



UNIVERSITÉ DE PARIS IV PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE V *Concepts et Langages* – ED 0433

Centre Léon Robin
UFR DE PHILOSOPHIE

Thèse pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université de Paris IV
Histoire de la philosophie

Présentée et soutenue publiquement par

Matthieu CAMPBELL

Le plaisir dans la pensée d'Aristote

Physiologie, essence, valeur et usage

Thèse dirigée par André LAKS, Professeur, Université de Paris IV Paris-Sorbonne

4 juillet 2011

Jury :

Michel CRUBELLIER, Professeur, Université de Lille III Charles-de-Gaulle

Jean-Louis LABARRIERE, Chargé de Recherche, C.N.R.S., Paris

Pierre-Marie MOREL, Professeur, École Normale Supérieure Lettres et Sciences
Humaines, Lyon

Francis WOLFF, Professeur, École Normale Supérieure, Paris

Cette thèse a été financée par la Région Nord Pas-de Calais

Le plaisir dans la pensée d'Aristote (Physiologie, essence, valeur et usage)

Cette étude réexamine la théorie aristotélicienne du plaisir en analysant avec soin les textes qui s'approchent au plus près d'une définition du concept, et en mesurant les présupposés et les enjeux de cette conception dans l'ensemble de la philosophie d'Aristote. Elle est organisée autour d'un commentaire suivi de la deuxième partie du traité du livre X de *l'Éthique à Nicomaque*, qui détermine avec précision le statut du plaisir : au sein d'un unique acte cognitif pensé comme une activité continuellement parfaite, le plaisir est à la fois la satisfaction avérée de notre bon exercice, et l'incitation à le continuer tel quel. Avant d'aborder ce texte, nous explorons ce qu'il présuppose et ce qu'il exclut. Nous elucidons le sens exact de l'opposition entre « activité » (*energeia*) et processus progressif. Nous reconsidérons, à partir des traités de psychologie, les caractéristiques formelles de la sensation, paradigme de l'activité plaisante. Nous montrons enfin, grâce à un examen de l'ensemble du corpus, que les plaisirs qui n'obéissent pas à ce paradigme, à savoir les satisfactions des appétits corporels, alimentaires ou sexuels, ne sont pas pour Aristote des plaisirs effectifs. Le dernier moment de notre étude est consacré à évaluer la théorie par rapport à sa destination, le savoir dont doit disposer l'éducateur pour fabriquer les vertus dont l'exercice est le bonheur. Nous soulignons qu'à partir des éléments fournis par Aristote, il est difficile, bien que nécessaire, de distinguer le plaisir du bien auquel on doit tendre ; il est tout aussi malaisé de penser et d'évaluer les plaisirs que l'éducation doit réguler, mais également ceux qu'elle doit atteindre, qu'il s'agisse du plaisir de la meilleure pratique ou de celui de la meilleure contemplation.

Aristotle on Pleasure (Physiology, Essence, Valuation and Practice)

In this work, I scrutinize Aristotle's theory of pleasure by analysing closely the texts that define the concept as faithfully as can be, and by assessing the presuppositions and the stakes of this definition within Aristotle's philosophy as a whole. This study is centred upon a comment of *Nicomachean Ethics* X, 3-4 where the status given to pleasure is enlightened with precision: pleasure is located within a unique act of cognition, which is essentially a perfect and perpetual activity; in this activity, pleasure is both an aspect that reveals the good functioning of our exercise, and an incentive for us to keep it working in the exact same way. I, however, explore the elements that this account presupposes or excludes. I try to elucidate the exact meaning of the opposition Aristotle makes between what he calls "activity" (*energeia*), and processes in progress. And at first, basing my study on his treatises on psychology, I give a new light to the formal features of sensation- the paradigm of a pleasant activity. I shall also explain how the types of pleasure that do not follow this paradigm, *i.e.* those satisfying our bodily appetites, are not seen by Aristotle as some effective pleasures at all. The last phase in this work is devoted to an assessment of Aristotle's discourse on pleasure according to its aim: delivering the knowledge a teacher needs in order to create in his pupils the different virtues the performing of which is happiness. I underline that, from the elements given by Aristotle, it is difficult, but necessary, to make a distinction between the pleasure one can feel at goodness and this very same goodness towards which one must strive. It is quite as difficult to conceive and evaluate all the forms of pleasure education has to regulate, as well as those that it must lead one to feel, whether it is pleasure deriving from the best practice or from the best contemplation.

Mots clés : philosophie antique, éthique, Aristote, plaisir, acte, activité, mouvement, homme et animal, désir, théorie de la sensation, bien, bonheur, souverain bien, éducation, vertus, action

Key-words : Ancient Philosophy, Ethics, Aristotle, Pleasure, Activity, Actuality, Movement, Humans and Animals, Perception Theory, Goodness, Happiness, Highest Good, Education, Virtues, Action

Remerciements

En premier lieu, je remercie André Laks d'avoir accepté de diriger ce travail. Je lui dois nombre de séances de lecture, dans le cadre d'entretiens individuels ou de séminaires collectifs, lors desquelles j'ai pu être orienté par son regard aiguisé sur les textes et sur les problèmes qu'ils posent, en bénéficiant ainsi d'un point de départ précieux pour tenter de les analyser à mon tour. J'ai également bénéficié de ses remarques et de ses corrections sur ma propre prose, beaucoup plus ennuyeuse que celle d'Aristote, car l'obscurité, cette fois, venait de la confusion et de la diffusion du propos. Je veux surtout dire qu'en dépit des grandes et longues difficultés que j'ai personnellement rencontrées pendant les années de préparation de mon travail, et qui ont interrompu durablement son efficacité, André Laks a été très compréhensif à mon égard, et m'a soutenu sans condition pour que je puisse maintenir un cap alors même qu'il ne m'était pas possible de l'apercevoir. Une fois n'est pas coutume, ce qui est dit ici est un euphémisme. Francis Wolff, qui fut un de mes premiers professeurs et m'orienta jadis vers la philosophie ancienne, m'a également encouragé sans cesse pendant ces longues années.

Je remercie également les membres de mon jury d'avoir attendu patiemment la finition de cette thèse, et d'avoir bien voulu examiner un travail dont la longueur dans l'espace et le temps ne correspond plus aux coutumes établies.

Je dois beaucoup aussi aux professeurs et aux chercheurs qui ont dirigé des séminaires lors desquels j'ai beaucoup appris, et à ceux qui y ont participé. Je pense ici aux membres de l'équipe de recherche en études anciennes de l'Université de Lille 3, où cette thèse fut initialement préparée, et où j'ai pu bénéficier de séances de travail collectif qui ont été déterminantes pour mes premières années d'apprentissage. Je pense aussi à Jonathan Barnes et Francis Wolff, qui m'ont accueilli dans leur séminaire de présentation de travaux de doctorants, avant qu'André Laks ne vienne se joindre à eux. Je remercie aussi David Lefebvre de m'avoir jadis donné la possibilité de rassembler un groupe de doctorants français et étrangers, dans des réunions consacrées à la lecture du *De anima*. Ma gratitude va enfin aux membres du centre Léon Robin qui m'ont ouvert leurs portes lors de mon transfert de Lille à Paris. Je leur dois aussi quelques excuses, car ce changement a eu lieu à un moment où j'ai cru prochain l'achèvement de ma thèse. Mon obstination à y parvenir est responsable de nombreuses absences lors des séminaires qu'ils ont organisés.

Nombreux sont ceux qui m'ont aidé lors de la préparation de cette thèse, ou qui ont supporté les contraintes et les désagréments qu'elle a occasionnés. Je ne peux ici remercier que ceux qui ont participé directement à mon travail, par des renseignements précieux, par leurs lectures, ou par leur écoute soutenue de longues récitations orales. Je remercie Sylvie Anahory, Fabienne Baghdassarian, Alain Campbell, Charlotte Campbell, Christine Campbell, Michel Crubellier, Catherine Dekeuwer, Silvia Fazzo, Julie Giovacchini, Séline Gulgonen, Charlotte Murgier, Yann Vannel, François Vignal, et bien davantage encore, si la formule était juste, Agnès Perrais.

AVANT-PROPOS

Tous les textes anciens ont été traduits par nos soins. Dans la première partie de notre bibliographie, nous ne mentionnons donc que les ouvrages ayant établi les textes grecs et latins sur lesquels nous avons travaillé. Les traductions sont répertoriées parmi les études critiques. Quand nos remarques sont fondées sur la seule traduction, nous le signalons le plus souvent dans nos notes. Celles-ci, par ailleurs, se réfèrent à la littérature secondaire par la seule mention du nom de l'auteur et de la date d'édition de l'étude consultée. Dans la bibliographie, les livres et articles critiques sont donc regroupés ensemble dans une unique liste alphabétique.

Les abréviations utilisées pour les références sont usuelles et reconnaissables, et elles sont souvent précédées par la mention complète du titre de l'ouvrage dans le corps de notre texte. Toutefois, celles qui traduisent un nom d'auteur, ou celui d'une collection éditoriale, sont explicitées ci-dessous.

La table des matières détaillée figure à la fin du corps de la thèse, à la suite de la bibliographie et avant les annexes. Pour faciliter l'orientation dans notre étude, nous proposons un court sommaire avant l'introduction. Dans les notes de celle-ci, nous avons également ajouté des renvois, écrits en caractères gras, indiquant dans quelle section de notre développement les diverses thèses avancées se trouvent établies.

Nous avons volontairement renoncé à nous référer explicitement à des philosophes modernes. Sans doute, toute ressemblance avec des doctrines existantes ou ayant existé ne sera pas ici purement fortuite ; mais leur citation, dans leur formulation conceptuelle propre, aurait exigé des précisions et des explications excédant les limites de notre étude. Le manque de place nous a également obligé à discuter avec les commentateurs d'une manière très directe, en faisant l'économie des gratifications, des félicitations et de leurs contraires. Nous présentons nos excuses à ceux qui pourraient être heurtés par un tel procédé, et voulons dire ici que les études que nous critiquons sont aussi celles qui ont été les plus stimulantes par leur rigueur, leur précision et leurs innovations.

Abréviations :

- CAG *Commentaria in Aristotelem graeca*, éd. G. Heylbut, 1889-
CORP. HIPPO. Hippocrate, *Œuvres Complètes*, Paris : Les Belles Lettres, t.-I-X.
DG *Doxographi Graeci*, H. Diels, 1879.
DK *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels et W. Kranz, 3 vol., 1952.
DL Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M. Marcovich, 1999.
SSR *Socratis et socraticorum reliquiae*, G. Giannantoni, t.-II, 1993.
S.V.F *Stoicorum veterum Fragmenta*, von Arnim, 4 vol., Stuttgart, 1903.

SOMMAIRE

Introduction.....	13
PREMIÈRE PARTIE PLAISIR ET SENSATION, PLAISIR ET APPÉTIT.....	75
CHAPITRE I UNE PHYSIQUE DU PLAISIR ? CONTINGENCE DE LA DISCIPLINE ET ÉQUIVOCITÉ DE L'OBJET.....	82
CHAPITRE II LES CRITÈRES DU SENSIBLE PLAISANT.....	183
CHAPITRE III LE PLAISIR ET LA PEINE DANS LA THÉORIE DE LA SENSATION DU <i>DE ANIMA</i>	204
CHAPITRE IV LE PROBLÈME DES PLAISIRS CORPORELS	299
CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE	365
DEUXIÈME PARTIE L'ESSENCE DU PLAISIR : MOUVEMENT ET ACTIVITÉ, ACTIVITÉ ET PLAISIR.....	371
CHAPITRE V LE MODÈLE DE LA VISION, L'ANTI-MODÈLE DU MOUVEMENT : <i>ÉTHIQUE A NICOMAUQUE X 3</i>	385
CHAPITRE VI CE QUE L'OPÉRATION PLAISANTE N'EST PAS, CE QUE LE PLAISIR N'EST PAS : LA RÉFUTATION DES THÉORIES ANTÉRIEURES.....	439
CHAPITRE VII <i>ENERGEIA</i> , MOUVEMENT ET PLAISIR DANS LA <i>MÉTAPHYSIQUE</i>	530
CHAPITRE VIII L'ESSENCE DU PLAISIR : <i>ÉTHIQUE À NICOMAUQUE X 4</i>	626
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	776
TROISIÈME PARTIE LA VALEUR DU PLAISIR ET SON USAGE DANS L'ÉDUCATION.....	783
CHAPITRE IX IDENTITÉ ET DIFFÉRENCE ENTRE LE SOUVERAIN BIEN ET LE PLUS GRAND PLAISIR	800
CHAPITRE X LES DIFFÉRENTS PLAISIRS DANS LE PROCESSUS PRODUCTEUR DE L'EXCELLENCE HUMAINE, LEUR HIÉRARCHIE ET LEUR ARTICULATION	948
CONCLUSIONS DE LA TROISIÈME PARTIE	1126
CONCLUSION	1131
Bibliographie.....	1153
Table des matières.....	1181
ANNEXES.....	1189

En souvenir de Madame Robert Campbell

INTRODUCTION

Sur la scène de la philosophie contemporaine et de l'interprétation récente des textes anciens, il arrive que certains événements aient une influence importante sur plusieurs générations, et suscitent tantôt l'épanouissement, tantôt la paralysie de la pensée dans l'un ou l'autre de ses objets d'étude. En 1953 et 1954, Gilbert Ryle proposait, dans ses *Dilemmes* prononcés à Cambridge puis dans la revue *Proceedings of the Aristotelian Society*, deux contributions sur le plaisir qui allaient donner, jusqu'à aujourd'hui, une impulsion féconde à l'étude de la théorie platonicienne consacrée à ce sujet, et mener au contraire l'interprétation de celle d'Aristote dans des discussions qui allaient prendre l'ascendant sur la lecture suivie et rigoureuse des textes, en introduisant parfois des problématiques qui leur sont étrangères et qui empêchent d'entrer avec eux dans un dialogue pertinent.

Cette évolution peut surprendre à la lecture des réflexions de Ryle. Car sa conception du plaisir paraît plus proche de celle d'Aristote que de celle de Platon. Elle s'inscrit contre une tradition considérant le plaisir comme un contenu perçu passivement reçu, descriptible et isolable dans l'espace et le temps comme toute autre donnée sensible, mais qui a cette particularité, comme la douleur, d'être senti intérieurement et rapporté à notre corps, et de se présenter comme une impression motrice dont nous pâtissons, et non comme une impression qui nous fait apercevoir un objet extérieur. Cette tradition, héritée de l'empirisme anglais, a eu des prolongements dans les éthiques utilitaristes et les psychologies positivistes du XIX^e siècle : car d'un côté, elle fait du plaisir un mobile identifiable et indépendant susceptible d'être identifié à la fin de toutes nos conduites. De l'autre, elle l'assimile à une force qui à côté de la douleur opposée, paraît apte à rendre compte de tous nos comportements et de tous nos actes mentaux, à la manière dont les forces, dans la mécanique newtonienne, constituent des principes explicatifs pour les mouvements des corps¹. Cette perspective, au moins en ce qu'elle considère le plaisir comme une affection purement passive qui a un contenu distinct des autres affections et qui paraît prendre son origine dans le corps, a un point commun avec celle que Platon prend pour point de départ dans ses dialogues. Quand Ryle s'y oppose en montrant que le plaisir n'est rien par lui seul, mais qu'il accompagne des

¹ Pour cette description par Ryle de la théorie qu'il combat, cf. *Dilemmas*, IV, p. 56-57.

perceptions ou des opérations dont certaines sont actives, et que de plus, il consiste dans une attention, une attirance qu'elles exercent sur l'esprit, il défend une position d'apparence aristotélicienne.

Les analyses de Ryle, parce qu'elles présentent des affinités avec le propos d'Aristote, ont naturellement stimulé les esprits, et amené les commentateurs à reconsidérer sous un angle nouveau les textes aristotéliciens consacrés au plaisir. Cependant, dans la méthode qu'elles emploient et dans les présupposés qu'elles adoptent, elles sont aux antipodes de la perspective du philosophe ancien. Telle est l'origine, nous semble-t-il, des malentendus dont la doctrine aristotélicienne a fait l'objet dans nombre d'interprétations récentes. Il se trouve que de plus, les thèses de Ryle se prêtent à des objections spontanées qui correspondent assez bien tantôt aux vues d'Aristote, tantôt aux problèmes que ces vues doivent affronter. En exposant brièvement ces thèses et en les soumettant à quelques remarques dialectiques, on adopte donc un point de départ qui permet d'évaluer les études spéculatives récentes de la théorie aristotélicienne du plaisir, mais qui introduit aussi à cette théorie tout en soulignant son intérêt immédiat.

A. À PROPOS DES THÈSES DE RYLE SUR LE PLAISIR

Les réflexions de Ryle sur le plaisir consistent à montrer que le plaisir n'est pas comme son contraire, la douleur, une sensation ou un sentiment dont on peut circonscrire l'objet dans le temps et dans l'espace. A propos de la douleur, on peut dire qu'elle est localisée dans un endroit du corps, qu'elle est instantanée, périodique ou chronique, qu'elle est comparable à une piqûre, une brûlure, un déchirement ou une pulsation. Elle peut être parfois isolée par celui qui l'éprouve lorsqu'il prête attention à autre chose, et le plus souvent, elle le perturbe dans ses activités en cours. Elle peut être ressentie, enfin, sans que l'on en connaisse la cause, et comme un effet qui n'est pas immédiatement corrélé à celle-ci. Toutes ces descriptions n'ont pas lieu d'être dans le cas du plaisir, qui correspond selon Ryle à ce que nous voulons dire à chaque fois que nous déclarons « nous plaire à quelque chose », par exemple à écouter un morceau de musique, à résoudre un problème de mathématique ou à pratiquer la course à pied. On ne dit jamais qu'un tel plaisir est situé dans un point du corps et dans un instant du temps, on ne peut le qualifier aussi précisément que la douleur, ni en décrire le devenir comme rapide ou lent, alterné ou continu. On ne peut pas non plus ni l'éprouver sans

appréhender en même temps ce qui le suscite, ni s'en détacher pour se livrer à une autre occupation, ni être entravé par lui dans l'activité que l'on mène. C'est que le plaisir n'est pas une sensation ni un fait isolable, mais vient toujours se superposer au fait auquel on prend plaisir, une sensation, une activité physique ou intellectuelle, en rendant ce fait manifeste et de plus, en attirant vers lui l'application de notre esprit². Ryle conclut qu'il faut caractériser le plaisir non pas comme un acte accompli, ou comme un contenu perçu, mais comme une attention ou une captation que nous éprouvons passivement en raison de l'un ou de l'autre, et qui incline l'ensemble de notre esprit à rester concentré sur lui³.

Toutes les caractéristiques positives prêtées au plaisir sont présentées dans un discours qui se veut suggestif plutôt que définitif, et qui laisse explicitement ouverts des problèmes à résoudre. De l'aveu même de Ryle, la détermination du plaisir n'est pas achevée. Car la vigilance suscitée par une nouvelle inquiétante, l'étonnement provoqué par une découverte, et même la douleur, attirent l'esprit et le portent à un examen attentif, alors qu'ils ne sont pas des plaisirs. Cette difficulté, pourtant, n'est peut-être pas insoluble, et certaines précisions pourraient fort bien compléter l'analyse : si l'on ajoute que le fait excite une attention persistante et soutenue de l'esprit, et qu'il a cet effet attirant par lui-même, et non parce que nous voulons le fuir, ou bien craignons ou désirons autre chose que lui, alors l'attention ainsi délimitée paraît correspondre assez exactement à ce que nous entendons par le plaisir pris au fait en question.

Il existe une autre imprécision, en revanche, que Ryle n'a pas mentionnée. Il semble qu'à ses yeux, ce qui suscite l'attention et l'attirance qui est plaisir puisse être une saisie cognitive instantanée, comme la perception d'une odeur qui selon lui, a lieu dans l'instant. Mais ce peut être aussi, apparemment, une activité motrice comme une marche à pied, un jeu de construction, ou encore la restauration alimentaire. Sans doute, le langage ordinaire dit alors que l'on prend plaisir à marcher, à construire, à s'alimenter, et non à quelque chose de plus défini dans ces activités. En adoptant, pour définir le plaisir, la méthode analytique de l'identification des conditions de vérité de ce langage, on est donc enclin à s'arrêter à de telles descriptions. Elles sont pourtant très problématiques, et confondent dans leur imprécision plusieurs cas de figure qui pourraient bien n'avoir rien de commun entre eux.

² Cf. *Dilemmas*, IV, p. 58 et s., et *Pleasure (Proceedings of the Aristotelian Society, 1954, réédité dans Philosophical Papers, 1971, II, p. 327-328)* et pour le dernier point, *Dilemmas*, IV, p. 65-66, *Pleasure*, p. 329.

³ Cf. *Pleasure*, p. 332-333.

Quel est exactement ce qui suscite l'attention soutenue, et donc le plaisir, d'un enfant en train de construire quelque chose ? S'il s'agit de ses opérations motrices en tant que telles, il faut alors déclarer, semble-t-il, qu'il prend plaisir à déclencher des mouvements, abstraction faite de ce qu'il pourra éventuellement en saisir par la perception ou par la pensée. Ce qui fait plaisir est, pourrait-on dire, la décharge ou la détente motrice, et non la réception cognitive de celle-ci, qui quand elle intervient, n'est qu'accessoire. Il se pourrait qu'une telle description soit juste ; elle le serait en tout cas pour des plaisirs comme celui qu'un enfant prend à crier ou à s'ébattre en tout sens, et celui que l'on prend à se délasser ou à se promener. Mais elle n'obéit certainement pas aux déterminations que Ryle donne au plaisir. D'après lui, prendre plaisir est une attention que nous éprouvons passivement en raison d'un fait qui s'impose à nous, et une attention qui pousse à concentrer tout notre esprit sur ce même fait. Dans l'opération de construction, c'est donc la saisie cognitive du mouvement qui doit faire plaisir, et non le mouvement lui-même, et elle doit faire plaisir parce qu'elle attire l'esprit vers une saisie identique qui dans le cas présent, ne peut avoir lieu que si l'activité constructive est prolongée.

Le cas du plaisir pris à s'alimenter pose davantage de problèmes encore. Dans un article de 1954⁴, Ryle observe qu'Aristote a justement rectifié Platon en refusant d'identifier le plaisir pris à la restauration alimentaire et cette restauration même : lors de ce processus progressif, commente-t-il, le fait même de prendre plaisir ne peut pas être un processus. Car si l'on nous arrête au milieu de la réplétion, nous dirons que nous avons été empêchés de terminer et de compléter celle-ci, mais nous ne dirons pas, en revanche, que nous avons été empêchés de terminer et de compléter le fait de prendre plaisir à s'alimenter. Cette interprétation d'Aristote, qui a eu une grande influence en dépit de son inexactitude, permet au moins de préciser l'idée que Ryle se fait du plaisir : prendre plaisir est une captation de l'esprit qui est certes une force dynamique, mais qui est circonscrite dans l'instant et est alors tout ce qu'elle doit être. Aussi l'interruption d'un processus en son milieu ne change-t-elle rien au fait qu'en tout instant antérieur, on a terminé et accompli pleinement le plaisir que l'on y a pris : être à moitié captivé par quelque chose, et par conséquent prendre plaisir à moitié à quelque chose, sont en effet des formules intrinsèquement contradictoires.

⁴ *Proofs in philosophy*, dans *Revue internationale de philosophie*, p. 150-157.

L'analyse précédente, sur plusieurs points, paraît contredire l'idée que le plaisir incline l'esprit vers la reproduction de ce qui fait plaisir. Car alors, le plaisir en tant que tel doit être une force qui pousse toujours au-delà de l'instant où il a lieu. En toute opération plaisante qui se trouve brutalement interrompue, il sera donc amputé dans l'extension qu'il doit prendre, de sorte que par exemple, nous serons frustrés si un objet parfumé nous est subitement retiré. Dans le cas particulier de l'alimentation, il sera également amputé, semble-t-il, parce qu'en chaque instant, le plaisir que nous éprouvons n'est pas complet en soi et fait appel à un plaisir plus grand que lui. Mais par ailleurs, on peut aussi douter que le processus alimentaire et les opérations qui interviennent en lui puissent être porteuses d'un plaisir tel que le conçoit Ryle. Si dans un processus progressif, on effectue chaque étape pour en avoir fini avec elle et effectuer l'étape suivante, et si l'on effectue le tout pour en avoir terminé avec l'opération, il paraît clair qu'alors, on ne prend pas du plaisir à ce que l'on fait, mais bien plutôt de la peine. Examinons maintenant, dans la restauration alimentaire, les opérations par lesquelles nous satisfaisons progressivement un appétit intense : quel est alors le fait auquel nous prenons du plaisir, en étant par là inclinés à garder notre attention soutenue sur lui ? Ce n'est pas la sensation de l'aliment, puisqu'au lieu de persister en elle, nous nous en délivrons au plus vite en avalant et en nous mettant en mouvement pour saisir un nouveau morceau. Ce n'est pas non plus ce mouvement, car nous ne l'effectuons pas avec application, mais en nous précipitant vers la sensation future à laquelle il mène. Apparemment, nous ne prenons donc plaisir à rien de ce que nous faisons. Pour cela en effet, il faudrait que l'acte auquel on prend plaisir, avant le plaisir lui-même, soit toujours tout ce qu'il doit être, au lieu de devoir s'effacer devant un autre acte que lui.

Si Ryle ne s'est pas aperçu des implications de sa propre conception du plaisir, il n'en va pas de même d'Aristote : lui aussi pense le plaisir comme une incitation à faire persister l'acte plaisant, mais de manière conséquente, il en déduit qu'on ne peut pas prendre plaisir à effectuer un processus progressif, et qu'on ne prend pas de plaisir non plus à l'alternance de sensation et de tendance motrice constituant la satisfaction de l'appétit. Plus généralement, on a pu critiquer Ryle parce que son concept de plaisir ne rend pas compte de nombreux vécus que nous appelons de ce nom, et parce que son opposition entre plaisir et douleur est manifestement biaisée. D'un côté, tous les plaisirs ne se présentent pas comme une captation cognitive accompagnant un acte donné et inclinant à le poursuivre. Certains, comme les plaisirs corporels ou les satisfactions de

désirs violents, paraissent être plutôt des affections à part entière comme l'est la douleur. D'un autre côté, si l'on pense le plaisir comme le fait Ryle, il ne faut pas lui opposer la douleur, mais la peine, et concevoir celle-ci comme une répulsion qui accompagne un fait quelconque et incite à le fuir. Il faut ensuite tenter d'expliquer la douleur, l'effort pénible ou la souffrance émotionnelle comme des dérivations et des intensifications de cette peine. Aristote, nous le verrons, paraît bien avoir tenté de rendre compte des phénomènes pénibles de cette manière. Il assume en tout cas que de nombreux plaisirs apparents, comme les jouissances corporelles ou les soulagements émotionnels, ne sont pas réellement des plaisirs.

En ce qui concerne cette fois les plaisirs propres à entrer sous sa conception, Ryle peut être critiqué parce qu'il admet, pour les perceptions et les faits plaisants, les principes de la psychologie expérimentale qu'il refuse pour le plaisir lui-même : par la « perception » porteuse du plaisir, il faut entendre « l'objet perçu », ce qui revient à faire de la perception, et en général de la saisie cognitive qui fait plaisir, une réception passive circonscrite et terminée dans l'instant. Il faut par conséquent en dissocier le plaisir qu'elle suscite, à savoir la mobilisation dynamique de la totalité de notre esprit à son égard. Cette différenciation pose pourtant quelques problèmes. Prenons pour exemple l'olfaction d'un parfum. On peut certes dire que le plaisir que l'on y prend est une attirance suscitée par la perception, qui nous pousse à nous appliquer à la sentir de nouveau. Mais comment distinguer cette attirance du contenu perçu lui-même ? Elle doit lui être immanente, s'il est vrai que l'odeur perçue est cela même qui procure du plaisir en captant notre attention. Or, si le plaisir qui pousse à sentir davantage est contenu dans la sensation de l'odeur, il est évident que celle-ci n'est pas de soi instantanée, mais qu'au contraire, elle tend à se continuer sur la durée.

Dès lors, on doit choisir entre deux modèles possibles : ou bien on entend par la sensation à l'origine du plaisir une réception passive du senti, et celle-ci ne peut nous pousser à davantage de sensation que si elle capte et absorbe nos facultés. Dans ce cas, le plaisir doit être pensé comme une passion dont l'esprit se trouve envahi. Mais pour Ryle, prendre plaisir à un fait n'est justement pas une telle passion, mais un investissement actif par lequel nous tendons au même fait avec application et discernement. Ou bien le plaisir pris à sentir est l'inclination active à sentir soigneusement ce que l'on a déjà senti. Mais alors, la sensation initiale qui est porteuse d'une telle inclination doit être pensée non pas comme un objet ou comme sa réception

passive, mais comme un *acte*, par lequel indissolublement, on saisit le parfum et y prend plaisir : car c'est à un tel acte que conduit immédiatement l'inclination du plaisir, et celle-ci, par hypothèse, porte vers la même chose que ce dont elle est issue. De plus, si le plaisir est immanent à un acte de sentir tout en le faisant tendre à se prolonger, cet acte ne doit pas alors être pensé comme ponctuel et instantané, mais comme une *activité* de soi continue. Quant au plaisir même, il n'est plus nécessaire de l'attribuer à d'autres opérations cognitives que le seul acte sensoriel auquel il est pris : celui-ci fait plaisir en ce qu'il tend de soi à se continuer avec le même contenu, la même clarté et la même exactitude que ceux qu'il a d'emblée.

Selon le modèle que nous venons d'introduire, qui est précisément celui d'Aristote, un fait mental plaisant ne doit pas être réduit à un objet. Il n'est par conséquent ni résumé et circonscrit dans un instant du temps, ni enregistrable, ni descriptible sous des propriétés statiques, ni donc susceptible d'être mis en rapport avec d'autres objets dans des associations régulières de causes et d'effets. Il est un acte et un exercice qui s'étend continuellement sur la durée, et le plaisir que l'on y prend en est précisément l'indication. Dans le domaine des sensations, ce modèle pourrait entrer en concurrence avec celui de Ryle. Mais supposons qu'il existe un plaisir pris à une opération intellectuelle comme la recherche de la solution d'un problème de mathématique, que l'on effectuera par une série continue de rapprochements et de différenciations avec des problèmes analogues déjà résolus au moyen de tel ou tel procédé. Ce à quoi l'on prend plaisir ne peut pas alors être circonscrit comme un objet défini ; il est bien plutôt un exercice continu de la pensée, où chaque moment fait appel au moment ultérieur. De plus, le plaisir en tant que tel ne peut pas être pensé comme une absorption de l'esprit par un objet délimité qui s'impose à lui ; il est plutôt une incitation active inclinant à poursuivre ce qui d'emblée et en tout moment est un acte, à savoir la détermination du procédé propre à résoudre le problème posé.

Dans un dernier domaine, celui de la décision pratique, le paradigme de l'exercice continu plaisant en lui-même, par opposition à celui de la motivation de l'esprit par des objets porteurs de plaisir, apporte une solution originale à des difficultés usuelles. Pour expliquer ce qu'est le choix le plus prudent dans une situation donnée, on peut chercher à le fonder sur les divers objets plaisants ou pénibles qui peuvent alors tenir lieu de mobiles. Mais ce faisant, on risque de fournir une explication insuffisante : le choix résultera d'un calcul raffiné des plaisirs et des peines dont la possibilité même peut être interrogée, car la juxtaposition des plaisirs et des peines dans un calcul paraît

incompatible avec la présence à l'esprit de chacun d'eux, qui semble pourtant nécessaire pour les apprécier à leur juste mesure. Face à cette difficulté, on a pu conclure que dans tous les cas, la détermination par le plaisir et la peine ne peut pas rendre compte du choix dans toute sa portée, et que celui-ci, pour être conforme à ce qu'il vaut, ne doit pas être effectué par plaisir, mais bien plutôt contre tout plaisir quel qu'il soit.

Aristote propose un modèle qui permet d'éviter ces conséquences. Car à ses yeux, on prend plaisir à opter pour l'action la plus prudente qui soit, c'est-à-dire celle qui est en chaque circonstance à la fois faisable et optimale compte tenu de toutes les conséquences attendues. Cependant, ce à quoi l'on prend plaisir n'est ni tel ou tel mobile plus ou moins plaisant, ni leur sommation, mais l'exercice optimal de la pensée pratique dans le choix considéré ; de plus, on prend plaisir à cet exercice en tant qu'on est incité à le poursuivre dans les choix et les délibérations à venir, qui pourront parfois infléchir ou suspendre l'action choisie initialement, mais ne feront en cela que prolonger le même bon exercice de l'intelligence pratique dans la continuité de ce qui a déjà été fait. En concevant le plaisir comme un élément immanent à un acte et à une activité continue, Aristote, on le voit, se donne le moyen d'expliquer comment on peut se plaire à bien délibérer et à bien choisir, et par conséquent à ce qui constitue le principe et la forme même de l'action quand elle est bonne et adéquate à son concept.

B. APERÇU DE QUELQUES THÈSES FONDAMENTALES D'ARISTOTE SUR LE PLAISIR

Comme Ryle, Aristote entend par le « plaisir » (ἡδονή) la notion que nous avons à l'esprit dans toutes les expressions où nous déclarons « prendre plaisir » (χαίρειν)⁵ à une sensation, une connaissance ou une action ; il soutient également que ce plaisir pris à un fait déterminé est une incitation contenue dans ce fait, par laquelle nous désirons, en quelque sorte, que le même fait se reproduise. Mais le point d'accord s'arrête là. Nous pouvons dès à présent annoncer les thèses principales que nous croyons devoir prêter à Aristote au sujet du plaisir, et celles que l'ensemble de notre étude, à partir des

⁵ Le terme ἡδονή, dont le sens est générique chez Aristote, a le plus souvent pour correspondant verbal χαίρειν au lieu de ἡδεσθαι. Nous traduisons donc le substantif par « plaisir », et les deux verbes par « prendre plaisir (à) » ou « éprouver du plaisir (à) ». Symétriquement et pour les mêmes raisons, nous traduisons λύπη par « peine », et λυπέσθαι par « prendre de la peine », « éprouver de la peine », et de même ἡδύ par « plaisant », λυπηρόν par « pénible ». D'autres termes ont en revanche un sens plus particulier, comme πόνος (« effort pénible », « labeur »), ἀπόλαυσις (« jouissance » corporelle), τέρψις (« jouissance » en général), δόνη (« douleur »), et leurs dérivés.

formules et des arguments employés par les textes, conduira à lui attribuer. Cet exposé indique à lui seul que dans notre travail, nous adopterons une perspective systématique, en postulant qu'Aristote ne se contredit pas, même si cette idée régulatrice devra s'effacer devant des arguments issus de la lecture de chaque texte, dans son statut, son contenu et sa forme propre. Nous écarterons l'approche qui cherche à expliquer par la chronologie les contradictions apparentes et les écarts observables entre les parties du corpus, dans la conviction qu'elle ne dispose d'aucune preuve objective⁶, et que les différences dans le statut des discours, ainsi que les indices de détail qui modalisent ou précisent les propos tenus, montrent le plus souvent qu'il n'y a pas entre eux d'incompatibilité. Notre étude de la théorie du plaisir rendra de toute manière manifeste le peu de pertinence de l'ordre chronologique dans lequel on a coutume de placer la *Rhétorique*, le *Protreptique*, les ouvrages éthiques et politiques et les traités scientifiques.

1. Treize propositions

Pour Aristote, le plaisir n'est pas une captation de l'ensemble de l'esprit par un objet perçu ou connu, ou par un mouvement effectué ; plus généralement, il n'est pas une affection passive, et n'est pas non plus pris à une affection passive. Le plaisir est au contraire un élément essentiellement contenu dans un acte exerçant une faculté ou une aptitude définie, vue, science géométrique, intelligence pratique, etc.. Ces actes, voir une couleur, exercer la pensée pratique dans tel choix concret, etc., sont en outre d'un type particulier : il est essentiel à chacun d'eux de se prolonger tel qu'il est, et d'être par conséquent une activité continue et uniforme. S'il s'effectue en effet, il atteint tout ce qu'il doit être en ce qu'il s'effectue, de sorte qu'au lieu de devoir céder à autre chose que lui, il doit se continuer lui-même. C'est là ce qui fait que nous y prenons plaisir et sommes incités par lui à l'accomplir davantage. Si au contraire un acte doit par essence se terminer dans l'instant pour céder la place à un autre, ou s'il est une étape devant

⁶ Kenny (1978, p. 221 et s.) a ainsi pu montrer, sur la base des seules indications de dates, que *l'Éthique à Nicomaque* et *l'Éthique à Eudème* appartiennent probablement à la dernière période de l'activité d'Aristote, et que les événements après lesquels elles ont été composées n'ont entre eux qu'un intervalle de quelques années. Quand à l'argument principal avancé en faveur de l'antériorité de *l'Éthique à Eudème*, à savoir la conception du bonheur comme un tout intégrant à la fois belle pratique et belle contemplation, nous en démontrerons l'invalidité. Ajoutons que de toute manière, la plupart des traités aristotéliciens ont fait l'objet de remaniements et d'ajouts tardifs, ce qui complique considérablement la tâche des interprétations historiques et les rend contestables dans leur principe, s'il est vrai qu'Aristote n'a pas jugé bon de modifier les parties plus anciennes et nous les a transmises telles quelles.

mener à autre chose que lui-même dans un processus progressif, alors il ne saurait être plaisant. Ainsi :

Proposition 1 : tout plaisir est essentiellement contenu dans un acte relevant d'une aptitude définie, et plus précisément, dans une activité qui trouve son accomplissement dans son existence même, et doit par conséquent toujours continuer à exister comme elle existe⁷.

Proposition 2 : que chaque plaisir soit essentiellement contenu dans une telle activité signifie qu'il est pris à cette seule activité, mais aussi qu'il est éprouvé en tant qu'on effectue cette seule activité⁸.

A quels types de vécus concrets correspondent les activités plaisantes ainsi caractérisées ? Aristote soutient très probablement la thèse suivante :

Proposition 3 : les faits auxquels on prend plaisir, à savoir les activités parfaites en elles-mêmes et continuellement, sont exclusivement des actes cognitifs : il s'agit tantôt d'une sensation, tantôt d'une intellection.

Le plaisir ne peut pas être une émotion comme la confiance ou la colère, ni non plus être pris à une émotion. Par sa nature en effet, une émotion est un certain désir fait pour disparaître en déclenchant un mouvement qui le satisfait. La satisfaction d'une émotion, en elle-même, n'est pas davantage un plaisir : quand on assouvit sa colère par la vengeance, son ambition par l'obtention d'honneurs, etc., où se trouve l'acte auquel on prend plaisir et que l'on est incité à perpétuer ? Il n'est pas situé avant la satisfaction complète, car alors, tout qui est fait est effectué pour celle-ci, et donc pour autre chose que lui-même. Il ne réside pas non plus en elle, car être comblé par la vengeance ou la victoire n'est pas un acte que l'on pourrait être invité à poursuivre⁹. Satisfaire un désir, en soi, ne procure donc aucun plaisir positif et effectif, mais n'amène tout au plus qu'une cessation de la peine.

⁷ Cf. Ch. V B, conclusion p. 414 ; Ch. VII A1, conclusion p. 541-544.

⁸ Cf. Ch. III B3b, p. 285-290, conclusion p. 297 ; Ch. VIII D3b, p. 708-715.

⁹ Sur l'existence et le statut du plaisir au sein des émotions, cf. Ch. I D3, p. 177 et s. ; Ch. X A1c-d, conclusion p. 970-973.

Il existe toutefois, apparemment, une tendance motrice particulière qui pourrait être éprouvée avec plaisir. Il s'agit du souhait correct qui pour Aristote, est issu de l'ensemble des vertus du caractère, chacune étant une disposition à éprouver une modalité du désir, la crainte et son contraire, la colère, l'appétit, etc., comme il faut, c'est-à-dire comme il convient à la situation présente en fonction des conséquences prévisibles. L'inclination droite à tous égards issue de toutes ces vertus, qui est présumée par la pensée pratique prudente tout autant qu'elle est déterminée par elle, ne constitue-t-elle pas un exercice continuellement plaisant identique au bien agir ou au moins impliqué en lui ? En réalité, cette inclination, outre qu'elle ne suffit pas à exprimer ce qui fait la perfection d'un exercice pratique, n'existe pas à proprement parler. En effet, c'est l'intelligence pratique seule qui fait que les multiples dispositions relatives aux multiples désirs sont réunies dans une unique aptitude qui nous fait avoir un désir globalement correct ; c'est elle aussi qui en ayant fait de cet unique désir son principe, le parachève dans un choix moteur optimal. Dès lors, le bien agir peut et doit être caractérisé dans sa forme comme un bon exercice de la seule pensée, même si cette pensée est d'ordre pratique et opère dans la délibération et le choix. Il s'agit donc d'une opération cognitive, comme le sont la sensation et la pensée spéculative.

Proposition 4 : le bien agir, c'est-à-dire l'action quand elle est conforme à son essence, ne fait pas exception à la règle précédente, car l'action doit être caractérisée dans sa forme comme un exercice intellectuel de la seule pensée pratique, et doit faire plaisir en tant que telle¹⁰.

Quant aux opérations motrices par lesquelles nous mettons en mouvement les parties de notre corps, elles ne sont pas en elles-mêmes porteuses de plaisir. Car tantôt le mouvement d'un ou de plusieurs membres n'est effectué que pour le mouvement d'autres membres ou le mouvement de l'ensemble ; tantôt le mouvement mène à une fin désirée, mais il doit alors céder la place au repos ou bien à un autre mouvement ; tantôt enfin il n'est pas déclenché pour produire une fin, mais pour la décharge ou la détente de la tension du corps. Dans aucun de ces cas, nous ne pouvons trouver dans l'acte effectué une incitation à le continuer, et il est donc impossible que l'on y prenne plaisir. Il en va de même pour un mouvement qui effectue un choix ponctuel appartenant à un

¹⁰ Cf. Ch. X B1b-c, p. 1038-1055, conclusions p. 1053.

exercice de la pensée pratique continuellement plaisant, car en tant que mouvement, il n'est pas porteur de tous les paramètres qui rendent le choix parfait et promis à se prolonger sur la durée.

Comment faut-il, à présent, concevoir la peine contraire au plaisir ? Aristote soutient très probablement, de manière conséquente, que ce qui est porteur de peine est une activité qui par sa nature, doit avoir les caractéristiques propres à procurer du plaisir, en étant continuellement accomplie si elle s'effectue, mais qui de fait, en est privée parce qu'elle est empêchée de s'effectuer. À côté de ce premier fait pénible, il faut en ajouter un autre, qui est cette fois l'empêchement, dans le corps animé tout entier, d'accomplir toutes ses activités quelles qu'elles soient. Quant à la peine proprement dite, elle est une incitation à fuir le pénible soit en changeant d'activité, soit en mettant en mouvement l'ensemble de l'animal pour le faire cesser. C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les peines de la faim et de la soif, mais aussi celles des blessures douloureuses et celles qui accompagnent toutes les émotions.

Proposition 5 : le pénible est tantôt la privation d'une activité qui devait s'effectuer en étant parfaite, tantôt quelque chose qui prive l'être animé de toutes ses activités prises ensemble, et la peine est dans les deux cas une incitation à fuir ce qui est pénible¹¹.

La difficulté principale posée par les caractères qu'Aristote prête au plaisir concerne évidemment les différents faits qui ne les présentent manifestement pas, bien que nous ayons coutume de les appeler du même nom. C'est le cas, en premier lieu, de la jouissance que nous déclarons éprouver pendant que nous nous restaurons et satisfaisons notre appétit, ou bien au terme de cette restauration. Nous l'avons dit, l'appétit causé par le manque pénible déclenche alors un mouvement, dont le terme est une sensation qui cède immédiatement la place à une nouvelle tendance motrice, et ainsi de suite jusqu'à la disparition, avec la satiété, de cette séquence et de ses composantes. Si lors de celle-ci, nous éprouvons du plaisir, ce n'est pas en désirant et anticipant l'aliment plaisant, car cette anticipation produit une peine supplémentaire dans la mesure de sa vivacité. Ce n'est pas non plus en le sentant : nous ne prenons pas plaisir à cette sensation, en nous délectant de ce que nous sentons pour le sentir encore,

¹¹ Cf. Ch. I D2-3, p. 175-181 ; Ch. III B3c, p. 290-294 ; Ch. VI A2c, p. 460-464 ; Ch. IX C2, p. 901-902.

puisqu'au contraire, la sensation atteinte et faite pour déclencher l'appétit d'une autre et le mouvement. Nous ne prenons pas même plaisir à déguster ce que nous mangeons, dès lors que goûter pour avaler est incompatible avec goûter pour goûter.

Quant à l'état de satiété qui vient mettre fin à l'appétit et à sa satisfaction progressive, il a le même statut que le soulagement de toute émotion pénible, et n'étant pas un acte en soi, il ne saurait procurer un plaisir positif. Aussi faut-il conclure que pour Aristote, nous n'éprouvons aucun plaisir ni à nous alimenter, ni non plus, et pour les mêmes raisons, à l'acte sexuel. Nous poursuivons sans doute une sensation que la peine et l'appétit nous fait anticiper comme plaisante, mais au lieu de l'éprouver comme telle, soit nous reconduisons l'appétit, soit nous sommes parvenus à un état où cet appétit cesse, et par conséquent aussi toute sensation plaisante éventuelle qui pourrait lui être corrélée. Dès lors :

Proposition 6 : les prétendus plaisirs dits corporels, ceux que nous prenons à l'alimentation et à la sexualité, ne sont nullement des plaisirs et ne sont pas éprouvés comme des plaisirs¹².

Il n'existe pas alors un exercice plaisant d'une faculté restée intègre en dépit du manque corporel, qui aurait lieu lors de la restauration, mais ne le pourrait plus, on ne sait pourquoi, quand le corps animé est intègre dans sa totalité. Il n'y a pas non plus un simulacre de plaisir, ni un plaisir instantané aussitôt fui que saisi. Il n'y a tout simplement aucun plaisir du tout. Cette proposition a un corollaire immédiat concernant les animaux qui pour Aristote, ne sont sujets qu'à des plaisirs de ce type :

Proposition 7 : les animaux n'éprouvent pas de plaisir¹³.

Il faut prêter attention aux conditions qui font que les plaisirs corporels n'en sont pas : tout provient du fait qu'ils n'existent que dans un contexte où nous sommes dans la peine, et appétons, en l'anticipant comme un plaisir, ce qui est propre à nous soulager, et qui peut être le contact avec l'aliment ou le partenaire sexuel, mais aussi la sécurité, la vengeance, la détente ou même le sommeil. Précisément parce que ces

¹² Cf. Ch. IV A2b p. 311-322, conclusion p. 330 ; également Ch. I B2d, p. 118 et s. ; Ch. I D3, p. 181-183.

¹³ Sur la réduction des plaisirs des animaux au plaisir corporel, cf. Ch. I B2, p. 95-124.

prétendus plaisirs n'ont lieu d'être, en tout ou en partie, que s'ils sont d'abord désirés comme ce que l'on ne possède pas, leur obtention ne procure aucun plaisir effectif. Ainsi :

Proposition 8 : dans tous les cas où il faut d'abord désirer et viser comme une fin non possédée un plaisir pour en saisir quoi que ce soit, il est impossible d'éprouver le plaisir que l'on poursuit. À l'inverse, si un plaisir est effectif, alors il doit avoir été primitivement éprouvé sans que nous l'ayons anticipé comme objet de désir.

Cette règle a des conséquences importantes sur les plaisirs qui en sont, c'est-à-dire ceux qui appartiennent à des activités continuellement accomplies. En ce qui les concerne, plusieurs thèses doivent être ajoutées aux précédentes. On doit d'abord préciser que si tout plaisir appartient essentiellement à une activité comme voir une couleur ou saisir intellectuellement l'essence et les propriétés d'une chose, il n'est identique à aucune activité prise dans la totalité de son essence. On ne prend pas plaisir à voir en tant qu'on discerne telle couleur par la vision, ni à connaître en tant qu'on saisit l'essence de telle substance matérielle.

Proposition 9 : on prend plaisir à une activité uniquement en tant qu'elle exerce la faculté ou la disposition définie dont elle relève, et on y prend plus ou moins plaisir en tant qu'elle l'exerce plus ou moins bien¹⁴.

Dès lors que le plaisir est essentiellement corrélé au bon exercice d'une aptitude définie, il doit être conçu par référence à cette aptitude : il y aura donc des plaisirs de la vue car des exercices plus ou moins bons de la vue, et de la même manière des plaisirs de l'ouïe, des plaisirs de la pensée pratique et des plaisirs de la pensée spéculative. En vertu de ce lien qui rattache les plaisirs à telle ou telle aptitude, ils diffèrent spécifiquement ou formellement entre eux.

Toutefois, la différence formelle n'empêche nullement qu'il y ait des différences de degré entre les plaisirs qui relèvent d'aptitudes différentes, et que par exemple, tout exercice de la pensée théorique soit un meilleur exercice et donc un plus grand plaisir que ceux de la pensée pratique ou ceux d'un sens. En effet, la raison pour laquelle on

¹⁴ Cf. Ch. III B3b p. 285-290 ; Ch. VIII B2, p. 636-641.

peut déclarer un exercice meilleur qu'un autre pour une même faculté est applicable pour comparer l'ensemble des exercices entre eux : bien que toute activité porteuse de plaisir s'effectue comme un plein exercice, certaines sont aussi davantage un plein exercice que d'autres, car elles présupposent moins, pour s'effectuer, que l'on se meuve et réagisse à une affection déterminée afin de se régler sur elle ; ou ce qui revient au même, elles procèdent de ce qui opère de manière plus immédiatement spontanée et active. Cette différence vaut à l'intérieur d'une même faculté, pour comparer par exemple les exercices visuels, mais elle vaut aussi absolument, si l'on admet que tout exercice de la vue, par sa forme, est nécessairement moins spontané et immédiat que les exercices de telle ou telle disposition intellectuelle, et que ceux-ci sont comparables entre eux de la même façon. Puisque le plaisir est essentiellement lié au bon exercice dans les activités, il partagera avec lui ses différences de degré tout autant que ses différences formelles.

Proposition 10 : les plaisirs, comme les exercices plus ou moins bons de telle ou telle aptitude, ont pour caractère la forme de chacune de celles-ci, et c'est en cela qu'ils diffèrent formellement entre eux¹⁵.

Proposition 11 : les plaisirs qui relèvent d'une même aptitude, mais aussi ceux qui relèvent d'aptitudes différentes et sont donc formellement distincts, diffèrent tous selon un degré qui est celui du bon exercice¹⁶. Ce degré est défini par la plus grande spontanéité active avec laquelle l'exercice a lieu, ou ce qui revient au même, par sa moindre dépendance à l'égard d'un mouvement et d'un effort mesurés et opposés à une affection passive¹⁷.

La corrélation entre le degré de plaisir et le degré d'exercice au sein d'une activité a des conséquences importantes : si le souverain bien humain, et par conséquent la fin ultime qu'un homme doit atteindre, est très exactement l'exercice qui est le meilleur et le plus pleinement exercé parmi ceux auxquels il peut avoir accès, alors il est aussi son plus grand plaisir. De plus, c'est en tant que nous effectuons une activité et en tant que nous nous exerçons bien en elle que nous y prenons plus ou moins de plaisir,

¹⁵ Cf. Ch. VIII E1, p. 731 et s..

¹⁶ Pour cette comparaison des plaisirs et des activités dans leur ensemble, cf. Ch. VII B3c, p. 621-23 ; Ch. IX D, p. 918-921 ; Ch. X B2d, p. 1101-1103 ; Ch. X B2e, 1116-1118, conclusion p. 1123-1125.

¹⁷ Outre les textes de la note précédente, voir Ch. III, B3-c, p. 289 et s. ; Ch. VIII F, 757-763.

de sorte que le souverain bien sera essentiellement, et non par accident, le plaisir le plus intense qui soit. Il suffirait d'ajouter que le bon exercice et le plaisir sont rigoureusement identiques pour conclure que le bien le meilleur et la fin que nous pouvons et devons atteindre est tout simplement définissable comme le plus grand plaisir. Mais précisément, cet ajout ne doit pas être fait, car Aristote distingue le bon exercice en tant que tel du plaisir qu'il comporte et que l'on y prend.

Primitivement, être porté à un bon exercice comme celui des vertus pratiques ou celui de la science spéculative la plus haute, c'est exercer spontanément ces vertus ou cette science que l'on possède. Ce n'est donc pas être porté vers le plaisir dont chacun de ces exercices est porteur. Car considérer toute chose comme un plaisir, c'est l'appréhender comme déjà là, comme déjà présente à l'âme ou à l'esprit. Si donc on était d'abord porté vers un bon exercice comme vers un plaisir, on y tendrait intentionnellement, en en ayant la notion préalable, et l'on n'exercerait pas spontanément la disposition que l'on vient de posséder. Or, pour Aristote, il est impératif de retenir cette seconde option et de refuser la première.

Comment pourrait-on avoir la notion du plaisir suprême corrélé à la pratique vertueuse, ou du plaisir encore supérieur pris à la contemplation la plus haute, quand on n'a pas encore exercé ni les vertus, ni la sagesse contemplative, y compris lorsqu'on vient tout juste de les posséder ? Le plaisir en question ne pourrait pas être celui qui tient sa forme de ces aptitudes, mais un plaisir déjà connu au préalable, et lié à des exercices déjà effectués. Si donc on maintient que tel est le plaisir que l'on prend aux meilleurs exercices pratiques ou spéculatifs, alors il ne leur sera ni essentiel, ni propre. Le même raisonnement vaudra pour les plaisirs supposés déjà connus et pris à d'autres activités : dans tous les cas, être porté à bien s'exercer sera tendre à un plaisir antérieur et accidentel par rapport à l'exercice. Il n'y aura donc plus aucune différence formelle entre les plaisirs selon les aptitudes qui s'exercent. Bien plus, le plaisir ne pourra plus être corrélé à un exercice ou un acte, mais devra être ramené à une affection primitive. Voilà une conséquence qui contredit exactement les vues aristotéliennes. Si d'ailleurs on l'admettait, on ne voit pas comment la notion d'une affection plaisante originaire permettrait d'anticiper les plaisirs incomparablement plus intenses que l'on supposerait procurés par la belle action ou la belle contemplation. Il reste alors à faire l'hypothèse que ces plaisirs, ainsi que tous les autres, peuvent être visés avec leur degré ou même leur forme propre avant d'être éprouvés, parce qu'initialement, nous sommes en proie un désir spécifique qui nous incline vers chacun d'eux. Mais de telles conditions

impliquent, pour Aristote, que nous ne puissions jamais éprouver les plaisirs en question.

D'un côté, on prend toujours plaisir à une activité continuellement parfaite en tant que l'on s'exerce plus ou moins bien en elle, et de l'autre, le plaisir n'est pas identique au bon exercice spontané car il est toujours appréhendé comme déjà présent. Ces deux thèses ne peuvent être conjuguées que si :

Proposition 12 : le plaisir n'est autre que le bon exercice au sein d'une activité, mais il est ce bon exercice en tant qu'il se présente comme résultat atteint, et non ce bon exercice au sens strict, à savoir l'exercice spontané d'une faculté¹⁸. C'est en cela précisément que le plaisir diffère de l'activité bonne et lui est postérieur, et en cela aussi que le plaisir suprême n'est pas l'exercice suprême, ni donc le souverain bien ou le bonheur¹⁹.

Pour achever la caractérisation du plaisir, nous devons revenir à notre point de départ : le plaisir n'est pas seulement un aspect essentiel présenté par une activité, il est aussi dans le même temps quelque chose de dynamique. Car on prend du plaisir à une activité en tant que l'on est incité en elle et par elle à la prolonger, dans un exercice à venir qui doit être d'autant meilleur et d'autant plus durable que le plaisir est intense.

Proposition 13 : le plaisir est le bon exercice présenté par une activité, en tant que celui-ci nous incite à continuer à accomplir la même activité, avec une plénitude et une durée proportionnées au degré de plaisir²⁰.

2. Sur le caractère « contre intuitif » de la perspective d'Aristote

Les choix spéculatifs sur lesquels s'appuient toutes les propositions précédentes, ainsi que les découpages qu'elles imposent aux faits, sont bien entendu contestables. Notre projet ne sera pas de les discuter, mais de montrer qu'une analyse minutieuse des textes conduit à attribuer à Aristote chacun de ces éléments doctrinaux, et de mettre en

¹⁸ Cf. Ch. VIII D4b, p. 718-723.

¹⁹ Cf. Ch. IX E2, p. 932-943 (Conclusions p. 937-941).

²⁰ Cf. Ch. VIII C3, p. 662-671 ; D5, p. 723-728 ; E1-2, p. 730-743.

évidence leur solidarité mutuelle en les opposant, s'il y a lieu, aux choix alternatifs auxquels ils ont pu être confrontés.

Il reste que les thèses que nous venons d'exposer, et tout particulièrement les premières d'entre elles, ne peuvent que susciter l'étonnement et la perplexité du lecteur d'aujourd'hui. Le plaisir n'est pas un contenu perçu ou senti passivement, ni une conséquence ou un accompagnement immédiat de ce contenu. Le plaisir, en général, n'est pas une affection passive. Le plaisir n'est pas une émotion ou une excitation motrice, il n'est pas non plus la satisfaction d'un désir préalable, ni quand elle est en cours, ni quand elle est complète et achevée. Voilà qui surprend et amène à se demander ce que le plaisir peut bien être.

Que le plaisir soit dit appartenir à un acte pourrait peut-être être accepté, mais comment ne pas déclarer contre intuitive l'idée qu'il n'appartient qu'à des actes cognitifs, et qu'on ne prend du plaisir qu'à percevoir un sensible extérieur ou à connaître un objet ? La justification de ce fait paraît plus contre intuitive encore : chaque perception et chaque saisie intellectuelle, apprend-on, doit être pensée comme une activité en cours, et pourrait-on dire, un flux continu, et non comme un acte circonscrit dans l'instant et s'inscrivant dans une séquence successive. Le séquençage d'une opération en plusieurs actes indépendants et discrets convient en effet pour décrire un comportement moteur où l'on tend à obtenir quelque chose dont on manque, mais non pour rendre compte de l'attitude où l'on saisit et laisse apparaître une chose telle qu'elle est. Voilà qui contredit notre propension à considérer que les perceptions sensibles et intellectuelles sont tout autant divisibles en moments instantanés que les objets qu'elles saisissent, et à admettre que par rapport à des saisies cognitives qui ne sont claires et distinctes qu'à cette condition, les émotions, les excitations ou leurs satisfactions, parmi lesquelles on compte le plaisir, sont des facteurs perturbateurs par lesquels l'esprit est emporté dans une dynamique qui l'empêche de discerner attentivement, c'est-à-dire successivement, ses différents objets.

Le caractère contre intuitif de la perspective aristotélicienne est précisément, nous semble-t-il, ce qui fait son intérêt. Car on appelle intuitive une approche des faits dont on n'aperçoit ni ne formule les règles de fonctionnement, ni donc les limites, mais que l'on considère comme spontanée, naturelle et généralisable, alors qu'elle pourrait bien avoir été façonnée par l'habitude de suivre certains principes qui réglementent notre regard. En ce qui nous concerne, les principes en question peuvent être ceux qui permettent à une expérience de faire l'objet d'une théorie scientifique ou d'une

expertise technique : à partir d'eux, nous pourrions instinctivement considérer que tous les faits, qu'ils soient mentaux ou physiques, sont enregistrables, situables dans le temps et l'espace, descriptibles sous telle ou telle propriété univoque et donc susceptibles de lois exprimant des enchaînements réguliers ; nous adopterions ainsi une attitude spontanée propre à constituer, pour ceux qui voudront la soumettre à leur protocole expérimental, un phénomène apparemment indépendant mais assez obéissant. Mais les principes considérés pourraient également être des prescriptions régissant la conduite et son évaluation, solidaires de l'approche précédente parce qu'elles l'exigent ou au moins la rendent possible.

On peut assurer que la perspective d'Aristote n'est pas structurée par les présupposés qui pourraient sous-tendre la nôtre. En même temps, elle porte sur la diversité des phénomènes un regard remarquablement aiguisé, même s'il repose sur un dispositif conceptuel qui interdit toute scientificité et qui introduit dans les faits des démarcations qu'une observation naïve peut toujours contester. Elle est aussi traduite dans des propos qui ne sont censés signifier ni plus ni moins que ce qu'ils disent, qui ne présupposent jamais un contenu implicite que nous ne pouvons pas connaître, et qui prennent la forme d'arguments logiquement construits, quoique souvent très compacts, rompus et marqués par des nuances qui indiquent le caractère oral du propos tout en étant toujours significatives. Enfin, fait plus rare, elle nous a été transmise dans un ensemble d'une grande ampleur. Nous n'avons donc guère besoin, pour la reconstituer, de recourir à trop de conjectures, ni d'adopter une ligne herméneutique qu'il faudrait qualifier ainsi plutôt qu'autrement, et nous sommes aussi difficilement en droit de le faire, tant l'extrême difficulté du détail des textes, et les innombrables rapprochements et comparaisons que permet leur étendue, nous invitent toujours à y renoncer et à tenter sans cesse d'étudier le propos comme un objet. Sur le plaisir comme sur d'autres points, nous disposons ainsi, avec l'œuvre d'Aristote, d'un discours que nous pouvons peut-être, et devons par nécessité examiner de la manière la plus descriptive qui soit, en n'ayant ni le besoin ni la possibilité de rester assignés à l'un ou l'autre de nos propres dispositifs conceptuels afin de décrire et d'expliquer une perspective qui assurément, n'en est pas tributaire.

Pour étudier au mieux les divers éléments de la théorie aristotélicienne du plaisir et ceux dont elle dépend immédiatement, il faut suivre un fil conducteur qui en restitue le contenu, les présupposés et les enjeux, le plus précisément qu'il est possible. Cela conduit à mener une investigation qui tout en suivant davantage les textes dans leur

linéarité, pousse l'examen spéculatif de la pensée d'Aristote plus loin que les études effectuées à ce jour par les commentateurs modernes. Il faut dire que ces études sont peu nombreuses et toujours assez brèves, et qu'en vertu de la perspective et de la méthode qu'elles adoptent, elles doivent souvent ou bien être complétées, ou bien être contournées. Un bref parcours synoptique suffira à le mettre en évidence.

C. APERÇU DES ÉTUDES ET DES COMMENTAIRES CONSACRÉS AU SUJET

Si l'on excepte un ouvrage paru au cours de la rédaction de notre travail, les études modernes consacrées à la théorie aristotélicienne du plaisir et aux textes qui l'exposent directement peuvent être classées en trois catégories.

Nous disposons d'abord d'éditions traduites et commentées de *l'Éthique à Nicomaque*, le plus souvent dans son entier, où le commentaire prend la forme de notes : celles-ci sont la plupart du temps très ponctuelles, brèves quoique parfois suggestives, et quand elles sont plus longuement développées, comme dans l'ouvrage de Gauthier et Jolif où elles constituent un véritable commentaire partiel, elles ne peuvent éviter de privilégier quelques passages et quelques questions ciblées, sans avoir assez de place ni pour s'appuyer sur une restitution précise des concepts ou des modèles à l'œuvre dans un argument, ni pour resituer une hypothèse de lecture dans l'architecture générale du texte, ni pour la comparer à toutes celles qui se présentent comme logiquement plausibles.

À propos de la théorie aristotélicienne du plaisir, il existe un malheureux clivage entre des études que l'on peut qualifier d'exclusivement philologiques, et d'autres qui adoptent une approche purement spéculative. Il arrive certes qu'un même auteur, comme Kenny²¹, ou un même livre, comme celui de Gosling et Taylor²², aient adopté les deux perspectives, mais sans établir de véritable lien entre elles, et sans les compléter par une analyse précise, linéaire et conceptuellement élaborée du propos qui nous livre la pensée d'Aristote.

D'un côté, plusieurs études s'attachent uniquement aux textes des deux traités du plaisir transmis respectivement dans le livre VII et le livre X de *l'Éthique à Nicomaque* : elles ont pour objectif de déterminer s'il faut attribuer l'un ou l'autre à

²¹ Respectivement dans *The Aristotelian Ethics*, 1978, et dans *Reason, Emotion and Will*, 1963, chapitre 6.

²² Cf. *The Greeks on pleasure* : l'approche philologique est privilégiée dans les chapitres 12, 13, 15, et la spéculative à la fin des chapitres 14 et 16.

l'Éthique à Nicomaque ou à *l'Éthique à Eudème*, de décrire leur différence de contenu, de méthode et de style, de comparer le statut donné aux interlocuteurs combattus par Aristote et de les identifier, et enfin, d'établir entre les deux textes un ordre chronologique. De ce fait, elles adoptent une méthode uniquement comparative : elles mettent en rapport le plan général de chacun des deux traités afin de repérer les développements existant dans l'un et non dans l'autre, et ceux qui par leur objet ou leur contenu, paraissent similaires. Elles comparent ensuite un à un ces derniers, qu'ils exposent les propos des adversaires d'Aristote ou ceux d'Aristote lui-même, en notant leur différence de formulation, et en ne s'attachant à leur contenu conceptuel que dans la mesure où ils manifestent un contraste ou un parallélisme évident d'un traité à l'autre. Certains de ces travaux ont permis de faire des observations précieuses, et même de tirer des conclusions qui nous semblent irréfutables et que nous tiendrons pour acquises. Mais en vertu de leur objectif et de leur méthode, ils laissent de côté les longs développements de chaque traité qui n'ont dans l'autre aucun analogue, et à propos des passages qu'ils retiennent, ils ne peuvent qu'effleurer du dehors la pensée exposée.

D'un autre côté, nous disposons de nombreuses contributions qui abordent la pensée aristotélicienne afin de lui faire répondre à des problèmes spéculatifs préalablement posés. Ces essais se sont multipliés à la suite des analyses que Ryle a consacrées au plaisir, le plus souvent parce qu'ils ont cru trouver dans le propos aristotélicien leur illustration immédiate, mais aussi certains problèmes particuliers qui mettent en difficulté ce qu'ils considèrent comme deux conceptions équivalentes, et qui invitent donc à réexaminer l'ancienne et à critiquer ou raffiner la moderne. Dans leur principe, ces études peuvent être critiquées parce qu'elles attribuent au philosophe ancien une pensée qui nous l'avons vu, en diffère sur le fond, qui tient pour acquise une approche des faits dépendante du déterminisme scientifique moderne, et qui de plus, emploie une méthode d'investigation incompatible avec celle d'Aristote.

Pour le dire en un mot, quand notre travail a été engagé, on ne disposait pas d'un commentaire linéaire étudiant avec un certain degré de rigueur philologique, et donc conceptuelle, l'un ou l'autre des traités aristotéliciens du plaisir. Le manque a depuis été en partie comblé, en ce qui concerne le traité du livre VII, par une série d'études issues du *Symposium Aristotelicum*, publiées en 2009²³, qui a au moins ouvert la voie à d'autres commentaires possibles. Mais il ne l'a pas été pour le traité du livre X, alors

²³ Cf. Natali (2009). L'ouvrage de Weinman (2007) ne traite pas du même sujet que nous.

que c'est ce traité qui détermine le plus exactement ce qu'est le plaisir, et élabore pour cela une longue stratégie linéaire nécessitant un commentaire suivi. Notre étude, parce qu'elle a pour noyau ce commentaire, tentera au moins de combler une lacune importante.

On ne doit pas omettre, par ailleurs, les commentaires anciens des deux traités du plaisir, d'un nombre et d'une étendue négligeables si on les compare à ceux qui portent sur d'autres œuvres d'Aristote : en ce qui concerne les domaines grecs et byzantins, nous disposons de la paraphrase attribuée au nom d'Héliodore pour les deux traités, de celles d'un anonyme²⁴ et d'Aspasius (100-150 ap. J.-C.) pour celui du livre VII, et pour celui du livre X, de celle de Michel d'Ephèse (1070-1140 ap. J.-C.), auquel il faut probablement attribuer aussi certains des *Problèmes Ethiques* du pseudo Alexandre d'Aphrodise²⁵. Ces commentateurs, notamment les deux derniers cités, nous donnent des indications sur le texte grec qu'ils ont sous les yeux et quelques renseignements précieux à propos des deux interlocuteurs mentionnés par Aristote dans ses deux traités, Speusippe et Eudoxe de Cnide, mais ils proposent aussi des lectures qui méritent l'attention : ils imposent certes au texte des interprétations unilatérales et des schèmes de lecture qu'ils ne justifient pas, qu'ils ne discutent pas, et qui les mènent parfois soit à des contradictions, soit à des contresens manifestes. Ils sont toutefois assez soucieux de suivre les arguments successifs qu'ils glosent, et comme nous le verrons, ils ont avancé certaines interprétations et soulevé certains problèmes qui ont influencé les philologues du XIX^e siècle et sont encore en vigueur aujourd'hui. La même remarque vaut pour les paraphrases médiévales latines, en particulier celle de Thomas d'Aquin.

1. Les études spéculatives récentes

Le regain d'intérêt que Ryle a pu susciter à l'égard de la théorie platonicienne du plaisir, et d'abord celle du *Philèbe*, a incontestablement produit, jusqu'à aujourd'hui, des études d'un grand intérêt philosophique, et qui cependant, ne se sont jamais éloignées du texte platonicien, mais ont permis d'entrer avec lui dans un débat fécond, à

²⁴ On ne connaît pas aujourd'hui ni les auteurs ni les dates de composition de ces deux paraphrases. Elles ont en tout cas nombre d'affinités entre elles, et sont probablement tardives (XI^e-XII^e). Il faut leur ajouter la paraphrase de Georges Pachymères (XIII^e-XIV^e), non publiée à ce jour.

²⁵ Les *Problèmes* du pseudo Alexandre forment un ensemble composite, et certains sont antérieurs à Philopon (V^es.) qui s'y réfère. Mais les *Problèmes éthiques*, en particulier ceux qui portent sur le plaisir et la peine, sont très proches du commentaire de Michel d'Ephèse et leur correspondent parfois très exactement (cf. CAG II, 2, 144-145 et CAG XX, 563).

la fois pour sa lecture et pour la réflexion spéculative. C'est que Platon, dans ce dialogue, prend pour point de départ les plaisirs dont nous sommes affectés quand le corps se restaure après une peine, mais montre que cette affection n'est pas une sensation, mais une opinion, et de plus, une opinion fautive que nous formons sur le processus corporel. En effet, l'état pénible initial nous fait d'abord juger fausement comme positivement plaisant l'objet anticipé de l'appétit qui pourra nous en soulager. Or, comme le soulagement est éprouvé ensuite comme plaisant à la mesure de l'appétit préalable, il subsiste un jugement faux sur le caractère plaisant de ce qui soulage, et c'est dans ce jugement que consiste le plaisir que nous éprouvons. Il s'ensuit que le plaisir n'est pas une perception ni une affection purement passive, mais une croyance fautive que nous formons sur ce qui nous affecte. C'est une attitude où l'on se rapporte à un objet intentionnel visé hors de nous pour lui attribuer ce qu'il n'est pas.

Le réexamen de la théorie des plaisirs faux du *Philèbe* est largement tributaire de l'idée de Ryle selon laquelle le plaisir doit être distingué d'un contenu perçu, car il est bien plutôt l'attention que suscite ce contenu. Car il suffit d'ajouter, comme l'a suggéré Williams dans un article de 1957, que l'attention est une croyance fautive formée sur le perçu, pour rejoindre la théorie des plaisirs de restauration du *Philèbe*²⁶. La vitalité des études a ensuite été entretenue par l'intérêt intrinsèque de cette théorie, par les problèmes qu'elle pose dans l'ensemble de l'œuvre de Platon et par l'évolution qu'elle paraît indiquer²⁷.

L'interprétation de la théorie aristotélicienne influencée par les idées de Ryle est loin d'avoir connu la même fortune. Elle repose en effet sur plusieurs malentendus. Le plus important sans doute concerne la méthode employée pour traiter des problèmes philosophiques. La plupart de ces interprètes considèrent que la détermination d'un

²⁶ Williams, *Pleasure and Belief* (1957, notamment p. 38-46). Williams s'écarte cependant de Platon en soutenant que le plaisir est une attention qui s'impose à nous, en vertu de laquelle nous énonçons une opinion éventuellement fautive, comme « j'ai obtenu un énorme héritage », « cette femme est Marilyn Monroe » ou « il y a Marilyn ici » (nous suppléons nous-mêmes pour les deux derniers exemples). Dans le *Philèbe* en revanche, l'attention ne fait pas assumer quelque chose de particulier de l'affection, si ce n'est qu'elle est plaisir.

²⁷ Le critère de la vérité des plaisirs utilisé dans le *Philèbe*, à savoir l'absence d'un appétit et d'une peine antécédente ou simultanée, a peu de chose à voir avec celui de la *République*, où la vérité était réduite à l'aspect sous lequel une chose se révèle telle qu'elle est, c'est-à-dire à l'identité à soi de l'idée, et ne pouvait guère être attribuée qu'au seul plaisir philosophique pris à saisir, justement, de telles idées. Ce déplacement suggère une plus grande tolérance des dialogues tardifs à l'égard des divers plaisirs concrets, et il doit être ajouté à celui qui sépare la *République* ou le *Phédon* d'autres dialogues qui paraissent restituer des arguments du Socrate historique, en considérant le plaisir en général comme interchangeable avec les valeurs du beau et du bien.

concept comme le plaisir ne peut se faire que par l'analyse des conditions de vérité de propositions comme « j'éprouve un plaisir » ou bien « je prends plaisir à ceci ou à cela ». Il est possible qu'ils aient raison, mais il est sûr que s'ils adoptent un tel principe, ils doivent alors renoncer à rendre compte de la pensée d'Aristote de manière adéquate.

Tout d'abord, dès lors que l'on cherche à identifier les conditions dans lesquelles on déclare, par exemple, « prendre plaisir à quelque chose », on présuppose que cet énoncé est toujours prononcé, et de plein droit, dans des situations qui sont assimilables entre elles en quelque façon. Il ne saurait donc être question d'envisager, comme le fait Aristote, que dans certains cas, comme lorsqu'on déclare prendre plaisir à se détendre ou à s'alimenter, on ne prend en réalité pas de plaisir du tout.

Ensuite, déterminer les conditions nécessaires et suffisantes dans lesquelles un énoncé est prononcé, qu'elles concernent le contexte ou les diverses propriétés que l'on peut ajouter ou non à la proposition, fait par principe l'économie de la distinction entre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel, et entre ce qu'une chose doit être par son essence et ce qu'elle est de fait. Par exemple, il se pourrait que toute opération intellectuelle plaisante soit nécessairement accompagnée d'une certaine sensation qui s'y rapporte et qui fait éprouver un bien être dans tout le corps, ou encore qu'elle soit toujours entravée par un obstacle qui en réduit la durée alors qu'elle doit être par soi éternelle. Aristote prend pour principe que l'on doit toujours déterminer ce qu'une opération doit être dans son concept, et faire de même pour le plaisir s'il est essentiel à une opération, en prenant soin de laisser de côté ce qui les accompagne par accident. La méthode analytique ne saurait faire ces distinctions, car elle ne s'attache qu'aux faits ; elle a peut-être raison, mais elle ne peut pas en même temps chercher son reflet dans un discours qui n'éprouve pas cet attachement.

On peut fort bien supposer, enfin, que toute philosophie portant sur ce que nous appelons la réalité doit être réduite à une réflexion sur les emplois du langage ordinaire, sur ses conditions de vérité, ou si l'on préfère, ses conditions d'usage, afin d'établir ensuite une classification entre différents types de vocables que l'on considérera comme la seule classification possible des différents types de faits. Il se trouve qu'Aristote, dans des textes immédiatement liés à sa théorie du plaisir, paraît se livrer à une telle réflexion sur l'emploi des mots : il compare l'usage du verbe « prendre plaisir », qui admet l'adverbe « lentement ou rapidement » à l'aoriste et non au présent, contrairement aux verbes exprimant un mouvement comme « se transporter ». Ou encore, il oppose à ces derniers verbes ceux qui expriment une activité car ils peuvent en tout moment être

conjugués au présent ou au parfait. Il y a là, apparemment, un travail sur les usages des différents vocables, qui conduit à une classification opposant les plaisirs et les activités plaisantes d'un côté, et les mouvements de l'autre.

Ce n'est pourtant que pure apparence. Il n'est nulle part écrit que nous parlons des plaisirs et des mouvements d'une manière différente, et encore moins que les verbes que nous employons se prêtent ou non à tel usage, telle modalisation, telle transformation. Il est écrit que de fait, nous ne prenons pas de plaisir plus ou moins rapidement, et que de fait, une activité, à la fois, est en train d'avoir lieu et a eu lieu. Aristote, comme à son habitude, est convaincu qu'il contemple les choses telles qu'elles sont, dans l'aspect qui en restitue l'essence et la réalité même. Cette contemplation est certes traduite dans un discours, mais ce discours n'est jamais interrogé pour lui-même dans une réflexion sur ses différents emplois, et encore moins dans un examen qui devrait se substituer à la pensée spéculative qu'il exprime. Au moins pour les textes qui nous intéressent, il est donc inutile de chercher à expliquer Aristote par une méthode d'analyse des conditions d'usage des énoncés.

Il existe par ailleurs un autre malentendu, qui dépend cette fois d'une divergence entre des principes que Ryle et ses successeurs postulent, sans parfois le savoir, comme des évidences, et des éléments fondamentaux de la doctrine d'Aristote. Pour les interprètes modernes dont nous parlons, il va de soi que les perceptions ou tous les autres contenus cognitifs qui procurent du plaisir sont passivement reçus, et sont en tout cas des objets et des événements datables dans le temps qui constituent entre eux une suite successive. Par exemple, entendre est d'abord percevoir un son, puis le même son ou un autre, et ainsi de suite, et l'ensemble forme une séquence qui sera par exemple l'audition d'une sonate. Mais alors, comment Aristote peut-il affirmer que si l'on prend plaisir à entendre, alors on effectue une opération continuellement uniforme dans le temps, où ce qui est en train de se faire a déjà été pleinement fait, et où ce qui est fait continue à se faire, et que c'est en cela qu'un plaisir, tout comme une activité proprement dite, doit être opposé aux mouvements ? Car le propos ne peut concerner qu'une audition sur la durée, qui est le plus souvent une suite de perceptions hétérogènes comme l'est l'audition d'un morceau de musique. Tel est le problème qu'Akrill, dans un article de 1965²⁸, a adressé à Aristote, mais qui a également un

²⁸ Akrill, 1965, p. 131-134.

impact contre Ryle, puisque celui-ci, en soutenant que le plaisir est une captation suscitée par un contenu perçu qui incline vers la reproduction du même contenu, semble s'interdire de rendre compte d'un plaisir pris à une opération non uniforme.

L'incompatibilité des caractères qu'Aristote attribue au plaisir avec le caractère successif des faits auquel on prend plaisir trouve une évidente illustration dans les plaisirs que l'on prend à se restaurer. Le fait a été souligné par Urmson en 1967 : si l'on admet, comme le font à ses yeux Aristote et Ryle, qu'« éprouver du plaisir » est dans tous les cas « prendre plaisir » à un acte, et en cela, tendre à le continuer tel quel, alors où se trouve un tel plaisir dans les jouissances alimentaires et sexuelles que nous partageons avec les bêtes, et auquel l'intempérant, selon Aristote, se livre avec excès ? Dans ces cas, éprouver du plaisir ne peut être prendre plaisir à un acte, puisque l'acte consiste alors à désirer et se mouvoir pour obtenir une sensation plaisante, et que par ailleurs, on ne prend pas plaisir à s'exercer dans cette sensation. « Éprouver du plaisir » est alors être affecté par une sensation plaisante, de sorte que l'expression recouvre, chez Aristote comme chez Ryle, une équivocité qu'ils s'efforcent de masquer²⁹. Ce reproche, nous l'avons dit, est justifié à l'égard du philosophe moderne, mais il ne l'est pas à l'égard de l'ancien.

La plupart des études spéculatives ultérieures ont eu pour objectif de se situer dans le débat que nous venons d'exposer. Owen, en 1972, a ainsi repris et développé les propos de Ryle afin de répondre au problème d'Akrill. Dans la seconde partie de son article, il soutient que dans le traité du livre X de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote ne s'intéresse pas aux caractéristiques des opérations auxquelles nous prenons du plaisir, comme la vision, la construction ou l'alimentation, mais uniquement à ce que c'est que prendre plaisir à ces opérations. C'est ce « prendre plaisir » qui n'est ni rapide ni lent, accompli et en cours à la fois, situé dans l'âme, possible dans l'instant, etc., et non les diverses opérations plaisantes qui pour leur part, peuvent être progressives, comme écouter un morceau de musique, construire, ou même s'alimenter³⁰. Aussi Ryle se trouve-t-il défendu contre Akrill et Urmson. Mais telle n'est pas la seule proposition de l'article de Owen : en s'appuyant sur sa lecture du livre X, qui étudie selon lui le « prendre plaisir » et non l'opération plaisante, il soutient, contre la tradition, qu'il n'y a pas lieu de trouver une contradiction même apparente entre la définition du plaisir donnée dans ce traité et celle que propose celui du livre VII, où le plaisir paraît

²⁹ Urmson, 1967, p. 326 et s..

³⁰ Cf. Owen, 1972, p. 147-151.

purement et simplement identifiée à l'activité quand elle est sans entrave. Car ici, Aristote ne traite nulle part du plaisir en tant que tel, mais uniquement des plaisirs au pluriel, c'est-à-dire des opérations auxquelles on prend plaisir. Chaque traité a donc son objet propre, et se trouve donc compatible avec son autre, y compris peut-être dans le même ouvrage³¹.

La proposition de Owen a immédiatement suscité les critiques de Gosling et de Kenny³² qui ont contesté justement son caractère excessif : on ne saurait dire que dans le livre X, les caractéristiques du prendre plaisir sont totalement indépendantes de celles de l'opération plaisante, car le plaisir est déclaré propre et essentiel à certains actes, et de plus, à des actes immédiatement parfaits qui ne sont rien d'autre que les actes non empêchés du livre VII, et qui sont opposés, là comme ici, aux processus génétiques. Ces deux commentateurs vont néanmoins très loin dans leur opposition à Owen : ils soutiennent que les deux traités présentent des définitions du plaisir strictement équivalentes en l'identifiant tantôt à l'acte parfait, tantôt au caractère parfait de l'acte. Cette interprétation ne les a toutefois pas empêchés de vouloir résoudre les problèmes d'Akrill et d'Urmson : aussi voit-on Gosling prétendre qu'une opération progressive comme écouter un morceau de musique, ou même manger un morceau de pain, peut être considérée comme un acte parfait et donc plaisant du point de vue de ce qui a déjà été accompli tout en étant progressive du point de vue de ce qui reste à faire, ce qui revient à abolir la distinction aristotélicienne entre les mouvements et les activités parfaites³³.

On peut citer une dernière contribution s'inscrivant dans ce débat, celle de Bostock (1988), qui a justement corrigé les précédentes en objectant d'une part qu'une opération est ou bien parfaite en tout moment, ou bien progressive, et ne peut être les deux à la fois, et d'autre part, que seule la première peut et doit être porteuse du plaisir, et l'est par son essence même³⁴. Cette position l'a alors amené à affronter les problèmes d'Akrill et d'Urmson de la manière suivante : Aristote admet que l'on prend plaisir à des opérations progressives comme construire ou s'alimenter, parce qu'en réalité, l'opération plaisante est dans ces cas le fait de sentir le processus, qui est une activité immédiatement parfaite, et non le processus lui-même. C'est dans une telle sensation plaisante, selon Bostock, que consiste l'opération de l'âme restée intacte qui selon le

³¹ Owen, 1972, p. 138.

³² Kenny, 1978, p. 234-236, Gosling, 1973, p. 15 et s., Gosling et Taylor, 1982, p. 207-222.

³³ Gosling et Taylor, 1982, p. 302 et s.

³⁴ Bostock, 1988, p. 259-263.

livre VII, est concomitante avec la restauration du corps. Dans ce cas, ce qui fait plaisir est la sensation de la réplétion, et dans d'autres, ce sera la sensation de la construction, la sensation des mouvements du corps effectuant une action, etc.³⁵. La question d'Akrill demeure toutefois posée, car chacune de ces sensations aura un objet progressif et hétérogène. Celle d'Urmson, à notre avis, ne l'est pas moins : il paraît en effet impossible de décrire la sensation éprouvée sur toute la durée du processus alimentaire comme une unique activité cognitive, et de l'assimiler en cela au cas de l'audition d'un morceau de musique.

Nous croyons que la plupart de ces approches sont inadéquates à la pensée d'Aristote, parce qu'elles présupposent comme allant de soi qu'une activité plaisante peut être considérée comme une séquence successive d'actes formant les uns par rapport aux autres une progression. Tel n'est justement pas le cas des opérations parfaites dans lesquelles Aristote situe le plaisir : une audition, par exemple, est absolument une car elle est la saisie d'un unique son, ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs d'être une activité continue. Quant aux activités plaisantes comme écouter une sonate, démontrer un théorème ou construire, elles ne sont progressives qu'en apparence et parce qu'on les décrit incorrectement : chacune, en réalité, est un même exercice continuellement uniforme d'une même disposition, la science du géomètre, l'art de construire, le savoir musical. C'est du moins ce qu'il faut pour qu'elles soient effectuées avec plaisir. Si par ailleurs il arrive qu'une opération ne puisse sous aucun aspect être décrite comme une même activité continue, comme l'est apparemment la restauration alimentaire, alors elle ne doit pas procurer de plaisir.

Le dernier défaut des études spéculatives contemporaines, nous semble-t-il, est d'avoir relégué au second plan les problèmes traditionnels déjà posés par les commentateurs anciens. La question de la compatibilité entre les caractérisations du plaisir des deux traités transmis dans *l'Éthique à Nicomaque*, ainsi que ses enjeux, est laissée de côté par les approches de Owen comme par celles de Gosling ou Kenny. Celle du statut exact du plaisir en tant que tel au sein de l'activité plaisante est également sous-estimée, puisque l'un et l'autre sont tantôt séparés comme indépendants, tantôt identifiés. Au moins peut-il être assuré que le plaisir a dans l'activité la fonction d'un aspect, d'une cause formelle, qu'il s'agisse de la perfection de l'activité en tant que telle ou d'une forme supplémentaire. Au moins est-il sûr que la

³⁵ Bostock, 1988, p. 265-272.

difficulté posée par les plaisirs de réplétion doit être résolue par la distinction entre la réplétion même survenant dans le corps, et par une activité concomitante de l'âme qui est plaisante en soi. Tous ces points ont cependant suscité, dans la tradition exégétique, des interrogations et des divergences qui méritent d'être considérées.

2. Les problèmes traditionnels

Il revient à Aspasius d'avoir le premier proposé, à propos du développement du livre VII consacré aux plaisirs de réplétion, une lecture qui a été reprise par l'unanimité des interprètes modernes depuis le XIX^e s.. Il lit l'argument, puis les quelques passages de la suite qui portent sur le même objet, de manière à leur faire dire que les restaurations du corps sont plaisantes par accident, car ce qui procure du plaisir n'est pas la restauration du corps, mais l'activité concomitante d'une partie de l'âme restée intacte³⁶. Ce faisant, il omet de mentionner quelques mots qui mettent cette interprétation en difficulté, et il se trouve obligé, pour ne pas se contredire, de poursuivre la lecture en s'éloignant visiblement du propos d'Aristote. On retrouve exactement, à la lettre près, la même façon de lire le texte chez tous les commentateurs modernes. Mais outre qu'elle commet les mêmes écarts, elle paraît oublier le contenu qu'Aspasius avait donné à son interprétation : selon lui, la partie de l'âme restée intacte dans le manque d'aliment ne peut être que la faculté nutritive, puisque les facultés de sentir, y compris le toucher, ont perdu alors leur intégrité. Or, comment l'âme peut-elle éprouver du plaisir à l'exercice de sa faculté végétative, alors que cette activité, pour Aristote, n'est pas plaisante en soi ? Prend-on du plaisir parce que la faculté s'exerce par le déclenchement et la satisfaction de l'appétit ? C'est ce que pense sans doute Aspasius, pour qui le plaisir aristotélicien est une émotion ou un type d'émotion relevant de la partie désirante³⁷. Mais si comme il est juste, on n'adopte pas cette interprétation, on devra conclure que l'exercice de l'âme à l'œuvre pendant la restauration, puisqu'il est celui de sa partie végétative, ne peut pas être plaisant. Telle est la conclusion adoptée par le commentateur anonyme, qui lit les textes tout autrement qu'Aspasius, et d'une manière plus naturelle, et comprend que les plaisirs de

³⁶ CAG XIX, 1, 145-147, puis 156.

³⁷ CAG XIX, 1, 42-44 : Aspasius affirme que le plaisir est tantôt une certaine émotion de la partie désirante sur laquelle portent les seules vertus du caractère, tantôt, dans une acception plus générale, il recouvre une partie de ces émotions, comme la confiance, l'obligeance, etc., qu'il faut opposer aux peines, comme la crainte ou la colère.

restauration sont déclarés des plaisirs par accident parce que seul l'exercice de l'état intègre qui les suit est réellement plaisant³⁸. Nous ne comprenons pas pourquoi cette lecture n'a jamais été considérée, et pourquoi l'autre s'est imposée comme la seule possible³⁹.

Aspasius a également le premier souligné que ce qui semble être une définition du plaisir dans le livre VII paraît incompatible avec les propos tenus dans le livre X. Il observe qu'Aristote ne peut pas identifier le plaisir et l'activité sans entrave dans le premier cas, et dans le second, dire qu'il la suit et vient sur elle comme la fleur ou l'éclat se présentant à la surface des jeunes corps en pleine vigueur. Aussi conclut-il que la première définition n'en est pas une en toute rigueur : Aristote s'exprime alors dans un contexte dialectique, et se contente de proposer un énoncé plus vraisemblable que celui de ses adversaires, à moins peut-être qu'il confonde l'activité avec le plaisir parce qu'elle en est toujours porteuse. Il faut en tout cas suivre les propos du livre X, et comprendre que le plaisir n'est pas l'activité, mais est une certaine forme qui l'accompagne toujours et en est inséparable par le nombre⁴⁰. Cette formulation montre qu'Aspasius entend établir un rapport accidentel entre l'activité parfaite et son plaisir. De plus, son commentaire indique qu'il le fait pour éviter qu'il y ait identité entre la meilleure des activités, et donc le plus grand bien ou le bonheur, et le plus grand plaisir, et même entre le bien et le plaisir en général.

On retrouve exactement le même souci et le même propos dans un *Problème* vraisemblablement attribuable à Michel d'Ephèse : si le plaisir est par sa notion l'activité non empêchée, lit-on, et si donc le plaisir est ce qui fait qu'une activité est sans entrave et parfaite, alors il doit être la fin des biens et le bonheur. Comme on ne saurait prêter à Aristote cette conséquence, on doit suivre le livre X et comprendre que le plaisir suit, accompagne l'activité, a son être sur elle, et n'est dit la même chose qu'elle que parce qu'il en est inséparable⁴¹. Ici encore, le plaisir tend à être réduit à une conséquence accidentelle par rapport à l'activité. Cela devient pleinement explicite chez Averroès et Thomas d'Aquin : ils comprennent que le plaisir n'est pas l'activité, et qu'il n'est pas non plus contenu dans son essence comme l'est sa perfection. Il est une conséquence accidentelle de l'activité, comme l'est, disent-ils, la beauté par rapport à la

³⁸ CAG XX, 448-450, puis 459. On retrouve la même lecture chez Héliodore, CAG XIX, 2, 155-156.

³⁹ Cf. Ch. IV A2a-c, p. 305-326, où notre commentaire suivi de EN VII 13 réfute la lecture d'Aspasius : que la réplétion soit un plaisir par accident signifie que l'on n'éprouve aucun plaisir en elle.

⁴⁰ CAG XIX, 1, 151.

⁴¹ CAG II, 2, 143.

jeunesse⁴². Thomas rend compte de ce statut en précisant que des activités comme une sensation ou une intellection ne font pas plaisir intrinsèquement, mais en tant qu'elles se rapportent à la partie désirante et la satisfont⁴³.

Cette orientation de la lecture a eu chez les modernes une grande fortune, par exemple chez ceux qui veulent que le plaisir soit pris à l'activité non pas en tant qu'on l'exerce, mais en tant qu'on sent qu'on l'exerce⁴⁴, et en général, chez ceux qui déclarent que le plaisir est un surplus, un ajout, un élément survenant par surcroît par rapport à la bonne activité⁴⁵. Il faut dire qu'elle fournit un moyen expéditif pour séparer le plaisir du bien, et faire de la théorie aristotélicienne du plaisir un appendice de son éthique dont on pourra faire l'économie. Mais elle ne trouve pas dans les textes l'appui qu'elle prétend avoir, et elle souffre d'une lacune importante : en quoi, en effet, dire que le plaisir est une conséquence accidentelle de la bonne activité nous apprendrait quoi que ce soit sur ce qu'il est, comme Aristote se propose pourtant de nous l'apprendre ? Si le plaisir n'est pas essentiel à l'activité à laquelle il est pris, on aimerait au moins savoir quelle est l'instance dont il relève et qui prend plaisir tantôt à celle-ci, tantôt à celle-là. Les textes ne disent rien à ce sujet, et ils ne pourraient sans doute rien dire : cette instance ne peut être ni le désir, ni une sensation centrale, ni rien d'autre chez les êtres divins qui sont définis par une unique activité intellectuelle, et qui pourtant, prennent du plaisir à celle-ci.

En réaction à la perspective précédente, certains interprètes, comme Stewart, Kenny et Gosling⁴⁶, ont considéré que le plaisir pris à une activité ne pouvait pas être autre chose que la perfection essentielle à cette activité même. Ils ont dès lors été amenés à soutenir que les deux traités du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* définissent le plaisir de manière équivalente. Cette position n'est toutefois recevable qu'au prix de quelques précisions : l'activité non empêchée que le livre VII identifie au plaisir ne peut évidemment pas être une activité pris dans son tout, car il est absurde de dire, par exemple, que raisonner sur tel problème particulier et y prendre plaisir sont deux faits identiques par la notion. Aristote ne parle donc pas de l'activité concrète, mais de

⁴² Thomas d'Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, p. 569, Averroès, *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, p. 147-148.

⁴³ Thomas d'Aquin, *op. cit.*, p. 570, 575.

⁴⁴ Ainsi Grant (1874, I, *Essay* 3, II, p. 305) ou Joachim (1951, p. 279).

⁴⁵ Par exemple Ramsauer, Festugière, Gauthier et Jolif, Tricot, S. Mansion, Hardie, Ricken, Broadie, Van Riel, etc..

⁴⁶ Stewart (1892, II, p. 221-222), Dirlmeier (1957, p. 582), Kenny (1978, p. 234-238), Gosling et Taylor (1982, p. 250-252).

l'activité en tant qu'elle est parfaite, c'est-à-dire non empêchée, et il l'identifie au plaisir sous cet aspect. Par ailleurs, quand le livre X affirme que le plaisir mène l'activité à l'accomplissement, cela signifie que le plaisir est le caractère accompli, la perfection intrinsèque de l'activité. Dans ces conditions, les deux déterminations du plaisir sont bien équivalentes : le second traité dit que le plaisir est le caractère parfait d'une activité, le premier dit qu'il est l'activité en tant qu'elle est parfaite.

Si l'on admet qu'Aristote identifie purement et simplement le plaisir à la perfection de l'activité, ou ce qui revient au même, au bon exercice en elle, alors il faut en tirer les conséquences, et comme l'a vu Michel d'Ephèse, conclure qu'il n'y a rigoureusement aucune différence entre le bien souverain, c'est-à-dire le meilleur exercice, et le plus grand plaisir. On ne peut y échapper en prétendant que les plaisirs souverainement bons de la belle pratique ou de la belle contemplation diffèrent des autres uniquement parce qu'ils sont le propre d'un homme excellent et conforme à sa nature, et en vertu de la seule forme qu'ils empruntent à cette nature⁴⁷. Car ils diffèrent aussi parce qu'ils sont des plaisirs plus grands et parce qu'ils sont pris à ce qui est en soi un meilleur exercice. Si donc c'est le meilleur exercice qui définit le plus grand bien, et si le plaisir est tout simplement le bon exercice, alors le plus grand bien sera identique au plus grand plaisir.

Aucune réticence de principe à l'égard du plaisir, à commencer par celle des commentateurs anciens et médiévaux, n'autorise à exclure qu'Aristote adopte une éthique hédoniste en identifiant le bien comme fin au plaisir. Ne considère-t-il pas que les plus grands plaisirs sont ceux de la pratique et de la contemplation excellentes, tandis que les plaisirs corporels et les soulagements des émotions, dont la poursuite excessive mène au vice, ne sont nullement des plaisirs ? Cependant, il paraît aussi admettre, nous l'avons annoncé, que le plaisir est quelque chose qui se présente à nous et ne peut être identifié au bon exercice d'abord spontané, et qu'en confondant l'un et l'autre, on risquerait d'anéantir la supériorité en degré et en effectivité des plaisirs les plus nobles sur les plaisirs corporels. Enfin, si l'on peut lire la plupart du traité du livre X en identifiant le plaisir à la perfection de l'acte, y compris l'énoncé qui fait du plaisir « une fin advenant en quelque sorte » sur l'activité, on ne le peut plus ensuite : la métaphore qui illustre cet énoncé en déclarant que le plaisir est à l'activité ce que l'éclat visible des corps est à ceux-ci quand il sont en pleine vigueur n'aurait alors aucun droit

⁴⁷ Gosling et Taylor (1982, 258-259).

de cité, parce qu'elle serait inutile, et parce qu'elle indique à l'évidence que le plaisir n'est pas plus identique à la perfection intrinsèque à l'activité que l'aspect éclatant des corps n'est identique à leur perfection interne.

On pourrait nous objecter qu'il n'y a pas d'autre option que celles que nous venons de rejeter : ou bien le plaisir n'est pas la perfection interne à une activité, c'est-à-dire le bon exercice en elle, et il doit alors être accidentel et supplémentaire en quelque façon par rapport à l'activité parfaite. Ou bien, s'il n'est pas accidentel mais appartient essentiellement à l'activité plaisante, alors il ne peut être rien d'autre, en celle-ci, que la perfection et le bon exercice. La voie est certes étroite entre les deux membres de l'alternative, mais elle existe : il suffit, pour la trouver, de supposer que le plaisir est le bon exercice en tant qu'il est une fin déjà atteinte qui se présente à nous, et non ce bon exercice en tant que tel qui s'effectue d'abord spontanément⁴⁸.

Les questions traditionnelles, on le voit, s'avèrent plus utiles pour tenter de cerner la pensée d'Aristote que les problèmes qui ont été posés, à la suite de Ryle et d'Akrill, sur la compatibilité entre le fait de prendre plaisir et le caractère apparemment successif ou progressif de ce à quoi l'on prend plaisir. Toutefois, sur l'une des questions de la tradition, l'interprétation récente nous semble avoir fourni une clé de lecture pertinente. Car si comme nous le croyons, on doit distinguer, à la lecture du livre X, le plaisir de l'activité et du bon exercice en celle-ci, on doit alors se prononcer sur le statut de l'énoncé du livre VII qui déclare que le plaisir est activité non empêchée.

Nous ne croyons pas à l'explication par la chronologie, selon laquelle Aristote aurait d'abord écrit un premier traité où il aurait défini le plaisir comme activité sans entrave, puis, après s'être aperçu du manque de précision ou bien des conséquences désastreuses de cette définition, se serait corrigé ultérieurement en écrivant le traité du livre X. L'hypothèse d'un ordre chronologique entre les deux traités ne repose sur aucune preuve, si ce n'est l'écart entre les définitions du plaisir dont elle prétend rendre compte⁴⁹. Et même sur ce point, elle est mise en difficulté, car on lit dans le livre VII

⁴⁸ Cf. **Ch. VIII D4a-b**. C'est en ce sens que le plaisir a le statut de « fin venant sur l'activité » (p. 715-718), et qu'il est comparé à « la fleur » ou à l'éclat des jeunes corps vigoureux (p. 718-723).

⁴⁹ Outre le plus grand raffinement de la détermination du plaisir, on a pu relever d'autres « améliorations » dans le traité du livre X : la différence entre les plaisirs propres et les plaisirs étrangers à une activité y fait l'objet d'un exposé développé. La réfutation de la définition du plaisir comme processus génétique est fondée sur des caractéristiques formelles générales et non sur des exemples singuliers, et elle est effectuée grâce à des arguments développés et organisés entre eux, au lieu des répliques inductives et dialectiques du livre VII. Mais cela ne prouve rien concernant la chronologie, car dans le contexte du livre VII, Aristote, pour réfuter l'adversaire, peut se contenter d'objections qui en quelques mots, suffisent à son but, même s'il a déjà développé ailleurs leur contenu et leur fondement. Les observations sur les interlocuteurs combattus dans chaque traité ne prouvent rien non plus : dans le

des énoncés qui présupposent que le plaisir n'est ni l'activité sans entrave, ni même une propriété de celle-ci. L'explication des commentateurs anciens est nettement plus convaincante : le traité du livre VII adopte dans sa totalité une méthode dialectique, et il se présente comme une série d'objections et de réponses à des thèses qui de surcroît, ne porte pas sur la nature du plaisir, mais sur sa valeur. Dans un tel contexte, il n'y a pas lieu d'élaborer avec précision une définition du plaisir, et de fait, Aristote ne propose son énoncé qu'en passant, en précisant de plus qu'il est préférable celui de ses adversaires, ce qui peut faire penser qu'il ne vaut pas en toute rigueur. Il reste que l'hypothèse de Owen nous paraît plus convaincante encore, bien qu'elle soit fondée sur des arguments que nous ne partageons pas et qui diffèrent de ceux que nous développerons⁵⁰ : l'activité non empêchée qu'Aristote identifie au plaisir, dans le contexte où elle est introduite, est nécessairement l'activité concrète prise dans son tout, et non l'activité en tant qu'elle est sans entrave ou bien le fait d'être une activité sans entrave. « Le plaisir » qu'elle est dite être ne peut donc pas désigner le plaisir en tant que tel, ce qui serait absurde, mais le plaisir concret, c'est-à-dire l'opération porteuse de plaisir.

À l'inverse, il existe des hypothèses qui ont été avancées par les commentateurs anciens, et qui n'ont curieusement jamais été mentionnées par les modernes. Depuis Averroès et Thomas d'Aquin⁵¹, tout le monde accorde que dans le livre X, le plaisir est dit mener à l'accomplissement l'activité en un sens formel (*formaliter*), c'est-à-dire comme un aspect que prend l'activité quand elle a lieu, et qui peut peut-être aussi être considéré comme sa fin. Nul ne songerait à imaginer que le plaisir mène à l'accomplissement l'activité en un sens efficient, en la faisant s'effectuer de manière accomplie, ou si l'on préfère, en la stimulant. Telle est pourtant l'interprétation qu'a soutenue Michel d'Ephèse, pour qui le plaisir n'accomplit pas l'activité de la même façon que le font les causes antécédentes, à savoir la faculté et son objet, non pas parce qu'il la couronne comme un trait formel, mais parce qu'il est une cause efficiente

livre VII, Aristote veut uniquement réfuter des positions qui en tout ou en partie, sont hostiles au plaisir, tandis que dans le livre X, il s'inscrit dans le débat entre l'hédoniste Eudoxe et ses détracteurs. Comment en déduire un ordre chronologique, dès lors que chaque discours est compatible avec l'autre et obéit à son objectif ? La référence au *Philèbe* de Platon n'apporte rien de probant : ce dialogue contient en lui-même, au moins implicitement, toutes les thèses combattues dans le livre VII, mais il se situe aussi dans le cadre de la querelle restituée dans le livre X.

⁵⁰ Cf. Ch. VI A2b-c, p. 452-468, notamment p. 452 et s., p. 463 et s..

⁵¹ Averroès, *Com. sur l'EN*, p. 147, Thomas d'Aquin, *Sententia*, p. 569.

immanente à l'activité déjà effective, quelque chose qui en elle, invite à la continuer plus ou moins parfaitement et longtemps⁵².

Cette lecture n'a jamais été considérée par les modernes, qui s'accordent pour donner au plaisir une fonction formelle et ne s'opposent entre eux qu'à propos du statut de cette forme. Il s'avère pourtant qu'elle est juste, et que sa concurrente ne l'est pas. Il est vrai que le propos d'Aristote est pour le moins ambigu et semble se prêter aussi bien aux deux interprétations, de sorte que l'on ne peut trancher qu'au prix d'un examen long et minutieux du texte, qui mesure sans cesse les implications de l'une ou de l'autre lecture⁵³. Il est vrai aussi que pour faire du plaisir l'aspect essentiel d'une opération qui incite à continuer celle-ci, il faut d'abord admettre que cette opération est par essence une activité continuellement une, et non un acte instantané. Il faut aussi renoncer à attribuer du plaisir aux opérations qui n'ont pas en soi cette caractéristique mais qui au contraire, doivent continuellement changer de contenu, ou bien céder aussitôt la place à d'autres opérations qu'elles.

3. L'apport des études philologiques

Les études consacrées à comparer entre eux les textes des traités du plaisir n'ont pas pour objet d'explorer dans le détail le propos d'Aristote dans sa linéarité, et encore moins les dispositifs conceptuels qu'il met en place. Certaines d'entre elles ont pu néanmoins parvenir à des conclusions qui nous paraissent incontestables, que nous tenons pour acquises, et qui ne seront pas réexaminées pour elles-mêmes dans notre travail. Certaines des thèses proposées par Festugière dans son court ouvrage de 1936, et qui ont été ensuite largement développées et confirmées par les contributions de Lieberg et de Kenny⁵⁴, nous semblent hors de portée de toute critique.

⁵² CAG XX, p. 557-558. Aucun propos des commentateurs anciens et byzantins ne permet de penser que l'un d'entre eux comprend que le plaisir accomplit l'activité en un sens formel. Au contraire, la seule paraphrase qui se prononce sur ce point, celle d'Héliodore, affirme que le plaisir accomplit l'activité en un sens efficient, en la conservant et en persuadant de l'accomplir, et non comme une cause formelle (CAG XIX, 2, 216, 21-32).

⁵³ Notre commentaire fait apparaître l'équivocité complète du texte de *EN X 4* (Cf. **Ch. VIII C3, p. 654-671 ; D5, p. 728-730**). Ce n'est qu'à la lecture des conséquences déduites de la détermination du plaisir (*EN X 5*) que l'on peut trancher, et assurer que le plaisir est dit « accomplir » l'activité comme une cause efficiente immanente (**Ch. VIII E1-2, p. 730-743**).

⁵⁴ Festugière (1960 [1936], p. XXV et s., Lieberg (1958, p. 14 et s.), Kenny (1978, p. 233 et s., 1992, p. 113 et s.). Webb (1977, p. 243 et s.) est l'un des rares à affirmer le contraire, en soutenant que le seul traité du plaisir du livre X aurait été inséré après coup dans *l'Ethique à Nicomaque*, qui comportait préalablement tous ses traités, y compris ceux des livres communs. Il avance comme principal argument

Le traité du plaisir qui nous a été transmis à la fois en *Ethique à Nicomaque* VII et en *Ethique à Eudème* VI appartient au second ouvrage et non au premier. Tout d'abord, il forme dans *l'Ethique à Nicomaque* un doublet avec le traité du livre X qui n'a aucun équivalent dans tout le reste des ouvrages éthiques, et qui ne saurait être expliqué par une différence de contenu, bien que celle-ci soit manifeste : aucun de ces écrits ne fait référence à l'autre, et tous deux sont annoncés sous le même titre, « sur le plaisir et la peine », de sorte qu'ils constituent deux traités consacrés au même sujet. De plus, s'il est vrai qu'ils exposent deux propos différents, au point que l'on ne trouve en chacun d'eux presque aucun argument qui ait dans l'autre son équivalent, ils ont néanmoins tous deux pour adversaire principal des détracteurs du plaisir qui soutiennent une thèse similaire en caractérisant le plaisir comme une restauration, une genèse ou un mouvement producteur d'une fin, et en concluant qu'il n'est ni cette fin ni le bien. Ils leur opposent aussi une thèse équivalente en affirmant que le plaisir ne réside pas dans de tels processus, mais dans des activités parfaites en elles-mêmes, bien qu'ils utilisent, pour l'établir, des objections et des preuves très dissemblables. Pour toutes ces raisons, la présence des deux traités du plaisir dans *l'Ethique à Nicomaque* crée une évidente répétition qui impose de rejeter l'un des deux de l'ensemble de l'ouvrage⁵⁵.

On peut être assuré que le traité du livre X appartient à *l'Ethique à Nicomaque* : il est entouré d'autres traités qui lui appartiennent exclusivement, notamment celui du bonheur qui vient à sa suite et réemploie sa terminologie propre⁵⁶. Il reste à savoir si l'autre traité doit catégoriquement être attribué à *l'Ethique à Eudème*. La preuve la plus décisive en faveur de cette attribution⁵⁷ est l'existence d'une annonce, dans le premier livre de *l'Ethique à Eudème* (I, 5, 1216a 27-37), qui fait clairement référence au contenu de ce traité. Dans ce passage, Aristote reporte à plus loin la question de savoir si ce sont les plaisirs corporels qui sont rattachés au bonheur, ou s'il existe un autre plaisir susceptible d'avoir ce rôle, tandis que les plaisirs corporels devront être éprouvés par l'homme heureux d'une certaine manière qui reste à déterminer. De fait, dans toute la

l'unité indissoluble de ce dernier ensemble, et le caractère nécessairement plus tardif du second traité du plaisir.

⁵⁵ Cf. Festugière (1960, xxv et s.), Kenny (1978, p. 233).

⁵⁶ Ainsi, l'activité contemplative du sage est dite avoir son plaisir « propre » (οἰκεῖος), et que ce plaisir « vient accroître » (συναύξει) cette activité (1177b 20-21). Ou encore, la normativité de l'homme de bien sur le plaisant propre à l'homme, et sur ce qui est (réellement) plaisant et le plus plaisant (1176b 24-27, 1178a 4-7) réutilise la fin du traité du plaisir antérieur, et est énoncée dans une formulation qui est propre à la fois au début de *l'Ethique à Nicomaque* et au traité du livre X qui précède (EN I, 9, 1099a 7, 14-15, 21, EN X, 2, 1173b 22-25, X, 5, 1176a 15-19, etc.).

⁵⁷ Festugière (1960, p. xxxi-xxxiii). Voir aussi Kenny (1978, p. 53).

suite de *l'Ethique à Eudème* et dans les livres communs, le plaisir corrélé au bonheur n'est jamais mentionné⁵⁸. Il n'est introduit que dans le traité du plaisir qui achève ces livres, et de la manière suivante : Aristote discute d'abord de positions défavorables au plaisir qui restreignent celui-ci aux seules jouissances corporelles, puis introduit des plaisirs d'un autre type, ceux des activités non empêchés, qui sont en cela propre à être nécessairement mêlés au bonheur. Dans un second temps, il revient aux plaisirs corporels, se demande dans quelle mesure ils sont bons ou non, puis dégage les causes qui amènent nombre de gens à tomber dans l'excès à leur égard. Cette étude, on le voit, respecte fidèlement le programme annoncé au début de *l'Ethique à Eudème*. Elle a aussi recours à des formulations souvent utilisées dans cet ouvrage, et absentes, en revanche, des livres propres à *l'Ethique à Nicomaque*⁵⁹.

Alors que *l'Ethique à Eudème* n'évoque jamais l'existence d'un plaisir propre à l'action vertueuse dans tout ce qui précède les livres communs, *l'Ethique à Nicomaque* introduit dès le premier livre ce plaisir (I, 9, 1099a 7 et s.), pris à ce qui vient tout juste d'être caractérisé comme le « digne de choix par soi » par excellence. Elle le mentionne ensuite constamment dans l'étude de la vertu du caractère en général et de ses formes particulières. Dans ce contexte, il est remarquable que ce plaisir n'apparaisse jamais dans les livres communs, et tout particulièrement dans le traité de l'incontinence (*akrasia*), où l'on trouve une division dans le genre des plaisirs selon qu'ils sont « dignes de choix par soi » ou non, par nature ou contre nature, division qui d'ailleurs, est explicitement annoncée dans *l'Ethique à Eudème* (III, 1231b 2-4) et non dans *l'Ethique à Nicomaque*. Il y a là un indice probant que l'ensemble des livres communs, et notamment le traité de l'incontinence qui précède celui du plaisir et qui manifeste avec lui des affinités⁶⁰, doivent être attribués à *l'Ethique à Eudème*. Cet indice vient

⁵⁸ Ces observations sont développées au **Chap. IX B1, p. 853-857**.

⁵⁹ On peut relever l'usage systématique de l'opposition entre ce qui est « dans l'absolu » (ἀπλῶς) et ce qui est sous certaines conditions ou « pour quelqu'un » (τινί), omniprésente dans *l'Ethique à Eudème* et utilisée notamment pour exprimer la normativité de l'homme de bien (*EE* III, 1, 1228b 17-26, et presque toutes les phrases de *EE* VII, 2, 1235b 30-1238b 15), *l'Ethique à Nicomaque* n'ayant recours qu'à trois reprises à une opposition à ce qui est bon « pour chacun » et « dans l'absolu » (*EN* III, 6, 1113a 22-24, VIII, 2, 1155b 24-25, VIII, 4, 1156b 12). On peut noter aussi que l'équivalence entre « plaisir » et « activité non empêchée » est réemployée par le traité de l'amitié de *l'Ethique à Eudème* (VII, 2, 1236b 26-28, 1237b 4-6), ou que les termes de « mouvement » et de *πρᾶξις* sont utilisés au sens large d'« opération », usage que l'on ne retrouve que dans *l'Ethique à Eudème* (*EE* II, 1, 1218b 37, 1219a 33). Ces particularités terminologiques réapparaissent dans un passage du dernier livre (*EE* VIII, 1249a 17-21) se référant à un traité du plaisir et au début du traité de l'amitié.

⁶⁰ Ce traité du plaisir se distingue de celui du livre X par des développements importants consacrés aux jouissances du corps, c'est-à-dire les plaisirs que le traité précédent a déterminés comme l'objet de l'incontinence proprement dite. Il les désigne surtout de la même manière : ils ont pour caractéristique d'être « nécessaires » et « corporels » (*EN* VII 14, 1153b 33 et s.), ce dernier terme prenant l'usage

compléter ceux qui ont déjà été relevés par d'autres études⁶¹. Joint à la preuve antérieure, il permet en tout cas d'assurer que le premier traité du plaisir lu dans *l'Éthique à Nicomaque* appartient en réalité à *l'Éthique à Eudème*.

Une autre thèse défendue par Festugière nous paraît incontestable : le traité du plaisir de la *Grande Morale* ne peut pas et ne doit pas être considéré comme un écrit d'Aristote. Il suffit d'une première lecture pour s'en apercevoir : le propos, quand il reprend quelques arguments du traité eudémien, les simplifie, et ne retient que quelques thèses qu'il développe dans une glose maladroite, laborieuse, répétitive : on voit son auteur, par exemple, accumuler péniblement les énoncés et les exemples pour dire que certains plaisirs ne sont pas des genèses, parce que les genèses procèdent d'un manque, que le manque est pénible, et que certains plaisirs ne sont pas précédés de peine (1204b 6-20) ; plus loin, il répète le même raisonnement pour montrer que certains plaisirs ne sont pas des réplétions (1204b 36-1205a 4). Il saute aux yeux, dès que l'on lit ces lignes, qu'elles n'ont rien de commun avec l'argumentation aristotélicienne qui même lorsqu'elle n'est pas condensée à l'extrême comme dans les traités scientifiques, est toujours au mot près d'une grande précision et d'une grande efficacité.

L'auteur de la *Grande Morale*, de plus, ne craint ni les contradictions, ni le paralogisme, ni même l'absurdité. Il affirme ainsi que le plaisir est une restauration vers la nature (1205b 7), alors qu'il vient de consacrer tout ce qui précède à montrer qu'il ne l'est jamais. Après avoir réfuté ceux qui déclarent que tout plaisir n'est pas un bien parce qu'il est genèse, en ayant objecté que certains plaisirs ne sont pas des genèses, il en conclut, contre la logique la plus élémentaire, que ces plaisirs sont des biens (1204b 18). Pire encore, il prétend pouvoir répondre à ceux qui déclarent que tous les plaisirs ne sont pas des biens en répliquant que le bien se dit selon toutes les catégories, la substance, la qualité, la quantité ou le temps, et qu'il en va de même du plaisir (1205a 7-15). Il y a là une application absurde des catégories d'Aristote au plaisir : s'il y a un

restreint introduit dans le traité de la continence (cf. *EN* VII 6, 1147b 23 et s., puis 1149b 25-26, 1150a 16).

⁶¹ Kenny (1978) a montré la très grande probabilité de l'appartenance des livres communs à *l'Éthique à Eudème*, en s'appuyant à la fois sur la comparaison des formulations et des styles, sur l'analyse du contenu conceptuel des livres en question, et sur les annonces et les rappels ciblés dont ils font l'objet dans les livres propres à *l'Éthique à Eudème*. Outre les références internes qui concernent le plaisir, on peut citer *EE* I, 1218b 12, *EE* II, 1127a 2, *EE* II, 1234a 28-30. Une autre annonce nous semble plus décisive : à la fin du deuxième livre commun (*EN* VI, 1143b 35-36), Aristote reporte à plus loin l'examen de certaines apories sur la prudence que l'on trouve en *EE* VIII, et qui ne figurent pas dans *l'Éthique à Nicomaque*.

bien comme temps, le temps opportun, un bien comme qualité, la vertu, ou comme quantité, la juste mesure, on aimerait savoir ce que signifie le plaisir comme temps, le plaisir au sens de quantité ou même de qualité. L'absurdité de cette thèse échappe tant à l'auteur de la *Grande Morale* que non content de l'affirmer, il croit qu'il faut expliquer grâce à elle la différence formelle entre les plaisirs.

Vient ensuite un autre développement (1205a 26-b 28) qui est sans doute moins excentrique, mais incompatible avec l'aristotélisme le plus élémentaire : il ne faut pas juger du genre des plaisirs d'après les plaisirs mauvais, pas plus qu'il ne faut juger du genre de la nature d'après les espèces où la nature est mauvaise et a échoué, comme les vers et les scarabées. Présentée ainsi, cette réplique est contraire au principe fondamental des recherches biologiques d'Aristote et de son entourage immédiat : la nature ne peut échouer dans un être vivant, puisqu'elle est pour chacun d'eux le bien dans lequel il s'organise et s'accomplit⁶².

Nous venons de résumer presque tout le contenu du traité du plaisir de la *Grande Morale*. Il semble évident qu'Aristote, même lorsqu'il était encore l'élève de Platon, n'a pas pu écrire ni même esquisser un tel ouvrage. Il s'agit probablement d'une paraphrase partielle du traité eudémien, effectuée soit par un péripatéticien plus récent, soit par un mauvais élève du maître. Certains commentateurs modernes, préoccupés par le souci de sauver la *Grande Morale*, ont émis l'hypothèse qu'elle était une mauvaise rédaction de notes d'Aristote indépendantes des deux autres ouvrages éthiques⁶³. Cela peut être vrai, mais au moins pour le traité du plaisir, cette rédaction serait alors de nul usage, et il serait vain de chercher en elle des éléments authentiques derrière un texte qui les a si maladroitement recouverts. Elle ne peut pas même être utilisée, comme certains *Problèmes*, comme un ensemble de notes qu'Aristote a pu avoir à sa disposition. Nous la considérerons donc comme une paraphrase parmi d'autres.

⁶² Ce point a été noté par Festugière (1960, p. LV-LVI).

⁶³ Ainsi, Dirlmeier (1958) ou Cooper (1973, p. 327 et s.). L'hypothèse d'un écrit tardif est plus vraisemblable : on a pu ainsi relever l'usage d'un vocabulaire non aristotélicien (ὑπερ au lieu de περὶ), parfois proche de celui du stoïcisme, et l'oubli complet, dans cet ouvrage, de l'activité contemplative au profit de la seule pratique : ce choix est incompatible avec tout ce que l'on sait de l'ensemble du parcours intellectuel d'Aristote, et rejoint, en revanche, l'évolution de l'école péripatéticienne au II^e s. av. J.-C.. Pour cette position communément partagée, cf. Spengel (1841), Allan (1957, p. 7 et s.), Donini (1965, p. 179 et s.).

D. ORIENTATION GÉNÉRALE DE L'ÉTUDE

1. Le point focal : la partie définitionnelle du traité de *l'Ethique à Nicomaque* (X, 1174a 13-1175a 10)

Aux yeux d'Aristote, la définition de l'essence de chaque objet est le principe permettant de comprendre l'ensemble de ses propriétés. Il est donc naturel, pour étudier sa théorie du plaisir, de concentrer son attention sur un texte qui élabore et approche au mieux une définition du plaisir, et qui fonde en celle-ci les propriétés qu'il présente, la valeur qu'on doit lui attribuer, et par conséquent l'ensemble des propositions que l'on pourrait opposer à des interlocuteurs qui ne le décrivent ni ne l'évaluent correctement. Le traité de *l'Ethique à Eudème* ne se présente pas d'emblée comme ayant pour objet l'essence du plaisir, bien qu'il soit ensuite rappelé dans des formules qui s'y réfèrent et qui déclarent que ce qu'est le plaisir a alors été établi. De plus, nous l'avons dit, il n'aborde la question de l'essence qu'à un seul moment, dans un argument qui n'est pas d'abord destiné à cette fin, et il propose en quelques lignes, sous forme d'une réplique à une définition adverse, et sans élaborer pour cela un travail préparatoire, une caractérisation qui est approximative, soit parce qu'elle est seulement présentée comme préférable à celle des adversaires, soit parce qu'elle ne porte pas sur le plaisir pris en tant que tel au sein de l'opération qui est un plaisir.

En revanche, le traité du livre X comporte une section entière explicitement consacrée à déterminer « ce qu'est le plaisir ou quelle est sa différence propre », selon l'une des formules consacrées pour désigner la définition. Toute cette partie parvient à déterminer le statut du plaisir, au sein de l'activité plaisante et dans sa différence avec elle, au terme d'un long dispositif argumentatif linéaire qui n'est pas une série d'objections dialectiques, mais un propos assertorique posant et identifiant les données par rapport auxquelles le plaisir doit être défini, à savoir l'activité plaisante d'une part, et ses degrés de perfection d'autre part, avant de délimiter, par opposition à d'autres instances à l'œuvre dans cette activité, quelle est exactement la fonction du plaisir. Le résultat obtenu n'est peut-être pas une définition, et il n'est en tout cas pas une définition dans les règles : le plaisir est déterminé par ce qu'il fait dans l'activité et non par ce qu'il est, et son statut n'est apparemment pas identifié grâce à la méthode définitionnelle rigoureuse de différenciation dans un genre, mais grâce à des analogies.

Les traités éthiques et politiques, contrairement aux traités scientifiques, n'ont pas pour but de délivrer une connaissance rigoureuse, mais une technique raisonnée destinée à produire le bonheur humain et les vertus dont ce bonheur est l'exercice, et ils n'étudient leurs objets avec précision que dans la mesure où cela s'avère nécessaire pour que cette production soit menée à bien. Dans le cadre d'un tel traité, il n'y a donc pas nécessairement lieu de réclamer une définition stricte, et encore moins une définition effectuée explicitement au moyen de la méthode canonique. Il suffit qu'un objet soit déterminé avec l'exactitude dont a besoin celui qui doit produire le bonheur de l'homme et du citoyen, et avec une méthode dont il pourra saisir le sens. Rien ne permet donc d'assurer que dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, le plaisir soit bel et bien défini. Mais il est certain que c'est ici que l'on trouvera la détermination qui s'approche le plus d'une définition, et que l'on aura le plus de chances de saisir la clé sur laquelle repose nombre de thèses aristotéliennes portant sur le sujet. Le traité le montre lui-même, puisqu'il s'appuie sur les conclusions de la partie définitionnelle pour déduire ensuite plusieurs propriétés du plaisir. En particulier, il se prononce sur sa valeur, et fonde ainsi en raison, en la soumettant à des modalisations supplémentaires, la position prise à l'issue de la discussion des thèses favorables et défavorables au plaisir, qui n'était alors appuyée que par des répliques dialectiques.

Notre parcours est maintenant tracé : un commentaire suivi de toute la section de *l'Ethique à Nicomaque* consacrée à déterminer ce qu'est le plaisir doit constituer le noyau de notre étude. A notre connaissance, un tel commentaire n'a pas été proposé jusqu'à présent. Il faut dire que le texte, derrière des dehors relativement séduisants, est l'un des plus difficiles d'Aristote. Sans doute, il est censé être compréhensible par lui-même, et nous devons faire en sorte d'expliquer son argumentation en nous souvenant que pour son auteur, elle se tient toute seule, et n'a besoin d'importer aucune thèse étrangère pour être valide. Il est pourtant clair qu'un lecteur non initié ne peut pas comprendre le propos tenu : Aristote présuppose que certaines thèses qu'il résume en quelques mots sont évidentes, il admet que les termes qu'il emploie ont un sens univoque et clair pour tout un chacun, il tient pour acquis, enfin, certains faits empiriques qui dans son esprit, correspondent à des réalités bien connues et tangibles. Il est possible qu'un auditeur familiarisé avec les faits auxquels il fait référence, connaissant par ouïe dire la signification des termes qu'il utilise, et le voyant exposer en acte sa pensée, puisse saisir quelque chose de son discours. Il est plus probable que pour Aristote, l'homme cultivé ne puisse être que celui qui connaît certaines thèses

élémentaires de la *Physique* et certains concepts qui y sont à l'œuvre, ainsi que différentes données dont il a rendu compte dans sa théorie de la sensation. Mais comme nous ne sommes ni l'un ni l'autre de ces auditeurs, nous ne saisissons ni les faits, ni les significations, ni les usages tenus pour acquis dans l'argument de *l'Éthique à Nicomaque*, et ne comprenons donc pas le sens de cet argument. Pour atteindre le statut qu'Aristote réclame de nous, nous n'avons pas d'autre choix que de nous reporter à des développements de ses traités de physique et de psychologie.

2. La référence nécessaire aux théories du mouvement et de l'*energeia*

Un premier regard sur le texte que nous devons commenter suffit à mettre en évidence la hauteur de vue spéculative exigée pour le comprendre et les lacunes qu'il faut combler pour avoir la possibilité de le lire. Aristote établit d'abord les caractéristiques formelles, c'est-à-dire ontologiques, qu'il faut prêter à une opération plaisante comme la vision, ainsi qu'au plaisir en général, en les opposant à celles des mouvements, dont il rappelle, en employant plusieurs exemples, la structure ontologique progressive. Par opposition à ces processus, la vision et le plaisir sont des activités pleines et parfaites en chaque moment de leur temps. Ils ne sont pourtant pas, comme le mouvement, dans un temps. De plus, ils peuvent être dans l'instant, tandis qu'un mouvement ne le peut pas. Enfin, il ne peut pas y avoir de genèse progressive des activités pleines comme la vision, pas plus que celles-ci ne sont des genèses progressives, de sorte que le plaisir, au sein de ces activités, ne saurait être une genèse.

Tout ce propos est incompréhensible si l'on ne se reporte pas à la *Physique*, à l'analyse qu'elle fait du mouvement et de la genèse, et de leur rapport avec le temps et l'instant⁶⁴. Aristote lui-même, d'ailleurs, invite son auditoire à se reporter à cet ouvrage, même si c'est pour y trouver de plus amples précisions qui n'ont pas lieu d'être connues pour suivre le propos présent. On remarquera qu'à aucun endroit de *l'Éthique à Nicomaque*, on ne trouve ni une telle description ontologique des objets étudiés, ni l'usage d'un vocabulaire technique issu des traités du mouvement et du temps, ni non plus une référence quelconque à ces traités ou à tout autre traité scientifique. A cet égard, cette partie de l'ouvrage est une exception remarquable.

⁶⁴ Aussi nous reportons-nous sans cesse à la *Physique* (IV, VI) dans notre commentaire (Ch. V-VI, p. 393-449).

La référence à la *Physique*, cependant, ne permettra d'effectuer que la moitié de la tâche. On comprendra sans doute toutes les propriétés prêtées au mouvement, et par conséquent les raisons précises pour lesquelles la vision et le plaisir ne doivent pas entrer dans cette catégorie. Mais les caractéristiques de la vision et du plaisir ne seront pas alors dégagées avec une entière certitude. Il reste à savoir, en effet, s'il faut les concevoir comme des actes instantanés, terminés et accomplis en même temps qu'ils ont lieu, et qui peuvent éventuellement se perpétuer tels qu'ils sont, ou bien comme des activités continues, qui doivent par essence se dérouler avec la même forme pleinement atteinte que celle qu'elles ont déjà atteint. Ce point est évidemment d'une grande importance dès lors que les actes considérés constitueront le support dans lequel le plaisir sera ensuite déterminé. On dispose d'un moyen pour compléter les indices donnés par le texte étudié : dans la suite du traité, le type d'opération considéré est désigné par le terme d'*energeia*, sans qualificatif supplémentaire. Afin de se prononcer sur la structure et les caractéristiques qu'Aristote prête aux opérations plaisantes, il convient d'examiner celles qu'il donne en d'autres lieux à ce qu'il appelle *energeia*.

Un passage de *Métaphysique* Thêta introduit une distinction entre mouvement progressif et *energeia* qui paraît correspondre exactement à celle qui ouvre la partie définitionnelle du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*. Son étude permet de compléter les indices fournis dans ce traité, et de dégager un sens dans lequel le terme d'*energeia* est attribué à des activités continues par soi autant que parfaites, pour les distinguer des processus progressifs et bornés par essence⁶⁵. Mais les problèmes ne sont pas résolus pour autant. Car l'existence du passage de la *Métaphysique* à la place où on le lit est suspecte, pour des raisons philologiques, mais aussi parce qu'il introduit une acception de l'*energeia* qui paraît tout autre que celle qu'Aristote a déterminée dans les lignes qui précède et qu'il utilise dans tout le reste du livre. Selon une interprétation répandue, l'*energeia* en général a été définie comme le caractère effectif d'une chose, par opposition à son caractère potentiel, la chose pouvant être un mouvement ou toute autre opération, mais aussi un produit ou toute autre entité statique. Dès lors, il se pourrait que dans le passage qui oppose les activités continuellement parfaites aux mouvements, le concept d'*energeia* ne désigne pas les premières en contenant toutes leurs caractéristiques, mais leur soit simplement attribué plus volontiers qu'aux mouvements, parce qu'elles sont purement effectives et ne comportent aucune

⁶⁵ Cf. Ch. VII A 1, p. 534-545.

potentialité. De même, dans *l'Éthique à Nicomaque*, il se pourrait qu'un acte plaisant soit appelé *energeia* tout court parce que contrairement au mouvement, il n'est porteur d'aucune potentialité. Cela ne signifierait pas qu'il est une activité de soi continue, plutôt qu'un fait statique ou un acte considéré comme un tel fait, pourvu que cet acte soit pleinement ce qu'il doit être dans l'instant.

Il faut donc examiner de plus près le concept d'*energeia* caractérisé et employé en *Métaphysique* Thêta, et montrer que dans ce livre, il désigne d'abord une opération, et même une opération où se réalise parfaitement ce qui opère. Ce n'est qu'en tant que le mouvement est attribué à une potentialité productive ou passive qu'il est pensé comme son *energeia*⁶⁶. Et ce n'est que par analogie et par extension que cette notion est appliquée à des entités statiques comme les substances⁶⁷. Par l'*energeia* dans son sens premier, il faut entendre une activité continue qui est en même temps un plein accomplissement. L'un ou l'autre de ces caractères n'étant pas marqué par les mots « activité », « actualisation » ou « acte », nous traduirons dans notre étude *energeia* par « actuation », terme qui a la commodité d'indiquer clairement au regard celui auquel il correspond. L'examen de cette « actuation » dans sa forme la plus pure, celle qui définit l'essence du premier moteur en Lambda 7, confirme qu'elle est par soi une activité continuelle, et à ce titre, essentiellement porteuse de plaisir⁶⁸. Il n'y a pas de raison de supposer que les mêmes concepts doivent avoir d'autres caractéristiques et une autre articulation dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*.

3. L'exigence d'un examen préalable : les conditions du plaisir dans l'usage de la sensibilité

La section de *l'Éthique à Nicomaque* consacrée à définir le plaisir, que nous appellerons « spéculative » en raison de son caractère assertorique et méthodiquement construit, bien qu'elle ne le soit pas dans l'absolu, comporte une seconde étape consacrée à déterminer le statut du plaisir en tant que tel au sein de l'opération plaisante préalablement caractérisée comme actuation parfaite. Aristote, encore une fois, s'appuie sur des présupposés dont on ne saisit ni ne délimite le contenu, bien qu'il s'agisse cette fois de faits empiriques plutôt que d'éléments doctrinaux. Il prend pour point de départ,

⁶⁶ Cf. Ch. VII A3c, p. 570-575.

⁶⁷ Cf. Ch. VII A3b, p. 560-570.

⁶⁸ Cf. Ch. VII B1-2, p. 588-605.

en effet, le dispositif où un sens, par exemple la vue, saisit son sensible propre, à savoir le visible ou la couleur ; il retient plus précisément la situation où le sens est bien disposé, et où son sensible est le plus beau de tous, pour affirmer qu'alors, le sens « s'actue » ou s'exerce de la manière la plus pleine et la plus parfaite qui soit. Ajoutant qu'alors, l'actuation sensorielle est également la plus plaisante de toutes, il dégage une corrélation entre le plaisir et la perfection de l'actuation, ce qui lui fournit un point d'appui pour déterminer ensuite de quelle manière le plaisir mène à l'accomplissement ou à la perfection l'actuation plaisante.

D'emblée, nous constatons que nous ne disposons pas de certaines informations apparemment nécessaires pour donner une signification au propos. Tout d'abord, en mentionnant le sensible « le plus beau » parmi les sensibles propres à un sens, et par exemple le visible « le plus beau », Aristote semble se référer à une réalité présupposée, et entendre par la beauté autre chose qu'une convenance au sens qui conduirait à conclure, de manière analytique, que la sensation de ce sensible est nécessairement la plus parfaite. Mais ce sensible le plus beau existe-t-il, et quel est-il ? Ces faits doivent aller de soi pour l'auditoire d'Aristote, mais leur contenu nous échappe.

Ensuite, il est dit que la sensation de ce sensible le plus beau l'emporte en degré de perfection sur toutes les autres. Cela paraît contredire rigoureusement ce qui vient d'être établi, à savoir le caractère parfait de toute sensation dès qu'elle a lieu et tant qu'elle a lieu. D'un côté en effet, toute vision effective doit être considérée comme une activité continuellement parfaite, et il en va de même pour tout plaisir, mais d'un autre côté, il en existe une, celle du visible le plus beau, qui est plus parfaite que les autres, et également plus plaisante. Le paradoxe ne semble pas reposer sur une équivocité du terme de « perfection », puisque Aristote l'aurait signalée. Il faut donc expliquer comment, parmi toutes les parfaites visions, une parfaite vision l'est dans le même sens, mais à meilleur titre que les autres. Si l'on ne connaît rien du sensible le plus beau, des propriétés qui le déterminent par rapport à ses semblables, et de la manière dont lui et les autres sont articulés au sens dans l'exercice de celui-ci, il paraît impossible de donner cette explication.

Les questions que nous venons de soulever se posent tout autant du côté de la faculté de sentir que du côté des sensibles. Faut-il aussi dire que quand l'œil est mal disposé, il s'exerce parfaitement et avec plaisir, mais avec une moindre perfection et un moindre plaisir que quand il est bien disposé ? Cette question trouve son illustration la plus importante dans les plaisirs corporels de l'alimentation et de la sexualité, s'il est

vrai que quand on les éprouve, l'organe du toucher et du goût qui pourrait nous les faire sentir, à savoir le tempérament central de l'animal, est évidemment altéré. Faut-il dire qu'alors, le sens s'exerce parfaitement, et avec plaisir, bien qu'avec un moindre degré de perfection et de plaisir que lorsqu'il est intègre ? Le traité de *l'Ethique à Nicomaque* ne nous dit rien à ce sujet, il ne mentionne jamais les plaisirs corporels comme des illustrations du plaisir dont il cherche à déterminer la nature, et il ne les évoque qu'une seule fois, dans une réplique à ceux qui identifient plaisir et restauration, où il est objecté qu'éventuellement, l'âme prendra du plaisir pendant que le corps se restaure, mais non le corps lui-même.

Il est enfin notable que pour définir le plaisir, Aristote prenne pour paradigme la sensation, en assumant qu'elle est une pleine activité et non un mouvement. Ce principe semble contredire nombre de passages du corpus scientifique où au contraire, la sensation paraît assimilée à un mouvement et à une altération ; il contredit en tout cas nombre de commentaires récents qui s'appuient sur ces passages pour nier qu'aux yeux d'Aristote, la sensation soit une pure activité. Il apparaît donc nécessaire de montrer que cette dernière thèse est bel et bien partout soutenue dans les traités de psychologie, et de mettre en évidence la structure formelle sous laquelle la sensation y est caractérisée⁶⁹, en insistant sur le rôle exact que peuvent avoir par rapport à elle certaines altérations ou certains mouvements du corps⁷⁰. Cette entreprise s'imposera d'autant plus si elle permet de répondre aux autres questions posées par l'usage de la sensation dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque* : il se pourrait que dans la caractérisation formelle de l'activité sensitive, on trouve le fondement de l'existence du plaisir en son sein, et celui de la variation du plaisir selon les différents sensibles saisis. Il se pourrait aussi que l'on dispose d'un modèle permettant de déterminer quel statut l'on doit donner aux sensations relevant d'une sensibilité altérée et aux plaisirs qui paraissent les accompagner.

L'ignorance que nous désirions combler à la lecture du traité de *l'Ethique à Nicomaque*, mais aussi la curiosité, qui conduit naturellement à chercher dans les traités scientifiques consacrés à l'âme, à la sensibilité et à ses objets, des énoncés sur le plaisir qui soient établis selon une méthode plus rigoureuse que celle qui est à l'œuvre dans les traités éthiques, nous ont conduit à réexaminer l'ensemble des traités scientifiques, afin

⁶⁹ Pour cette thèse et cet examen, cf. Ch. III A3, p. 229-245 ; B2, p. 262-276.

⁷⁰ Ce rôle est mis en évidence au Ch. I C1, p. 124-143 ; Ch. III A3a, p. 229-235.

d'y trouver des informations sur les sensibles plus ou moins beaux et plaisants⁷¹ et sur leur rapport avec l'exercice du sens et son plaisir⁷². Nous avons également exploré ce que ces ouvrages peuvent nous apprendre sur les jouissances corporelles et sur l'usage de la sensibilité qui leur est subordonné et que l'homme partage avec les animaux. Cette enquête, en dépit de l'absence d'un traité spéculatif consacré au plaisir, a pu satisfaire de nombreuses attentes. Toutefois, pour tout ce qui concerne les plaisirs corporels, leurs conditions, leur incidence et leur statut, elle doit être complétée par l'étude de développements qui pour la plupart, sont issus de *l'Ethique à Eudème*. Cet ensemble forme toute notre première partie, qui aura l'intérêt supplémentaire d'examiner, à propos de la théorie aristotélicienne du plaisir, toute la partie scientifique du corpus dont les apports ont jusqu'à présent été négligés.

4. L'évaluation du discours définitionnel selon sa destination propre : la valeur du plaisir et son usage dans l'éducation

Si l'on veut prendre au sérieux la théorie du plaisir d'Aristote, il faut expliquer attentivement le discours qui s'approche le plus d'une définition rigoureuse, et mobiliser, pour combler notre ignorance des prémisses sur lesquelles il s'appuie, des connaissances que l'on peut extraire d'autres traités. Notre seconde partie est consacrée à cette explication, qui s'est avérée d'une très grande difficulté : dans un premier temps, elle a besoin de s'appuyer sur les théorèmes de la *Physique* et sur la théorie de l'« actuation » pour pouvoir aboutir à des conclusions certaines. Dans son dernier moment, elle affronte un texte constitué par des analogies si équivoques qu'elles semblent également se prêter à des lectures très différentes. On ne peut trancher entre celles-ci qu'au prix d'un long examen qui cherche à élucider la signification obscure des concepts, des modèles et des métaphores utilisés, tout en tenant compte des multiples articulations, oppositions ou rapprochements, qu'ils peuvent prendre dans l'argument.

Une fois ce travail accompli, il faut aussi prendre en considération la fin qui régit le propos définitionnel de *l'Ethique à Nicomaque*, à savoir son utilité pour l'art productif des vertus et du bonheur dont les traités éthiques et politiques sont l'exposé. Certaines déclarations d'Aristote méritent l'attention : dans le livre II de *l'Ethique à Nicomaque*, il établit que les vertus du caractère portent sur les plaisirs et les peines,

⁷¹ Cf. Ch. II, p. 183-204.

⁷² Cf. Ch. III, A4b, p. 249-257.

parce qu'elles sont issues de l'habitude de les régler et disposent ensuite l'agent à la correction envers eux, puis il en déduit que « l'entreprise consacrée à la vertu et à la politique porte toute entière sur les plaisirs et les peines » (1105a 10-12). Apparemment, l'art politique, en ce qu'il est d'abord productif de la vertu, peut être caractérisé comme ayant pour unique objet le plaisir et la peine. Cela vaut autant pour celui du législateur qui en institue les conditions générales, et pour celui de l'éducateur qui applique celles-ci aux différents cas singuliers. Mais cela vaut avant tout pour la forme raisonnée de cet art qu'exposent les traités éthiques et politiques d'Aristote. Sans doute, celle-ci ne se présente pas comme telle, car dans *l'Éthique à Eudème* et dans *l'Éthique à Nicomaque*, le plaisir n'est étudié que dans les derniers livres. Mais elle aurait pu être exposée comme une discipline qui se rapporte en toutes ses parties aux plaisirs et aux peines, qui expose, en se fondant sur la nature et les propriétés de chacun d'entre eux, la manière dont il faut s'y rapporter, et qui traite de l'ensemble de ses objets, les vertus et leur exercice, le volontaire et le choix, ou encore l'amitié, en se référant toujours au plaisir et à son contraire.

On doit également insister sur les mobiles qui dans les deux traités éthiques du plaisir, justifient que celui-ci fasse l'objet d'une étude particulière. Cette étude est présentée comme impérative pour deux raisons. D'une part, la production des vertus du caractère au moyen de l'éducation est corrélée de plusieurs façons au plaisir et à la peine : dans le sujet éduqué, ils constituent le matériau que le fabricant des vertus doit régler, ils sont aussi les instruments qu'il doit utiliser à cette fin, et ils sont enfin l'indice que cette fin, la possession des vertus s'exerçant dans la belle action, a été atteinte. D'autre part, dès lors que le plaisir fait l'objet d'un débat entre ceux qui l'identifient au bien souverain ou au bien tout court, ceux qui au contraire, l'excluent du bien, et ceux qui d'une manière ou d'une autre adoptent une position intermédiaire, il est exigible de celui qui dispose d'un savoir sur le souverain bien, sur les biens qui peuvent s'y articuler ou y contribuer, et sur les maux qui peuvent s'y opposer, qu'il puisse se prononcer sur la valeur qu'il doit donner au plaisir.

S'il est vrai qu'Aristote, dans la partie définitionnelle du traité de *l'Éthique à Nicomaque*, pose la clé de voûte permettant de fonder en raison l'ensemble du savoir sur le plaisir dont doit disposer l'art productif de la vertu et du bonheur, il faudra vérifier, une fois qu'on l'aura expliqué dans le détail, si ce propos fondamental obéit bien à sa destination propre. On doit donc s'attacher aux conséquences qui en sont tirées, et examiner si elles permettent de répondre au problème général de la valeur du

plaisir et de son rapport avec le bien et le souverain bien. À supposer en effet qu'il y ait une différence entre le bien au sens premier et le plaisir, il reste à savoir sur quoi cette différence peut reposer : la différence de contenu formel entre les plaisirs, selon qu'ils sont bons ou souverainement bons, permet-elle de dissocier le plaisir du bien ? La critique de l'hédonisme d'Eudoxe le peut-elle davantage ? Si tel n'était pas le cas, il faudrait chercher ailleurs le fondement de la distinction entre le plaisir et le bien comme fin.

En ce qui concerne l'utilité immédiate de l'étude du plaisir dans la technique productive de l'excellence humaine, il faut également examiner si l'œuvre est conforme au projet : comment les traités du plaisir contribuent-ils à la connaissance et au traitement des plaisirs et des peines que l'éducation doit réglementer, ou de ceux qu'elle utilise comme des outils dans son entreprise ? En quoi, d'autre part, permettent-ils de comprendre l'articulation entre le plaisir pris à la pratique vertueuse, qui marque la fin de l'éducation morale, et les plaisirs qui existent avant lui, ainsi que la supériorité du premier sur les seconds ? Les mêmes questions peuvent être posées au sujet du rapport entre le plaisir pris à la belle action et celui qui est pris à la belle contemplation. On attend de comprendre pour quelle raison précise l'un est toujours nécessairement inférieur à l'autre, et comment ils sont articulés entre eux dans le processus qui conduit au bonheur contemplatif, forme la plus haute des biens que l'homme puisse atteindre.

E. LES CONTEXTES

Pour saisir la véritable portée de la théorie aristotélicienne du plaisir, il est important de la resituer dans les doctrines et les débats qui lui sont antérieurs ou contemporains. Dans les traités éthiques consacrés au sujet, Aristote se confronte lui-même à l'hédonisme d'Eudoxe et à ses arguments, ainsi qu'à plusieurs adversaires anonymes du plaisir dont certains soutiennent plusieurs positions congruentes entre elles, et peuvent très probablement, nous le verrons, être identifiés à Speusippe. Platon, quant à lui, n'est jamais nommé ni même clairement identifiable derrière telle ou telle thèse combattue. Néanmoins, parce qu'il considère que ce à quoi l'on prend plaisir est avant tout la régénération du corps, et parce qu'il ne critique l'identité entre l'un et l'autre que pour mieux appliquer le modèle de la réplétion à tous les plaisirs sans exception, il est le premier renversé par la théorie aristotélicienne. Nous évoquerons plus loin dans le détail les différentes doctrines auxquelles Aristote s'est opposé,

explicitement ou non. Au préalable, il est seulement nécessaire d'indiquer les dénominateurs communs et les problèmes usuels par rapport auxquels il s'est montré original et percutant, en ouvrant la voie à de nouvelles conceptions et de nouvelles évaluations.

1. La nature du plaisir

D'après les témoignages dont nous disposons, tous les penseurs du siècle d'Aristote et des siècles précédents partagent des positions communes : le plaisir, qui est toujours considéré comme quelque chose d'éprouvé dans l'absolu, et non comme un « se réjouir » de telle ou telle opération, est unanimement pensé comme une affection passive. Cette affection, de plus, est quelque chose qui se passe en nous, elle est, pourrait-on dire, un mouvement en train de se faire. Ces deux caractères sont conformes à l'étymologie qui fait dériver le substantif ἡδονή du verbe ἡδεσθαι pour désigner le fait en cours que nous exprimons en déclarant « prendre du plaisir ». L'usage du mot a également été spécialisé, de sorte que ἡ ἡδονή signifie parfois « le parfum », parfois « la saveur »⁷³, sans que l'on puisse savoir le motif de ce déplacement. Le plus probable est que par métonymie, le terme ait été restreint aux réalités qui sont l'illustration par excellence de ce que l'on entend par « le plaisir ».

À côté des divergences dans le champ sémantique du mot, il en existe une autre, plus importante, qui concerne la manière dont on a voulu rendre compte de la notion qu'il traduit. Comment caractériser, en effet, cette affection particulière qui se passe en nous et que nous appelons plaisir ? On peut prendre le mouvement en train de se faire dans son tout, et le qualifier de doux ou d'égal à lui-même, par opposition au mouvement violent, inconstant, distendu, etc.. Mais puisqu'on caractérise ainsi un mouvement continuellement vécu comme un plaisir, il paraît légitime d'analyser celui-ci en ses moments constitutifs et de déclarer que chacun d'entre eux est déjà un plaisir en soi. En chaque instant, l'affection, ou ce qui revient au même, la variation de l'affection, devra se présenter à elle seule comme un plaisir.

Mais alors surgit une difficulté : au sens strict, être affecté ponctuellement par quelque chose est être modifié par la chose en question, par exemple avoir telle température ou tel degré de réchauffement dans un lieu du corps, ou si l'on préfère,

⁷³ Cf. respectivement Héraclite, DK, fr. B 67 et le traité hippocratique *Sur les régimes*, I, 23. Un fragment d'Anaxagore (DK, fr. B 4) utilise soit l'une soit l'autre acception.

avoir ce lieu dissolu en telles parties, ou bien traversé par un mouvement déterminé. On ne voit pas comment le plaisir pourrait être une telle affection, car si une chose est modifiée en prenant telle qualité, telle configuration ou tel mouvement, elle ne peut pas en même temps apprécier cette modification comme un plaisir. Cette appréciation, si elle a lieu, doit être le fait d'une instance capable de rapporter ce qui nous affecte au présent à ce qui n'est pas lui. Tel est bien ce qui arrive concrètement, semble-t-il, quand nous saisissons un plaisir. Supposons par exemple que nous sommes affectés au présent par le doux rafraîchissement produit par une boisson. Pour pouvoir apprécier cette affection comme un plaisir, nous devons l'appréhender en choisissant entre deux approches opposées et incompatibles entre elles : ou bien nous la considérerons comme une *excitation* orientée vers ce qui n'est pas encore, ou bien nous la regarderons comme une *satisfaction* orientée vers ce qui n'est plus.

Face au problème que nous venons de poser, tous les penseurs antérieurs à Aristote n'ont adopté que deux des trois options dont ils disposaient. Certains se sont contentés de prendre le mouvement du plaisir dans son tout pour le qualifier de doux ou de calme, et ils ont refusé de l'analyser : les Cyrénaïques ont proscrit ce type d'examen, que l'on appelle « physique », en le jugeant sans objet et sans fondement, et ont retenu comme seules données certaines les vécus affectifs indécomposables que sont le plaisir et la peine, et que nous éprouvons et dénommons respectivement comme un « mouvement doux » et un « mouvement rude ».

Démocrite, avant eux, paraît avoir eu une approche semblable du plaisir, mais dans l'hypothèse où il aurait renoncé à en rendre compte par la science physique, il l'aurait fait pour une autre raison : le plaisir relève probablement de la connaissance sensible, qui ne donne accès qu'à des résultats conventionnels ne soutenant pas l'analyse, tandis que la connaissance proprement dite, celle des êtres multiples et du non être que sont les atomes et le vide, porte sur des réalités insensibles, et ne saurait rendre compte intégralement des phénomènes qui se présentent à la sensibilité⁷⁴. Il est donc vain de vouloir expliquer physiquement le plaisir tout en lui préservant son aspect de plaisir. Nous n'avons en tout cas conservé, sur le sujet, que quelques-unes des maximes éthiques du philosophe, dont l'interprétation est d'autant plus difficile qu'elles n'ont

⁷⁴ Sur ces marques d'impuissance de la connaissance sensible, qualifiée de « bâtarde », à laquelle il faut substituer la connaissance « légitime » des intelligibles que sont les atomes et le vide, cf. Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, VII, 135-138). Sextus, en bon sceptique, met l'accent sur le manque de fiabilité de la connaissance sensible, et ne montre pas dans quelle mesure certaines caractéristiques des données qu'elle fournit peuvent se prêter à l'explication physique. Pourtant, comme il le reconnaît lui-même (*Adv. Math.*, VII, 136), Démocrite lui accordait un certain degré de validité.

peut-être aucune assise spéculative : il est probable qu'elles ne soient pas extraites d'une morale systématique, et plus probable encore qu'elles ne soient ni déduites ni directement dépendantes de principes provenant de la connaissance physique⁷⁵.

Voici, résumés en quelques mots, les éléments pertinents dont nous disposons : le bonheur est un « contentement » (εὐθυμία) ou un « bien-être » (εὐεστώ) propre à l'âme, qui qualifie le cours de la vie de celle-ci quand il est calme et stable⁷⁶. Ce « contentement », de plus, résulte de la distinction et du tri des plaisirs⁷⁷, que l'on réalise en subordonnant le plaisant au profitable et au beau, en luttant contre l'excès d'appétit, en limitant le plaisir au bon moment, en ne prenant plaisir qu'aux choses que l'on possède, ou encore en mesurant nos désirs aux nécessités⁷⁸. Ces premiers propos pourraient faire penser que le « contentement » est tout autre chose que le plaisir, et qu'il est, dans l'âme, un produit issu de la coercition du plaisant par les valeurs hétérogènes du beau et de l'utile. Mais d'autres affirmations de Démocrite montrent qu'il n'en est rien : c'est pour mieux goûter le plaisir, qui comme le bonheur est dans l'âme⁷⁹, et qui est appelé aussi « jouissance » (τέρψις)⁸⁰, qu'on le limite au bon moment, aux choses possédées, etc.⁸¹. C'est aussi en vue de ladite « jouissance » que l'on doit mesurer le profitable, et en vue d'une jouissance qui n'est pas autre chose que le « contentement »⁸². Quant aux belles œuvres, elles se distinguent parce qu'elles procurent les jouissances les plus grandes⁸³. Ces compléments suggèrent que le « contentement » n'est rien de plus qu'une optimisation de tous les instants donnée au plaisir, celui-ci étant tantôt sensoriel ou corporel, tantôt pris aux belles actions ou à la philosophie. Si cette hypothèse était juste, il faudrait conclure que le plaisir, au même

⁷⁵ Cicéron (*De fin.*, V, 29, 88) nous dit qu'il ne dispose que d'une morale qu'il juge inachevée, mince et obscure. Par ailleurs, il est remarquable qu'aucune maxime de l'éthique ne se réfère directement à aucun développement de la physique, et réciproquement.

⁷⁶ Diogène Laërce IX, 45. La traduction de εὐθυμία est délicate. Le terme signifie originellement « ardeur », « confiance », ou bonne humeur. Il est certain que Démocrite entend par cette manière d'être une jouissance positive, et non une simple absence de trouble, même si elle la présuppose. Dans le fragment B 111, l'usage du verbe correspondant pour désigner le fait d'être content de ce que l'on possède amène à traduire par « contentement ». Le même fragment suggère que par opposition aux mouvements distendus et violents des âmes troublées, le contentement est un mouvement stable.

⁷⁷ Si l'on en croit Stobée II, 7, 3 (DK A 167), « le bonheur est constitué par la distinction et le tri des plaisirs (συνίστασθαι (...) ἐκ τοῦ διορίσμου καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν), et voilà ce qu'il y a de plus beau et de plus profitable pour les hommes ».

⁷⁸ DK fr. B 74 (Démocrate), fr. B 207, B 191, 223, 231, 235, 285.

⁷⁹ DK, fr. B. 159.

⁸⁰ Le fragment DK B 211, et la comparaison entre les fragments B 200 et B 204, montre que les termes sont interchangeables entre eux.

⁸¹ DK, fr. B 211, 232, 233, 235.

⁸² DK, fr. B 4, B 188.

⁸³ DK, fr. B 174. Toutes nos observations mériteraient en d'autres lieux un plus ample développement, confronté notamment aux positions de MacGibbon (1960), Taylor (1967), Salem (1996, p. 307 et s.).

titre que le contentement, est pensé par Démocrite comme un fait en cours éprouvé comme calme et stable, et qu'à ce titre, il constitue le matériau du souverain bien lui-même. Mais l'éparpillement et le manque de développement du propos empêchent toute certitude.

La plupart des prédécesseurs d'Aristote, notamment Empédocle, Platon ou Speusippe, ont adopté une autre solution, en regardant le plaisir comme une affection et une excitation orientée vers une fin qui reste à atteindre. Aussi identifient-ils avant tout le plaisir au processus de régénération du corps, lors duquel celui-ci est conduit vers son intégrité. À leurs yeux, le plaisir est éprouvé comme un mouvement qui d'un seul tenant, a déjà restauré une déficience et de ce fait, tend à la restaurer davantage. Certains ont pu préciser que ce mouvement restaurateur est plaisir quand il est senti, d'autres, que le plaisir est la sensation de ce mouvement dans l'âme, ou encore une opinion subie qu'elle forme sur lui et qui en déforme l'aspect. On a parfois aussi cherché à étendre le modèle pour l'appliquer à des plaisirs qui de prime abord, ne paraissent pas être des restaurations. Mais dans tous les cas, on a référé et fait résider le plaisir dans un processus génétique et une affection immédiatement saisie comme un devenir nous orientant vers un bien que l'on ne possède pas.

Les deux positions générales que nous venons de décrire ont ceci de commun que par « le plaisir », elles entendent quelque chose qui nous meut, quelque chose de cinétique ou de dynamique, que le mouvement en question soit considéré comme un résultat d'ensemble ou comme une impulsion excitant vers une fin. À notre connaissance, aucun prédécesseur et aucun contemporain d'Aristote n'a pu envisager que le plaisir pouvait être pensé, par référence à ce qui le précède, comme un sentiment de satisfaction. Cette manière de voir nous est sans doute plus familière que les précédentes, mais elle ne l'a pas été dans la pensée grecque avant qu'Epicure vienne renverser une perspective admise.

La conception épicurienne du plaisir est difficile à reconstituer. Elle s'appuie, semble-t-il, sur une opposition entre deux types de plaisirs : il y a le plaisir en repos qui coïncide avec la cessation de toute la douleur corporelle, qui est le plus grand qui soit et qui tient lieu de référence unique au bonheur, constitué à la fois dans l'âme par le fait de l'éprouver, de s'en souvenir et de l'anticiper. Il y a les plaisirs en mouvement, qui sont ceux que l'on ressent quand la restauration du corps est en cours et n'est pas encore achevée, mais aussi, semble-t-il, ceux que procurent les diverses qualités que l'on sent le mieux dans l'état d'intégrité, à savoir les saveurs, les parfums, les couleurs, et peut-

être des contenus plus complexes qui pourraient en être composés. Cependant, les textes qui témoignent de cette opposition sont rares, et ils peuvent être suspectés d'interpréter Epicure dans une reconstruction doxographique qui le compare aux cyrénaïques⁸⁴. Plus généralement, la plupart des sources ne nous disent rien sur la manière dont Epicure articule les plaisirs ou les différents aspects du plaisir entre eux, de sorte que sur cette question, toutes les hypothèses ont pu être proposées⁸⁵. Et si les textes indiquent que le plaisir le plus grand coïncide avec l'absence de toute douleur⁸⁶, ils ne montrent pas ce qui fait que l'absence de douleur est positivement éprouvée comme un plaisir, et ne précisent pas non plus si cette question a lieu d'être soulevée.

Pour nous prononcer sur ces problèmes, nous n'avons guère d'autre moyen que de nous reporter à l'exposé de Torquatus dans le *De finibus* de Cicéron, qui contient sur le sujet des arguments probablement empruntés à Epicure lui-même, et permettant de proposer une interprétation plausible, même si sa justification réclamerait une étude plus détaillée. C'est la cessation ou la délivrance de la douleur corporelle⁸⁷, dont l'absence est ainsi appréciée par rapport à ce qui précède, qui fait que l'on éprouve un plaisir positif, non seulement pendant que nous nous restaurons, mais aussi, parce que les conditions sont les mêmes, au moment précis où toute la douleur est dissipée⁸⁸. Par ailleurs, nous continuons par la suite à éprouver du plaisir à l'état intègre si et seulement si nous sentons quelque chose, et plus précisément des qualités qui rendent présents la cessation de toute douleur et donc le plaisir, en faisant varier celui-ci sans rien changer à

⁸⁴ Ainsi Diogène Laërce (X, 136, II, 87, II, 89) : la dualité des plaisirs en mouvements et des plaisirs en repos est attribuée à Epicure par opposition aux cyrénaïques qui n'acceptent que les premiers. On est donc tenté de penser que les plaisirs en mouvement, chez le premier comme chez les seconds, correspondent à ceux que l'on sent dans les divers parfums, les diverses couleurs, ou dans les mets savoureux. Epicure dit sans doute que tout cela appartient au plaisir (DL X, 6, Cicéron, *Tusc.* III, 41-42), mais non qu'il s'agit là de plaisirs en mouvement. Cette dernière thèse est prêtée à Epicure par Cicéron, mais dans un propos qui se présente explicitement comme une interprétation (*De fin.*, II, 6-7, II, 10). Même la phrase citée par Diogène Laërce (X, 136, 12) ne dit pas que « la joie », qui inclut sans doute le plaisir éprouvé au moyen des qualités senties, doit être classée parmi les plaisirs en mouvement. Nous examinons cette phrase dans notre conclusion et critiquons les interprétations de Bollack (1975) et de Merlan (1960, p. 3-7).

⁸⁵ Nous pensons en particulier aux options de Bailey (1926), Merlan (1960), Diano (1974), Rist (1974), Bollack (1975), Gosling et Taylor (1982). Le contentieux est repris en partie dans Salem (1989, p. 122 et s.). Il conviendrait en d'autres lieux de préciser et de situer notre position dans ce débat. Il faudrait aussi confronter notre interprétation de l'hédonisme épicurien à ces lectures, ainsi qu'à d'autres contributions (notamment celle de Striker, 1993, et plus récemment, de Morel, 2009, p. 192 et s.).

⁸⁶ Ainsi la *Lettre à Ménécée*, DL X, 128 (nous adoptons la lecture traditionnelle, et non celle de Bollack (1975, p. 71), qui ne résout pas davantage que l'autre les anomalies syntaxiques du texte). Voir aussi la même lettre, DL X, 131-132, et *Max. Cap.* 3.

⁸⁷ Cf. Cicéron, *De fin.*, I, 37 : Torquatus emploie les mots « délivrance » (*liberatio*), « éloignement » (*amotio*), reprenant le grec ὑπεξαιρέσις, « abolition », *Max. Cap.* 3, DL II, 89, et ἀναίρεσις, « suppression », DL II, 87 (cf. aussi la formule de Lucrèce, *De nat.*, II, 17-18).

⁸⁸ Cicéron, *De fin.* I, 37: Torquatus s'appuie sur la situation où l'on restaure sa faim et sa soif pour conclure à l'existence du plaisir quand toute la douleur a disparue.

sa grandeur, qui reste stable et délimitée par la suppression des peines du corps⁸⁹. Ces précisions suggèrent que pour Epicure, le plaisir est à la fois constitué par un aspect sous lequel il est un état, à savoir l'absence de douleur ou l'intégrité, et par un aspect en quelque sorte cinétique qui nous fait saisir cet état par rapport à ce qui le précède comme une satisfaction et un plaisir positif, l'ensemble étant ensuite actualisé par les variations saisies dans l'état intègre. D'autre part, il faut sans doute concevoir les plaisirs ressentis pendant la restauration en cours sous le même modèle que ceux que l'on éprouve à son terme, s'il est vrai que ceux-ci mènent ceux-là à leur plus haut degré : ils doivent donc consister dans des états d'intégrité partielle éprouvés comme des satisfactions, à ceci près que ces plaisirs sont des satisfactions « en mouvement » vers des satisfactions plus globales, tandis que le plaisir qui vient achever le processus est stable, et appelé en cela « en repos »⁹⁰.

D'après notre description schématique, Epicure aurait littéralement inversé les modèles spéculatifs et même l'approche intuitive sous lesquels tous ses prédécesseurs ont pensé le plaisir. Mais parmi ceux-ci, Aristote pourrait être une exception, au moins en ayant contribué en quelque façon à ce renversement. Les deux doctrines sont assurément en opposition radicale sur l'essentiel : celle-ci fait résider le plaisir dans des activités qui exercent de bonnes dispositions spécifiquement différentes, l'état intègre du corps n'étant qu'une condition de l'existence de certaines de ces dispositions. Celle-là réduit tout plaisir à la satisfaction d'avoir atteint l'intégrité corporelle, partielle ou globale, et considère que toutes les opérations que nous effectuons par ailleurs ne sont plaisantes que par référence à cette intégrité atteinte, soit parce qu'elles la font demeurer présente dans l'âme, soit parce qu'elles l'anticipent ou la remémorent. Il reste qu'Aristote a pour cible principale la conception du plaisir comme un processus génétique orienté vers une fin à venir, et que le modèle qu'il lui oppose pourrait comporter certains éléments ou certains aspects qui ont été repris ou réutilisés par l'épicurisme.

⁸⁹ Cicéron, *De fin.* I, 38. Le propos est repris ensuite en II, 9-10, pour répondre à l'objection de la neutralité apparente de l'état intègre. Sur la limite des plaisirs en grandeur et leur variation en qualité, cf. *Max. Cap.*, 18, *Sent. Vat.* 33.

⁹⁰ Cet usage de l'opposition entre plaisir en mouvement et plaisir en repos peut certainement être attribué à Epicure, car il est introduit par Torquatus (*De fin.* II, 9) comme un élément doctrinal fondamental. Si tel est le cas, il n'en existe sans doute pas d'autres, puisque le plaisir de la nature intègre, même quand il est varié par telle ou telle sensation, n'en reste pas moins « en repos ».

2. Le calcul des plaisirs et ses difficultés

À l'époque où Aristote écrit ses traités éthiques, les questions touchant la valeur du plaisir et son statut dans la motivation correcte sont depuis longtemps orientées par le modèle du calcul des plaisirs et par les difficultés qu'il pose. On sait que le Socrate historique a rejeté les oppositions traditionnelles entre la valeur du beau ou de l'admirable, celle du bon ou du bienfaisant, et celle du plaisant, en soutenant que ces mobiles vont toujours de pairs entre eux, de sorte que l'incorrection de la conduite ne peut reposer sur un mobile positif, mais sur l'ignorance, et qu'au contraire, la conduite correcte est fondée sur un savoir évaluant justement ce qui est à la fois le plus beau, le meilleur et le plus plaisant compte tenu de l'avenir prévisible. À la fin du *Protagoras*, Platon fait assumer à Socrate cette thèse⁹¹, mais il lui impose une théorisation mathématique dont il est probablement le seul auteur : la juste appréciation du bien et du plaisant est attribuée à une science de la mesure, capable, au sujet de tous les plaisirs et toutes les peines impliqués dans un choix et dans son contraire, de les comparer exactement en grandeur et en nombre, en incluant dans cette évaluation la distance temporelle qui nous en sépare, et qui selon sa petitesse ou sa longueur les fait apparaître plus grands ou plus petits qu'ils ne sont⁹².

Cette application de la mesure mathématique aux mobiles du plaisir et de la peine est si éloignée des situations concrètes et pose tant de difficultés qu'elle semble faite exprès pour appeler les critiques dont fait l'objet l'identité entre le bien et le plaisir sans distinction dans les autres dialogues platoniciens. Car d'abord, il n'existe pas de règle simple, fondée sur la détermination du temps comme une distance spatiale, permettant d'associer avec exactitude à chaque quantité apparente de plaisir ou de peine une quantité réelle définie. Cette évaluation, sans doute, est impossible, et elle est certainement incomplète : il faut y ajouter le degré de probabilité avec lequel les plaisirs et les peines escomptés adviendront, et surtout l'intensification que donne aux plaisirs immédiats la présence d'appétits pénibles dont ils sont les soulagements. Comment intégrer tous ces paramètres dans une mesure commune ? Il est manifeste qu'on ne le peut pas. Aussi les autres dialogues platoniciens ont-ils renoncé à la chercher, en privilégiant une différence qualitative entre les plaisirs corporels qui n'en sont pas et

⁹¹ Cf. Platon, *Prot.*, 358a-b.

⁹² Platon, *Prot.* 356a-357b. L'argument est résumé en 357a 5-b 4.

ceux qui en sont, ou entre les plaisirs vrais et les plaisirs qui parce que joints à des peines, sont des jugements faux incompatibles avec une juste évaluation des biens⁹³.

Même si l'on supposait que les plaisirs ou les peines peuvent être appréhendés tels qu'ils sont, le modèle du *Protagoras* poserait d'autres problèmes : il n'arrive jamais, apparemment, que l'on dise qu'un plaisir est le double d'un autre, qu'il est retranché de moitié par une peine, ou que celle-ci est le quart d'une autre peine, y compris quand les plaisirs ou les peines sont spécifiquement identiques et quand ils sont appréciés les uns à la suite des autres. On se prononce seulement sur un rapport vague de supériorité ou d'infériorité. Sans doute est-ce parce que d'abord, une différence spécifique entre deux d'entre eux interdit de trouver dans l'un une partie de l'autre, et parce que plus généralement, on ne peut pas à la fois appréhender une chose comme un plaisir, en étant en quelque sorte envahi par sa présence, et isoler cette chose comme un objet que l'on pourra mesurer en face d'un autre objet. Si donc il existe un calcul des plaisirs et des peines, il ne peut être que très approximatif, et l'inexactitude s'amplifiera avec le nombre des plaisirs et des peines que l'on aura besoin de comparer entre eux, de sorte que le résultat final sera soit une indécision, soit une décision probablement fausse.

Une dernière objection peut être faite à ceux qui identifient le bien et le plaisir, puis déclarent que l'un comme l'autre doivent faire l'objet d'un calcul prévisionnel. À chaque fois que l'on suspend la poursuite d'un plaisir pour en saisir les conséquences et mesurer le tout, en plaisir et en peine, à ce qu'implique l'action contraire, qu'est-ce qui détermine cette suspension et cette décision d'évaluer par la pensée les plaisirs et les peines entre eux ? Apparemment, ce n'est pas un plaisir ou une peine, puisque chacun d'eux, étant un des objets du calcul, ne saurait être la cause de celui-ci. L'existence de l'acte de calculer semble donc incompatible avec l'identification du principe premier et de la fin de tous nos actes avec le plaisir, ce que Platon lui-même, dans le *Philèbe*⁹⁴, n'a pas manqué de relever.

Il existe cependant d'autres manières de concevoir le calcul des plaisirs qui échappent aux difficultés soulevées par le modèle du *Protagoras*. Comme on l'a vu, Démocrite, au lieu de chercher à soumettre les plaisirs et les peines à un calcul mathématique raffiné et exact, régleme la poursuite des plaisirs par des maximes simples, en la limitant à ce qui est nécessaire, ce qui est possédé, à ce qui nous paraît à

⁹³ Respectivement, *République* IX et le *Philèbe*.

⁹⁴ *Philèbe*, 21a 14-b 5, 21c 5-6, 63b 8-c 3.

la fois beau, utile et engagé au moment opportun. Bien plus, toutes ces règles ont pour principe et pour fin un certain plaisir, la jouissance continuelle de l'âme appelée « contentement », qui est constituée par les plaisirs rendus plus délectables par leur juste délimitation, mais aussi par ceux que procurent les pensées et les actions belles et utiles. Dès lors que l'appréciation correcte de la pensée est en elle-même un plaisir, et le plus grand de tous, il n'y a plus aucune contradiction entre l'imposition d'un calcul aux plaisirs communs et l'identité entre plaisir et souverain bien. Dès lors qu'elle est un plaisir immédiat, elle est toujours goûtée comme telle, indépendamment de l'advenue ou non des plaisirs escomptés dans l'avenir. Après Démocrite, Eudoxe a également défendu un hédonisme où les actions vertueuses et les plus hautes connaissances sont privilégiées parce qu'elles sont les plaisirs les plus grands. Aristote le suit en partie en faisant résider le plus grand plaisir dans l'activité même de la pensée prudente, et davantage encore dans l'activité contemplative, résolvant par ce moyen la plupart des problèmes posés par le calcul des plaisirs.

Dans ce contexte, il est remarquable que chez les successeurs d'Aristote, les hédonismes raffinés, fondés sur la suprématie en plaisir de la belle pratique et de la belle contemplation, aient été totalement mis à l'écart, et pour longtemps. Le cas d'Epicure mérite encore une fois d'être souligné. Car à propos du rapport entre les plaisirs corporels et la jouissance sereine de l'esprit constituant le bonheur, il renverse très exactement l'éthique de Démocrite : il réduit d'abord le plaisir au seul soulagement de la douleur corporelle, quand celui-ci est en cours, achevé, puis varié par diverses sensations, et il réduit la peine à la douleur en question. Ensuite, au lieu de subordonner le plaisir du corps à un contentement de l'âme qui intègre à côté de lui des plaisirs qui en diffèrent, il en fait le principe et la fin de tous les biens, et par conséquent l'unique référence par rapport à laquelle se définit le bonheur, qu'il conçoit comme un composé permanent des souvenirs et des anticipations des jouissances de la chair, auxquels cette jouissance au présent doit autant que possible s'ajouter⁹⁵.

La doctrine épicurienne, en faisant reposer la motivation sur un unique plaisir qui est toujours présent à l'âme, soit parce qu'on l'éprouve, soit parce qu'on en a l'appétit, évite la difficulté propre à un calcul portant sur des plaisirs et des peines supposés multiples et différents, à savoir l'incompatibilité de leur appréhension actuelle avec leur mesure mutuelle. D'un autre côté, il devient difficile d'expliquer la possibilité

⁹⁵ Aussi les plaisirs de l'esprit sont-ils tous des souvenirs ou des anticipations des plaisirs du corps. Voir DL II, 89, 8-15, X, 137, 4-7, Cicéron, *Tusc.* III, 41-42, V, 95, *De fin.* I, 40-41, 55-56.

de mettre en balance, comme le recommande Epicure, les plaisirs et les peines immédiats avec ceux qui sont éloignés⁹⁶ : si c'est la présence immédiate à l'âme du plaisir corporel qui en fait la fin de toute la conduite, comment peut-on reporter ce plaisir en raison d'une peine ou d'un plus grand plaisir futur, et comment, de plus, ce report pourrait-il être motivé par le plaisir même ? Epicure, sans doute, a répondu que la mémoire de la continuité des plaisirs et des peines passés, ainsi que la présence et le conseil d'intermédiaires qui comme les amis ou la philosophie, en sont porteurs et les garantissent pour l'avenir, ont la force de retenir l'appétit, et constituent de surcroît le principe du calcul de la pensée. Cependant, les thèses de Démocrite permettaient de faire l'économie de ces questions et de ces développements complexes, tout en écartant aisément les autres difficultés. Pourquoi Epicure a-t-il donc renoncé à suivre sur ce point le philosophe qui est son modèle, son inspirateur, et le fondateur de l'école dont il est issu ?

Sans doute, Epicure a vu disparaître les contextes politiques qui justifiaient l'existence de divers plaisirs liés à l'appartenance à la communauté, comme ceux de l'honneur, de la bienfaisance, de la victoire sur autrui ou du service citoyen, et qui permettaient surtout de concevoir un plaisir pris à une pensée pratique prudente prévoyant au mieux la réussite dans la satisfaction d'une multiplicité de mobiles, et assurée d'avoir une certaine portée sur l'avenir et une certaine continuité sur la durée. Cela ne suffit pas cependant à expliquer l'écart par rapport à Démocrite, qui déjà, plaçait dans l'intelligence pratique ou théorique le plus grand bien et le plus grand plaisir, en partant du principe que la fortune est totalement imprévisible, et en admettant la possibilité de vivre en-dehors d'un régime politique et d'une société justes et profitables⁹⁷.

On considère parfois que dans sa physique, Epicure a corrigé Démocrite en tenant compte des objections aristotéliennes. Il est permis de se demander s'il ne s'est pas passé quelque chose de semblable dans le domaine éthique, en ce qui concerne le type de réalité qu'est le plaisir, mais également le statut de celui-ci dans la motivation. Aristote, dans ses traités éthiques, ne se réfère jamais, même implicitement, à Démocrite. En revanche, il est directement confronté à Eudoxe de Cnide, auquel il emprunte nombre d'énoncés et d'arguments sur le plaisir, et dont il rectifie

⁹⁶ *Lettre à Ménécée*, DG X, 129, 6-130, 5, Cicéron, *De fin.*, I, 32-33.

⁹⁷ Pour le premier point, cf. DK, fr. B 269, 285, 293. Pour le second, 246, 247, même si Démocrite accorde aussi une grande importance à la bonne administration de la cité (250, 252, 266).

l'hédonisme : il interprète en effet sa doctrine en soulignant la différence spécifique entre les actes plaisants que l'on est amené à effectuer à un moment ou à un autre de notre développement, notamment celle qui sépare les meilleurs et les plus plaisants, à savoir l'action vertueuse et la plus haute connaissance, de tous les actes plaisants qui précèdent⁹⁸. Dans ces conditions, peut-on rendre compte du point de passage des uns aux autres en affirmant qu'on est alors porté vers de nouveaux plaisirs ? Pour Aristote, on ne le peut pas, s'il est vrai que par le plaisir, on entend toujours quelque chose d'appréhendé comme déjà là. Car tant qu'un exercice spécifique n'a pas encore été effectué, on n'éprouve pas son plaisir propre. On ne le désire pas davantage, car un objet que l'on désire et dont on manque ne peut pas être un acte, ni donc le plaisir qui suit de cet acte. Selon cette analyse, on doit conclure que la différence spécifique entre les plaisirs successivement atteints exclut que le plaisir soit principe et fin, et qu'à l'inverse, le maintien de l'hédonisme exige que le plaisir soit réduit à une unique forme que l'on poursuit de naissance, à savoir la cessation de la douleur corporelle. Il n'est pas impossible qu'Epicure ait tenu compte de ce raisonnement en considérant qu'il peut aussi bien valoir contre Démocrite.

⁹⁸ Cette différence d'aspect entre les plaisirs est soulignée par Aristote. Il n'est pas sûr qu'Eudoxe lui-même ait pensé qu'il y a une quelconque différence entre l'aspect présenté par le plaisir de l'acte juste, et l'aspect présenté par une jouissance corporelle. La même remarque vaut pour Démocrite.

PREMIÈRE PARTIE

PLAISIR ET SENSATION, PLAISIR ET APPÉTIT

Dans le traité du livre X de *l'Ethique à Nicomaque*, les prémisses adoptées pour déterminer l'essence du plaisir conduisent naturellement le commentateur à se reporter à la psychologie d'Aristote, et en particulier à sa théorie de la sensation. L'opération prise comme paradigme pour définir le plaisir est la vision, et c'est par rapport aux conditions d'une sensation comme la vision que le plaisir est d'abord déterminé. Aristote choisit sans doute de prendre ce point de départ parce que le plaisir visuel est plus commun et plus familier que le plaisir pris à l'action vertueuse ou à la contemplation théorique, et parce que dans ce cas, les conditions du plaisir doivent être évidentes pour tout un chacun. Mais la manière dont il décrit ces conditions est parfois concise, parfois obscure, et ne devait être parfaitement claire que pour un auditoire qui connaissait la signification du vocabulaire aristotélicien et comprenait immédiatement quels étaient les faits concrets décrits par telle ou telle formule. Le lecteur moderne, quant à lui, aimerait savoir quelle est la « forme » (εἶδος) par rapport à laquelle la vision est déclarée accomplie en tous ses moments. Il aimerait aussi obtenir quelques explications sur les conditions du plus grand plaisir sensible : quel est concrètement le sensible le plus beau qui rend la sensation accomplie au plus haut point, et pour quelle raison a-t-il cet effet ? Pour répondre à ces questions, il n'a pas d'autre choix que d'examiner la théorie de la sensation élaborée dans le *De anima* et la théorie des sensibles exposée dans le *De sensu*.

L'examen de la partie scientifique du corpus s'impose également en raison de la différence de statut entre le discours des traités éthiques et politiques et celui des traités spéculatifs. Pour marquer cette différence, on peut s'appuyer sur un passage de *Ethique à Nicomaque* I, 7, 1098b 28-31 : « un charpentier et un géomètre font des recherches différemment sur la ligne droite : le premier fait des recherches dans la mesure où la ligne droite est utile pour son œuvre, tandis que le second recherche ce qu'elle est ou quelle est sa différence essentielle, parce qu'il est un contemplateur du vrai ». De la même manière, l'investigation menée dans l'ensemble formé par *l'Ethique à Nicomaque* et la *Politique* ne doit rechercher l'exactitude que « dans la mesure où c'est approprié », car elle n'a pas pour œuvre propre d'atteindre la vérité sur les objets dont

elle traite : d'après le préambule de I, 1 (1094b 7-11) cette « sorte de politique » (πολιτική τις) n'est pas une science spéculative, mais une discipline qui a pour fin l'acquisition et la sauvegarde du souverain bien humain, et plutôt celui de la cité toute entière que celui de l'individu. Sans doute, cette discipline est une politique particulière parce qu'elle est scientifique à un certain degré : lorsque cela s'avère nécessaire pour atteindre le souverain bien de la cité, et dans la mesure du possible, elle fonde la pratique politique du citoyen et la production législative du nomothète dans un discours général qui rend raison des choses auxquelles ils ont affaire⁹⁹. Néanmoins, son but n'est pas la connaissance de ses objets premiers, le souverain bien et les vertus dont il est l'exercice, mais leur acquisition et leur pratique¹⁰⁰, et sur tous les sujets qu'elle doit aborder, elle ne doit chercher l'exactitude que dans la mesure où c'est nécessaire pour atteindre cette fin. Cela vaut pour le bonheur et pour la vertu morale, comme Aristote le rappelle dans les livres qui leur sont consacrés¹⁰¹, mais cela doit valoir aussi pour le plaisir. Si l'on recherche une étude du plaisir qui établisse avec la plus grande rigueur la vérité à son propos, il n'est donc pas sûr que l'on puisse la trouver dans un traité éthique. En revanche, s'il existe des développements consacrés au plaisir dans les traités spéculatifs de physique ou de philosophie première, on pourra être certain qu'ils atteignent la plus grande précision possible.

Parmi tous les sujets abordés dans les traités éthiques, le plaisir est en outre une exception : contrairement aux vertus, au volontaire et à l'involontaire, au choix délibéré ou à l'amitié, il n'est pas propre aux êtres rationnels qui peuvent accéder au bonheur, et

⁹⁹ Le statut exact de la discipline pratiquée dans des traités éthiques et politiques n'est pas exactement clair. Selon *l'Éthique à Eudème* (I 6, 1216b 35-39), c'est une politique philosophique car elle rend compte de la cause partout où cela convient à son objectif et à la matière étudiée. C'est sans doute en cela qu'elle est « une sorte de » politique. En revanche, il est plus difficile de savoir ce que cette « sorte de politique » vient fonder et seconder. Il est à peu près certain qu'elle fonde la politique nomothétique, c'est-à-dire la science du législateur, art productif qui vise le bonheur de la cité en produisant ses institutions : Aristote ne cesse de dire en effet que son discours s'adresse au nomothète et porte sur sa discipline (cf. *EN* I 13, 1102a 5-12, III 1, 1109b 32-35, X 10, 1181b 12-15, *Pol.* VII 2, 1325a 5-10, VII 4, 1326a 4, etc.). Mais deux passages indiquent qu'elle doit aussi seconder le citoyen vertueux dans l'exercice pratique de sa vertu par la délibération et le vote, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle la politique au sens strict (cf. *EN* VI 9, 1141b 23 et s.). Le premier texte (*EN* I 1, 1094a 22-24) affirme que la connaissance qu'elle comporte est utile à notre vie, c'est-à-dire, apparemment, la vie active du citoyen adulte. Le second (*EE* I 6, 1217a 4-10) précise que même le citoyen vertueux peut être détourné dans sa pratique par le prétendu savoir des sophistes qui s'avère inadéquat au domaine de l'action. Il faut donc que le citoyen possède un certain degré de politique philosophique pour résister à la sophistique. Il est cependant excessif et inexact d'affirmer que le propos aristotélicien est une expression raisonnée de la seule pratique prudente (contra Irwin, 1978, p. 258, 1981, Sherman, 1989, p. 8, etc.).

¹⁰⁰ Aristote rappelle ce point à plusieurs reprises (*EN* I 1, 1095a 5-6, X 10, 1179a 33-b 4, *EE* I 1, 1214a 8-15, I 5, 1216b 16-25). Mais tous ces textes insistent sur le caractère non suffisant du savoir dans les problèmes éthiques et politiques, plutôt que sur le caractère non nécessaire d'une science trop exacte.

¹⁰¹ Dans le texte cité plus haut (I 7, 1098a 26-33), et en *EN* II 2, 1103b 26-1104a 3.

même chez ces derniers, il n'est pas toujours nécessairement lié à ce bonheur. Il existe peut-être des plaisirs, comme le plaisir de voir ou d'entendre, qui ne jouent aucun rôle dans l'acquisition et l'exercice du souverain bien, et par ailleurs, le plaisir appartient aux animaux non rationnels tout autant qu'à l'être humain. On pourrait donc s'attendre à ce qu'il fasse l'objet d'une étude plus générale qu'un traité éthique, qui doit normalement se concentrer sur les sujets impliqués dans l'accès au bonheur de l'homme. Il y a là une raison supplémentaire pour chercher dans le corpus scientifique un traité de psychologie ou de gnoséologie qui examinerait le plaisir dans sa généralité. En ce qui concerne le plaisir paradigmatique de la vision et les plaisirs éprouvés par les animaux, il semble en tout cas que l'on puisse trouver dans des traités physiques et biologiques quelques indications précises, à défaut d'une étude spéculative détaillée.

Un premier parcours des œuvres scientifiques ne saurait que décevoir toutes ces attentes. Non seulement nous n'avons pas conservé une étude spéculative consacrée au plaisir, mais on peut même se demander si une telle étude pourrait exister. Son unité serait en tout cas compromise par deux faits importants : pour Aristote, les êtres immuables et divins éprouvent aussi du plaisir. Comme à ses yeux, il faut diviser l'ensemble de la science en plusieurs disciplines, notamment la physique qui étudie les substances soumises au mouvement et la philosophie première qui étudie les substances immuables¹⁰², ne doit-on pas retrouver cette division à propos du plaisir ? Car ni un traité de physique, ni un traité de philosophie première ne saurait porter sur le plaisir dans sa totalité. Mais il existe également une autre division, cette fois chez les êtres qui sont soumis au mouvement, entre deux types de plaisir qui paraissent difficilement conciliables entre eux. D'un côté il y a les plaisirs qu'Aristote déclare propres à l'homme, comme les plaisirs de la vue qui lui servent de paradigme, et de l'autre, les plaisirs que l'homme partage avec les animaux, c'est-à-dire uniquement le plaisir alimentaire et le plaisir sexuel. Intuitivement, il semble qu'il y ait peu de chose en commun entre le plaisir d'exercer sa vue en voyant une belle couleur et le plaisir de se remplir le ventre pour soulager sa faim. Le premier paraît être un supplément gratuit, et résider dans un pur exercice de nos facultés orienté vers l'appréhension d'un objet extérieur. Le second est le soulagement d'un manque et d'une peine préalables, et semble indissociable de l'affection passive éprouvée par le corps quand il se remplit

¹⁰² Cf. la distinction de *Mét.* E 1 (1026a 13-23) entre la physique et la théologie : l'existence de celle-ci, au même titre que celle de son objet, est hypothétique dans ce livre ; mais si elle existe, cette science doit être considérée comme la « philosophie première » (1026a 29-30). C'est cette dernière expression qu'utilise *Phys.* II 2 (194b 14-15) pour désigner la science de ce qui est séparé de toute matière.

progressivement. Il y a ici un fossé qui menace l'unité du concept même du plaisir, et donc l'unité d'un traité qui lui serait consacré.

Pour combler cet écart, Platon a choisi de considérer le plaisir de réplétion comme paradigme de tout plaisir. Dans tous les dialogues qui abordent le sujet, le point de départ adopté est l'identification du plaisir à la réplétion d'un manque pénible du corps : plus précisément, le plaisir est une affection de l'âme qui prolonge et accompagne une restauration corporelle. Certes, dans la *République* et dans le *Philèbe*, ce point de départ est provisoire, car Platon montre tantôt que ces plaisirs de réplétion n'en sont pas, tantôt qu'ils sont faux. Mais loin de remettre en question la validité du modèle de la réplétion, ces analyses permettent de l'étendre à des plaisirs comme ceux de la vision ou de la connaissance. Ceux-ci, en effet, ne sont pas soumis aux circonstances qui rendent un plaisir faux ou irréel, comme la peine antérieure à la réplétion, ou bien l'inconsistance des réalités qui se remplissent l'une de l'autre. Mais ils n'en sont pas moins corrélés à une réplétion. Bien au contraire, ils correspondent cette fois vraiment ou réellement à une réplétion réelle : le plaisir de voir une belle couleur fait un avec une réplétion de la vue par la belle couleur, le plaisir de connaître fait un avec une réplétion de l'âme par les connaissances.

Aristote, à l'inverse, choisit de prendre pour paradigme le plaisir visuel, et en fait un élément inhérent à une opération qui est un pur exercice de nos facultés. Dans ces conditions, on peut se demander comment il peut rendre compte des plaisirs liés à la restauration du corps : si tout plaisir est conçu sur le modèle du plaisir de voir, comment faire en sorte que les plaisirs de réplétion ne réfutent pas par leur existence même une telle conception ?

Les traités physiques et biologiques s'avèrent assez lacunaires à propos de ces deux types de plaisir, dans la mesure où ils n'étudient ni l'un ni l'autre de manière méthodique, en élaborant des définitions ou des analyses grâce à un raisonnement déductif, inductif ou analogique. Ils comportent encore moins un examen systématique qui montrerait comment les plaisirs semblables à ceux de la vision et les plaisirs de réplétion obéissent à un même concept. Malgré tout, sur les premiers comme sur les seconds, ils sont riches en indications précieuses. On y trouve exposés les critères en vertu desquels les sensibles comme les couleurs ou les sons sont plus ou moins plaisants. On y trouve surtout une analyse de l'acte de sentir qui fait apparaître sa structure ontologique, montre où résident exactement en lui le plaisir et la peine, et élabore un modèle à partir duquel il faut concevoir l'acte de penser et l'acte d'agir ainsi

que les plaisirs qui leur sont propres. Ces traités, en revanche, ne nous disent rien sur l'essence des plaisirs pris à l'alimentation et à l'accouplement; même s'ils exposent, parfois avec précision, les circonstances dans lesquelles ces plaisirs ont lieu, et la manière dont l'homme et l'animal se rapportent à ces plaisirs lorsqu'ils les recherchent et lorsqu'ils les éprouvent. Leur contenu doit donc être complété par les apports plus précis fournis par les traités éthiques, et principalement par *l'Éthique à Eudème*.

L'examen qui suit met d'abord en évidence la dualité entre les plaisirs appréhendés dans la sensation, selon qu'ils sont liés à l'exercice des sens pour discerner les sensibles, ou bien à leur utilisation pour satisfaire les appétits, soulager une peine et plus généralement une émotion. Cette bipartition repose sur deux usages de la sensibilité incompatibles entre eux, deux fonctionnements antithétiques du corps animé dans son ensemble, et enfin, deux finalités contraires. Une fois dégagées les deux polarités opposées selon lesquelles les sensations se rapportent au plaisir, nous étudions d'abord celle qui est propre à l'homme et qui donne à la sensation une fonction de discernement : grâce aux textes du *De sensu* et du *De anima*, nous identifions les propriétés associées au caractère plus plaisant des sensibles, puis rendons compte de ces associations à partir de la structure formelle de l'acte de sentir et de la place que prend le plaisir en son sein. Après avoir ainsi délimité les conditions du plaisir de sentir, nous revenons aux plaisirs corporels et aux soulagements que l'homme partage avec les autres animaux, afin de déterminer quel peut être exactement leur statut.

CHAPITRE I UNE PHYSIQUE DU PLAISIR ? CONTINGENCE DE LA DISCIPLINE ET ÉQUIVOCITÉ DE L'OBJET

Plusieurs difficultés se présentent lorsqu'on parcourt la partie scientifique du corpus aristotélicien pour y chercher des développements sur le plaisir. Dans les œuvres scientifiques que nous connaissons, on ne trouve ni un traité, ni une partie de traité qui soient consacrés au plaisir et à la peine, pour en examiner les propriétés essentielles, en déterminer le genre et la définition, ou pour en distinguer les différentes espèces. Pourtant, un texte paraît attester qu'une étude scientifique portant sur le plaisir et la peine a bel et bien existé, et plus précisément une étude qui relève de la physique. Mais la possibilité même d'un traité de physique consacré au plaisir peut être mise en doute. Les limites qui définissent le domaine de la physique seraient en effet si arbitraires et contingentes par rapport au sujet étudié, qu'il est sérieusement permis de se demander si Aristote a pu composer un tel ouvrage.

Une vue d'ensemble sur les traités physiques et biologiques qui nous sont parvenus fait apparaître une autre difficulté : dans la plupart des cas, le propos ne porte que sur le plaisir alimentaire et le plaisir sexuel, c'est-à-dire les plaisirs qu'Aristote appelle « plaisirs corporels » (σωματικά ἡδοναί)¹⁰³, qui sont accompagnés de peine et d'appétit, et qui sont secondaires et dérivés par rapport aux plaisirs sensibles paradigmatiques comme ceux de la vision. Cette prépondérance des plaisirs corporels n'a rien d'étonnant : pour Aristote, ce sont les seuls plaisirs que nous partageons avec

¹⁰³ Cette appellation, que nous retiendrons dans toute notre étude, est surtout présente dans *l'Éthique à Eudème* (EE I, 1215b 5, 1216a 20, 1216a 29-30, EN VII, 1147b 25-28, 1153a 29-34, 1153b 34-35, 1154a 8-10). En EN VII 6, 1147b 25-28, Aristote restreint explicitement les plaisirs corporels à « ceux qui concernent la nutrition et l'usage des actes sexuels », par rapport à un sens plus élargi recouvrant tous les plaisirs de sentir. Il se tient ensuite à cette acception restreinte, très peu employée dans *l'Éthique à Nicomaque* (cf. cependant EN X 6, 1177a 6-8).

les animaux, et les seuls qu'un animal puisse éprouver. Les traités zoologiques, et les études qui portent sur les fonctions communes à tous les animaux, ne sauraient donc mentionner que les plaisirs de ce type. Mais dès lors, ils ne peuvent probablement rien nous apprendre sur les plaisirs de sentir qu'Aristote prend pour modèle. Car il y a une antithèse et une incompatibilité entre les usages de la sensibilité, du corps animé et de l'ensemble de ses facultés, selon que l'on se rapporte au plaisir corporel ou au plaisir de discerner les sensibles. Ce fait, qui doit être mis en évidence avec précision, conduit à se demander s'il n'y a pas aussi une pure équivocité entre les plaisirs éprouvés dans l'un et l'autre cas.

A. SUR L'EXISTENCE D'UN TRAITÉ SCIENTIFIQUE DU PLAISIR

1. Les sources

Dans les catalogues anciens et dans les textes qui nous sont parvenus, plusieurs indices montrent qu'Aristote a consacré plusieurs ouvrages entiers au plaisir. Mais la plupart de ces indices ne font probablement pas référence à un traité scientifique. Le catalogue le plus complet, celui de Diogène Laërce, mentionne deux ouvrages intitulés « Sur le plaisir » (περὶ ἡδονῆς). Mais le premier¹⁰⁴ figure dans la liste des dialogues : il s'agit donc d'un écrit exotérique¹⁰⁵, que certains voudraient situer au début de la carrière d'Aristote, à l'époque où la question du plaisir fut débattue par les membres de l'Académie et donna lieu à de nombreux traités et dialogues, notamment le *Philèbe* de Platon¹⁰⁶. Quant au contenu de cet ouvrage, il est impossible de s'en faire une

¹⁰⁴ C'est le titre 16 du catalogue de Diogène Laërce, dans la numérotation de Rose (1886).

¹⁰⁵ Par « écrit exotérique », il ne faut pas nécessairement entendre un ouvrage qui était divulgué au public extérieur à l'école, qu'il s'agisse de l'Académie ou du Lycée. Lorsque Aristote, dans ses traités, recommande à son auditoire de se référer aux écrits exotériques, il semble désigner des recueils de positions, d'arguments, de problèmes ou de divisions (cf. *EN* I, 102a 27, VI, 140a 3, *EE* II, 1218 34) portant chacun sur un même sujet. Ces recueils étaient probablement mis à la disposition des membres de l'école, et circulaient au moins à l'intérieur du lycée, pour servir à des exercices dialectiques. D'où la synonymie probable avec « les écrits qui circulent » (τὰ ἐγκύκλια, οἱ ἐκδεδομένοι λόγοι). Ils servaient aussi de source à Aristote pour élaborer les traités proprement dits, et c'est sans doute avant tout par opposition à ces traités qu'ils sont dits « exotériques ». C'est en ce sens (comme Bonitz, *Ind. Ar.* 104b 56) que nous comprenons l'opposition entre les écrits « philosophiques » et les écrits « exotériques », que l'on trouve en *EE* I 8, 1217b 22-23. Berti (1977, p. 65-72), qui en général reprend Bonitz, a tort de trouver dans ce texte une opposition entre ce qui appartient à une science déterminée et ce qui est extérieur à son domaine.

¹⁰⁶ C'est l'hypothèse de Jaeger (1923, p. 15-16, p. 19), qu'aucune preuve textuelle ne permet d'appuyer. Sans doute, les dialogues dont nous avons conservé des extraits, notamment le dialogue *Sur la philosophie* et l'*Eudème*, même s'ils manifestent déjà une opposition doctrinale à Platon, sont proches du platonisme par le langage et les thématiques abordées. L'*Eudème* peut même être daté, puisqu'il s'agit

quelconque idée : certains voudraient lui rattacher une citation d'Athénée, où l'on apprend qu'Aristote faisait de Philoxène l'« amoureux des festins » par excellence¹⁰⁷. D'autres voudraient ajouter des témoignages de Strabon et de Cicéron¹⁰⁸, où il est question de la critique adressée par Aristote à l'épithète de Sardanapalle : tandis que ce dernier se fait gloire d'emporter dans sa tombe tout ce qu'il a mangé et tout ce qu'il a consommé dans ses débauches sexuelles en ayant perdu pour cela tous ses biens de fortune, Aristote réplique qu'il fait l'éloge d'une vie de bovin, et prétend posséder dans la mort ce qu'il ne possédait même pas vivant en dehors des moments de jouissance. Ces propos, qui peuvent être rattachés à des passages des traités éthiques (*EE* I, 1215b 35 et s., III, 1231a 15 et s.), présentent peu d'intérêt : séparés de leur contexte, ils ont un caractère gnomique et s'inscrivent dans le lieu commun de la critique de la vie de débauche. De plus, seule la convergence thématique permet de les attribuer au dialogue sur le plaisir plutôt qu'à toute autre œuvre d'Aristote.

Le second « Sur le plaisir » du catalogue de Diogène Laërce¹⁰⁹, quant à lui, figure dans la liste des ouvrages de dialectique. Paul Moraux a fait l'hypothèse que le véritable titre de cet ouvrage est « positions sur le plaisir » (προτάσεις περὶ ἡδονῆς) : selon lui, le mot « προτάσεις », qui figure à la suite de « περὶ ἡδονῆς » dans le catalogue, ne désigne pas un ouvrage à part, mais devait être placé à l'origine dans une autre colonne, et être en facteur commun pour l'intitulé « περὶ ἡδονῆς » et les deux intitulés suivants¹¹⁰. Si cette hypothèse est juste, l'ouvrage qui nous intéresse ne serait donc qu'un recueil de positions sur le plaisir semblables à celles que nous trouvons utilisées dans les doxographies des traités éthiques et dans les exemples des traités de logique¹¹¹. Il ne s'agirait donc pas, ici non plus, d'un traité scientifique sur le plaisir.

sans doute d'une consolation écrite après la mort d'Eudème de Chypre, en 353 (Cf. sur ces points Berti, 1962, p. 326 et s., p. 351 et s.). On conclut donc que tous les dialogues datent de la jeunesse d'Aristote. Mais la conséquence ne vaut pas.

¹⁰⁷ Cf. Athénée (*Epit.*, 6d). Philoxène, personnage comique (cf. Aristophane, *Gren.*, 934), est mentionné par Aristote en *EE* III, 1231 15-17 comme un gourmant qui souhaitait avoir le gosier d'une grue. Rose rattache le fragment d'Athénée au dialogue « sur le plaisir » (1886, p. 87, fragment 83), Ross (1955, p. 60) au dialogue *Sur la justice* (περὶ δικαιοσύνης). En réalité, on peut attribuer ce passage à l'un ou l'autre de ces dialogues, ou même à n'importe quel dialogue aristotélicien.

¹⁰⁸ La traduction par Cicéron du texte transmis par Strabon (*Géog.*, XIV, 5, 9) n'est pas exactement fidèle. Pour Cicéron (*Tusc.*, V, 35, *De fin.* II, 32), Sardanapalle déclare avoir perdu ses titres de gloire (*ta praeclara*) et non ses biens de fortunes (τὰ ὄβλια). Laurenti (1987, p. 825-827) juge plausible l'appartenance au dialogue sur le plaisir, mais sans certitude. D'autres (Jaeger, 1923, p. 340, Ross, 1955, p. 52-53) rattachent ce témoignage au *Protreptique*, mais ont été critiqués de manière convaincante par Düring (1961, p. 162-165). Sur tous ces débats, sans solution positive, cf. Laurenti (1987, p. 835-841).

¹⁰⁹ C'est le titre 66 (Rose).

¹¹⁰ Voir Moraux, 1951, p. 94.

¹¹¹ On trouve de tels exemples en *An. Pr.* I, 24a 2, 48b 30-32, *Top.* I, 106a 36-b 1. Les énoncés sur le plaisir (« le plaisir n'est pas un bien », « il y a une genèse du plaisir », « le plaisir, absolument, n'a pas de

Les autres catalogues, l'anonyme et celui de Ptolémée, ne mentionnent qu'un seul ouvrage intitulé « Sur le plaisir » (περὶ ἡδονῆς), et il s'agit sans doute dans les deux cas du dialogue cité par Diogène Laërce¹¹². Nous n'avons donc dans ces listes aucune trace attestant l'existence d'un traité scientifique du plaisir, pas plus d'ailleurs que celle d'un autre traité dont l'intitulé serait suffisamment proche pour que nous puissions penser qu'une section y étudie le plaisir de manière spéculative.

Ces catalogues, cependant, sont loin d'être exhaustifs, et ne sont pas les seules sources qui nous permettent de connaître l'intitulé des ouvrages d'Aristote que nous avons perdus. L'autre source est l'œuvre d'Aristote lui-même, notamment les passages programmatiques que l'on trouve souvent au commencement des traités de physique. Un de ces passages paraît indiquer l'existence ou au moins le projet d'un traité du plaisir, et situe un tel projet par rapport à l'ensemble des disciplines spéculatives. Il s'agit du prologue du *De sensu*, qui est en réalité le prologue de l'ensemble des traités transmis sous le nom de *Parva naturalia*. Ce prologue fait le point sur ce qui a été accompli dans le *De anima*, et annonce ce qui doit suivre pour mener à bien l'étude des êtres vivants :

(436a 5-17) Puisqu'au sujet de l'âme considérée par elle-même et de chacune de ses puissances prise à part, nous avons établi des définitions, il y a lieu d'accomplir à la suite l'examen suivant : à propos des animaux et de l'ensemble des êtres qui possèdent la vie, quelles sont les opérations (πράξεις)¹¹³ qui sont propres à certains, et quelles sont celles qui sont communes à tous¹¹⁴ ?

Eh bien, tenons pour acquis ce qu'on a dit au sujet de l'âme, et parlons du reste, en commençant par ce qui est primordial¹¹⁵. Manifestement, les <attributs>¹¹⁶ les plus

contraire ») ne sont pas traités dans leur contenu, mais utilisés pour exposer la théorie des syllogismes ou des outils dialectiques.

¹¹² Voir Moraux, 1951, p. 197, p. 299 et s..

¹¹³ D'après la liste qui suit, le terme πράξεις recouvre l'ensemble des opérations de la vie animale et végétale, ainsi que leurs privations. C'est sans doute à peu de choses près ce que le premier chapitre du *De anima* appelle les accidents (συμβεβηκότα) ou les affections (παθή) communs à l'âme et au composé, parce qu'ils sont attribuables aux êtres vivants en tant qu'ils possèdent une âme.

¹¹⁴ Le sens de l'opposition entre les πράξεις « propres » et les « communes » n'est pas tout à fait clair. A ce stade du texte, sans doute faut-il la comprendre en un sens indéterminé, comme une opposition entre les actions communes à tous les vivants, et les actions propres à un certain genre de vivant, quel que soit le critère que l'on adopte pour identifier un tel genre.

¹¹⁵ G. Ross (1906, p. 125) a probablement tort de croire que l'adjectif « premier » rappelle ici les opérations « propres » de la phrase précédente, qui désignent à ses yeux les opérations propres aux animaux : le texte ne permet pas de donner ce sens aux opérations « propres ». Ce qui est « premier » doit plutôt signifier ce qui est primordial, le plus important (cf. D. Ross, 1955, p. 184, Hett, 1936, p. 215, Morel, 2000, p. 65).

importants, <des êtres vivants>, aussi bien ceux qui sont communs que ceux qui sont propres aux animaux, sont communs à l'âme et au corps¹¹⁷, par exemple la sensation, la mémoire, l'emportement, l'appétit et en général le désir, et en outre le plaisir et la peine (καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις καὶ πρὸς τούτοις ἡδονή τε καὶ λύπη) : ces attributs appartiennent en effet à peu près à tous les animaux ; outre ceux-là, certains sont communs à tous ceux qui participent à la vie et d'autres n'appartiennent qu'à certains animaux, et il se trouve que parmi eux¹¹⁸, les plus importants forment des couples au nombre de quatre, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, l'inspiration et l'expiration, la vie et la mort.

Au sujet de ces attributs, il faut étudier ce qu'est chacun d'entre eux et par quelles causes il se produit (περὶ ὧν θεωρητέον τί τε ἕκαστον αὐτῶν καὶ διὰ τίνας αἰτίας συμβαίνει).

Cette introduction rappelle que le *De anima* a eu pour fin de définir ce que c'est que l'âme « considérée par elle-même », étude qui s'est avérée être une définition de « chacune de ses puissances prises à part », car il est apparu¹¹⁹ que l'âme est essentiellement multiple et se distribue en plusieurs puissances, au premier rang desquelles la végétative et la sensitive, qui sont irréductibles l'une à l'autre. L'objectif et l'extension du *De anima* sont donc clairement délimités : ce traité a eu pour seul but de définir l'âme, ou plutôt les différentes formes d'âme, et s'il a pris pour objet des manifestations particulières de la vie des plantes et des animaux, ce qu'Aristote appelle leurs opérations (πράξεις) au début du *De sensu*, il ne l'a fait que dans la mesure où c'était nécessaire pour établir la définition de ces puissances fondamentales. Au contraire, les traités qui suivent, introduits par le prologue du *De sensu*, n'ont d'autre unité que d'être un reste, qui regroupe ce qui n'a pas été étudié dans le *De anima*.

Il convient de se souvenir du prologue de ce dernier traité : il y est dit que « nous cherchons à étudier et connaître la nature et l'essence de l'âme, et ensuite l'ensemble des accidents qui s'y rattachent, parmi lesquels certains semblent être des affections

¹¹⁶ Le neutre ne peut pas reprendre le terme πράξεις. Il s'agit de ce qui appartient aux vivants, ce que nous traduisons par « attributs ».

¹¹⁷ Nous comprenons que cette phrase est en facteur commun pour tous les attributs qui suivent, ceux qui sont introduits par « par exemple » et ceux qui sont introduits par « outre ceux-là ». Il paraît difficile de traduire le grec « τὰ μέγιστα καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζώων » par « les plus importants de ceux qui sont à la fois communs et propres aux animaux ».

¹¹⁸ Le démonstratif ne doit porter que sur les attributs qu'Aristote vient d'ajouter, car les précédents ont également été dits « les plus importants ». Aristote doit donc supposer ici que le sommeil et la veille ne sont pas communs à tous les animaux, apparence qu'il réfutera dans le *De somno* (454a 14 et s.).

¹¹⁹ En *De an.* II, 3.

propres à l'âme, et d'autres, du fait de l'âme, être aussi attribuables aux animaux » (I 1, 402a 7-10). Le *De anima* proprement dit est consacré à la première étape de la recherche, c'est-à-dire l'étude de l'essence de l'âme. Les « accidents », quant à eux, seront étudiés dans la mesure où comme le dit Aristote dans la suite de ce prologue¹²⁰, ils contribuent en grande partie à la connaissance de cette essence. Une fois cette étude accomplie, de nombreux accidents n'auront cependant pas fait l'objet d'une étude précise. Il faudra donc les examiner pour eux-mêmes, et les traités annoncés par le *De sensu* sont au moins la première étape de cette étude.

Le prologue du *De sensu* prend en effet pour objet ce qu'il appelle les « opérations » (πράξεις) des êtres vivants, et annonce qu'il faut les étudier en commençant par les plus importantes et en supposant acquis tout ce qu'on a dû établir dans le *De Anima*. Parmi ces opérations, certaines sont propres à l'ensemble des animaux, comme celles de la première liste de notre texte ; quant à celles qui constituent les quatre couples de la seconde liste, elles sont ou bien communes à tous les vivants, ou bien propres à certains animaux seulement.

Dans la première liste, celle des opérations qui sont propres et communes, au moins « à peu près », à tous les animaux, figure le plaisir et la peine (ἡδονή τε καὶ λύπη). Ici est donc annoncé, semble-t-il, le projet d'un ouvrage sur le plaisir et la peine qui contrairement aux œuvres citées dans les catalogues, doit être un traité scientifique : il se situe dans la lignée du *De anima*, et d'après la dernière phrase du texte, il semble avoir pour but d'étudier « ce qu'est » le plaisir comme la peine, et « par quelle cause » chacun d'entre eux « se produit ». On pourrait répliquer que cette phrase ne porte que sur les opérations du dernier groupe, et qu'à propos des premières, Aristote ne dit pas qu'il les étudiera, mais seulement qu'elles sont communes à l'âme et au corps. Mais les deux premiers termes de cette liste, la sensation et la mémoire, font bien l'objet d'un traité dans ce qui suit. On peut donc en déduire qu'une étude des autres termes est également annoncée. On ne sait pas sous quelle forme elle doit se présenter : le plaisir et la peine feront-ils l'objet d'un traité à part, comme le suggère la séparation marquée par « en outre » dans la liste des opérations, ou seront-ils étudiés avec les opérations précédentes, l'emportement, l'appétit et le désir ? Il est sûr en tout cas qu'Aristote a bien le projet d'un traité ou d'une section de traité qui les examine de manière spéculative.

¹²⁰ En *De an.* I 1, 402b 21.

Certains¹²¹ ont fait l'hypothèse que le traité du désir ici annoncé correspond au *De motu animalium*, parce que dans cet ouvrage, Aristote identifie au désir le moteur premier interne à l'animal, semble concevoir le désir comme une certaine forme possédée par le cœur ou son analogue, et décrit comment cet organe doit être constitué pour avoir cette forme¹²². Mais cet ouvrage n'est pas intitulé « Du désir » et n'a pas pour objet premier d'examiner ce qu'il est : il s'intéresse à ce qui meut en premier l'animal, et plus particulièrement à la manière dont l'âme ou le désir meuvent le corps. Quant aux formes particulières que sont l'emportement et l'appétit, elles n'y font l'objet d'aucun examen spécifique. Le *De motu animalium* n'est donc pas le traité du désir annoncé dans le *De sensu*. Et si tel était le cas, il serait alors certain que le traité du plaisir et de la peine ne lui appartient pas, car ces objets n'y sont jamais considérés pour eux-mêmes dans un développement détaillé.

Si Aristote a écrit le traité du plaisir et de la peine, ou bien le traité du désir, du plaisir et de la peine dont il a le projet, force est de constater que cet ouvrage n'est pas parvenu jusqu'à nous. D'après les indications données au début du *De sensu*, peut-on en imaginer le contenu ? À propos de chaque opération énumérée dans le texte, Aristote affirme qu'il faut déterminer ce qu'elle est et quelle est la cause de son existence. De fait, c'est bien ce que font la plupart des traités des *Parva naturalia* : ils répondent au moins à l'une de ces deux questions. Le *De sensu* fait toutefois exception en ce qui concerne la sensation, car l'essence et la cause de celle-ci ont été établies dans le *De anima*. Mais tel n'est pas le cas du plaisir et de la peine : nous verrons qu'à la fin de la noétique, on trouve un énoncé qui semble définir ce que sont le plaisir et la peine de sentir¹²³. Cependant, cet énoncé est posé sans justification, pour les besoins d'une analogie qui porte sur un tout autre sujet. Nulle part dans le *De anima*, on ne trouve une définition méthodique du plaisir et de la peine semblable à celles que l'on trouve dans les chapitres du *De sensu* portant sur les sensibles, dans le *De memoria*, dans le *De somno* ou dans le *De insomniis*. On doit conclure que la détermination de l'essence du plaisir et de la peine, et peut-être celle de leur cause, doit figurer dans le traité annoncé au début des *Parva naturalia*.

Il reste à savoir sur quel type de plaisir et de peine pourrait porter ce traité. Il n'y a aucune raison pour qu'il se limite aux plaisirs corporels communs à tous les animaux,

¹²¹ Nussbaum, 1978, p. 9.

¹²² Cf. *De mot.*, 703a 1-29.

¹²³ En *De an.* III 7, passage que nous étudierons dans notre chapitre III, p. 285.

ni même aux seuls plaisirs de sentir. A l'instar du *De anima*, qui s'attache au principe de l'action rationnelle et à l'intellection, il doit aussi étudier les plaisirs liés à l'action et à la pensée théorique. Mais il y a là une difficulté importante. Le champ d'investigation du *De anima* est limité par le fait que cet ouvrage relève de la physique, et dans ce traité, cette limitation n'a rien d'arbitraire par rapport aux objets étudiés. En irait-il de même si un traité du plaisir et de la peine relevait lui aussi de la seule physique ?

2. De quelle science relève l'étude théorique du plaisir ?

Dans le prologue du *De sensu*, Aristote insiste sur le fait que les objets dont il annonce l'étude sont des attributs du vivant qui sont communs à l'âme et au corps. Dans le texte que nous avons cité, il précise que tel est le cas des opérations comme la mémoire, le désir et ses espèces, ainsi que le plaisir et la peine, et le prouve aussitôt par le fait qu'elles appartiennent à tous les animaux. Quelques lignes plus loin, il démontre la même thèse, à propos de toutes les opérations évoquées, par un argument cette fois plus développé :

(436b 2-8) Que les attributs mentionnés soient bien communs à l'âme et au corps, c'est clair : en effet, ils arrivent tous ou bien accompagnés de sensation (μετ' αἰσθήσεως), ou bien au moyen de la sensation (δι' αἰσθήσεως). Par ailleurs, il se trouve que certains d'entre eux sont les uns des affections (πάθη) de la sensation, d'autres en sont des dispositions (ἔξεις)¹²⁴, d'autres en sont des préservations et des conservations, et d'autres des privations ou des destructions. Or, que la sensation advienne à l'âme par le moyen du corps, c'est évident, à la fois par le raisonnement et en-dehors de tout raisonnement (ἢ δ'

¹²⁴ Le sens du terme ἔξεις, ici, est difficile à déterminer. Il faut le traduire par possession, conformément à la première acception de *Mét.* Δ, 20 si l'on pense qu'Aristote songe ici à la mémoire : celle-ci est une possession d'images issues des sensations (*De mem.*, 451a 15-16 ; cf. Morel, 2007, p. 80), et donc en un sens une possession de sensations. Mais le couplage des πάθη et des ἔξεις peut aussi faire penser que ce dernier terme a la même signification que dans les *Catégories* (cf. G. Ross, 1906, p. 128) : par opposition à l'affection ponctuelle, l'ἔξεις est une espèce de disposition (διάθεσις) caractérisée par sa stabilité, son caractère plus difficilement mobile (*Cat.* 8b 28 et s., 9a 10 et s.). Il faut ajouter que cette stabilité va de pair avec le fait que l'ἔξεις dispose son sujet à une activité, bonne ou mauvaise, lorsqu'il est aux prises avec des mouvements extérieurs ou des affections, tandis que la διάθεσις peut être passive (à ce sujet voir plus loin p. 693-696). Quand le concept est pris dans cette acception, nous le traduisons par « disposition » faute d'autre terme adéquat. Dans le texte cité, quels termes de la liste précédente pourraient être des « affections » de la sensation, et des « dispositions » de la sensation, c'est-à-dire des dispositions à sentir ? Le sommeil, caractérisé plus loin (*De som.*, 454b 2) comme une affection de la faculté de sentir, peut aussi être considéré comme une affection subie par la sensation effective (cf. D. Ross, 1955, p. 184). L'éveil, bien qu'il s'identifie à l'exercice de la sensation en général, est aussi en un sens une disposition à sentir. En revanche nous verrons que le désir, sous ses différentes formes, ainsi que le plaisir et la peine, entrent mal dans ces catégories, comme d'ailleurs dans toutes celles qui sont ici énumérées.

αἰσθησις ὅτι διὰ σώματος γίνεται τῆ ψυχῆ, δῆλον καὶ διὰ τοῦ λόγου καὶ τοῦ λόγου χωρὶς).

La démonstration est simple : Aristote rattache les opérations énumérées auparavant à la sensation, soit parce qu'elles arrivent avec elle, soit parce qu'elles arrivent même par son moyen. Or, puisque évidemment la sensation advient à l'âme par le moyen du corps, ses accompagnements et ses suites, eux aussi, seront communs à l'âme et au corps¹²⁵. Aristote insiste sur ce point car il veut montrer que l'étude des opérations citées doit bien être menée à la suite du *De anima*, et cela parce qu'elle appartient comme ce traité à la physique. Cette intention est attestée quelques lignes plus loin par une phrase indiquant qu'il faut aussi étudier la santé et son contraire, parce qu'« il appartient aussi au physicien de considérer les premiers principes de ce qui touche la santé et la maladie » (435a 17-19). Il reste à comprendre d'où vient le lien immédiat entre l'implication du corps et la sphère propre à la physique.

Dans le prologue du *De anima*, Aristote distingue les « accidents » ou affections (πάθη) réputés propres à l'âme et ceux qui sont aussi attribuables au corps animé. Le seul candidat éventuel pour être une affection propre à l'âme est l'acte de penser. Toutes les autres sont manifestement communes à l'âme et au corps, et pour cette raison, l'étude de l'âme, au moins en tant qu'elle présente ces affections, est attribuée au physicien¹²⁶. En réalité, ce sera le cas de l'étude de l'âme dans son ensemble, car même l'acte de penser n'est étudié par le *De anima* que dans la mesure où il n'existe pas sans imagination et n'est donc pas absolument séparé du corps. Ainsi, le critère qui fait du *De anima* un traité de physique est qu'à un degré ou à un autre, le corps est toujours impliqué dans les objets qu'il étudie. Au début du *De sensu*, le même critère est réutilisé pour montrer qu'il reste à traiter d'opérations qui relèvent de la physique et qui doivent être examinées à la suite du *De anima*.

Il est cependant étonnant qu'Aristote fasse figurer parmi les objets du physicien, sans émettre aucune réserve, le plaisir et la peine, en s'appuyant par deux fois sur le même motif : le premier texte fait figurer le plaisir et la peine dans une liste

¹²⁵ Le propos est ici très général : on ne sait si la sensation avec laquelle existent, dans l'animal, les autres opérations, désigne la faculté de sentir ou son exercice. Que certaines opérations adviennent au moyen de la sensation suggère que celle-ci est considérée comme un acte. Même dans l'hypothèse contraire, la formulation employée nous paraît trop vague pour que l'on puisse conclure, comme le propose Morel (2007, p. 83-84), qu'Aristote parle exclusivement ici de la sensation comme faculté active de l'âme, et que le corps par le moyen duquel elle advient est uniquement considéré comme l'instrument de cet exercice actif, et non comme un intermédiaire recevant des affections provenant de corps extérieurs.

¹²⁶ Cf. *De an.* I 1, 403a 16-28.

d'opérations qui sont communes à l'âme et au corps parce qu'elles appartiennent à tous les animaux. Le second, puisqu'il porte sur toutes les opérations citées auparavant, soutient la même thèse : au moins parce qu'ils sont accompagnés de sensation, et au plus parce qu'ils adviennent par le moyen la sensation, le plaisir et la peine impliquent le corps autant que l'âme. On ne peut qu'être surpris par ces affirmations, car dans la liste des opérations mentionnées par Aristote, le plaisir est une exception notable : contrairement à la mémoire, et même au désir sous ses différentes formes, il n'est pas vrai que tout plaisir est « par le moyen de la sensation » ou même « accompagné de sensation », ni non plus qu'il est commun à l'âme et au corps. En *Métaphysique* Lambda 7¹²⁷, Aristote prête un plaisir à l'intellect absolument séparé qu'est le premier moteur. On pourrait penser qu'il n'y a là aucun inconvénient : dans le *De sensu*, Aristote limite tout simplement son propos à certains plaisirs, et le traité de physique qu'il annonce portera également sur une partie des plaisirs, en laissant de côté ceux qui sont propres aux choses immatérielles. On pourrait aussi répliquer que dans la liste, le plaisir est couplé avec la peine, et que lorsque le plaisir a un contraire, il est sûr qu'il n'est pas séparable du corps.

Des difficultés subsistent malgré tout : les limites d'un traité de physique consacré au plaisir, ou même au plaisir et à la peine, pourraient bien être contingentes par rapport au sujet traité. Dans le cas du *De anima*, cette limite a une justification : lorsque la pensée s'effectue grâce à l'imagination, sous forme d'abstraction ou de synthèse d'images, ou même lorsqu'elle se prend elle-même pour objet après et parmi les autres choses, elle semble fonctionner d'une autre manière que lorsqu'elle est absolument séparée de tout support corporel. Mais si le plaisir, quant à lui, devait être décrit de la même façon quand il est celui de la sensation, de notre intellection ou de l'intellection divine, il serait arbitraire de se limiter au champ de la physique pour en faire une étude spéculative. Un traité appartenant à la théologie n'aurait pas davantage de légitimité. Une science universelle, comme la science de l'être en tant qu'être inaugurée en *Métaphysique* Gamma¹²⁸, ne serait pas non plus adaptée au plaisir, puisque celui-ci n'appartient pas à toutes les réalités, mais seulement aux animaux et aux êtres divins.

Nous touchons ici à un problème important : s'il s'avère que le plaisir obéit à un même concept quelle que soit l'opération à laquelle il appartient, on ne voit pas de quel

¹²⁷ Voir notre explication dans la deuxième partie (chapitre VII, p. 590).

¹²⁸ Cf. *Mét.* Γ 1, 1003a 21-32.

type de science il pourrait être l'objet. La difficulté est telle que l'on peut se demander si elle n'a pas amené Aristote à renoncer à écrire un traité spéculatif du plaisir comme il en avait le projet : car comment écrire un tel traité s'il est impossible de le situer au sein du corpus scientifique ? Il n'est même pas exclu que devant cette difficulté, Aristote ait finalement choisi de faire figurer ce traité dans les écrits éthiques. Ce serait une explication possible de la singularité du traité du plaisir du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* parmi tous les autres traités éthiques : comme nous l'avons dit¹²⁹, il présente dans sa partie centrale un aspect exceptionnellement scientifique par la méthode qu'il emploie, la façon dont il appréhende ses objets et les thèses qu'il emprunte explicitement à la physique. Il aurait encore davantage cet aspect s'il parvenait à une détermination de l'essence du plaisir, équivalente à une définition et élaborée avec une grande technicité et une grande exactitude. Mais on ne peut juger de cela qu'après l'avoir étudié en détail.

B. LA DUALITÉ DU PLAISIR SENSIBLE : PLAISIRS CORPORELS COMMUNS A TOUS LES ANIMAUX ET PLAISIRS DE DISCERNEMENT PROPRES A L'HOMME

Même dans l'hypothèse où le plaisir et la peine pourraient faire l'objet d'un unique traité de physique, une autre difficulté menacerait sérieusement son unité et sa cohérence interne. Le plaisir recouvre en effet deux réalités dont on peut se demander si elles ont quelque point commun entre elles, ou si elles ne sont pas de purs homonymes. D'un côté, il y a le plaisir d'exercer chaque sens dans le discernement de ses sensibles propres, qu'Aristote considère comme proprement humain, et qu'il prend pour paradigme pour concevoir la nature de tout plaisir. De l'autre, il y a les plaisirs corporels de satisfaire l'appétit, la faim, la soif et le désir sexuel, que nous partageons avec tous les autres animaux. Ces plaisirs sont les seuls auxquels un animal non humain puisse avoir accès : ce sont uniquement ces plaisirs, en effet, qu'il appréhende lorsqu'il paraît prendre du plaisir à voir, entendre ou flairer. Or, tout paraît opposer ces satisfactions corporelles et les plaisirs sensibles de discernement, leurs conditions, leurs manifestations, leurs effets, mais aussi l'orientation qu'ils présupposent dans l'ensemble du corps animé et ses opérations. Il y a donc lieu de croire qu'ils diffèrent aussi par leur forme même, et que pour en rendre compte, il faudrait composer deux traités de physique au lieu d'un.

¹²⁹ Dans notre introduction p. 56.

1. Le plaisir et la peine comme critères distinctifs de l'animalité

La frontière entre le règne végétal et le règne animal, aux yeux d'Aristote, n'est pas parfaitement délimitée. L'observation de certains êtres vivants marins comme les coutoux, les ascidies, les anémones de mer ou les éponges, suscitent sa perplexité : il ne sait pas exactement dans quel règne les placer. Il y a en effet, selon lui, trois critères distincts de l'animalité. Selon le *De partibus animalium*, un être vivant peut prétendre à être qualifié d'animal soit s'il est capable de se déplacer dans des milieux différents et d'y survivre, soit s'il manifeste une sensibilité tactile en réagissant au contact ou en saisissant sa proie, soit si l'existence d'excréments atteste de l'existence d'un appareil digestif élémentaire¹³⁰. Dès lors, une espèce qui possède l'un de ces caractères sans posséder l'autre pose problème pour la classification, les coutoux, par exemple, parce qu'ils ne survivent qu'attachés à leur milieu, les anémones de mer, parce qu'elles n'ont pas d'excréments. Il y a néanmoins un critère qui semble être plus décisif que les autres pour classer une espèce dans le règne animal, la possession du sens du toucher : si certains individus manifestent cette sensibilité, ou au moins ont un corps fait de chair qui fait penser qu'ils la possèdent, comme les anémones de mer¹³¹, Aristote les range parmi les animaux qui se rapprochent des plantes. Au contraire, si comme les méduses ils n'ont rien de tel, bien qu'ils soient capables de se déplacer en de nombreux milieux, il exclut catégoriquement leur participation au règne animal¹³².

Ainsi, même si Aristote déclare que « le passage des plantes aux animaux est continu » (*HA VIII*, 588b 10-11), il reste que la possession du sens du toucher peut être considérée comme définitionnelle de l'animalité. L'examen des différentes espèces d'êtres vivants ne remet donc pas réellement en question le principe posé au début du livre II du *De anima*, selon lequel c'est la faculté de sentir qui définit l'animal et le différencie de la plante : « le fait d'être un animal appartient aux vivants d'abord en raison de la sensibilité¹³³ » (413b 2), et au moins en raison du sens du toucher, le seul

¹³⁰ Pour ces trois critères, voir respectivement, pour le premier, *PA IV*, 681a 10-12 et *HA VIII*, 588b 13-16 ; pour le second *PA IV*, 681a 19-20 et 681b 2-6, *HA VIII*, 588b 17-20 ; pour le dernier, *PA IV*, 681a 28-34.

¹³¹ Cf. *PA IV*, 681a 36-b 13.

¹³² Cf. *PA IV*, 681a 17-20.

¹³³ Dans le contexte de toutes les citations qui suivent, l'*αἴσθησις* est présentée comme une faculté, ou quelque chose que l'on possède. Il faut donc traduire par « sensibilité » ou « sens », et non par « sensation ».

qui appartienne à tous les animaux¹³⁴. Mais si tel est le cas, on peut également dire que l'animal se distingue de la plante en ce qu'il a la capacité d'éprouver du plaisir et de la peine. À plusieurs reprises, la suite du même livre présente la possession de la sensation comme la condition en vertu de laquelle l'animal, contrairement à la plante, éprouve nécessairement plaisir et peine : « là où il y a sensibilité, il y a aussi peine et plaisir » (ὅπου μὲν γὰρ αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, II 2, 413b 23), ou encore « pour celui qui a la sensibilité, pour celui-là il y a plaisir et peine, plaisant et pénible » (II 3, 414b 4-5)¹³⁵.

Nous verrons plus loin en quel sens et pour quelle raison, dans ces textes, plaisir et peine sont dits accompagner nécessairement la sensibilité¹³⁶. Il faut dès à présent observer que cela vaut pour tous les animaux, et donc pour les plus primitifs de tous : à la fin de la section du livre III consacrée à la faculté motrice, Aristote déclare en effet que même « dans le cas des animaux imparfaits », « qui ont seulement le sens du toucher », « il est manifeste qu'il y a en eux plaisir et peine » (433b 31-434a 3). Cet énoncé pourrait être déduit nécessairement de la règle générale posée dans le livre II. Mais ici, il semble plutôt que l'évidence soit fondée sur l'observation. Aux yeux d'Aristote, c'est apparemment un fait manifeste qu'un animal comme l'anémone de mer éprouve du plaisir et de la peine. Pour comprendre pourquoi il soutient une affirmation si étonnante, on peut se reporter au passage du *De partibus animalium* qui explique pourquoi cet être vivant est apparenté au genre animal : « parce que certaines des anémones de mer vivent détachées, se jettent sur leur nourriture, et sentent les obstacles qu'elles rencontrent, cette espèce a quelque chose d'animal. De plus, elles utilisent la rudesse de leur corps pour assurer leur salut » (IV, 681b 3-6). Plus loin, on apprend qu'un animal du même type, l'étoile de mer, « se jette souvent sur des huîtres pour les sucer » (τοῦτο προσπίπτων ἐκχυμίζει πολλά τῶν ὀστρέων, 681b 9-10).

Ces descriptions peuvent expliquer pourquoi Aristote attribue avec certitude le plaisir et la peine à ces animaux. L'anémone de mer ou l'étoile de mer, au contact de leur nourriture, réagissent immédiatement en se jetant sur elle et en restant collées à elle. Au contraire, lorsqu'un obstacle survient, la première, à son contact, le sent et réagit immédiatement, en utilisant la rudesse de son corps pour se protéger. Il y a dans ces comportements quelque chose de comparable au mouvement de poursuite qu'un

¹³⁴ Cf. *De an.* II 2, 413b 4 et s., II 3, 414b 3, III 11, 434a 28-29, III 13, 435b 5-7; également *De sens.*, 436b 10-12, *De som.*, 454b 24-25, *De juv.*, 469a 19-20.

¹³⁵ Cf. également *De som.*, 454b 29-31.

¹³⁶ Cf. plus loin p. 144 et s..

animal plus évolué déclenche lorsqu'il voit la nourriture dont il a l'appétit, et au mouvement de fuite qu'il déclenche lorsqu'il voit un danger. Mais chez les animaux primitifs, la réaction se fait immédiatement au contact de l'objet, de sorte que le moment sensitif et le moment moteur apparaissent indistincts : il est difficile de faire la différence entre la réaction du corps de l'anémone qui accompagne sa sensation tactile de l'aliment, et la réaction motrice par laquelle elle s'en nourrit, de même qu'il est difficile de distinguer ce qui accompagne la sensation de l'obstacle et le mouvement de fuite face à cet obstacle. Pour Aristote, cette indistinction pose problème, car elle ne paraît laisser aucune place au moment du désir, et encore moins à l'imagination anticipatrice, alors qu'à ses yeux, ce sont toujours ces opérations, et jamais la sensation elle-même, qui constituent le principe immédiat du mouvement des animaux¹³⁷. En revanche, elle n'empêche nullement d'attribuer plaisir et peine à ces animaux : il suffit que l'on constate en eux une contraction au contact d'un objet qui ressemble à une fuite, ou une réaction qui ressemble à une succion, pour qu'il soit indubitable qu'ils sont sujets à la peine et au plaisir.

2. Le caractère accidentel et corporel du plaisir animal

a. *Les sensations plaisantes à distance*

Si le plaisir et la peine, au même titre que la sensation, permettent de distinguer le règne animal du règne végétal, tous les animaux sauf l'homme n'éprouvent que les plaisirs et les peines corporels. Cette thèse est constamment répétée dans l'œuvre d'Aristote, y compris dans les traités scientifiques. Ce sont pourtant les sections de *l'Ethique à Nicomaque* et de *l'Ethique à Eudème* consacrées à la vertu de tempérance (*σωφροσύνη*) qui l'exposent de la manière la plus développée.

Au début de l'étude de *Ethique à Nicomaque* III (13), Aristote détermine le type de plaisirs à l'égard desquels on est dit tempérant ou intempérant. Il commence par diviser les plaisirs en plaisirs « psychiques » et plaisirs « corporels » (1117b 28-29). Cette division a dans ce texte une acception particulière : ailleurs, il arrive qu'Aristote déclare que tous les plaisirs sont « psychiques »¹³⁸, sans doute parce que s'ils

¹³⁷ Cette difficulté posée par les animaux primitifs est soulevée en *De an.* III 11, 433b 31-434a 5. Nous verrons plus loin (p. 149) comment Aristote la résout.

¹³⁸ Cf. *EN* I, 1099a 7-8, *EE* II, 1218b 32-35.

appartiennent au composé animé, c'est en tant qu'il possède une âme. Ici, il réserve cette qualification aux plaisirs éprouvés « lorsque le corps n'est en rien affecté, mais lorsque c'est plutôt la pensée qui l'est » (1117b 30-31), comme c'est le cas dans les plaisirs de l'honneur ou de l'apprentissage. Ailleurs, les plaisirs « corporels » désignent exclusivement les plaisirs de réplétion et tous ceux qui sont des soulagements de peines¹³⁹, tandis qu'ici, ils recouvrent les plaisirs de voir ou d'entendre : ceux-ci sont probablement dits corporels parce qu'ils adviennent par l'intermédiaire d'une affection du corps, même s'ils ne sont pas des affections corporelles au même titre que les plaisirs de réplétion. Nous verrons plus loin comment il faut penser cette différence.

Aristote exclut ensuite de la sphère de l'intempérance les plaisirs psychiques, puis certains des plaisirs somatiques comme le plaisir de voir et le plaisir d'entendre : en effet, même si certains jouissent excessivement de ces plaisirs, et d'autres comme il faut, on ne les appelle pas pour autant intempérants ou tempérants. Il en va de même pour ceux qui prennent trop plaisir à certaines odeurs comme celles des pommes, des roses ou des encens. On n'appelle intempérants que ceux qui prennent trop plaisir aux odeurs comme celles des mets ou des onguents parfumés¹⁴⁰. Mais dans ce cas, ils prennent plaisir aux odeurs par accident, « parce que par leur moyen, ils se remémorent les objets de leur appétit » (ὅτι διὰ τούτων ἀνάμνησις γίνεται αὐτοῖς τῶν ἐπιθυμημάτων, 1118a 12-13), c'est-à-dire l'aliment ou l'objet sexuel. Sentir une odeur comme celle des mets ou des onguents n'a rien de plaisant en soi ; ce qui est plaisant, c'est de se remémorer ou d'anticiper grâce à cette sensation l'objet d'appétit, et le plaisir gustatif ou tactile qu'il fait ressentir. On peut en conclure que l'intempérance et la tempérance se disent seulement par rapport à des plaisirs du goût ou du toucher.

Pour étayer et préciser cette thèse, Aristote évoque ensuite les plaisirs éprouvés par les autres animaux. Car si l'on est d'avis que les plaisirs sur lesquelles portent tempérance et intempérance sont « serviles et brutaux » (ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις, 1118a 25), c'est parce que nous les avons en commun avec les bêtes. En examinant la nature du plaisir animal, on aura donc franchi une étape nécessaire, et peut-être suffisante, pour délimiter le type de plaisir sur lequel portent tempérance et intempérance. L'examen prend pour point de départ le cas particulier des odeurs

¹³⁹ Cf. les textes cités p. 82, note 5.

¹⁴⁰ Nous résumons 1117b 31-1118a 12. Il faut prendre soin de distinguer entre les deux types de parfums évoqués par Aristote : les θυμιάματα, les encens, sont des parfums que l'on faisait brûler, et qui ne doivent donc nullement évoquer le plaisir sexuel, mais être plaisants en eux-mêmes. Les μύρα en revanche sont des onguents parfumés dont on s'enduisait le corps afin de susciter l'attrance d'autrui.

plaisantes par accident. Ce qui arrive chez nous pour ce type d'odeur arrive chez les animaux pour toutes leurs sensations visuelles, auditives et olfactives :

(1118a 16-26) Par ailleurs, chez les animaux, il n'existe aucun plaisir qui relève de ces sensations, sinon par accident (πλὴν κατὰ συμβεβηκός). Car les chiennes ne prennent pas plaisir à l'odeur des lièvres, mais au fait de les dévorer¹⁴¹ ; quant à l'odeur, elle leur a procuré la sensation du lièvre. Le lion ne prend pas plaisir au mugissement du bœuf, mais au fait de le manger : grâce au mugissement du bœuf, il a senti que celui-ci est proche, et il donne donc l'apparence de prendre plaisir à ce mugissement. De la même manière, il ne prend pas non plus de plaisir en voyant ou

en découvrant¹⁴² un cerf ou une chèvre sauvage,

il prend du plaisir parce qu'il va posséder son repas.

Mais d'autre part, la tempérance et l'intempérance porte sur des plaisirs de même qualité que ceux auxquels prennent part aussi les autres animaux (de là vient que ces plaisirs nous apparaissent serviles et brutaux). Or¹⁴³, ces plaisirs, ce sont des sensations de toucher et de goût.

Avant de commenter cette délimitation du plaisir animal, il convient de savoir si elle est achevée dans ce texte. Celle des plaisirs des intempérants, en tout cas, ne l'est pas, car Aristote précise ensuite que ces plaisirs ne sont même pas ceux du goût, « car le propre du goût est le discernement des saveurs, ce que font ceux qui testent les vins et assaisonnent les mets » (τῆς γὰρ γεύσεως ἐστὶν ἡ κρίσις τῶν χυμῶν, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς οἴνους δοκιμάζοντες καὶ τὰ ὄψα ἀρτύοντες, 1118a 27-29). Or, les gens véritablement intempérants ne prennent nullement plaisir à cela, « mais à la jouissance qui se produit toute entière par le toucher, aussi bien dans le cas des aliments que dans celui des boissons, ou dans ce qu'on appelle les choses d'Aphrodite. » (ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει ἢ γίνεται πᾶσα δι' ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ

¹⁴¹ Le mot βρώσις, comme le verbe βιβρώσκω, contient l'idée d'avidité, de dévoration, tandis que le mot ἐδωδή est plus neutre.

¹⁴² Il n'y a aucune raison de supprimer ἢ εὐρών, comme le voudraient Gauthier et Jolif (1970, II, 1, p. 240) : le texte d'Homère (*Il.*, III, 24) comporte le verbe εὐρών et la suite de la citation. Le texte cité est certes tronqué, et la présence de εὐρών l'obscurcit quelque peu, puisque Aristote veut dire que le lion ne prend pas plaisir à voir sa proie en la découvrant. Mais l'inexactitude habituelle des citations d'Aristote et le besoin de citer le verbe homérique pour compléter ἰδὼν peuvent fort bien expliquer le contenu du texte transmis.

¹⁴³ Au début de la phrase (l. 23) nous lisons δὲ et non δὴ, avec tous les manuscrits sauf K^b et la traduction latine (Γ), et adoptons la même lecture ici, contre tous les manuscrits mais en suivant Aspasius. Il paraît difficile, en effet, que le démonstratif αὐται reprenne τὰς τοιαύτας ἡδονὰς. Il reprend beaucoup plus probablement le relatif ὧν. Cela ne change en rien le sens du texte, à ceci près que la conclusion est sous-entendue.

τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις, 1118a 30-32). Enfin, même certains plaisirs du toucher sont exclus du domaine de l'intempérance, « comme ceux qui dans les gymnases, se produisent au moyen de la friction et du réchauffement ; car le toucher propre à l'intempérant ne concerne pas la totalité de son corps, mais certaines parties » (1118b 5-8). Les plaisirs tactiles de l'intempérant ne sont pas les plaisirs raffinés des bains et des massages, mais uniquement ceux qui sont ressentis dans les parties intervenant dans l'acte sexuel et la réplétion alimentaire, comme le gosier¹⁴⁴, qu'aux dires d'Aristote, un certain glouton souhaitait avoir plus long que celui d'une grue.

On peut se demander si les animaux aussi n'éprouvent que ces plaisirs là. D'après le texte, cela paraît vraisemblable, s'il est vrai que les plaisirs des intempérants sont de même qualité que les plaisirs animaux, et que nous les éprouvons « en tant que nous sommes des animaux » (1118b 3). Mais pour en être certain, il convient de citer le texte parallèle de *Ethique à Eudème* III 2, qui se montre prolix en détails intéressants sur le plaisir animal. Le passage est la suite d'une phrase antérieure qui a déclaré que « le tempérant n'est pas tempérant à l'égard de tous les plaisirs et de toutes les choses plaisantes » (1230b 22-24). Après avoir exclu les plaisirs procurés par la beauté visuelle ou la bonne harmonie, Aristote détermine positivement ce à l'égard de quoi « le tempérant est tempérant », formule qu'il faut sous-entendre au début de la première phrase :

(1230b 36-31b 15) <Le tempérant est tempérant> à l'égard de ces deux sensibles¹⁴⁵, qui sont les seuls à l'égard desquels les autres bêtes aussi se trouvent être disposées à sentir, et éprouver du plaisir et de la peine, c'est-à-dire les sapides et tangibles. Quant à ceux des autres sensibles qui sont des sensibles plaisants, l'ensemble des bêtes, pour ainsi dire sans distinction, sont manifestement disposées de manière à ne pas les sentir, comme c'est le cas pour une belle harmonie ou un bel aspect. Car manifestement, elles ne sont affectées en rien, d'une manière digne d'être mentionnée, par le fait même de regarder les belles choses ou d'écouter des sons harmonieux¹⁴⁶, à moins que par hasard il

¹⁴⁴ Voir *EN* III, 1118a 32-33. Le mot φάρυγξ, ici, est pris dans son acception courante, et non dans son acception technique (cf. Gauthier et Jolif, 1970, II, 1, p. 241-242). Il désigne le gosier en général, et non plus précisément la trachée artère par opposition à l'œsophage, comme en *PA*, III, 664a 17 et s..

¹⁴⁵ On est obligé de sous-entendre « les sensibles », et non « les plaisants parmi les sensibles », expression qui figure dans la phrase suivante et quelques lignes plus haut (1230b 24-25), en raison de la présence de λυπούμενα dans la suite.

¹⁴⁶ Faut-il faire de οὐθὲν γὰρ, ὃ τι καὶ ἄξιον λόγου le sujet ou le complément φαίνεται πάσχωτα ? Le sens de la relative rend préférable la seconde solution. Cf. la traduction de Dirlmeier (1962, p. 52).

arrive quelque chose de prodigieux¹⁴⁷. Mais elles ne le sont pas non plus par rapport aux choses de bonne odeur ou de mauvaise odeur, bien qu'elles aient toutes le sens même <de l'odorat> plus aigu. En fait, parmi les odeurs, elles prennent plaisir à celles qui réjouissent par accident et non par elles-mêmes. Par celles qui ne réjouissent pas par elles-mêmes, j'entends celles auxquelles on prend plaisir en anticipant ou en se souvenant, par exemple les odeurs des mets et des boissons. En effet, on prend plaisir à celles-ci en raison d'un autre plaisir, le plaisir de manger ou de boire. Celles qui réjouissent par elles-mêmes, en revanche, sont par exemple celles des fleurs. C'est pourquoi Stratonicos parlait fort justement lorsqu'il disait que les unes sentent beau, tandis que les autres sentent plaisant. Puisque par ailleurs, les bêtes ne sont pas excitées par tous les plaisirs qui concernent le sapide, c'est-à-dire¹⁴⁸ pas par ceux qui sont sentis par l'extrémité de la langue, mais par ceux qui sont sentis par le gosier, leur affection <de plaisir> ressemble davantage au toucher qu'au goût (ἀλλὰ περὶ τὰ δύο τῶν αἰσθητῶν ταῦτα, περὶ ἅπερ καὶ τὰλλα θηρία μόνον τυγχάνει αἰσθητικῶς ἔχοντα, καὶ χαίροντα καὶ λυπούμενα, περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἀπτά. περὶ δὲ τὰ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν ἡδέα σχεδὸν ὁμοίως ἅπαντα φαίνεται ἀναισθητῶς διακείμενα, οἷον περὶ εὐαρμοστίαν ἢ κάλλος. οὐθὲν γὰρ, ὅτι καὶ ἄξιον λόγου, φαίνεται πάσχοντα αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ τῶν καλῶν ἢ τῇ ἀκροάσει τῶν εὐαρμόστων, εἰ μὴ τί που συμβέβηκε τερατώδες· ἀλλ' οὐδὲ πρὸς τὰ εὐώδη ἢ δυσώδη· καίτοι τὰς γε αἰσθήσεις ὀξυτέρας ἔχουσι πάσας. ἀλλὰ καὶ τῶν ὀσμῶν ταύταις χαίρουσιν ὅσαι κατὰ συμβεβηκὸς εὐφραίνουσιν, ἀλλὰ μὴ καθ' αὐτάς. λέγω δὲ <μὴ> καθ' αὐτάς, αἷς ἢ¹⁴⁹ ἐλπίζοντες χαίρομεν ἢ μεμνημένοι, οἷον ὄψων καὶ ποτῶν (δι' ἑτέραν γὰρ ἡδονὴν ταύταις χαίρομεν, τὴν τοῦ φαγεῖν ἢ πιεῖν), καθ' αὐτάς δὲ οἷον αἰ τῶν ἀντῶν εἰσίν. διὸ ἐμμελῶς ἔφη Στρατόνικος τὰς μὲν καλὸν ὄζειν τὰς δὲ ἡδύ. ἐπεὶ καὶ τῶν περὶ τὸ γευστὸν οὐ περὶ πᾶσαν ἡδονὴν ἐπτόηται τὰ θηρία, οὐδ' ὄσων τῷ ἄκρῳ τῆς γλώττης ἢ αἰσθησις, ἀλλ' ὄσων τῷ φάρυγγι, καὶ ἔοικεν ἀφῆ μάλλον ἢ γεύσει τὸ πάθος).

L'*Ethique à Eudème* complète heureusement l'*Ethique à Nicomaque*, et permet de préciser la position d'Aristote. Les plaisirs des animaux sont bien les mêmes que ceux des intempérants : en particulier, les bêtes ne prennent pas non plus plaisir à goûter les saveurs, ou si elles prennent un plaisir gustatif, ce plaisir est ressenti au niveau du

¹⁴⁷ Aristote fait allusion au mythe d'Orphée.

¹⁴⁸ Nous donnons à οὐδὲ un sens explétif.

¹⁴⁹ Les manuscrits disent λέγω δὲ καθ' αὐτάς, ἄς μὴ. Il nous paraît nécessaire (contrairement à Dirlmeier, 1962, p. 326) d'adopter les corrections de Fritzsche (1851), qui insère μὴ et remplace aussitôt après μὴ par ἢ : l'exemple οἷον ὄψων καὶ ποτῶν se lit mieux après une phrase positive, et la symétrie avec καθ' αὐτάς δὲ se trouve ainsi respectée. Il faut également corriger ἄς en αἷς, avec Spengel (1841), car le relatif est le complément de χαίρομεν et non des participes : ce ne sont pas les odeurs qui sont anticipées ou remémorées. Certes, on pourrait supposer que χαίρομεν a pour complément direct les participes et non le relatif. Mais dans ce cas, le relatif serait accompagné d'une préposition.

gosier, de sorte qu'il relève plutôt du toucher que du goût. C'est en tout cas dans cette partie de leur corps seulement qu'elles éprouvent le plaisir, qu'il soit tactile ou en quelque sorte gustatif.

Nous disposons maintenant de tous les éléments pour analyser la thèse d'Aristote et pour dégager tous les problèmes qu'elle pose. Prenons un des exemples de *l'Ethique à Nicomaque*, celui du lion qui voit un cerf. Le lion, certes, voit le cerf, mais il ne prend nullement plaisir à le voir : la sensation visuelle ne fait que lui indiquer la présence du cerf, sans lui procurer aucun plaisir. S'il éprouve du plaisir, c'est par accident, parce qu'il associe à la vision de sa proie le plaisir de la dévorer. De plus, ce plaisir par accident est du même type que ceux que les hommes prennent aux odeurs alimentaires, parce que « par leur moyen, ils se remémorent les objets de leur appétit » (*EN*, 1118a 12-13), et parce qu'alors, on prend plaisir non pas à sentir l'odeur, mais à anticiper et se remémorer le plaisir de manger ou de boire (*EE*, 1231a 8-10). Dans la vision ou l'audition des animaux comme dans les olfactions de ce type, tout le plaisir est contenu dans l'imagination, l'anticipation et le souvenir du contact avec l'aliment. Les sensations à distance ne font que faire sentir la présence et la proximité de la proie, et aviver ainsi l'anticipation du plaisir de la dévorer. Elles ne sont nullement plaisantes en elles-mêmes.

Le texte de *l'Ethique à Eudème* apporte d'autres éléments qui expliquent pour quelle raison un animal ne prend pas plaisir à la vision ou à l'audition. Si une bête prenait plaisir à entendre, cela signifierait qu'elle pourrait prendre plaisir à la « belle harmonie » (εὐαρμοστία) des sons. Si elle prenait plaisir à voir, elle devrait pouvoir prendre plaisir à la « beauté » (κάλλος) de l'aspect, c'est-à-dire soit la beauté des formes soit celle des couleurs. En d'autres termes, on ne peut prendre plaisir à voir ou à entendre que si l'on prend plaisir à ce qui est visible en tant que tel, ou audible en tant que tel. La deuxième phrase du texte, en se référant à « ceux des autres sensibles qui sont plaisants », montre bien que c'est par rapport au plaisant dans le visible ou dans l'audible que les animaux n'éprouvent pas de plaisir. Elle donne aussi la raison de cette incapacité : les bêtes sont « disposées de manière à ne pas sentir » (ἀναισθήτως διακείμενα) ces autres sensibles plaisants, comme le son bien accordé ou la belle couleur. Elles doivent aussi être disposées de manière à ne pas sentir les sensibles pénibles contraires, le son dissonant ou la couleur laide, s'il est vrai qu'il est d'emblée également exclu qu'elles prennent de la peine aux sensibles considérés.

Grâce à ces indications, on peut montrer quel est le fondement de l'inaptitude des animaux au plaisir de voir ou d'entendre. Un animal ne voit pas les couleurs belles et plaisantes ni les couleurs laides et pénibles, c'est-à-dire celles qui le sont pour nous, mais aussi, comme l'indique le point de vue absolu adopté dans le texte, celles qui le sont en elles-mêmes. Il est donc incapable de discerner les sensibles propres à la vue tels qu'ils sont, ce qui signifie tout simplement qu'il ne peut pas voir ce qui doit être vu. Ainsi, son inaptitude à évaluer, dans le spectre des couleurs, celles qui sont plaisantes et celles qui sont pénibles, repose fondamentalement sur le fait que chez lui, l'exercice de la vue n'atteint pas la fin qui lui est essentielle, c'est-à-dire le discernement du visible. On peut même ajouter qu'un animal ne cherche pas à atteindre cette fin, car il n'exerce jamais sa vue conformément à l'essence propre à celle-ci. C'est ce qu'indique la première phrase du texte, au moins si on la lit de manière à résoudre la difficulté qu'elle pose.

À première lecture, Aristote semble dire que les bêtes se trouvent « éprouver du plaisir et de la peine » (χαίροντα καὶ λυπούμενα) aux seuls sensibles du goût et du toucher, mais aussi qu'elles se trouvent être sensibles (αἰσθητικῶς ἔχοντα) uniquement à leur égard. Cette affirmation est évidemment surprenante, puisque de nombreux animaux voient et entendent. Pour résoudre le problème, plusieurs options se présentent : on peut lire les trois participes comme formant un tout, afin que la différence entre les bêtes et nous ne porte pas sur le fait de sentir, mais sur le fait de sentir et d'éprouver plaisir et peine. On peut aussi voir dans les deux derniers participes une explicitation du premier, et comprendre qu'être sensible signifie ici être capable de ressentir avec plaisir ou avec peine¹⁵⁰. Mais la première hypothèse supposerait un indice textuel qui marque que les trois verbes sont pris ensemble, et la seconde donne à « être sensible » une signification qui n'est pas acceptable.

N'est-il pas plus simple de supposer que l'expression αἰσθητικῶς ἔχοντα signifie « être disposé à sentir » ? Dans ce cas, Aristote voudrait dire que les animaux, même s'ils voient ou entendent, ne sont pas préalablement disposés à voir ou entendre, à sentir le visible ou l'audible. Ils sont seulement disposés à sentir le tangible et le sapide, et ne voient et n'entendent que parce qu'ils touchent ou goûtent. Cela signifie qu'ils ne tendent pas à exercer la vue ou l'ouïe pour elles-mêmes : ils sont incapables de

¹⁵⁰ Cf. Dirlmeier (1962, p. 52). On peut aussi, comme semble le faire Decarié (1977, p. 129), comprendre « être sensible en prenant du plaisir comme en prenant de la peine ». Mais il y aurait alors un décalage entre une aptitude, être sensible, et le fait d'éprouver effectivement du plaisir ou de la peine.

faire usage de ces sens en vertu de leur essence propre, et c'est d'abord pour cette raison qu'ils ne discernent pas les visibles ou les audibles plaisants et pénibles, et n'éprouvent ni du plaisir ni de la peine à effectuer ces sensations.

L'analyse qui précède permet de répondre à la première question qui vient à l'esprit à la lecture du texte de *l'Ethique à Nicomaque* : on peut se demander comment il est possible qu'un lion ne prenne pas plaisir à voir un cerf, alors qu'il le voit effectivement. La question se pose d'autant plus pour un animal comme le rapace, qui possède une vue beaucoup plus perçante et exacte que celle de l'homme¹⁵¹. Car d'après le traité du plaisir du livre X, le degré de plaisir va de pair avec le degré de perfection d'un acte comme la sensation. Si un rapace voit plus parfaitement et plus exactement que tout autre animal, n'éprouve-t-il pas aussi, plus que tout autre, du plaisir à voir ? A cela, on peut répondre qu'en un certain sens, cet animal ne voit pas bien et n'exerce pas bien sa vue : il ne l'exerce pas dans ce qu'elle a d'essentiel et de spécifique, à savoir le discernement de ses sensibles propres, le spectre des couleurs. Comme il ne sent pas les objets visibles tels qu'ils sont, il ne saurait prendre plaisir à ceux qui sont réellement plaisants.

Cette réponse, toutefois, ne résout pas entièrement la difficulté. Même si un animal ne saisit pas bien les couleurs, il doit néanmoins percevoir quelques contrastes dans le visible, et des couleurs, ou des analogues de couleurs, doivent lui apparaître différentes d'autres couleurs. Pourquoi ne prendrait-il pas davantage plaisir à l'une qu'à l'autre ? Il faut sans doute supposer qu'en refusant à l'animal un discernement exact des couleurs, Aristote lui refuse par là même d'accéder à celles qui sont plaisantes. Mais l'ensemble du problème n'est pas résolu pour autant. Car si un rapace ne prend pas plaisir à voir sa proie en tant qu'elle est un sensible propre à la vue, il voit néanmoins très exactement sa figure et son mouvement propres, et avant de la voir, il scrute les alentours avec beaucoup d'acuité. Pourquoi ne prendrait-il pas du plaisir à voir les figures et les mouvements en aucun de ces deux moments ?

Pour répondre à cette question, on peut s'appuyer sur un axiome fondamental du *De anima*, qui s'avère avoir des conséquences importantes non seulement sur le problème que nous examinons, mais plus généralement sur la manière dont tout animal se rapporte au plaisir. Dans la conclusion de la partie du livre III (10) consacrée la

¹⁵¹ En *HA* I, 494b 16-18, Aristote déclare l'homme inférieur à beaucoup d'animaux dans les autres sens que le toucher et le goût. Sur la supériorité de la vue des rapaces, cf. par exemple *PA* II, 657b 25-27.

faculté motrice, Aristote identifie celle-ci au désir ou à la faculté de désirer, et il précise que le désir est toujours accompagné d'imagination : « c'est en tant que l'animal est désirant qu'il est moteur de lui-même, et il n'est pas désirant sans imagination » (ὄρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας, 433b 27-29). Plus haut (433a 9-10, 20-21) l'acte cognitif associé au désir a en effet été identifié à l'imagination, au moins lorsque le désir est irrationnel comme l'est l'appétit. Plus précisément, il s'agit d'une imagination qui saisit l'objet désiré (τὸ ὄρεκτόν, 433b 11), et donc qui anticipe, dans une image, la cible vers laquelle le désir meut l'animal. L'idée que le principe moteur, le désir, va toujours de pair avec l'imagination anticipée de la cible désirée, a des implications non négligeables. Elle signifie au moins que dès qu'un animal déclenche un mouvement, et dans la mesure où il est mobilisé pour le déclencher, ses facultés cognitives sont consacrées à imaginer un sensible anticipé, et non à sentir un sensible déjà présent. Au plus, elle signifie que c'est toujours une imagination, et jamais une sensation, qui peut déclencher le désir et le mouvement. Même si l'on s'en tient à la lecture la moins forte, on doit en tirer les conséquences : un animal se mobilise pour se mouvoir dans la mesure où il imagine une sensation plaisante future quand il poursuit un objet, une sensation pénible future quand il en fuit un autre, et non dans la mesure où il sent déjà quelque chose avec peine ou avec plaisir.

Ces précisions permettent de reconstituer la chronologie des actes cognitifs d'un animal qui poursuit sa nourriture. Au commencement, la peine de la faim suscite en lui l'imagination de sa proie et lui fait associer à l'image de la sensation tactile une image visuelle. Parallèlement, il se met en mouvement pour arriver au contact de son aliment, en passant par un mouvement intermédiaire lui permettant de le saisir par la vue. Lors de ce premier mouvement, ses facultés cognitives sont tout entières concentrées sur l'image visuelle qu'il anticipe comme le but en vue duquel il se meut, et il ne voit rien de tout ce qui ne correspond pas à cette image. Ensuite, lorsqu'il voit effectivement ce qu'il a anticipé, l'acte visuel, puisqu'il déclenche immédiatement le mouvement par lequel il se jette sur son aliment, cède aussitôt la place à l'anticipation du plaisir de manger, l'activation de celle-ci étant ce qui rend la vision plaisante par accident¹⁵². Dans cette séquence, deux faits peuvent expliquer que l'animal ne prenne jamais plaisir à voir, y compris les figures et les mouvements qu'il saisit pourtant avec acuité. D'une part, il ne peut voir véritablement quelque chose qu'en un unique instant, et dans une

¹⁵² L'imagination animale est ainsi douée d'un pouvoir associatif (plutôt qu'interprétatif), qui la rend analogue à un raisonnement pratique (cf. *De mot.* 701a 33, et Labarrière, 2008, p. 91, p. 97).

vision qui doit disparaître aussitôt au profit d'une anticipation. L'animal ne regardant jamais ce qu'il voit, il paraît difficile de dire qu'il prend plaisir à voir. D'autre part, il n'existe sans doute même pas un moment visuel instantané susceptible d'être plaisant. Car ce que l'animal voit alors, une figure ou un mouvement, est un sensible commun à la vue et au toucher. L'anticipation du plaisir tactile futur ne succède donc pas au moment visuel mais est immédiatement contenue en lui, de sorte qu'elle chasse d'emblée le plaisir éventuel que la vision pourrait procurer.

Le texte de *l'Ethique à Eudème* n'est pas seulement remarquable parce qu'il permet de résoudre des difficultés posées par celui de *l'Ethique à Nicomaque*. Il l'est également parce qu'il contient des éléments qui permettent d'entrevoir ce qu'Aristote entend par le plaisir de voir ou le plaisir d'entendre. On y trouve mentionnés des objets qui produisent ces plaisirs, la beauté (*κάλλος*) du visible et la belle harmonie (*εὐαρμοστία*) des sons. Sans doute, le texte ne dit pas ce qui dans ces objets, est le critère du sensible qu'il faut corrélérer au plaisir : on ne sait si le plaisir de voir doit être lié à la beauté de la couleur ou à celle de la forme, et l'on ne sait pas davantage en quoi une belle harmonie, c'est-à-dire un agencement de plusieurs sons harmonieux, procure un plaisir auditif. On apprend néanmoins quels sont les types d'objets dans lesquels il faut rechercher les critères de ces plaisirs de sentir.

Mais l'apport principal du texte est ailleurs : ici, et en aucun autre lieu du corpus, le fait que les animaux ne prennent pas plaisir à entendre ou à voir n'est pas fondé sur des considérations théoriques, mais présenté comme un fait manifestement observable : « l'ensemble des bêtes sont manifestement disposées de manière à ne pas sentir » les plaisirs de l'ouïe ou de la vue. L'observation qui permet d'établir ce fait est exposée ensuite : « car manifestement, elles ne sont affectées en rien, d'une manière digne d'être mentionnée, par le fait même de regarder les belles choses ou d'écouter des sons harmonieux » (*οὐθὲν γὰρ, ὅ τι καὶ ἄξιον λόγου, φαίνεται πάσχοντα αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ τῶν καλῶν ἢ τῇ ἀκροάσει τῶν εὐαρμόστων*). À première vue, cette phrase obscure paraît autoriser plusieurs lectures différentes. On pourrait comprendre que regarder les belles choses ou écouter une belle musique n'affectent les animaux d'aucune affection remarquable, au sens où cela ne les affecte d'aucun plaisir. Dans ce cas cependant, le texte n'aurait pas avancé depuis la phrase précédente, et s'il était manifeste que les animaux n'éprouvent aucune affection de plaisir devant les beaux sons ou les belles couleurs, cela devrait reposer sur un fait observable qu'Aristote sous-

entend comme évident mais n'expose pas. Il est donc plus satisfaisant de lire la phrase autrement : Aristote prouve que les bêtes, manifestement, n'éprouvent pas de plaisir à voir ou à entendre, en constatant que la contemplation du beau visible ou l'écoute de la belle harmonie ne les affecte « en rien ». Cela signifie d'abord qu'elles n'y prennent pas part, mais aussi qu'on peut le constater de l'extérieur, grâce aux affections remarquables qu'elles manifestent.

Nous connaissons à présent les faits d'observation sur lesquels s'appuie Aristote pour refuser aux animaux le plaisir de voir et d'entendre : ils ne manifestent nullement une attitude contemplative à l'égard des beaux visibles ou des beaux sons. Par exemple, on n'a jamais remarqué nettement qu'un chat puisse suspendre son action pour se livrer à la contemplation visuelle (*θεωρία*) d'une belle tapisserie, ou pour prêter l'oreille et se livrer à l'écoute (*ἀκρόασις*) d'un beau morceau de musique. Si d'aventure certains comportements animaux pouvaient faire croire qu'ils contemplent, comme c'est justement le cas pour les chats, il est au moins certain que si l'on salit la belle tapisserie ou si l'on joue sur un instrument dissonant, l'attitude de l'animal ne changera pas en fonction de l'objet : il ne manifestera nullement qu'il éprouve alors de la peine à voir ou à entendre en détournant ses organes sensoriels. Des animaux peuvent donner l'apparence d'une attitude contemplative, mais ils ne la réservent pas à un objet déterminé, et certainement pas aux visibles et aux audibles dont l'homme seul sait qu'ils sont beaux et plaisants. C'est ce dernier critère qui permet à Aristote de leur refuser le plaisir de voir ou d'entendre : il présuppose d'abord que certaines couleurs et certains sons sont beaux et plaisants en soi comme ils le sont pour nous, puis il constate que l'adoption d'une attitude contemplative réservée à ces objets, regarder ou écouter, n'est nullement une affection observable de l'extérieur chez aucun animal.

Ce test expérimental peut être considéré comme une preuve convaincante de l'absence de plaisirs visuels et auditifs chez les animaux. Mais il est surtout révélateur de ce qu'implique, dans l'esprit d'Aristote, l'idée même de plaisir visuel ou de plaisir auditif. D'une part, il est impossible de penser ces plaisirs si on ne les réfère pas aux sensibles propres à la vue ou à l'ouïe, et plus particulièrement à certains d'entre eux qui doivent être déclarés, dans l'absolu, plus beaux que les autres. D'autre part, puisque le fait d'éprouver du plaisir est révélé par l'adoption d'une attitude contemplative où l'on maintient un même acte de sentir, on doit supposer que d'une manière ou d'une autre, le plaisir doit être lié à la continuation d'une sensation donnée. Le texte ne permet pas de préciser quelle est la nature de ce lien : on ne sait pas si le plaisir de voir est la cause ou

le résultat du fait de continuer à voir, et s'il en est la cause, on ne sait s'il l'est immédiatement ou transitivement, essentiellement ou par accident. On doit néanmoins retenir que pour Aristote, l'observateur qui cherche la manifestation extérieure d'un plaisir de voir ou d'entendre admet que ces plaisirs vont de pair avec le fait de persévérer dans une même sensation. Il y a là une donnée qu'il conviendra à la philosophie spéculative ou à la philosophie pratique d'analyser en détail.

b. Le cas particulier des odeurs

Dans les deux textes que nous avons cités, ce qui vaut pour la vue et l'ouïe vaut aussi pour l'odorat : les animaux, bien qu'ils aient l'odorat plus aigu que nous, ne prennent pas plaisir aux odeurs, si ce n'est par accident, et parce que l'odeur éveille en eux l'anticipation du plaisir de manger, de boire ou de s'accoupler. Cependant le cas des odeurs présente une particularité : alors que l'on n'est pas en mesure d'identifier certains visibles ou certains audibles qui sont ainsi plaisants par accident, il n'en va pas de même pour les odeurs. Comme le montre le texte de *l'Éthique à Eudème*, il existe certaines odeurs, celles des boissons ou des mets, qui sont plaisantes par accident, tandis qu'il en existe d'autres qui sont plaisantes par soi, comme l'odeur des fleurs.

Ce qui est esquissé dans les traités éthiques est développé et expliqué dans le corpus scientifique. Au début du chapitre 5 du *De sensu* consacré à l'odeur, Aristote définit celle-ci comme un prolongement de la saveur : elle est doit être conçue, en effet, comme « la nature du sec savoureux réalisée dans l'humide » (ἐν ὑγρῷ τοῦ ἐγγύμου ξηροῦ φύσις, 443a 7) qu'est le milieu intermédiaire aérien ou aquatique. En d'autres termes, elle est un effet produit par le corps savoureux dans le milieu humide qui en quelque sorte, le baigne et le nettoie¹⁵³. Cette première définition de l'odeur conduit à conclure que l'odeur a nécessairement les mêmes espèces que les saveurs qui les produisent. On peut donc identifier une odeur qui est douce, une autre qui est âcre, ou une autre qui est acide¹⁵⁴. En un certain sens, ces qualifications de l'odeur sont accidentelles, puisqu'elles se réfèrent à l'objet du goût. On peut en dire autant du plaisir qu'on leur attribue, puisque ce plaisir est celui que l'on prendra à l'aliment. Néanmoins, si c'est la nature même de l'odeur de se référer aux saveurs et à l'aliment, on peut aussi

¹⁵³ Voir 443a 1.

¹⁵⁴ Cette conséquence est tirée en 443b 6-11. Johansen (1997), n'examine que ces odeurs pour caractériser l'odorat, au lieu de s'appuyer sur les odeurs plaisantes par soi (cf. page suivante), qui seules sont les véritables sensibles propres de l'odorat.

dire que ces qualifications accidentelles qualifient l'odeur en tant que telle : alors qu'on ne peut pas dire qu'il y a des couleurs savoureuses et appétissantes, on peut dire qu'il y a des odeurs savoureuses et appétissantes, et d'autres odeurs qui ne le sont pas.

Dans la suite du chapitre, Aristote rectifie tout ce qu'il a dit auparavant en introduisant un autre type d'odeur que celui qui vient d'être défini. Outre les odeurs qui sont plaisantes par accident, mais le sont par leur nature, en constituant ainsi une espèce déterminée, il existe des odeurs d'une autre espèce qui peuvent être appelées odeurs à un meilleur titre, car elles seules peuvent être plaisantes ou pénibles par elles-mêmes, et elles seules constituent l'objet propre que l'odorat, étant donné son essence distinctive, doit saisir et discriminer :

(443b 17-30) Il existe deux espèces de l'objet d'odorat (εἶδη δὲ τοῦ ὀσφραντοῦ δύο ἐστίν). Car il n'est pas vrai, comme certains le disent, que ce ne sont pas des espèces de l'objet d'odorat ; elles le sont bel et bien, mais il faut déterminer en quel sens elles le sont, en quel sens elles ne le sont pas¹⁵⁵. En effet, une partie des objets d'odorat sont arrangés parallèlement aux saveurs, comme nous l'avons dit, et ils possèdent le plaisant et le pénible par accident. Car puisqu'ils sont des affections du nutritif¹⁵⁶, leurs odeurs sont plaisantes lorsqu'on éprouve de l'appétit, mais elles ne sont pas plaisantes pour ceux qui sont repus et qui ne sont en manque de rien. Elles ne le sont pas davantage pour ceux qui ne trouvent pas plaisante la nourriture qui possède ces odeurs¹⁵⁷. Par conséquent, ces odeurs, comme nous l'avons dit, possèdent le plaisant et le pénible par accident, et c'est d'ailleurs pour cette raison qu'elles sont communes à tous les animaux, tandis que parmi les odeurs, d'autres sont plaisantes par elles-mêmes, par exemple celles des fleurs : en

¹⁵⁵ Alexandre (CAG III, 1, 95) pense que les deux espèces en questions sont les odeurs plaisantes et pénibles en elles-mêmes. Aristote introduirait donc ces odeurs pour critiquer ceux qui pensent que les deux espèces en question ne sont pas celles de l'odeur mais de la saveur. Mais d'après 444a 3 et s., les deux espèces correspondent certainement aux odeurs alimentaires et aux odeurs propres à l'homme. La première est réellement une espèce d'odeur, même si elle ne l'est pas au même titre que la seconde (cf. G. Ross, 1906, p. 184-185).

¹⁵⁶ L'adjectif θρεπτικόν se rapporte ici à l'aliment nutritif, dont l'odeur est une affection, puisqu'elle est le prolongement de la saveur. Il est beaucoup plus difficile de comprendre le θρεπτικόν comme la faculté nutritive de l'âme. Il en va de même au début du traité, 436b 17-18 (Cf. G. Ross, 1906, p. 129).

¹⁵⁷ διὰ γὰρ τὸ θρεπτικοῦ πάθη εἶναι, ἐπιθυμούντων μὲν ἡδέϊαι αἱ ὀσμαι τούτων εἰσι, πεπληρεμένοις δὲ καὶ μηδὲν δεομένοις οὐχ ἡδέϊαι, οὐδ' ὅσοις μὴ καὶ ἡ τροφή ἢ ἔχουσα τὰς ὀσμάς οὐχ ἡδέϊαι, οὐδὲ τούτοις. Nous suivons EMY et U. LS et Alexandre ont αἱ ὀσμαι au lieu de ὅσοις μὴ : il faudrait alors rattacher αἱ ὀσμαι à la phrase qui précède, et comprendre que « les odeurs ne sont pas plaisantes pour ceux qui sont repus (...), et la nourriture possédant les odeurs n'est pas non plus plaisante pour ceux-là ». La leçon que nous avons retenue est plus difficile et plus intéressante : comme l'autre, elle marque la dépendance du plaisir de l'odeur au plaisir pris à la nourriture, mais elle ajoute qu'un animal ne prend plaisir qu'aux odeurs qui lui évoquent sa nourriture propre.

effet, elles n'excitent nullement, soit plus, soit moins, à aller vers la nourriture, et elles ne contribuent en rien à l'appétit, mais elles font plutôt le contraire¹⁵⁸.

Ce passage confirme et précise ce qui est dit dans les traités éthiques. Bien que l'on puisse identifier des odeurs amères, des odeurs sucrées ou des odeurs douces, ces odeurs ne sont plaisantes que par accident : lorsqu'on les sent, on ne prend pas plaisir à l'odeur elle-même, ni à l'acte d'olfaction ; on prend plaisir à anticiper que l'on va saisir et sentir l'aliment, le « nutritif » et le savoureux dont l'odeur est un prolongement. On peut ajouter que ce type d'odeur possède également « le pénible par accident » (443b 25-26), car lorsqu'elles sont pénibles, c'est par référence à un aliment doué de saveur qui n'éveille pas l'appétit mais le dégoût, et parce que dans ce cas, elles excitent « moins à aller vers la nourriture ».

Outre le rattachement de ce type d'odeur à l'aliment doué de saveur, quelques faits permettent d'établir le caractère accidentel de leur plaisir : c'est seulement lorsqu'on est dans le manque et dans l'appétit que l'on trouve ces odeurs plaisantes. Ce n'est nullement le cas lorsqu'on est repu, car alors on les trouve plutôt pénibles, ou plus probablement on ne les sent pas du tout : de fait, c'est à l'heure du repas qu'on est particulièrement sensible aux odeurs de mets qui sont pourtant peu raffinés, et que ces odeurs peuvent susciter du plaisir. Cela montre bien que le plaisir est pris à l'objet dont on a l'appétit préalable, et dont l'odeur avive l'image en nous, et non à l'odeur elle-même. Un autre fait contribue à montrer que le plaisir est alors situé dans l'objet d'appétit, l'aliment que l'on désire absorber : lorsqu'une nourriture n'est pas plaisante pour un être donné même si elle l'est pour un autre, par exemple un autre animal ou un homme d'un autre peuple, les odeurs qu'elle émet ne sont pas plaisantes non plus. Une dernière preuve, enfin, sert à établir que ces odeurs sont plaisantes ou pénibles par accident : « c'est d'ailleurs pour cette raison qu'elles sont communes à tous les animaux ». Aristote s'appuie ici sur la règle générale selon laquelle au moins les sensibles à distance ne sont jamais plaisants en soi pour un animal, et l'applique au cas particulier des odeurs.

À l'inverse, les odeurs de la seconde espèce, comme celle des fleurs, qui sont « plaisantes par elles-mêmes », et dont « la nature est par soi plaisante ou pénible »

¹⁵⁸ ὥστε αὐται μέν, καθάπερ εἶπομεν, κατὰ συμβεβηκὸς ἔχουσι τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρὸν, διὸ καὶ πάντων εἰσὶ κοιναὶ τῶν ζώων· αἱ δὲ καθ' αὐτὰς ἡδέϊαι τῶν ὀσμών εἰσιν, οἷον αἱ τῶν ἀνθρώπων οὐδὲν γὰρ μᾶλλον οὐδ' ἧττον πρὸς τὴν τροφήν παρακαλοῦσιν, οὐδέ συμβάλλονται πρὸς ἐπιθυμίαν οὐδὲν, ἀλλὰ τοῦναντίον μᾶλλον.

(444a 7-8), sont senties par l'homme seul. Aristote explique plus loin pour quelle raison leur olfaction est propre à l'homme : chez lui, le sang qui circule autour du cerveau est particulièrement léger et pur, et par conséquent facilement refroidi, ce qui le dispose aux rhumes. Le fait de prendre plaisir à sentir les odeurs des fleurs ou des parfums a précisément pour fonction d'éviter ce refroidissement et d'assurer la santé. Cette référence à la santé, toutefois, ne rend pas le plaisir accidentel, et elle n'est pas non plus nécessaire pour identifier les odeurs en question et les déclarer propres à l'homme. Si le texte cité plus haut les oppose aux odeurs partagées avec les animaux et plaisantes par accident, il indique par là même qu'elles sont proprement humaines. Si parallèlement, ces odeurs sont qualifiées de plaisantes ou pénibles en tant que telles, cela signifie qu'elles le sont en tant qu'elles sont les objets propres de l'odorat. Ainsi, c'est d'abord parce que l'homme seul exerce son odorat pour lui-même, et pour discerner les odeurs telles qu'elles sont, qu'il fait la part entre les pénibles et les plaisantes et prend plaisir à sentir ces dernières. La fin de la santé ne détermine pas le contenu de la sensation et son plaisir, elle en résulte par accident, parce qu'en nous réjouissant de certaines odeurs, nous persistons à les sentir, en nous pénétrant ainsi de l'air qui en est porteur.

c. Le problème du goût

Aristote ne refuse pas seulement aux animaux le plaisir et la peine propres aux sensations à distance. Il leur refuse également les plaisirs que procurent le goût, ou au moins une partie de ces plaisirs. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, il semble bien qu'il n'y ait nulle différence entre les plaisirs propres à l'intempérant et ceux qui sont communs à tous les animaux : les seconds, comme les premiers, ne doivent pas éprouver de plaisir à goûter ni même user du goût, si « le propre du goût est le discernement des saveurs, ce que font ceux qui testent les vins et assaisonnent les mets ». Et en effet, nul n'a jamais vu un animal déguster longuement une boisson ou un aliment au lieu de faire en sorte de l'avalier, et encore moins les goûter alors même qu'il est repu. Si l'on entend par discernement des saveurs ce que font les cuisiniers, et si c'est là le propre du goût, il est évident que les animaux n'y ont nullement accès. Faut-il en conclure que le plaisir qu'ils prennent à l'aliment est tout entier situé dans le toucher, et non dans le goût dans ce qu'il a de spécifique par rapport au toucher ? C'est ce que semble dire *l'Éthique à Nicomaque*. *L'Éthique à Eudème* apporte une réponse plus nuancée : « les bêtes ne sont pas excitées à l'égard de tous les plaisirs qui concernent l'objet du goût », et plus

précisément, « elles ne sont pas excitées à l'égard de ceux qui sont sentis par l'extrémité de la langue, mais à l'égard de ceux qui sont sentis par le gosier ». Aristote n'en conclut pas catégoriquement qu'elles ne ressentent que les plaisirs du toucher, mais que si elles éprouvent aussi un plaisir gustatif, « leur affection <de plaisir> ressemble davantage au toucher qu'au goût ».

Cette thèse soulève nombre de problèmes : apparemment, Aristote tient en d'autres lieux des propos qui viennent la contredire directement¹⁵⁹. Dans le *De anima*, c'est le sens du goût qui est le sens de l'aliment, « le sens de ce qui est tangible et nutritif » (τὸ τοῦ ἀπτοῦ καὶ θρεπτικοῦ αἴσθησις, III 12, 434b 22), et il est attribué nécessairement aux animaux afin qu'il puissent sélectionner leur nourriture et se conserver, « fuir certaines choses et en saisir d'autres » (434b 16-17). Sans doute, le goût est « comme une certaine sorte de toucher » (ὡσπερ ἀφή τις, 434b 18). Mais précisément, il n'est pas un toucher comme les autres : il est localisé exclusivement dans la langue, et lui seul, dans cet organe, est capable de sentir la saveur, objet propre du goût, tandis que le toucher localisé dans le reste du corps en est incapable¹⁶⁰. Chez tous les animaux, ou au moins la plupart d'entre eux¹⁶¹, c'est donc le sens du goût en tant que tel, et au niveau de la langue, qui a pour fonction de discerner le savoureux et ce qui ne l'est pas, et donc ce qui est propre à les alimenter et ce qui ne l'est pas. Car comme l'indique le chapitre 4 du *De sensu* consacré aux saveurs, il y a une correspondance exacte entre le savoureux et le nutritif : « l'aliment nourrit en tant qu'il est sapide, car tous les animaux sont nourris par le doux, soit pris tout seul, soit mélangé » (442a 1-2). Le savoureux, qui est d'abord une texture douce et grasse, éventuellement modérée par d'autres saveurs et variable selon chaque animal, correspond exactement au nutritif : comme le montre la suite du même chapitre¹⁶², c'est ce qui peut être élaboré, augmenté et assimilé à l'intérieur du corps.

Ces thèses semblent difficilement conciliables avec les propos tenus dans les traités éthiques : si c'est la langue, et le goût comme tel, qui doivent chez tout animal discerner le savoureux et l'alimentaire, n'est-il pas nécessaire d'attribuer aux animaux, au moins partiellement, le discernement des saveurs qui est le propre du goût ? De plus,

¹⁵⁹ Gauthier et Jolif (1970, I, 1, p. 241) évoquent cette contradiction et la considèrent comme insoluble.

¹⁶⁰ Cf. *De an.*, II 11, 423a 17-21.

¹⁶¹ En *PA* (II, 660b 11-12), Aristote déclare que « tous les animaux non sanguins au même titre que les sanguins possèdent la partie capable de sentir les saveurs ». Il cherche donc systématiquement une langue chez les animaux qui paraissent ne pas en avoir, comme certains poissons, et même les crustacés, les céphalopodes et les coquillages (Voir par exemple *PA* IV, 679a 32-33 et 679b 6-8).

¹⁶² Cf. 442a 4-8.

s'ils apprécient certains saveurs et en déprécient d'autres, ils doivent nécessairement prendre du plaisir au premières et de la peine aux secondes, et apparemment, un plaisir et une peine qui ne peuvent être accidentels comme le sont ceux des sensations à distance : alors, l'animal prenait plaisir parce qu'il associait au senti la sensation anticipée de son aliment. Il est impossible que de la même manière, la sensation gustative soit référée à une sensation de l'aliment propre à l'animal qui relèverait du seul toucher et devrait être situé dans le gosier. Car le toucher est incapable de discerner l'aliment propre : cette sensation relève du goût comme tel, et trouve son siège dans la langue.

La difficulté est encore accentuée à la lecture de certains textes zoologiques consacrés à la langue et au goût des animaux. Le traité de la tempérance de *l'Ethique à Eudème*, s'il situe le plaisir des animaux dans le gosier et non à l'extrémité de la langue, n'attribue pas catégoriquement ce plaisir au toucher, mais plutôt au toucher qu'au goût. On pourrait donc imaginer que chez les animaux, la sensation de l'aliment et le plaisir qui l'accompagne ont lieu dans le fond de la langue et à proximité du gosier, dans une région capable d'une sensation intermédiaire entre le goût et le toucher. Mais dans le livre II du *De partibus animalium*, la sensation gustative des saveurs est clairement attribuée au sommet de la langue. Aristote déclare par exemple que les serpents ont la langue « fourchue, à l'extrémité fine comme un cheveu, en raison de l'avidité inhérente à leur nature : car ils tirent un double plaisir des saveurs, comme s'ils possédaient un double sens du goût » (διπλῆν γὰρ τὴν ἡδονὴν κτᾶται τῶν χυμῶν, ὥσπερ διπλῆν ἔχοντα τὴν τῆς γεύσεως αἴσθησιν, II, 660b 8-11). Le sens du goût est ici situé à l'extrémité de la langue¹⁶³, et apparemment, il en va de même pour le plaisir pris à l'aliment.

Cette thèse, dans la suite du même texte, paraît généralisée à tous les animaux : on apprend que « pour la nourriture qui se trouve dans les saveurs, ce qui est destiné à la sensation est la partie qui a l'aspect d'une langue, mais elle ne l'est pas en tout point de la même manière, mais principalement à son extrémité » (τῆς τροφῆς χάριν τῆς ἐν τοῖς χυμοῖς ἐστὶν εἰς αἴσθησιν μὲν τὸ γλωττοειδὲς μόριον, οὐ πάντῃ δ' ὁμοίως ἀλλὰ τῷ ἄκρῳ μάλιστα, 661a 3-5)¹⁶⁴. De plus, ce qui vaut pour la sensation

¹⁶³ Voir aussi *HA*, II, 492b 27-28.

¹⁶⁴ Nous suivons avec Louis les manuscrits Δ et Z, qui seuls donnent une syntaxe et un sens satisfaisants. La plupart des manuscrits ont ἡ αἴσθησις τὸ μὲν γλωττοειδὲς ἔχει μόριον au lieu de εἰς αἴσθησιν μὲν τὸ γλωττοειδὲς μόριον. Quelle que soit la lecture que l'on propose (Lennox, 2001, p. 46, fait des poissons le sujet sous-entendu de ἔχει, ce qui rend la suite absurde. Düring (1943) sous-entend τὴν

semble valoir aussi pour le plaisir : pour montrer que tous les animaux possèdent une langue pour sentir les saveurs, Aristote rappelle ensuite que « tous les animaux possèdent l'appétit de nourriture dans la mesure où ils ont la sensation du plaisir qui provient de la nourriture » (ὡς ἔχοντα αἰσθησιν τῆς ἡδονῆς τῆς γινομένης ἐκ τῆς τροφῆς, 661a 6-8). L'universalité du plaisir pris à la nourriture sert ici à prouver l'universalité de la sensation des saveurs. On pourrait observer que cette preuve n'implique pas que le plaisir que l'on tire de la nourriture soit inhérent à la sensation gustative effectuée par l'extrémité de la langue, mais seulement que celle-ci est une condition nécessaire de celui-là, qui pour le reste, pourrait être accidentel. Mais en l'absence de précisions supplémentaires, il paraît plausible que la sensation des saveurs et celle du plaisir relèvent du même sens et du même organe.

Enfin, dans le chapitre du *De sensu* consacré à l'odeur, certaines affirmations semblent impliquer que les animaux discernent des saveurs et y prennent plaisir comme l'homme peut le faire. Comme nous l'avons vu, ils ne prennent plaisir qu'aux odeurs plaisantes par accident. Or, ces odeurs, « parce qu'elles possèdent le plaisir par accident, ont leurs espèces distinguées en fonction des saveurs » (5, 444a 5-7). On rapportera donc chaque espèce d'odeur à la saveur dont elle est le prolongement, et l'on distinguera les odeurs amères, âcres, acides, douces, etc., en reportant sur elles les saveurs discernées en propre par le goût. Mais si les animaux sentent ces odeurs, ne faut-il pas qu'ils les discernent aussi en fonction du goût, et donc qu'ils discernent les saveurs, et les saveurs plus ou moins plaisantes, comme nous le faisons ?

La dernière difficulté peut être résolue aisément par l'observation : les saveurs auxquelles l'homme se réfère pour identifier certaines odeurs ne sont pas les saveurs fines que les grands cuisiniers discernent en les goûtant. De même qu'on ne sent ces odeurs, avec plaisir ou peine, que lorsqu'on est dans le manque et l'appétit, de même, on les rapporte à des saveurs qui sont ressenties comme plaisantes ou pénibles dans les mêmes conditions. Il s'agit donc de saveurs grossières, auxquelles on prend plaisir parce qu'on est dans l'appétit et désire s'alimenter, et non des saveurs raffinées que l'on peut discerner lorsque la faim est moindre ou absente, et qui constituent, selon *l'Ethique à Nicomaque*, l'objet propre du goût.

αἰσθησιν comme complément, τὸ γλωττοειδὲς μόριον étant sujet), on est obligé de briser la construction ἐπεὶ...διὰ τοῦτο qui encadre le texte que nous avons cité.

À propos des odeurs alimentaires, sans doute faut-il aussi distinguer le point de vue de l'homme de celui des animaux. Car s'il est vrai que pour l'homme, ces odeurs sont identifiées par rapport aux saveurs, il n'en va peut-être pas de même pour les animaux. On lit dans le *De anima* (II 9, 421a 10-13) que contrairement aux animaux, « l'homme sent mal les odeurs, et il ne sent aucun objet odorant sans sentir le pénible ou le plaisant, signe que son organe sensoriel n'a pas d'acuité » (φαύλως γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὀσμᾶται, καὶ οὐθενὸς ὀσφραίνεται τῶν ὀσφραντῶν ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέος, ὡς οὐκ ὄντος ἀκριβοῦς τοῦ αἰσθητηρίου). Cette phrase surprend le lecteur du *De sensu*, et pour deux raisons. Bien qu'Aristote ne le précise pas, « le pénible et le plaisant » désigne ici ceux que l'on ressent dans l'aliment. Le *De anima* ne connaît donc pas l'espèce d'odeurs plaisantes ou pénibles par soi que seul l'homme peut sentir. Mais surtout, ce traité considère qu'il est propre à l'homme de rapporter les odeurs au plaisant et au pénible alimentaires, et y voit le signe que son odorat est très inférieur à celui des animaux. Il y a là une contradiction manifeste avec les textes que nous avons parcourus, où l'acuité du sens de l'odorat chez les animaux n'empêche nullement que ceux-ci rapportent toujours toute odeur au plaisir de l'aliment¹⁶⁵. La contradiction est toutefois atténuée par la suite du texte : Aristote précise que nous devons distinguer les odeurs en fonction des saveurs, en vertu de la ressemblance entre les espèces d'odeurs et les espèces de saveurs, mais aussi parce que « nous avons un sens du goût plus exact » (421a 18-19) que tous les animaux. Ainsi, le propre de l'homme est de toujours rapporter les odeurs à différentes saveurs, et c'est de cette manière qu'il les rapporte au plaisant ou au pénible. Les animaux au contraire, peuvent fort bien discerner dans l'odeur elle-même l'aliment plaisant ou pénible, sans passer par l'intermédiaire de la saveur s'ils ont le goût peu développé : ils se jettent alors immédiatement sur l'objet odorant et l'avalent sans le goûter.

L'analyse qui précède contient plusieurs éléments qui permettent de résoudre l'ensemble des problèmes posés par le rapport entre le goût et le plaisir alimentaire. Il faut d'abord prendre soin de distinguer plusieurs modalités dans l'usage du goût. Il y a d'abord ce qu'Aristote appelle son usage propre, à savoir le discernement raffiné des saveurs : dans cet usage seul, on goûte pour goûter, on exerce le sens dans ce qu'il a de spécifique, c'est-à-dire la dégustation et la saisie des objets sapides tels qu'ils sont, et l'on peut éprouver les plaisirs et les peines propres au goût. Il y a aussi un usage accidentel du goût, régi par le manque et l'appétit initial : alors, on utilise le goût

¹⁶⁵ Sur ces contradictions, cf. Freeland, 1992, p. 238, Johansen, 1997, p. 6.

autrement, pour vérifier que l'aliment correspond à celui dont on a l'appétit et que l'appétit nous fait anticiper, et si c'est le cas, on ne continue pas à le déguster, mais on cherche à l'avaler immédiatement et à en manger davantage. Si l'on en croit l'expérience, ces deux usages sont incompatibles l'un avec l'autre : lorsqu'on a faim, on ne peut pas déguster les saveurs fines. On peut l'expliquer par l'état déficient dans lequel se trouve l'animal, qui peut rendre sa langue impropre à une sensation raffinée. On peut l'expliquer surtout par le rôle déterminant de l'appétit : la sensation est alors toute entière consacrée à sélectionner l'objet correspondant à celui de l'appétit, et elle ne va pas plus loin, puisque dès que cet objet est senti, il est avalé. Enfin, il y a un usage minimal du goût, où il n'opère qu'en tant qu'il est touché. Selon le *De anima* en effet (II, 10), la sensation gustative est constituée par deux strates superposées : à un premier niveau, le goût discerne le sapide de ce qui n'a aucun goût et de ce qui détruit le goût, et retient ainsi le potable ou le comestible (τὸ ποτόν). Cette fonction est cependant commune au goût et au toucher¹⁶⁶, qui seul peut retenir la texture potable susceptible d'être goûtée. À un second niveau intervient le goût proprement dit, qui discerne dans le potable des saveurs différentes. Il est probable que la plupart des animaux accèdent à ce dernier usage du goût, car dans le cas contraire, ils n'auraient pas besoin de goûter grâce à l'extrémité de la langue. Mais il est sûr qu'ils ne se servent du goût que pour retenir ce qui correspond à l'objet de leur appétit.

Dans ces conditions, on peut se demander si réellement, un animal prend plaisir à goûter, et si c'est par le même sens, et le même organe, qu'il discerne la saveur de l'aliment et qu'il éprouve du plaisir à cet aliment. Lorsque les animaux sélectionnent leur nourriture immédiatement par l'odeur, c'est alors leur odorat qui seul discerne l'aliment, mais ce n'est évidemment pas leur odorat qui y prend plaisir. L'odorat, en saisissant la nourriture qui correspond à leur appétit, ne fait qu'aviver l'anticipation de la déglutition et de son plaisir, ce qui déclenche immédiatement le mouvement de l'animal. Pourquoi n'en irait-il pas de même pour le goût ? Car un animal ne goûte pas pour goûter, mais bien pour avaler, et ce n'est pas la sensation d'un plaisir gustatif qui peut inciter à avaler, mais l'anticipation du plaisir pris à la déglutition associée à la sensation de la saveur. Sans doute, seul le goût situé à l'extrémité de la langue est capable de discerner la nourriture propre à l'animal, et celle qui fait l'objet de son appétit. Mais cette sensation n'est pas le dernier moment du processus : ce que vise

¹⁶⁶ Cf. *De an.* II, 10, 422a 31-34.

l'appétit, en dernier lieu, c'est la déglutition et le plaisir tactile qui l'accompagne. C'est donc au niveau du gosier, et par la sensation tactile de la déglutition, qu'est anticipé puis éprouvé le plaisir.

Si malgré tout l'on voulait maintenir qu'il y a également un plaisir gustatif dans ce processus, il faudrait alors ajouter quelques précisions : le plaisir qu'un animal prend à goûter l'aliment qu'il appète doit être un soulagement d'un appétit et d'un mauvais état de sa langue, qui n'a rien de commun avec le plaisir de déguster gratuitement des saveurs. De plus, comme l'indique *l'Ethique à Eudème*, il doit être situé dans le gosier, c'est-à-dire au fond de la langue et non à son extrémité, et à l'endroit où elle est en contact avec l'œsophage¹⁶⁷. Il doit enfin être moindre que le plaisir pris à la déglutition et situé dans cet oesophage, s'il est vrai que ce dernier plaisir est le mobile qui détermine notre mouvement.

Plusieurs textes, en dépit de leur ambiguïté, semblent bien aller dans le sens de notre interprétation. C'est le cas de la dernière phrase du *De anima*. Aristote affirme alors que l'animal possède le goût, en tant qu'il diffère du toucher, « en raison du plaisant et du pénible, et afin que l'animal sentent le plaisant et le pénible qui résident dans l'aliment, éprouve de l'appétit et se meuve ». (διὰ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, ἵνα αἰσθάνηται τὸ ἐν τροφῇ καὶ ἐπιθυμῇ καὶ κινήται, III 13, 435b 22-24). À première vue cette phrase paraît aller contre notre hypothèse : la saisie du plaisant et du pénible qui se trouve dans la nourriture paraît dévolue au goût en tant que tel. Mais la séquence formée par la sensation, l'appétit et le mouvement montre bien qu'alors, le plaisir n'est pas pris à goûter : car l'appétit n'a pas pour objet de goûter davantage, et le mouvement de l'animal ne vise pas à davantage de dégustation. L'appétit vise à avaler l'aliment, et si l'animal se met en mouvement, c'est pour broyer et avaler la nourriture. « Le plaisant », s'il est la cible de l'appétit et sert de principe premier au mouvement, ne peut donc être que le plaisant anticipé pris à la déglutition, qui occupe toute l'attention de l'animal en étant associé à la sensation gustative, et non éprouvé en elle¹⁶⁸.

Les passages du *De partibus animalium* consacrés à l'étude de la langue ne sont pas moins ambigus. Un texte du livre IV, cependant, mentionne avec précision les

¹⁶⁷ Les mêmes observations valent pour le plaisir de l'alcoolique.

¹⁶⁸ On peut faire exactement les mêmes remarques à propos du texte également ambigu du début du *De sensu* qui explique pourquoi le goût appartient nécessairement à tous les animaux : c'est « en raison de la nourriture : car <l'animal> discerne par ce sens le plaisant et le pénible qui concernent la nourriture, afin de fuir l'un et de poursuivre l'autre » (διὰ τὴν τροφήν· τὸ γὰρ ἡδὺ διακρίνει καὶ τὸ λυπηρόν αὐτῇ περὶ τὴν τροφήν, ὥστε τὸ μὲν φεύγειν τὸ δὲ διώκειν, I, 436b 15-17). En raison de la consécutive, il faut sous-entendre « l'animal » comme sujet, et lire le pronom αὐτῇ qui désigne le goût au datif, avec les manuscrits et Alexandre (CAG III, 1, 9, l'apparat de Mugnier est ici fautif).

différentes parties et les différents sens intervenant lors du processus alimentaire, et semble distinguer ce qui saisit la saveur de l'aliment et ce qui saisit son plaisir. Aristote revient sur le problème de l'absence apparente de langue chez les crocodiles de rivières et les poissons, déjà posé dans le livre II, mais il en rend compte d'une manière sensiblement différente. Là, il voulait à tout prix attribuer aux poissons une extrémité de langue, en justifiant la réduction extrême de celle-ci par la conformation de leur bouche qui leur donne très peu de temps pour déguster. Il est ici plus radical : il nie que les poissons puissent se servir d'une langue, et situe dans leur œsophage la sensation de leur nourriture aussi bien que le plaisir qu'ils y prennent. Cette thèse est l'occasion de distinguer les rôles propres aux différentes parties qui lors de l'alimentation de la plupart des animaux, interviennent pour sentir l'aliment ou pour y prendre plaisir :

(690b 24-691a 5) Les poissons, comme nous l'avons dit auparavant, tantôt ne semblent pas avoir de langue, à moins qu'on ne les renverse complètement, tantôt ont une langue non articulée. La raison en est qu'ils tireraient peu d'utilité d'une langue, puisqu'il leur est impossible de mâcher et de déguster, mais que chez eux tous, c'est dans la déglutition que se produit la sensation et le plaisir de la nourriture (ἀλλ' ἐν τῇ καταπόσει γίνεσθαι τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν ἡδονὴν πᾶσι τούτοις τῆς τροφῆς). En effet, la langue procure la sensation des saveurs, mais le plaisir que l'on prend aux aliments a lieu dans leur descente ; car en avalant, on sent ce qui est gras, ce qui est chaud, et les autres choses qui ont ce type de qualité. Eh bien, les vivipares aussi, certes, possèdent cette dernière sensation, et pour presque la plupart des mets et des aliments, la jouissance se produit dans la déglutition, du fait de l'extension de l'œsophage (c'est pourquoi ce ne sont pas les mêmes personnes qui sont incontinentes à l'égard des boissons et des saveurs, et à l'égard des mets et de l'alimentation) ; mais tandis que les autres animaux ont aussi la sensation qui procède du goût, ceux dont nous avons parlé n'ont pour ainsi dire que l'autre sensation (ἡ μὲν γὰρ γλῶττα τῶν χυμῶν ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, τῶν δὲ ἐδεστών ἐν τῇ καθόδῳ ἢ ἡδονή· καταπινομένων γὰρ αἰσθάνονται τῶν λιπαρῶν καὶ θερμῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. ἔχει μὲν οὖν καὶ τὰ ζῶοτόκα ταύτην τὴν αἴσθησιν, καὶ σχεδὸν τῶν πλείστων ὄψων καὶ ἐδεστών ἐν τῇ καταπόσει τῇ τάσει τοῦ οἰσοφάγου γίνεται ἡ χάρις (διὸ οὐχ οἱ αὐτοὶ περὶ τὰ πόματα καὶ τοὺς χυμοὺς ἀκρατεῖς καὶ τὰ ὄψα καὶ τὴν ἐδωδήν)¹⁶⁹, ἀλλὰ τοῖς μὲν ἄλλοις ζώοις καὶ ἡ κατὰ τὴν γεῦσιν ὑπάρχει αἴσθησις, ἐκείνοις δ' ὥσπερανεὶ ἢ ἑτέρα).

¹⁶⁹ Nous ponctons par une parenthèse pour rendre plus claire la syntaxe d'ensemble de la phrase.

Le propre des poissons est de sentir leur aliment, aussi bien que d'y prendre plaisir, lors de la seule déglutition, au moyen de la sensation tactile éprouvée au niveau de l'œsophage. Les autres animaux au contraire, même s'ils possèdent également cette sensation tactile interne et le plaisir qui l'accompagne, disposent aussi, au moins pour sentir leur aliment, de la sensation du goût située dans la langue. En effet, chacune de ces sensations, et chacun des organes où elles siègent, a par nature un office particulier dans le processus alimentaire. À première lecture, on pourrait penser que dans la première phrase consacrée à distinguer ces fonctions, l'opposition concerne la sensation de l'aliment et le plaisir que l'on y prend : tandis que le goût « produit la sensation des saveurs » de la nourriture, « le plaisir que l'on prend aux aliments a lieu dans leur descente » uniquement¹⁷⁰. Mais l'opposition porte beaucoup plus probablement sur les objets considérés, les saveurs ou les sucs (οἱ χυμοί) d'un côté, et les aliments solides de l'autre (τὰ ἐδεστώ) ¹⁷¹. Le terme χυμός, dans ce texte, mais également dans les chapitres du *De sensu* et du *De anima* consacrés au goût, ne signifie pas seulement la saveur, mais il doit aussi être pris dans son sens étymologique premier : la saveur est avant tout le suc dans lequel on peut discerner l'âcre, l'aigre, l'acide, le sucré, etc., et qui est secrété par un aliment au contact de la langue. À ces sucs, il faut opposer les aliments solides proprement dits, ou plutôt les aliments en tant qu'ils ont seulement la consistance adéquate pour être avalés et donner une sensation de réplétion : de ce point de vue, les aliments sont seulement gras, chauds, et présentent uniquement des qualités tactiles.

Aristote ne veut donc pas dire que la langue a pour office de sentir le bon aliment, tandis que l'œsophage a pour office de sentir tout le plaisir alimentaire. Il attribue au toucher interne qui a lieu dans l'œsophage la sensation de l'aliment en tant qu'il est gras et chaud, et par conséquent le plaisir que l'on prend à l'aliment considéré de cette manière : dans le texte en effet, la sensation de ces qualités lors de la déglutition fonde le plaisir que l'on y prend. Il attribue à la langue et au goût, en revanche, la sensation des saveurs et des sucs, et il n'y a apparemment aucune raison pour qu'il ne leur attribue pas aussi un plaisir correspondant. La parenthèse de la fin du texte, qui introduit une forme d'incontinence et de faiblesse de la volonté à l'égard des saveurs et des boissons, et l'oppose à celle qui concerne l'alimentation, semble bien impliquer qu'il existe un plaisir pris aux seules saveurs, qui va de pair avec le fait de les goûter.

¹⁷⁰ C'est l'interprétation qui paraît sous-jacente dans la traduction de Gauthier et Jolif (1970, II, 1, p. 242).

¹⁷¹ Dans le même sens, cf. Lennox, 2001, p. 105-106.

À la réflexion, cette symétrie entre le goût et le toucher interne est pourtant embarrassante. Certains animaux sont incapables de sentir les saveurs, et les hommes ont ceci de propre qu'ils peuvent déguster des saveurs sans chercher à les avaler, et par ailleurs, désirer avaler des boissons qui ne sont pas accompagnées d'aliment solide : il peuvent donc éprouver un plaisir à déguster ou à boire, et être incontinents (*ἀκρατεῖς*) à l'égard de ces plaisirs¹⁷². Mais tous les autres animaux ne mangent que des aliments qui sont goûtés au préalable et secrètent une saveur, et ne goûtent que les saveurs des aliments qu'ils doivent avaler. Pour eux, il n'existe aucun suc qui ne soit pas alimentaire, et un aliment est à la fois pourvu des saveurs senties par le goût et des qualités tactiles que l'on peut sentir dans le gosier. Supposons donc que le texte introduise une séparation entre les sucs ou saveurs, sentis par le goût avec un éventuel plaisir gustatif, et les aliments solides (*τὰ ἐδεστώτα*), sentis avec plaisir par le toucher interne. Il faudrait alors que le mot *ἐδεστόν* désigne l'aliment en tant qu'il est seulement tangible, et non l'aliment concret. C'est là une hypothèse peu probable, d'autant que le terme est couplé avec celui d' *ὄψον*, qui désigne en général un aliment assaisonné. Si donc « pour presque la plupart des mets et des aliments, la jouissance se produit dans la déglutition, du fait de l'extension de l'œsophage », cela signifie que les animaux ne prennent plaisir à l'aliment concret, sapide aussi bien que tangible, que lors de la déglutition, et par un toucher interne au niveau de l'œsophage. Il faut excepter les mets que les hommes seuls prennent plaisir à déguster. Mais dans tous les autres cas, le plaisir alimentaire semble bien pouvoir être réduit à un plaisir tactile interne, tandis que la sensation gustative ne procure aucun plaisir.

d. Les autres plaisirs de l'animal : le problème de la sensation tactile, les plaisirs sexuels et les plaisirs de délasserment

Au cours du parcours qui nous a fait progresser des sensations à distance de l'animal jusqu'aux sensations par contact, nous sommes parvenus à situer son plaisir, ou la majeure partie de celui-ci, dans le seul toucher interne de sa nourriture : il éprouve du plaisir en sentant par le toucher la tension (*τάσις*), et donc la dilatation de l'œsophage

¹⁷² On ne sait si dans cette parenthèse, Aristote parle de ceux qui ne résistent pas aux plaisirs purement gustatifs des saveurs raffinées, ou s'il songe à l'ivrognerie. Dans ce cas, cela poserait problème, car un ivrogne ne prend pas plaisir à goûter les saveurs par le bout de sa langue. Son plaisir compte parmi ceux des intempérants (cf. *EE*, III 2, 1231a 19), et à ce titre, il doit plutôt être un plaisir du toucher éprouvé dans le gosier.

au passage de l'aliment. Il faudra retenir cette description lorsque nous essaierons d'analyser la nature du plaisir de réplétion¹⁷³. En même temps, l'analyse que nous venons de conduire semble avoir une conséquence troublante. A chaque étape de notre investigation, nous sommes partis du postulat que si une sensation activait un appétit et un mouvement, le plaisir ne devait pas être contenu dans la sensation elle-même, mais dans l'image anticipée constituant l'objet de l'appétit. Si l'on admet ce postulat, conformément à la théorie du *De anima* sur les principes du mouvement, ne doit-on pas l'appliquer non seulement à la vision ou au goût, mais également au plaisir de toucher l'aliment qui dilate l'œsophage ? Car alors, cette sensation ne fait pas cesser l'appétit, elle ne fait qu'activer celui-ci et elle fait poursuivre à l'animal tous les mouvements nécessaires à sa réplétion. Si l'on est conséquent, il faudra donc admettre que même à ce niveau, le plaisir n'est pas senti, mais toujours anticipé, et cela jusqu'à ce que l'animal soit repu. Alors seulement, il pourrait sentir son plaisir. Mais il ne le peut pas, puisque son plaisir ne peut résider que dans l'acte d'avaler un objet appété.

L'étude qui précède est aussi une étude partielle du plaisir et de la peine éprouvés par les animaux. Ils ne connaissent pas seulement le plaisir alimentaire, mais aussi, pour la plupart, le plaisir sexuel. Si l'on en croit le début de *Historia animalium* VIII, c'est le cas de tous les animaux qui ne sont pas absolument semblables aux plantes et qui n'ont pas pour seule fonction la reproduction. Car « dès que la sensation apparaît, leurs modes de vie diffèrent entre eux en ce qui concerne l'accouplement, à cause du plaisir » (588b 28-29). Apparemment, il suffit que la sensation existe, même dans la forme la plus élémentaire du toucher, pour qu'existe l'accouplement, ainsi qu'un plaisir qui l'accompagnerait nécessairement. Aussi Aristote a-t-il pu affirmer dans le livre VI du même ouvrage que « tous les animaux ont en commun d'être excités au plus haut point à l'égard de l'appétit et du plaisir pris à l'accouplement » (571b 8-10).

Le *De generatione animalium* soutient que l'accouplement est essentiel à l'animalité, mais précise que ce caractère essentiel n'est pas réalisé chez tous les animaux. A la fin du livre I, la différence entre le mâle et la femelle, chez les animaux, est expliquée par le fait qu'il n'ont pas seulement, comme les plantes, la fonction reproductrice, mais sont également doués de sensation. Contrairement à la plante qui parce qu'elle ne fait que se reproduire, est en elle-même à la fois mâle et femelle, la

¹⁷³ Dans notre chapitre IV, p. 300 et s..

séparation des deux sexes, chez l'animal, va de pair avec l'existence d'une autre activité que la reproduction : ils sont séparés parce qu'ils font autre chose que se reproduire, et d'abord parce que chez eux, la recherche et l'absorption de l'aliment, ainsi que la fuite des corps destructeurs, relèvent d'un autre fonctionnement et engagent d'autres organes que la reproduction. Néanmoins, ils s'accouplent à certains moments et forment par cet accouplement l'analogie d'une plante¹⁷⁴. Il est donc essentiel à un animal, par définition, de s'accoupler. Mais dans les faits, cette règle ne s'applique pas à toutes les espèces : sont privées d'accouplement à la fois celles qui ne possèdent pas le mouvement local, celles qui naissent par génération spontanée, et celles où un même individu est toujours à la fois mâle et femelle¹⁷⁵.

Peut-être existe-t-il un plaisir sexuel chez certaines espèces qui expulsent une semence sans s'accoupler. Il existe en tout cas certainement chez toutes celles qui s'accouplent : il faut bien que l'animal soit mû pour cela par un appétit qui vise un plaisir, et d'après les descriptions que donne Aristote, où il n'est nulle part question d'une contrainte exercée sur la femelle ou sur le mâle, cela doit valoir pour les deux sexes. Dans le *De generatione animalium*, Aristote cherche autant que possible à attribuer l'accouplement à la plupart des animaux, dans la mesure où ce caractère leur est essentiel. Il fait de même avec l'appétit et le plaisir sexuels. Par exemple, il s'obstine à affirmer, en dépit des phénomènes dont il dispose, que les poissons s'accouplent¹⁷⁶, et au début du traité, il attribue aux poissons mâles un appétit et un plaisir de s'accoupler d'autant plus impétueux et rapides que leur semence est toujours prête à l'expulsion (717a 28-29).

¹⁷⁴ Cf. *GA* I, 731a 21- 731b 8, et en particulier 731b 5-8. La ressemblance entre deux animaux accouplés et la plante a été observée en 731a 11-14. On peut remarquer l'affinité de ce développement avec le discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon : tandis que dans ce discours, c'est un homme proche du divin qui est séparé en deux puis reçoit le plaisir sexuel afin de pouvoir se livrer à ses autres activités, chez Aristote, la séparation et l'accouplement propres aux animaux sont pensés par référence à l'unité de la plante.

¹⁷⁵ Ces trois critères peuvent se recouper l'un l'autre. Le premier est évoqué en *GA* I, 730b 33-35, et permet de refuser l'accouplement aux testacés (*GA* III, 762a 32-35), qui naissent d'ailleurs soit par génération spontanée (*GA* III, 761b 23 et s.), soit à partir d'une excrétion individuelle qui n'est pas une semence mais une matière propre à la génération (*GA* III, 762a 8 et s.). La génération spontanée des animaux qui ne s'accouplent pas est décrite espèce par espèce en *HA* V, celle des testacés (546a 14-548a 6), celle des animaux primitifs comme les éponges ou les anémones de mer (548a 6-548b 13), et celle de certains insectes comme les mouches, les cousins, les tiques ou les moustiques (551b 27-552b 26). Enfin, chez certaines espèces où des individus à la fois mâles et femelles engendrent à eux seuls, comme celle des abeilles, qu'elles soient reines ou ouvrières (*GA* III, 759b 27-31 et 760a 2-3), il n'y a pas d'accouplement (759b 22), tandis que chez d'autres, comme les guêpes et les frelons, les individus hermaphrodites s'accouplent entre eux (761a 6-8).

¹⁷⁶ Voir *GA* III, 756a 27 et s.

Nous étudierons plus loin la nature du plaisir sexuel et les éventuelles différences qu'il peut prendre selon les espèces et les sexes¹⁷⁷. Le texte de *l'Ethique à Nicomaque* consacré à l'intempérance suffit pour attribuer ce plaisir au seul toucher, mais un toucher localisé dans une certaine partie du corps, et pour affirmer qu'il est corrélé à un appétit préalable¹⁷⁸. Il a en cela les mêmes propriétés que le plaisir alimentaire. Comme ce dernier, il est également éprouvé par la plupart des animaux autant que par les hommes. Et de même que les uns et les autres partagent un usage des sens où voir, entendre, sentir une odeur, est plaisant par accident et par référence au plaisir de déglutir, ils doivent partager un autre usage où le plaisir sexuel est accidentel et anticipé quand ils voient, entendent ou sentent par l'odorat leur partenaire sexuel.

Il existe enfin un troisième type de plaisir auquel les animaux sont apparemment susceptibles d'accéder. Il s'agit du plaisir procuré par le délassement (ἀνάπαυσις) que le dernier livre de la *Politique* appelle « une sorte de remède de la peine due aux efforts » (τῆς διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τις, VIII, 1339b 16-17), et de la « tension » qui les accompagne (συντονία, 1337b 40). Chez les hommes, ce repos des efforts est procuré par le sommeil, par l'ivresse et par le jeu, mouvement de détente de l'âme produit notamment par l'écoute de n'importe quelle musique et par la danse¹⁷⁹. Selon *l'Ethique à Nicomaque*, le délassement fait l'objet d'un besoin naturel chez « ceux qui sont incapables de faire des efforts continuellement » (X 6, 1776b 34-35). Pour cette raison, la *Politique* recommande de prescrire, selon la juste mesure, le délassement ludique ou musical à ceux qui mènent leur vie dans le labeur (ἀσχολία) et non dans le loisir (σχολή), afin qu'il les guérisse des peines et des efforts passés, et qu'il leur permette de reprendre leurs activités laborieuses¹⁸⁰. Pour cette raison aussi, *l'Ethique à Nicomaque* déclare qu'il faut « jouer afin de mener une vie d'homme vertueux » (παίξειν ὅπως σπουδάζῃ, X 6, 1176b 33), c'est-à-dire la vie pratique vertueuse qui dans ce traité, est considérée comme une vie de labeur¹⁸¹.

¹⁷⁷ Dans notre chapitre IV, p. 350 et s..

¹⁷⁸ Cf. *EN* III 13, respectivement 1118a 30-32 et 12-13.

¹⁷⁹ Cf. *Pol.* VIII, 1339b 16-21.

¹⁸⁰ Cf. *Pol.* VIII, 1337b 36-42, 1339b 22-31. En 1339b 36-38, Aristote déclare que les plaisirs du jeu ne sont pas en vue du futur, mais en vue du passé, puisqu'ils soulagent des peines. Il n'en reste pas moins, d'après le premier passage cité ici, qu'ils doivent être prescrits pour la vie de labeur.

¹⁸¹ Cf. *EN* X 7, 1177b 4 et s. Dans la *Politique*, la frontière entre vie de labeur et vie de loisir ne correspond pas à la limite entre vie pratique et vie théorique. Aristote divise la vie selon trois couples, guerre et paix, labeur et loisir, actions nécessaires et utiles d'un côté, actions belles de l'autre (*Pol.* VII, 1333a 30-33), et il semble faire entrer dans le labeur les deux premiers membres des autres couples (*Pol.*

Le plaisir produit par le délasserment présente des caractères communs avec le plaisir alimentaire et le plaisir sexuel. Il est rangé au nombre des plaisirs corporels¹⁸², et il doit être conçu comme le soulagement d'une peine préalable. Sur ce point, le texte de la *Politique* est pourtant ambigu : il déclare à propos du jeu qu' « un tel mouvement de l'âme est une détente, et en raison du plaisir, un délasserment » (ἀνεσις γὰρ ἡ τοιαύτη κίνησις τῆς ψυχῆς, καὶ διὰ τὴν ἡδονὴν ἀνάπαυσις, 1337b 42-1338a 1). Dans la suite, la musique est prescrite pour le délasserment parce qu'elle est plaisante, et parce qu' « il est nécessaire que le délasserment soit plaisant, car il est une sorte de remède de la peine issue des efforts » (τὴν δ' ἀνάπαυσιν ἀναγκαῖον ἡδέϊαν εἶναι (τῆς γὰρ διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τίς ἐστίν), 1339b 16-17). Dans les deux cas, on pourrait comprendre que le jeu ou la musique produit un mouvement de l'âme qui est un plaisir positif, dont l'existence permettrait un délasserment et un soulagement des efforts, mais qui ne serait pas essentiellement ce soulagement même. Mais une autre lecture est possible : dans la première phrase, le plaisir qui est cause du « délasserment » peut être compris comme appartenant à la « détente » de l'âme dont il vient d'être question, et dans la seconde, le délasserment peut être nécessairement plaisant en vertu de sa nature même de remède. Le reste du propos permet de trancher en faveur de cette hypothèse : comme le jeu est un délasserment comparable à l'ivresse et même au sommeil, le plaisir qu'il produit ne doit consister que dans le soulagement des peines dues à l'effort.

Il y a là, semble-t-il, une différence avec le plaisir alimentaire et le plaisir sexuel. Ceux-ci, au moins en apparence, sont éprouvés comme des sensations tactiles positivement plaisantes, et au préalable, ils font l'objet d'appétits qui les poursuivent comme leur cible et met en mouvement l'animal pour qu'il les atteigne. Ils ne sont donc sans doute peut-être pas éprouvés, et certainement pas anticipés, comme de purs soulagements de peine. Les plaisirs de délasserment, au contraire, paraissent n'avoir rien de positif. C'est évidemment le cas du plaisir produit par le sommeil : par essence, celui-ci n'est pas éprouvé comme plaisant, puisqu'il est une suspension de notre activité sensorielle¹⁸³ et de toutes les activités qui la présuppose de près ou de loin. Sans doute peut-il être recherché comme plaisant lorsqu'on est dans l'épuisement, mais même alors, le plaisir ne constitue pas une cible pouvant déterminer un mouvement de

VII, 1334a 26-31). Pour le loisir et pour les actions belles exercées dans la paix, les vertus pratiques de tempérance et de justice sont dites compter et s'exercer tout autant que la vertu de philosophie (*Ibid.*).

¹⁸² Cf. *EN X* 6, 1177a 6-8.

¹⁸³ Cf. *De som.* 455a 9-10.

poursuite : il serait plus juste de dire qu'il est désiré parce qu'on fuit la moindre peine et le moindre effort. Il doit en aller de même pour les plaisirs de l'ivresse et du jeu s'ils entrent dans la même catégorie : l'anesthésie et l'insouciance qu'ils procurent sont anticipées comme des plaisirs qui sont la simple contrepartie négative de la vie pénible que l'on fuit, et elles ne sont pas ensuite ressenties comme plaisantes, puisqu'en tant que telles, elles consistent justement dans le fait de ne plus rien sentir¹⁸⁴.

Telle est apparemment la seule marque distinctive du plaisir de délasserement par rapport aux autres plaisirs corporels. Pour le reste, il en partage les caractères : c'est un plaisir corporel recherché comme un remède d'un mauvais état et d'une peine corporels. C'est un plaisir qui peut faire l'objet de la pire des incontinenances, la mollesse de celui qui ne supporte aucun effort¹⁸⁵, et peut-être aussi de la pire des intempérances. C'est enfin un plaisir que nous partageons avec les animaux. Selon un passage de *l'Éthique à Eudème* sur lequel nous reviendrons, « l'animal est toujours dans l'effort pénible » (*EN VII*, 1154b 7). Il doit donc nécessairement être sujet à la détente du sommeil. Selon la *Politique*, certains animaux sont même sujets à celle que produit la musique¹⁸⁶, non pas sans doute parce qu'ils entendent et écoutent les beaux sons, et encore moins leur harmonie, mais parce que la musique exerce immédiatement sur leur principe vital un relâchement qui émousse leurs activités. Certains doivent aussi comme nous rechercher le sommeil comme un refuge plaisant. Chez l'homme, cette recherche fait que le sommeil peut être appréhendé comme un plaisir, au même titre que le jeu et l'ivresse¹⁸⁷, de sorte qu'il est envisageable, selon *l'Éthique à Eudème*, de choisir une vie « en raison du plaisir pris à dormir », ce qui revient à choisir la vie d'une plante ou d'un fœtus¹⁸⁸. La même recherche doit exister chez un animal quand il se meut vers le lieu de son repos.

L'étude précédente permet de réduire à un petit nombre les plaisirs et les peines auxquels les animaux peuvent être sujets : à côté des peines de la faim et de la soif, ils connaissent le plaisir pris à l'aliment, qui doit avant tout être attribué au toucher au niveau de l'œsophage. À côté de la peine éventuelle produite par l'appétit sexuel, ils

¹⁸⁴ Cela n'exclut évidemment pas que dans un délasserement qui maintient un certain degré d'éveil, on éprouve des plaisirs positifs, accidentels par rapport au plaisir pris au délasserement lui-même.

¹⁸⁵ Cf. *EN VII* 8, 1150b 1-5, 16-19.

¹⁸⁶ Cf. *Pol.* VIII, 1341a 15-17 : certains animaux, comme la foule des esclaves et des enfants, prennent plaisir à ce qu'il y a de commun à toute musique, c'est-à-dire son effet ludique (1340a 1-3).

¹⁸⁷ Cf. *Pol.* VIII, 1339a 16-18.

¹⁸⁸ *EE I*, 1216a 2-3.

connaissent la jouissance du contact lors de l'accouplement, plaisir tactile situé dans certaines parties définies du corps¹⁸⁹. Ils éprouvent aussi la peine de l'effort et recherchent comme un plaisir le relâchement. A cette liste, il faut ajouter les peines tactiles suscitées par ce qui est susceptible de détruire le corps animé, et sans doute aussi, chez certains d'entre eux, la peine et le plaisir corrélés à « l'emportement » (θύμος), c'est-à-dire un type de désir dont le but est de détruire son objet, et non, comme l'appétit, de l'assimiler¹⁹⁰.

Dans les traités éthiques, Aristote pose une équivalence entre d'un côté, les plaisirs corporels, les plaisirs sur lesquels porte la tempérance et l'intempérance, les plaisirs accompagnés de peines et donc objets d'appétit, et de l'autre, les plaisirs que nous avons en communs avec les animaux. Nous avons éclairci cette équivalence en montrant à quoi se réduit le plaisir animal. Mais dans une optique aristotélicienne, il ne suffit pas d'établir des faits, ni même de trouver dans des observations la preuve de ces faits. Il faut aussi en rendre raison, et dégager ce qui dans l'opposition entre la nature humaine et la nature animale, justifie que seule la première éprouve du plaisir à user de ses sens pour discerner les différents sensibles propres à chacun, tandis que la seconde n'est sujette qu'au plaisir d'accomplir ce que l'animal a de commun avec le végétal, la nutrition, la reproduction et la conservation.

C. EXPLICATIONS DE LA LIMITATION DU PLAISIR ANIMAL AU PLAISIR CORPOREL ET DE L'ACCÈS DE L'HOMME AUX PLAISIRS DE DISCERNER LES SENSIBLES

Afin d'expliquer pour quelles raisons les animaux n'éprouvent que les plaisirs corporels, tandis que les êtres humains ont le privilège d'accéder aux autres plaisirs de sentir, on peut s'appuyer sur les différentes causes aristotéliciennes, la cause matérielle d'un côté, la cause formelle et la cause finale de l'autre. Dans la première perspective, la différence entre l'animal et l'homme reposera sur la nature de leurs organes sensoriels respectifs, et celle de leur appareil sensoriel pris dans son ensemble. Dans la seconde,

¹⁸⁹ Comme nous le verrons plus loin (chapitre IV, 354-356), Aristote pense l'acte d'accouplement de telle sorte qu'il doit situer la majeure partie du plaisir du contact dans l'organe génital.

¹⁹⁰ Sur ces caractères de « l'emportement » attribué aux bêtes, qui ne prend chez elles la forme de la colère car il est suscité par la douleur ou la crainte, et non par le mépris d'autrui, le passage le plus développé figure en *EN* III 11, 1116b 23 et s. Cf. aussi *EE* II 9, 1225b 26 et s., III 1, 1229a 25 et s., 1229b 31-32. Ces passages indiquent que l'emportement est en soi pénible, mais qu'il est accompagné d'un plaisir anticipé.

tout doit être expliqué par une différence essentielle entre l'âme des animaux et l'âme des hommes, et entre la cause finale de la sensation chez les premiers et chez les seconds. Dans ses traités de physique, Aristote explique la différence entre la sensibilité animale et la sensibilité humaine tantôt par la cause matérielle, tantôt par la finalité. Ces deux explications sont évidemment inséparables l'une de l'autre, et la seconde doit être privilégiée : la nature et la disposition des parties et des organes d'un animal repose en effet sur les fonctions et les fins qui lui sont propres. Mais l'explication matérielle ne doit pas être négligée, car elle met en évidence les diverses parties et les divers processus qui interviennent dans la sensation, dans l'un ou l'autre de ses usages.

1. L'explication matérielle

a. *Organes sensoriels rentrés, organes sensoriels ouverts*

Nous avons déjà évoqué un paradoxe apparent : beaucoup d'animaux entendent, voient et sentent les odeurs beaucoup mieux que nous, alors qu'ils ne prennent nullement plaisir à aucune de ces sensations. Le paradoxe disparaît en partie si l'on précise qu'un animal ne fait nullement usage de ses sens pour ce qu'ils ont d'essentiel, c'est-à-dire pour discerner leurs sensibles propres tels qu'ils sont, et en particulier ceux qui sont plaisants. Cette interprétation est confirmée par un passage du livre V du *De generatione animalium*, où Aristote explique pourquoi certains animaux sentent avec davantage d'exactitude que d'autres. Au préalable en effet, il remarque que l'exactitude de la sensation se dit en deux sens différents :

(780b 12-17) Quant au fait que certains des animaux aient de l'acuité visuelle (ὀξυωπὰ εἶναι) et d'autres non, il y a deux manières d'en rendre raison. Car l'acuité se dit pour ainsi dire en deux sens, et il en va de même pour entendre et pour sentir les odeurs. En effet, on appelle voir avec acuité, d'une part, être capable de voir de loin, d'autre part, sentir avec discernement au plus haut point les différences des choses vues (τὸ τὰς διαφορὰς ὅτι μάλιστα διαισθάνεσθαι τῶν ὀρωμένων).

Dans la conclusion de l'étude relative à ce problème, Aristote fait de chacune de ces exactitudes l'apanage de l'animal et celui de l'homme. L'homme, étant donné sa taille et donc celle de ses organes sensoriels, est moins doué que la plupart des autres

animaux pour voir, entendre ou sentir les odeurs à distance. En revanche, il l'emporte sur tous pour discerner exactement les différences dans le spectre des couleurs, des sons ou des odeurs. D'après le texte de *l'Ethique à Eudème* qui traite du plaisir animal, il faudrait dire qu'il y a sur ce point une différence qualitative entre l'homme et l'animal, puisque l'homme discerne les sensibles tels qu'ils sont, tandis que l'animal ne le fait nullement. Mais le *De generatione animalium* se contente d'une différence de degré :

(781b 17-22) Eh bien, pour ce qui est de l'exactitude à distance des sens¹⁹¹, l'homme est pour ainsi dire celui des animaux qui la possède la moins, étant donné sa grandeur. En revanche, pour ce qui est de celle qui concerne les différences, il est, plus que tous les autres, doué d'une bonne sensibilité¹⁹². La raison en est que <chez lui>, l'organe sensoriel est pur, et le moins terreux, le moins corporel qui soit (καθαρόν καὶ ἥκιστα γεώδες καὶ σωματώδες), et que l'homme est celui des animaux qui a par nature la peau la plus mince, étant donné sa grandeur.

À la fin de cette conclusion, Aristote rappelle l'explication qu'il a donnée dans les lignes qui précèdent. La capacité de discerner exactement les sensibles propres à chaque sens a été fondée sur la cause matérielle, et sur la qualité propre à chacun des organes sensoriels : pour qu'il puisse effectuer le mieux cet office, chaque organe doit être le plus pur, c'est-à-dire le moins terreux qui soit. Cela veut dire que la pupille de l'œil, qui est de l'eau par sa nature, doit être une eau pure, non mêlée de terre¹⁹³. De même, l'organe auditif doit être de l'air pur, et l'organe olfactif de l'air chaud pur¹⁹⁴. A cela, il faut ajouter que la membrane entourant les organes doit être aussi fine que possible. Dans ces conditions seulement, un animal pourra discerner avec raffinement

¹⁹¹ La place des mots dans l'expression τὴν μὲν οὖν πόρρωθεν ἀκρίβειαν τῶν αἰσθήσεων invite à ne pas rapporter πόρρωθεν à τῶν αἰσθήσεων, et à comprendre que ce dernier terme désigne les facultés de sentir, et non leurs opérations.

¹⁹² τὴν δὲ περὶ τὰς διαφορὰς μάλιστα πάντων εὐαίσθητον. Nous retenons τὴν (Z) et non τὰ (PSY), en sous-entendant τὴν ἀκρίβειαν et en comprenant que ce groupe spécifie εὐαίσθητον.

¹⁹³ Nous comprenons les deux dernières qualifications de l'organe sensoriel comme des explicitations de la pureté. L'adjectif σωματώδες, chez Aristote, est souvent synonyme de terreux, cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 745b 20. Ainsi, en *PA* II, 647a 20-21, l'organe du toucher est dit plus corporel que les organes sensoriels de la tête : il est en effet davantage constitué de terre, tandis que ceux-là sont principalement constitués des autres éléments.

¹⁹⁴ Pour Aristote l'organe visuel est de l'eau (cf. *De sens.*, 438a 15-16, *PA* II, 656b 1-2), l'organe auditif de l'air (*De an.* II 8, 420a 4 et s., *PA* II, 656b 15-16). L'organe olfactif pose davantage de problèmes. Il arrive qu'Aristote suive les physiciens qui veulent rapporter chaque organe à chaque élément et admette que cet organe est du feu (*De sens.*, 438b 20-25), en présupposant toutefois une nature de l'odeur qu'il lui refuse dans la suite du traité. Mais en *De an.* III 1, 425a 4 -6, il est clairement affirmé que cet organe n'est pas du feu, mais soit de l'eau soit de l'air. Chez les hommes qui sentent les odeurs plaisantes par elles-mêmes, l'organe olfactif doit être de l'air chaud, puisque c'est aussi dans de l'air chaud que sont discernées ces odeurs (*De sens.*, 444a 22-25).

les différents sensibles propres à chaque sens, et donc évaluer ceux qui sont plaisants ou non, et ceux qui sont plus ou moins plaisants. Seul l'homme a des organes sensoriels de cette qualité, qui lui permettent de sentir de cette manière. Les animaux, eux, ne font preuve que du second type d'exactitude, celle qui concerne la sensation de loin, également expliquée dans ce qui précède par la cause matérielle : c'est cette fois la disposition des organes sensoriels par rapport aux autres parties, et non leur nature interne, qui fonde la supériorité dans la sensation à distance. Il reste à comprendre le lien entre chaque cause et chaque effet : pourquoi la pureté de l'organe rend-elle apte à sentir les différences, et pourquoi sa place particulière rend-elle capable de sentir de loin ? Tout cela est clairement expliqué par Aristote dans ce qui précède.

C'est la position des organes sensoriels sur les parties de leur tête qui explique l'aptitude des animaux à voir, entendre ou sentir les choses éloignées avec acuité. Pour Aristote, lorsqu'on regarde un objet lointain à travers un tube posé contre l'œil, on voit cet objet avec davantage d'exactitude, et on voit avec d'autant plus d'exactitude que le tube qui part de l'œil pour arriver à l'objet est allongé¹⁹⁵. Puisque certains animaux possèdent comme des tubes devant leurs organes sensoriels, ils perçoivent plus exactement les objets à distance. Ainsi, ils sentent mieux les odeurs de loin dans la mesure de la longueur de leur museau, au fond duquel est placé leur organe olfactif. Ils entendent mieux les sons distants s'ils ont de grandes oreilles, recouvertes d'un auvent, et si le limaçon intérieur est plus long¹⁹⁶.

À propos de la vision, Aristote explique pourquoi « ceux qui ont les yeux rentrés, posés dans une cavité, sont capables de voir les choses éloignées » beaucoup mieux que ceux qui ont les yeux en surface¹⁹⁷. Voir de loin suppose que « le mouvement qui provient des visibles éloignés arrive à destination » : il faut que l'impression produite par la couleur de l'objet dans le milieu lumineux parvienne jusqu'à l'œil. Cela arrive davantage aux animaux qui ont comme des tubes devant les yeux, « parce que le mouvement ne se disperse pas dans l'espace mais va tout droit »¹⁹⁸, en étant tout entier concentré dans la direction qui mène à l'œil ; il y parvient donc avec davantage d'intensité, et produit une sensation plus nette. La même explication est ensuite reprise pour l'ouïe et l'odorat. Tout repose ici sur une condition nécessaire de la

¹⁹⁵ Cf. *GA* V, 781a 8-13.

¹⁹⁶ Cf. *GA* V, 781b 9-16.

¹⁹⁷ Aristote fait la même remarque en *HA*, I, 492a 7-9.

¹⁹⁸ Nous citons dans ce paragraphe 781b 34-781a 2.

sensation à distance : pour pouvoir être senti, l'objet sensible doit produire un mouvement dans le milieu qui le sépare de l'organe sensoriel, et c'est en fonction de l'affection imprimée immédiatement par le milieu sur l'organe que la sensation se produit.

Le lien entre la qualité interne des organes sensoriels et le degré d'exactitude pour discerner les différences sensibles est fondé sur une autre condition nécessaire de la sensation. Pour expliquer ce lien, Aristote compare l'œil dont la pupille est pure à un manteau immaculé : « De même que sur un manteau pur, même les petites taches deviennent apparentes, de même, dans un sens de la vue qui est pur, même les petits mouvements sont apparents et produisent une sensation » (ὥσπερ γὰρ ἐν ἱματίῳ καθαρῷ καὶ αἱ μικραὶ κηλίδες ἔνδηλοι γίνονται, οὕτως καὶ ἐν τῇ καθαρᾷ ὄψει καὶ αἱ μικραὶ κινήσεις δηλαὶ καὶ ποιούσιν αἴσθησιν, 780b 31-33). Sur une pupille pure comme sur un manteau dont la blancheur n'est pas souillée par la saleté, les petites altérations sont clairement apparentes, ce qui signifie qu'elles laissent une trace, mais aussi que chacune apparaît distinctement telle qu'elle est : plus loin en effet, quand Aristote applique à l'ouïe et à l'odorat ce qu'il a dit de la vue, il précise que la pureté des organes rend les mouvements qui les affectent « clairement distincts » (διάδηλοι, 781b 4). Au contraire, quand la pupille est salie par l'élément terreux, telle un manteau poussiéreux, les petits mouvements transmis dans le milieu intermédiaire lumineux ne l'affectent pas, ou s'ils l'affectent, la présence de terre empêche le mouvement extérieur d'être reçu tel qu'il est, et brouille les différences entre chaque mouvement.

Cette explication repose sur une autre condition nécessaire à la sensation que la transmission d'un mouvement dans le milieu intermédiaire. Dans l'organe sensoriel, il doit se produire une altération, et une altération réelle, sous l'effet du mouvement issu du milieu intermédiaire ; par ailleurs, pour que le sensible soit senti le plus clairement et le plus distinctement, l'altération doit avoir lieu dans un corps qui reçoit la qualité extérieure telle qu'elle est, sans la mélanger avec sa qualité propre. A la lecture de toute cette section du *De generatione animalium*, il apparaît incontestable que la sensation présuppose une altération réelle de l'organe sensoriel au contact du mouvement transmis dans le milieu¹⁹⁹. Clairement, tout repose sur une affection produite dans

¹⁹⁹ Ce passage, parmi de nombreux autres, suffit à réfuter Hamlyn (1968, p. 104, p. 113) et Burnyeat (1992, p. 18, p. 22). Pour Burnyeat, une coloration littérale de l'œil n'est pas requise pour qu'il y ait une vision, pas plus qu'une altération proprement dite du milieu sous l'effet de la couleur, et il en va sans doute de même pour les autres sensations. Aux yeux d'Aristote en effet, la lumière advient instantanément dans l'ensemble du diaphane (cf. *De an.* II, 418b 20-26, *De sens.* 446b 27-447a 11), et il

l'organe en fonction de sa qualité réelle, plus ou moins terreuse, et en fonction de l'épaisseur de la membrane qui l'entoure. Mais si une altération réelle de l'organe est une condition déterminante de la sensation, faut-il pour autant l'identifier à la sensation elle-même ? Le texte que nous avons cité, sur ce point, est ambigu : en quel sens les mouvements venus de l'objet visible sont-ils « clairs » dans un sens de la vue qui est pur ? Le point de vue adopté sur ces mouvements peut être le point de vue extérieur du physicien, qui observe ce qui se passe dans l'œil comme ce qui se passe sur un manteau, mais il est plus probablement celui de l'homme qui voit. Néanmoins, dire qu'une affection est clairement sentie lorsqu'elle est une altération réelle d'un certain type, ce n'est pas dire que la sensation elle-même est cette altération. Aristote affirme que les mouvements imprimés à la pupille « produisent une sensation » : cela ne signifie pas nécessairement que la sensation n'est rien d'autre que chacun de ces mouvements.

Certains commentateurs²⁰⁰ ont pu utiliser cette partie du *De generatione animalium* pour identifier la sensation à une altération réelle subie par l'organe sensoriel. Pourtant, un passage indique que ce n'est sans doute pas le cas. Aristote applique alors à l'ouïe et à l'odorat ce qu'il a dit de la vue :

(781a 18-25) Eh bien, le bon discernement des différences a pour cause l'organe sensoriel, comme pour la vue, s'il est pur lui-même ainsi que la membrane qui l'entoure. En effet, les conduits de tous les organes sensoriels, comme on l'a dit dans le traité *De la sensation*, tendent vers le cœur, ou vers son analogue chez ceux qui n'ont pas de cœur. Eh bien, celui²⁰¹ de l'ouïe, puisque l'organe sensoriel est de l'air²⁰², se termine à l'endroit où le

doit donc en aller de même pour la modification que la couleur produit dans la lumière entre le sensible et l'œil, puis dans l'œil même. Burnyeat (1996, p. 149-163) en conclut que le mouvement imprimé par la couleur ne peut pas être une altération, puisque celle-ci a toujours lieu dans l'étendue de manière progressive. Il propose de considérer que le mouvement à travers le diaphane ou le transparent est en réalité une métaphore : être mû à travers le diaphane, c'est être vu immédiatement à travers lui. Nous accordons que le mouvement produit par la couleur pose un problème particulier. Mais Aristote reconnaît lui-même que la lumière est une exception, et essaie de rendre compte de l'impression de la couleur dans la lumière sur le modèle d'une altération simultanée. De plus, si ce mouvement doit produire, sur le sang au fond de l'œil, le même effet que tous les autres mouvements sensibles, il doit être une altération réelle.

²⁰⁰ C'est ce que Liatsi conclut (2000, p. 127). Sorabji (1977, p. 49) conclut seulement qu'une coloration littérale de l'eau interne de l'œil *tient lieu de* sensation d'un point de vue matériel (cf. également Nussbaum, 1992, p. 35 et s.). Car pour Sorabji, Aristote ne parle jamais que de l'aspect matériel dans lequel consiste la sensation (1977, p. 55), qui *est* de ce point de vue une altération réelle de l'organe par le sensible. Il ne décrit jamais son aspect formel.

²⁰¹ Nous adoptons la correction de Pierre Louis (ó au lieu de ῆ).

²⁰² L'organe auditif se termine à la base de la tête en raison de sa nature aérienne, parce qu'il est moins froid que l'œil et doit être plus éloigné du cerveau. Néanmoins, il doit se trouver à proximité, car il est humide, et doit être situé dans une partie où le sang est plus pur, plus froid et plus humide. Telle est l'explication apparemment adoptée en *PA* II, 656a 37-b 7, 656b 13-16.

souffle connaturel produit le pouls chez certains animaux, et la respiration et l'inspiration chez d'autres (τοῦ μὲν οὖν τὰς διαφορὰς κρίνειν καλῶς τὸ αἰσθητήριον αἴτιον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ὄψεως, ἂν ἦ καθαρὸν αὐτὸ τε καὶ ἡ περὶ αὐτὸ μῆμιγξ. οἱ γὰρ πόροι τῶν αἰσθητήριων πάντων, ὥσπερ εἴρηται ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, τείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν, τοῖς δὲ μὴ ἔχουσι καρδίαν πρὸς τὸ ἀνάλογον. ὁ μὲν οὖν τῆς ἀκοῆς, ἐπεὶ ἐστὶ τὸ αἰσθητήριον ἀέρος, ἦ τὸ πνεῦμα τὸ σύμφυτον ποιεῖται ἐνίοις μὲν τὴν σφύξιν τοῖς δὲ τὴν ἀναπνοὴν καὶ εἰσπνοὴν, ταύτη περαίνει).

Afin d'expliquer pourquoi la pureté de l'organe et celle de sa membrane est la cause du bon discernement de la sensation, Aristote commence un développement qu'il n'achève apparemment pas, où il précise que les conduits des organes sensoriels tendent vers le cœur²⁰³. Dans le cas de l'organe de l'ouïe, cela ne veut pas dire que les conduits aboutissent directement au cœur : ils se terminent en effet, chez les animaux comme nous, au sommet du cou, à l'endroit où « le souffle connaturel », c'est-à-dire le sang contenu dans les vaisseaux sanguins, produit le pouls²⁰⁴. C'est donc par l'intermédiaire des vaisseaux sanguins avec lesquels ils sont en contact, et qui convergent tous vers le cœur, que les conduits de l'organe auditif tendent aussi vers le cœur.

En quoi ces précisions peuvent-elles étayer la thèse annoncée au début du texte, selon laquelle le bon discernement des sensibles dépend de la pureté de l'organe auditif ? On pourrait penser qu'Aristote veut seulement indiquer que cette pureté n'est pas uniquement exigée pour que le mouvement issu du sensible soit reçu en surface sans être altéré, mais aussi pour qu'il traverse tel quel tout l'organe jusqu'à sa terminaison. Mais la suite du texte va plus loin dans la description du processus menant à la sensation. Après une parenthèse évoquant la résonance du son entendu dans l'organe vocal, Aristote explique pour quelle raison on entend moins bien quand on expire que quand on inspire. À cette occasion se trouvent évoqués les différents mouvements

²⁰³ Ce développement apparemment inachevé introduit une discontinuité dans le texte, et par ailleurs, il est si difficile qu'on l'a jugé non aristotélicien (ainsi Susemihl, 1885, p. 583 et s., Solmsen, 1961, p. 242 et s.). Peck (1942, p. 563) biffe ce passage dans sa traduction. Liatsi (2000, p. 119-127) en donne un commentaire assez détaillé.

²⁰⁴ Selon Liatsi (2000, p. 123-124), puisque le cœur est l'origine du pouls (Cf. *De resp.* 479b 26 et s.) et de la respiration (*De resp.* 480a 16-17), car c'est en lui que se produit d'abord le réchauffement et le refroidissement du sang, Aristote veut dire ici que les conduits des organes sensoriels aboutissent directement au cœur. Cela contredit évidemment d'autres textes (*GA* II, 744a 2 et s., *PA* II, 656b 16-18). Aristote parle ici de la jonction du conduit auditif avec les veines. Chez nous, ce n'est pas le lieu où le pouls prend son origine, mais le lieu où il est produit au-dehors. Chez certains animaux, c'est le lieu où se produit la respiration, c'est-à-dire le point de contact entre le cœur et les poumons : Aristote songe ici aux animaux comme les poissons, qui ont leur organe auditif en arrière de la tête (cf. *PA* II, 656a 33-37), au même niveau que les branchies.

contribuant à nous faire sentir : en même temps que le son transmis dans un organe pur affecte le sang qui lui est contigu, le cœur réagit activement à cette affection en mettant en mouvement le souffle sanguin. Ce n'est donc pas seulement parce que le son est reçu tel qu'il est au fond de l'oreille que la sensation est exacte, c'est aussi parce que cette affection est conjuguée à une réaction active venue de l'intérieur :

(781a 30-34) Et en bâillant ou en expirant, on entend moins bien qu'en inspirant, parce que le point d'arrivée²⁰⁵ de l'organe sensoriel de l'ouïe se trouve sur la partie douée du souffle, et qu'il est secoué et mê en même temps que l'organe meut le souffle. En effet, l'organe en question est mê en mettant en mouvement (καὶ χασμώμενοι καὶ ἐκπνέοντες ἦπτον ἀκούουσιν ἢ εἰσπνέοντες διὰ τὸ ἐπὶ τῷ πνευματικῷ μορίῳ τὴν τελευταίην τοῦ αἰσθητήριου εἶναι τοῦ τῆς ἀκοῆς, καὶ σείεσθαι καὶ κινεῖσθαι ἅμα κινούντος τοῦ ὄργανου τὸ πνεῦμα· κινεῖται γὰρ κινοῦν τὸ ὄργανον).

Le texte est difficile, et à première lecture, il semble dire tout autre chose que ce que nous avons annoncé : on pourrait penser que la « partie douée de souffle » désigne celle qui est responsable de la respiration, c'est-à-dire la trachée artère et le poumon, et que « l'organe » qui « meut le souffle » est le poumon lui-même. Dans cette hypothèse, la diminution de l'audition quand on expire serait expliquée ainsi : pendant que le point d'arrivée de l'oreille « est secoué », expression qui désigne très probablement l'impression produite par le mouvement sonore issu de l'organe auditif²⁰⁶, le poumon mettrait en mouvement l'air expiré, et l'interaction entre ce dernier mouvement et celui du son rendrait l'audition moins bonne. Cette lecture comporte pourtant quelques inconvénients. On ne voit pas pourquoi l'air expiré aurait un moins bon effet que l'air inspiré sur l'audition. On ne voit pas non plus comment le poumon pourrait être « mê tout en mettant en mouvement », et quel pourrait être le rapport entre ces mouvements et l'impression reçue au fond de l'oreille. Il est surtout improbable que le terme πνεῦμα n'ait plus le même sens que quelques lignes plus haut²⁰⁷, et ne désigne plus le souffle connaturel ou le sang, mais l'air expiré.

Supposons donc que « la partie douée de souffle » qui est en contact avec le fond de l'oreille soit la partie qui contient le sang, c'est-à-dire l'appareil des vaisseaux

²⁰⁵ Nous retenons τελευταίην, davantage en accord avec ce qui précède (781a 25), en suivant S et Y, et non ἀρχήν (P et Z). Mais cela ne change rien au sens du texte.

²⁰⁶ Le *De anima* (II 8, 420a 26) utilise le verbe σείεσθαι pour désigner l'impression que l'air reçoit des corps et lorsqu'ils émettent un mouvement sonore transmis jusqu'à l'oreille.

²⁰⁷ Dans le précédent texte cité.

sanguins et le cœur qui en est le centre. Dans ce cas, « le souffle » que « l'organe » met en mouvement pendant que le fond de l'oreille est mû par le mouvement sonore doit être le sang, et « l'organe » dont Aristote ne précise pas la nature doit être l'organe par excellence, le cœur qui est le centre de « la partie douée de souffle »²⁰⁸. Mais alors, à quel moment du texte Aristote évoquerait-il le mouvement de l'air expiré, ou un mouvement qui lui est évidemment corrélé ? Ce mouvement ne peut être que celui dont « l'organe meut le souffle ». Il faut donc supposer qu'un mouvement produit par le cœur sur le sang va de pair avec le mouvement de l'air expiré²⁰⁹. Mais on sait par ailleurs que pour Aristote, lors de la respiration, ni le cœur, ni tout autre organe ne met en mouvement quoi que ce soit, qu'il s'agisse du sang ou de l'air. La respiration est en effet un processus purement automatique : la chaleur du sang contenu dans le cœur et les vaisseaux voisins soulève cette région ainsi que le poumon, et fait ainsi entrer l'air, qui en refroidissant le sang fait redescendre l'appareil sanguin et le poumon, ce qui produit l'expiration²¹⁰. Dans ce mécanisme, aucun organe n'est moteur de rien.

Bien que l'on s'attende à ce qu'Aristote montre l'effet produit par l'expiration de l'air sur l'audition, il ne le fait pas de manière explicite, et ne mentionne dans son développement ni l'expiration ni un mouvement qui l'accompagnerait. En réalité, il ne parle que de la sensation auditive et des processus qu'elle présuppose : le point de contact entre les vaisseaux sanguins et l'oreille est affecté de la secousse produite par le mouvement sonore, et en même temps (*ἄμα*), le cœur, immédiatement en contact avec les vaisseaux sanguins, réagit activement en mettant en mouvement le sang, car « il est mû en mettant en mouvement ». En d'autres termes, la sensation résulte d'une conjugaison entre une affection passive reçue dans l'oreille puis dans le sang, et une réaction immédiate du cœur qui meut le sang jusqu'à l'oreille. Mais si tel est le sens du propos, en quoi contribue-t-il à expliquer que l'on entende moins bien quand on expire que quand on inspire ? Il suffit à Aristote de dégager le rôle déterminant du cœur et du

²⁰⁸ Sur ce point, nous sommes en accord avec Liatsi (2000, p. 126). « L'organe » peut difficilement être l'organe sensoriel, qui mettrait en mouvement le sang en étant mû par le mouvement sonore. La syntaxe de la phrase suppose que c'est le point de contact entre l'oreille et le sang qui est mû par le mouvement sonore, et que « l'organe » qui meut le souffle est nécessairement autre chose que ce point de contact. En outre, Aristote évite toujours, à notre connaissance, d'employer le mot *ὄργανον* pour désigner un organe sensoriel.

²⁰⁹ C'est l'hypothèse de Liatsi (*ibid.*), qui pense de plus que la secousse reçue au fond de l'oreille provient de ce mouvement issu du cœur. Selon elle, l'arrivée de sang au niveau de l'oreille permet à son souffle propre d'être plus pur et plus apte à entendre. Cette hypothèse est absurde, parce qu'il y a une séparation entre le conduit auditif et le sang, parce que le sang est moins pur que l'air interne à l'oreille, et parce que le moindre degré de pureté ferait moins bien percevoir les différences de qualité entre les sons. Ce n'est pas apparemment ce qui se produit lorsqu'on expire.

²¹⁰ Cf. *De resp.*, 21, 480a 16-b 12.

mouvement du sang dans l'audition pour qu'il considère que sa preuve est suffisante. Il tient pour acquis, en effet, que le sang remonte vers le haut du corps quand on inspire, et redescend quand on expire. Il y a donc davantage de souffle sanguin mêlé à la fois par le son et par le cœur dans le premier cas que dans le second, et voilà pourquoi tantôt on entendra mieux, tantôt on entendra moins bien.

Selon notre lecture, le texte de *De generatione animalium* V rend invalide les interprétations qui identifient la sensation elle-même à une altération réelle, produite par le mouvement issu du sensible à la surface de l'organe sensoriel, ou à la jonction de celui-ci avec l'appareil sanguin. Il indique en effet qu'une réaction interne active, produite par le cœur et transmise par le sang, contribue tout autant que l'affection reçue à l'acte de sentir. Encore faut-il préciser que cet acte n'est sans doute ni l'un ni l'autre de ces mouvements, mais le résultat de leur conjugaison mutuelle. La sensation se produit grâce à ces mouvements corporels : aussi le *De sensu* (436b 6-7) déclare-t-il évident qu'elle « advient à l'âme par le moyen du corps » (διὰ σώματος γίγνεται τῆ ψυχῆ), et le *De somno*, qu'elle est « une sorte de mouvement de l'âme par le moyen du corps » (κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς, 454a 9-10). En revanche, rien ne dit qu'elle soit corporelle en elle-même, et que cette « sorte de mouvement de l'âme » soit un mouvement proprement dit comme ceux qui affectent le corps.

Le rôle que le passage attribue au cœur mérite également d'être retenu. D'après notre hypothèse, le cœur reçoit immédiatement l'affection subie par le sang qui jouxte l'organe sensoriel, et il réagit activement à cette affection en imprimant un mouvement au souffle sanguin. Il y a là une difficulté. Comme nous le verrons plus loin²¹¹, Aristote réserve aux seuls tangibles pénibles la capacité de produire une altération au niveau du cœur, et une altération à laquelle le cœur, pour préserver son tempérament, réagit en changeant de configuration et en déclenchant le désir et le mouvement local de l'animal. Clairement, cette situation ne correspond pas à celle où l'on reçoit un mouvement sonore par l'oreille et où l'on réagit seulement pour saisir et sentir ce sonore. Mais n'y a-t-il pas pour le cœur deux manières différentes d'être affecté par les mouvements sensibles, et deux manières d'exercer un mouvement à la suite de cette affection ? Il change de forme et déclenche un mouvement lorsque le sang est altéré dans sa globalité, et à son contact. En revanche, si l'affection se produit uniquement dans la région des

²¹¹ Dans la dernière section de ce chapitre, p. 165 et s..

organes sensoriels, elle est certes transmise immédiatement au cœur, mais il suffit à celui-ci, pour se préserver, de modifier le souffle sanguin situé entre l'organe sensoriel et lui, en le contractant ou en le dilatant.

Les textes que nous venons d'étudier permettent de fonder matériellement l'aptitude des hommes à éprouver d'autres plaisirs sensibles que les animaux. La pureté de leurs organes sensoriels les rend capables de discerner tels qu'ils sont les différents sensibles propres à chaque sens, et d'évaluer ceux qui sont plus ou moins plaisants. Les animaux, au contraire, ont des organes terreux qui les rendent inaptes au discernement. En même temps, l'implication des veines et du cœur dans la production de la sensation rend improbable que la pureté des organes sensoriels soit la seule condition matérielle déterminant l'accès aux plaisirs propres à chaque sens. Dans l'appareil sanguin des êtres animés, il doit y avoir des différences dans le tempérament du sang, et dans son mouvement entre le cœur et les organes sensoriel, qui puissent expliquer l'aptitude des hommes au discernement et à son plaisir, et la limitation de l'animal, en revanche, à une sensibilité déterminée par les peines, les plaisirs et les appétits corporels.

b. L'appareil sensoriel : organisation générale et agencement des mouvements

Quand dans le *De generatione animalium*, Aristote décrit le trajet de l'organe auditif jusqu'aux vaisseaux sanguins, il s'appuie sur une thèse qui a été démontrée dans un autre traité : « les conduits de tous les organes sensoriels, comme on l'a dit dans le traité *De la sensation*, tendent vers le cœur, ou vers son analogue chez ceux qui n'ont pas de cœur ». En réalité, c'est dans le *De juventute* que figure cette thèse et sa démonstration. Aristote ne fait pas ici une erreur involontaire, car dans le *De partibus animalium*, il affirme également qu'il a montré dans le traité *De la sensation* que « la région entourant le cœur est le point de départ de tous les sens »²¹². Plus probablement, il inclut dans ce traité, dont l'introduction porte sur l'ensemble des *Parva naturalia*, tous ceux qui sont regroupés sous ce nom. Pour montrer la convergence de tous les organes sensoriels vers le cœur, le *De juventute* se sert d'un argument apparemment

²¹² Ceux qui pensent que le passage de *GA V* est inauthentique utilisent comme argument l'erreur dans la référence. Mais on la retrouve en *PA II*, 656a 27-31.

fondé sur l'évidence : « nous voyons²¹³ que deux d'entre eux, le goût et le toucher, y tendent manifestement » (δύο δὲ φανερώς ἐνταῦθα συντεινούσας ὀρώμεν, τὴν τε γεῦσιν καὶ τὴν ἀφήν, 469a 12-13). Aristote en conclut que tous les autres doivent y tendre aussi, car « il est possible aux autres organes sensoriels de produire un mouvement dans le cœur, tandis que les premiers ne tendent en rien vers la région supérieure » (469a 14-16).

S'il est vrai que le cœur, par l'intermédiaire des vaisseaux sanguins dont il est le principe, raccorde dans une unité tous les organes sensoriels entre eux, il doit aussi, par le biais du sang, jouer un rôle actif dans la production de toutes les sensations. La fin du *De generatione animalium* indique qu'il réagit immédiatement à l'affection reçue au fond de l'oreille, et que cette réaction transmise dans le sang est nécessaire à la sensation auditive. On aimerait à présent en savoir davantage sur ces mouvements du sang entre le cœur et les organes sensoriels : comment s'articulent-ils exactement aux actes de sentir ? Leur rôle est-il le même pour les cinq sens ? Ont-ils le même déroulement et la même incidence sur la sensation, selon que celle-ci est exercée pour les plaisirs du discernement, ou que comme chez les animaux, elle est orientée par la poursuite ou la fuite de plaisirs ou de peines corporels ? Aristote ne nous a pas laissé des propos développés permettant de répondre à toutes ces questions avec certitude et précision. Toutefois, à propos de l'organisation d'ensemble de l'appareil sensoriel, et du rôle qu'y jouent respectivement les organes des sens d'un côté, et le cœur et le sang de l'autre, il soutient de manière assez claire, nous semble-t-il, plusieurs thèses que nous aurons parfois l'occasion de rappeler dans notre étude, et qu'il importe d'exposer brièvement, sans entrer dans les nombreux débats qu'elles ont pu susciter.

- Le cœur et l'appareil sanguin n'ont pas le même statut par rapport à tous les sens. Pour le toucher et pour le goût, le cœur a le statut d'organe sensoriel. Dans le *De anima* et dans le *De partibus animalium*, Aristote considère d'abord que la chair et la langue sont les organes sensoriels respectifs du toucher et du goût, avant de se rétracter

²¹³ L'évidence est ici observable, et non théorique. Quelle peut-être cette évidence ? Ou bien Aristote s'exprime en un sens impropre, et entend par organes sensoriels la langue et la chair, en constatant que la direction de la première et le point de convergence de la seconde se rencontrent au niveau du cœur. Ou bien il s'exprime rigoureusement, et situe les organes sensoriels de ces sens dans l'appareil sanguin (cf. Ross, 1955, p. 300) : ils tendent donc évidemment vers le cœur comme vers le principe auxquels ils « se rattachent » (voir l'usage du verbe ἠρτημέναι dans le passage parallèle de *PA II*). Ou bien encore il s'appuie sur l'effet perceptible que produisent sur le cœur des sensations tactiles comme celles du chaud et du froid.

et de les situer tous deux derrière ces parties qui ne jouent que le rôle de milieux intermédiaires²¹⁴. En réalité, la sensation a lieu dans le sang qui dans les veines, est contigu avec ces milieux, et elle est issue d'une réaction du sang à l'affection reçue à travers la chair. Toutefois, ce qui affecte le sang à tel ou tel endroit du corps se répercute immédiatement dans le cœur, et c'est aussi le cœur qui doit initier la réaction active du sang. Par ailleurs, s'il est vrai qu'une sensation tactile est toujours appréciée dans un lieu déterminé de l'ensemble du corps, elle ne peut l'être que dans le principe où convergent tous les vaisseaux sanguins. Par conséquent, il faut localiser l'organe sensoriel du toucher, et l'organe du goût s'il est une espèce du toucher, au niveau du cœur : cet organe est donc dans le sang qui est « contre le cœur », selon la formule du *De sensu* (πρὸς τῇ καρδίᾳ, 439a 1), ou « autour du cœur », selon celle du *De partibus animalium* (II, 656a 27-31).

En revanche, pour les sensations à distance, les « organes sensoriels » sont partout identifiés à l'oreille, l'œil et l'organe olfactif²¹⁵, et non au cœur, qui est un auxiliaire ou un principe qui déclenche en eux les sensations. Les organes des sens sont alors rattachés au cœur d'une manière particulière : Aristote observe que « les conduits qui partent des yeux conduisent aux veines qui entourent le cerveau », et qu'il en va de manière analogue pour ceux de l'organe auditif (*De partibus animalium* II, 656b 16-19)²¹⁶. Il explique ensuite cette disposition par la nécessité du contact entre les organes sensoriels et le sang pour qu'il y ait sensation : « en effet, ni ce qui est dénué de sang », par exemple les cheveux ou les dents, « ni le sang lui-même n'est sensible », seul peut

²¹⁴ Pour la chair, voir *PA* II, 647a 19-21 puis 653b 19-30. Pour la langue, voir *De an.*, II 10, 422a 34-b 10, puis II 11, 423b 17 et s.. Certaines affirmations de *PA* II posent problème : le sang « ne possède pas la sensation » (οὐκ ἔχει αἴσθησιν, II, 651b 6-7), et « ne produit pas une sensation lorsqu'il est touché » (θιγγανόμενον αἴσθησιν οὐ ποιεῖ, 650b 3-8), par opposition aux parties charnues et par transitivité, aux parties solides qui lui sont contiguës. On comprend souvent que le sang liquide ne peut être l'organe du toucher, mais que seul l'est le cœur qui le jouxte et l'enferme (Lennox, 2000, p. 200, Modrak, 1987, p. 75). Cette lecture est fautive, car le sang encore en contact avec le cœur « ne produit pas une sensation lorsqu'il est touché ». Aristote veut certainement dire ici qu'empiriquement, nous ne sentons rien si l'on nous touche le sang, et dans le contexte, cette remarque sert uniquement à montrer que le sang ne compte pas parmi nos parties solides constitutives comme la chair. Pour le reste, on ne sait s'il est implicitement déduit, à titre provisoire, que la chair, et non le sang, est l'organe sensoriel du toucher, ou si cette déduction n'a pas lieu d'être, car aucun autre organe sensoriel ne produit non plus sa sensation propre s'il est immédiatement touché. La première hypothèse est plus plausible, car Aristote réutilise ensuite ce propos sur l'insensibilité du sang pour déterminer à quelles conditions l'œil ou l'oreille possèdent la sensation, ce qui ne signifie plus qu'ils procurent leur sensation propre s'ils sont touchés, mais qu'ils en sont les organes.

²¹⁵ C'est le cas dans tous les traités biologiques. L'énoncé le plus clair sur l'existence de chaque faculté de sentir spécifique dans chacun des organes sensoriels figure en *De an.* III 2, 426b 8 et s..

²¹⁶ Voir également *GA* II, 744a 2.

l'être « quelqu'une des choses qui sont faites de sang »²¹⁷. C'est donc l'ensemble formé par chacun des organes sensoriels et les vaisseaux sanguins qui peut être sensible, de sorte que les premiers doivent être rattachés aux seconds et au cœur qui en est le principe²¹⁸. Ils n'en demeurent pas moins les organes des sensations à distance : le cœur ne prend pas leur place pour saisir les visibles et les audibles, il est seulement le principe de mouvements qui leur sont imprimés et qui sont nécessaires pour déclencher en eux l'acte de sentir.

Sans doute, le cœur est le lieu où viennent se concentrer en une unité l'ensemble des sensations spécifiquement distinctes. Cela n'implique pourtant pas qu'il soit l'unique siège et l'unique organe de toutes les sensations quelles qu'elles soient²¹⁹. Les termes utilisés par Aristote pour en décrire la fonction conduisent à penser le contraire : l'organe sensoriel en question (τὸ αἰσθητήριον), ou bien le sens (ἡ αἴσθησις, τὸ αἰσθητικόν) dont il est le siège, est le plus souvent qualifié de « premier » (πρώτον)²²⁰, de « maître » (κύριον)²²¹, de « commun » (κοινόν)²²² à tous les organes sensoriels ou à tous les sens, ou encore de « principe » (ἀρχή) des uns ou des autres²²³. Ces qualifications semblent bien signifier que le cœur n'est pas le seul organe sensoriel, et que la faculté de sentir qu'il possède n'est pas l'ensemble des facultés de sentir²²⁴.

Plus probante encore est la distinction aristotélicienne entre l'unité numérique et la différence d'essence : même quand il est dit, comme dans le *De somno*, que dans son ensemble, « la sensation est une » (ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις) et doit être rapportée à un unique organe, il est précisé que cette unité n'empêche nullement que « l'essence

²¹⁷ *PA* II, 656 19-20 : ἔστι γὰρ οὐτ' ἀναιμιον οὐδὲν αἰσθητικόν οὔτε τὸ αἷμα, ἀλλὰ τῶν ἐκ τούτου τι. On pourrait comprendre qu'Aristote songe ici au cœur, qui serait donc la seule partie susceptible de porter une faculté de sentir. Mais la phrase aurait alors peu de rapport avec l'objet traité, à savoir les organes sensoriels de la tête et la nécessité de leur contiguïté avec les vaisseaux sanguins, qu'il faut à présent justifier ou développer (selon que l'on retient γὰρ avec Z et Δ, ou δέ). On a sans doute trouvé difficile qu'un organe sensoriel comme l'œil soit dit « fait de » (ἐκ) sang. Mais cette formule n'implique pas qu'il ne soit fait de cela.

²¹⁸ La localisation dans le cœur du principe de la sensation est établie grâce aux mêmes prémisses en *PA* II, 666a 16-18. Sur l'importance que joue le souffle sanguin, ou son analogue, dans la sensation et ses prolongements, nous sommes en accord avec l'interprétation traditionnelle (défendue récemment par Modrak (1987, p. 75), ou Freudenthal (1995, p. 130-134). D'autres ont imaginé que le souffle vital devait nécessairement être autre chose que le sang (Peck, 1942, Appendice B, Solmsen, 1961, p. 171 et s., Webb, 1982, p. 27-29). Mais chez les animaux sanguins constitués, on ne voit pas comment le souffle vital pourrait avoir un autre support matériel.

²¹⁹ Nous visons ici Kahn (1979, p. 8), Modrak (1987, p. 68), et de nombreux autres.

²²⁰ *PA* II, 666a 34-35, 667b 21-22, *De mem.*, 450a 11-12, 451a 16-17, *De som.*, 456a 21, 458a 27-29.

²²¹ *De som.*, 455a 33-34, *De juv.*, 469a 10.

²²² *De som.*, 455a 19-20, *De juv.*, 467b 28-29, 469a 12.

²²³ *PA* II, 656a 28.

²²⁴ D'autres propos, il est vrai (*PA* II, 647a 24-30, *De som.*, 455b 10, 456b 8-10), désignent le cœur comme siège de la faculté de sentir en général, ou comme ce qui est capable de sentir tous les sensibles. Mais il faut privilégier les formules plus précises à celles qui sont plus indéterminées, et non l'inverse.

de la sensation de chaque genre, par exemple du son ou de la couleur » soit à chaque fois « différente » (τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἐκάστου ἕτερον, οἶον ψόφου καὶ χρώματος, 455a 20-22). En d'autres termes, il faut concevoir la sensation à la fois comme une et comme multiple : en tant que les sensations spécifiquement différentes sont rassemblées dans une unique sensation synthétique, elles sont unes, et doivent être rapportées à l'organe central du cœur où elles produisent un effet par les mouvements du sang. En tant qu'elles sont spécifiquement différentes, elles doivent faire un avec un mouvement du sang mais en différer par l'essence, puisqu'elles sont cette fois multiples, tantôt auditive, tantôt olfactive, tantôt visuelle²²⁵. Où situer chacune de ces sensations spécifiques, sinon dans chaque organe sensoriel, où elle fait un avec un mouvement du sang qui jouxte cet organe ?

- Un autre fait doit être mentionné, et d'abord parce qu'il vient confirmer le précédent : Aristote dispose d'un mot et d'un concept pour désigner les mouvements du sang qui prolongent une sensation effective. Il n'appelle pas ces mouvements des sensations, mais des imaginations (φαντασίαι). Dans la définition du *De anima* qui est reprise mot pour mot dans le traité *De insomniis*²²⁶, l'imagination est conçue comme le « mouvement produit par la sensation qui est actuée » (ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις, 429a 1-2), et dans le second de ces traités, il est parfaitement clair qu'il s'agit d'un mouvement du sang, puisque ce sont ces mouvements du sang qui lorsqu'ils proviennent de la région des organes sensoriels jusqu'au cœur, produisent les images oniriques²²⁷.

L'imagination est avant tout un prolongement interne, sous la forme d'un mouvement du sang, de la sensation qui a lieu dans l'oreille, l'œil ou l'organe olfactif. Elle est aussi investie par Aristote de multiples fonctions. Tout d'abord, elle prolonge jusqu'au cœur plusieurs sensations spécifiquement différentes, et permet ainsi la synthèse de ces diverses sensations en une unique opération. Cette fonction, comme celles qui en sont le corrélat, ne lui appartient pas en tant qu'elle est imagination, c'est-à-dire en tant qu'elle est apte à présenter une image non sentie, mais en tant qu'elle est une sensation une et commune²²⁸. Mais par ailleurs, comme l'imagination est un

²²⁵ Voir également *De an.* III 2, 426b 8-14 puis 427a 9-14.

²²⁶ Cf. *De ins.*, 459a 17-18.

²²⁷ Cf. *De ins.*, 461a 25-29 et 461b 11-12. Dans le même sens, voir les analyses de Morel (2007, p. 46).

²²⁸ Aussi « la faculté d'imaginer », et « la faculté de sentir en commun » sont elles unes par le nombre (*De mem.*, 450a 11-14 puis 22-25 et 451a 14-17) et elles ne diffèrent que par l'essence (*De ins.*, 459a 19-22).

mouvement qui fait un avec une sensation déterminée tout en étant conservé à l'intérieur de l'animal, elle est propre à garder ou à reproduire l'image du sensible quand la sensation n'a plus lieu, mais quand tout se passe comme si elle avait lieu. Pour cela, il faut que des mouvements du sang proviennent de la région de chaque organe sensoriel jusqu'au cœur, comme ils le font quand ils accompagnent la saisie par un sens d'un sensible, à ceci près que l'absence de celle-ci, le plus souvent, atténue l'intensité de l'image.

L'efficacité des mouvements porteurs d'une image sur le cœur peut avoir lieu de plusieurs façons : les sensations, après avoir eu lieu, laissent pour une certaine durée des imaginations dans la région du sens, qui sont effectives sur l'organe central et font appréhender des images rémanentes, qui tantôt peuvent être considérées comme telles, tantôt peuvent être rapportées à ce qui n'est plus senti, en devenant ainsi des souvenirs²²⁹. Il arrive aussi qu'à l'inverse, un mouvement initié par le cœur puisse activer des mouvements dans la région considérée et rendre présentes les images qui leur correspondent, par exemple quand l'appétit fait anticiper l'image de la nourriture²³⁰, ou quand la recherche ou la délibération mobilise des images liées à un contexte d'action ou à une chose à connaître. Il arrive enfin qu'en l'absence de sensation, parce qu'on dort ou parce qu'on ne sent pas bien quelque chose, les images suscitées par les mouvements du sang viennent se substituer à celles que la sensation ne procure pas, ce qui produit les diverses illusions et les rêves²³¹.

À proprement parler le mouvement porteur de l'imagination n'est dit « imagination » qu'en tant qu'il ne fait pas saisir une sensation actuelle, et il est pris uniquement dans cette acception dans le *De anima* (III 3, 426a 5-16).

²²⁹ Cf. *De mem.*, 450b 20-27.

²³⁰ Cela vaut aussi pour toutes les autres formes d'émotions que l'appétit (*De ins.*, 460a 31, et s.)

²³¹ Cf. *De ins.* 461a 29 et s., *De an.* III 3, 428a 12-16. Nous ne voulons pas entrer ici dans tous les débats suscités par la *φαντασία* aristotélicienne. Quatre principes pourraient résumer notre position. 1. Il faut distinguer le *φάντασμα*, l'image ou le contenu imaginé, de la *φαντασία*, ce qui est propre à présenter cette image, c'est-à-dire le mouvement interne du sang qui prolonge la sensation. 2. Ce mouvement, bien qu'il serve à la synthèse des sensations actuelles (cf. Frede, 1992, p. 282-287), doit être appelé « imagination », car il est dit *φαντασία* en tant qu'il est propre à présenter un contenu sensible imaginé et non senti (*contra* R. Lefebvre, 1997, p. 609). 3. Imaginer une image, en soi, n'est pas pour Aristote viser autre chose que l'image, notamment « se représenter » en elle la sensation passée ou future : faire cela, c'est user de l'imagination d'une certaine manière (cf. D. Frede, 1992, p. 285, R. Lefebvre, 1997, p. 606, *contra* Nussbaum, 1978, p. 257, Labarrière, 1997, 2008, p. 91, p. 94, Schofield, 1979, p. 109). 4. Les imaginations et les images, sous l'action de l'intellect, peuvent certes être organisées pour donner un contenu divers à une délibération pratique ou théorique, mais cela ne change rien à leur nature d'origine, à savoir leur dérivation d'un contenu senti (cf. Frede, 1992, p. 289 et s. ; *contra* Scholfield, 1979, Labarrière, 2008 [1984], p. 98, et Canto-Sperber, 1992, p. 460, malgré le principe qu'elle pose p. 454).

- Une dernière thèse, enfin, mérite l'attention. On pourrait croire que la sensation, ou bien le processus qui mène à la sensation, se produit d'abord dans les organes sensoriels sous l'effet des mouvements produits par les sensibles, puis se propage depuis l'organe sensoriel jusqu'au cœur, où se terminerait l'ensemble de l'opération. Mais Aristote dit très exactement l'inverse²³². Dans un passage du *De partibus animalium* où il explique pourquoi le cerveau, qui a pour fonction de refroidir le sang qui intervient dans les sensations à distance, est situé en avant de la tête, on apprend que « la sensation provient du cœur » (τὴν δ' αἰσθησιν ἀπὸ τῆς καρδίας) et qu'à partir de là, « le fait de sentir vient à être par l'intermédiaire des parties contenant du sang » (τὸ αἰσθάνεσθαι διὰ τῶν ἐναίμων γίνεσθαι μορίων), pour se terminer dans chaque organe sensoriel de la tête, puisque c'est évidemment par rapport à ces organes que « la direction vers laquelle on sent est le devant »²³³. Le cœur est donc principe de toutes les sensations parce qu'au commencement, il en est le point de départ. D'après le texte du *De generatione animalium* étudié plus haut, cela signifie au moins qu'une action qui en provient se conjugue à l'affection produite par le sensible afin que la sensation ait lieu.

Toutefois, un autre passage du *De partibus animalium* paraît indiquer que le cœur peut aussi être à lui seul l'unique point de départ du processus, en prédéterminant la sensation avant d'en recevoir l'effet. Aristote prouve que le cœur est bien le principe premier de la sensation en observant le fait suivant : « De plus, les mouvements de²³⁴ ce qui est plaisant, de ce qui est pénible et en général de toute sensation commencent manifestement à partir de là et aboutissent jusqu'à lui » (ἔτι δ' αἱ κινήσεις τῶν ἡδέων καὶ τῶν λυπηρῶν καὶ ὅλως πάσης αἰσθήσεως ἐντεῦθεν ἀρχόμεναι φαίνονται καὶ πρὸς ταύτην περαίνουσαι, II, 666a 11-13).

Le propos, très obscur, peut être éclairci par deux observations. Puisque Aristote généralise à toute sensation ce qu'il dit du plaisant et du pénible, ce sont les mouvements des sensations plaisantes et des sensations pénibles, ou des mouvements qui leur sont immédiatement corrélés, qui sont dits partir du cœur puis s'y terminer. Par ailleurs, on doit noter que cette chronologie est présentée comme un fait manifeste. On ne voit pas où est l'évidence, sauf dans les cas où les sensations sont plaisantes ou

²³² Ce point est rarement remarqué, mais a été noté par Morel (2007, p. 45).

²³³ *PA* II, 656b 23-27.

²³⁴ Les κινήσεις ne sont pas ici les « mises en mouvements », les mouvements productifs de la sensation, puisqu'elles sont dites aboutir aussi jusqu'au cœur. Ce sont les mouvements que sont les sensations elles-mêmes : Aristote ne fait pas ici de distinction entre une sensation et le mouvement qui lui correspond.

pénibles par référence aux plaisirs et aux peines corporels. Quand on désire le plaisir de s'alimenter ou le plaisir sexuel, ou quand fuit une peine destructrice, on observe effectivement un changement dans le comportement du cœur. Ce désir et cette fuite déterminent la sensation plaisante ou pénible que l'on éprouvera, car on ne sent pas les choses plaisantes pour le corps sans en avoir l'appétit, et l'on ne sent pas les corps destructeurs de la même façon si on les craint au préalable. Par la suite, dès qu'est saisi le plaisant ou le pénible, une nouvelle réaction du cœur est également observable.

Dans l'usage de la sensibilité subordonné aux jouissances et aux peines corporelles, il est empiriquement avéré que l'on ne sent les choses plaisantes et pénibles, qu'elles le soient à distance et par accident, ou bien au contact, que si au préalable, le cœur est à l'origine d'un mouvement qui nous y dispose, avant de réagir ensuite à la sensation dès qu'elle a eu lieu. Aristote, cependant, ne restreint pas son propos aux sensations porteuses de plaisir ou de peine corporels, mais au contraire, généralise ce qui vaut pour elles à « toute sensation ». Il considère donc que le cœur doit être aussi un unique point de départ quand les sens sont utilisés pour discerner, bien que le fait ne soit apparemment plus appuyé sur aucune assise empirique.

c. Appareil sensoriel grossier et servile, appareil sensoriel subtil et disponible

L'aperçu qui précède a mis en évidence le rôle important du cœur et du sang dans l'exercice de la sensibilité. Bien qu'il ne soit pas l'organe de tous les sens, il est à l'origine d'un mouvement qui prédétermine le fonctionnement de tous les organes sensoriels ; il réagit à une affection venue des sensibles à distance jusque dans ces organes, en contribuant par un mouvement à activer en eux la sensation ; il reçoit, enfin, un mouvement sanguin qui prolonge la sensation, et qui, quand le cœur est orienté vers lui, présente l'image du senti.

Il est dès lors certain que des qualités matérielles, dans l'appareil sanguin comme dans les organes sensoriels, doivent être exigées pour rendre un animal apte à discerner les sensibles et à y prendre plaisir. D'une manière générale, la plus grande exactitude de certains sens, à savoir la vue, l'odorat et l'ouïe, comparés au toucher et au goût, présuppose que le sang situé à proximité des organes sensoriels impliqués soit plus pur et plus froid, et pour la raison suivante : « il est nécessaire que parmi les sensations, celles qui sont plus exactes soit plus exactes en advenant par l'intermédiaire

des parties²³⁵ qui possèdent un sang plus pur. Car le mouvement de la chaleur contenue dans le sang détruit sous ses coups l'actuation sensible » (τὰς ἀκριβεστέρας τῶν αἰσθήσεων διὰ τῶν καθαρώτερον ἔχόντων τὸ αἷμα μορίων ἀναγκαῖον ἀκριβεστέρας γίνεσθαι· ἐκκόπτει γὰρ ἢ τῆς ἐν τῷ αἵματι θερμότητος κίνησις τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν, *PA II*, 656b 3-6).

Pour que le mouvement sanguin ne vienne pas détruire, par sa violence et sa chaleur, l'acte de voir ou d'entendre, le sang situé dans la région de l'organe sensoriel doit être froid, et donc pur, c'est-à-dire plus subtil et moins terreux²³⁶, car c'est la coction du terreux qui produit de la chaleur. Cet état du sang doit sans doute être une condition qui détermine positivement la sensation, s'il est vrai que celle-ci provient du cœur et « advient par l'intermédiaire » des vaisseaux sanguins : le sang froid et pur peut avoir des mouvements subtils adaptés à ceux qui proviennent du sensible, ce qui permet la sensation, tandis que le sang trop chaud vient tout détruire par ses mouvements violents.

Cette règle générale a deux conséquences : chez tous les animaux, il est nécessaire que les organes des sensations qui présupposent une subtilité des mouvements soient situés dans la tête²³⁷, où le sang est filtré par la minceur des vaisseaux et refroidi par le cerveau²³⁸. Chez ceux qui ont des sensations plus exactes que tous les autres, et tout particulièrement l'homme, le sang qui touche aux organes sensoriels doit être exceptionnellement froid et léger : « le sang plus froid et plus léger rend plus apte à sentir et à penser », et fait en sorte que l' « on possède une sensibilité plus facilement mobile » (ἐύκλινητοτέρα ἔχουσι τὴν αἰσθησιν)²³⁹. La mobilité de la sensibilité en général, et d'abord celle qui permet à l'homme de bien discerner les différences sensibles, ne repose pas seulement sur la pureté des organes sensoriels, mais aussi sur celle du sang qui leur est contigu.

L'étude de l'appareil sensoriel dans son ensemble permet de mettre en évidence des différences entre celui des animaux et celui de l'homme, qui expliquent matériellement pourquoi seul l'homme peut discerner exactement les couleurs, les sons, etc., et prendre plaisir en cela à chaque sensation. Les différences matérielles doivent en

²³⁵ Il faut sans doute donner un sens concret au verbe γίνεσθαι : il paraît difficile de dire que « les sensations plus exactes sont rendues plus exactes au moyen des parties... » : les parties, en effet, peuvent difficilement être appelées les moyens par lesquels les sensations sont plus exactes.

²³⁶ Cf. *PA II*, 650b 20-21. Ici comme en *GA V*, l'impureté est liée au caractère terreux.

²³⁷ Cf. *PA II*, 656b 6-7.

²³⁸ Cf. *PA II*, 652b 26 et s.

²³⁹ Nous citons *PA II*, 648a 2-4, puis 650b 18-24.

effet être corrélées à des différences de fonctionnement. Les bêtes ont des organes sensoriels terreux et opaques, incapables de recevoir tels qu'ils sont les mouvements subtils porteurs des diverses qualités de chaque sensible. Chez elles, le sang contigu à ces organes est grossier, solide et difficilement mobile. Aussi ne peuvent-elles rien sentir, sinon sous l'effet d'un mouvement imaginaire préalable, qui leur présente un plaisant ou un pénible corporel, qui accompagne l'appétit ou la crainte et prend son principe dans le cœur. Seul un tel mouvement peut avoir suffisamment de force pour gagner l'organe sensoriel à travers les parties sanguines, et pour disposer et orienter les yeux ou les oreilles des bêtes vers la saisie du seul sensible qui correspond à leur imagination, cette saisie produisant ensuite un mouvement aussi fort et global que celui qui l'a prédéterminée.

Chez l'homme au contraire, la pureté des organes sensoriels et celle du tempérament sanguin rend possible un autre usage : le sang, en raison de sa subtilité depuis les organes sensoriels jusqu'au cœur, présente un grand nombre d'images. Il est disponible pour réagir adéquatement à chaque affection distincte provenant du sensible et transmise telle qu'elle jusqu'à lui, et pour inciter l'organe sensoriel à la saisir. Il garde ensuite le mouvement imaginaire qui prolonge la sensation et qui peut être réactualisé. Par ailleurs, en vertu de la même subtilité, il peut aussi se régler sur les moindres différences affectant la chair et la langue, en étant cette fois porteur de l'acte de sentir même. L'accès aux plaisirs propres à chaque sensation est ainsi fondé sur la qualité matérielle de l'ensemble de l'appareil sensoriel. Mais pour qu'il soit effectif, encore faut-il que la sensibilité soit orientée vers le discernement, et ne soit pas empêchée de l'être parce qu'elle est assujettie aux appétits et aux désirs comme elle l'est chez l'animal.

2. Usage nécessaire de la sensation et usage de la sensation en vue du bien

Pour expliquer pourquoi les animaux n'éprouvent que des plaisirs et des peines corporels, tandis que l'homme accède aux plaisirs pris à l'exercice de tous ses sens, il ne suffit pas d'avoir recours à la causalité matérielle, puisque pour Aristote, celle-ci est subordonnée à la causalité finale. De fait, chez un animal, c'est avant tout la cause finale de sa sensation qui explique la limitation de ses plaisirs et de ses peines à ceux qui sont corporels : un animal ne sent que pour se nourrir, se reproduire et se conserver, et il ne sent jamais pour sentir. À vrai dire, il y a là une absence de cause finale, plutôt qu'une

cause finale proprement dite. Car bien que l'animal soit supérieur à la plante parce qu'il possède la sensibilité, tout se passe comme s'il ne savait pas se servir de cette faculté et n'en tirait aucun profit : il s'en sert uniquement pour accomplir les fonctions de la vie végétative, la nutrition, la reproduction et la conservation, qu'une plante accomplit fort bien sans sentir. Il est donc impropre d'affirmer que l'animal exerce la sensibilité qu'il possède pour quelque chose, qu'il s'agisse de la sensation même ou d'un autre bien. Il vaut mieux dire qu'il l'exerce par nécessité, c'est-à-dire lorsqu'il est contraint à le faire par sa survie végétative et celle de son espèce. Comme cette survie est alors assurée grâce au plaisir et à la peine corporels, la sensibilité animale est nécessairement toute entière subordonnée à ces derniers.

a. En quoi la possession de la sensibilité implique nécessairement l'accès au plaisant, au pénible et à l'appétit

Dans le chapitre 3 du livre II du *De anima*, consacré à l'agencement des différentes puissances de l'âme, Aristote affirme que le plaisir et la peine accompagnent nécessairement la sensibilité chez tous ceux qui la possèdent. À première lecture, on pourrait croire qu'il parle des plaisirs et des peines propres à n'importe quelle sensation : si une sensation existe, il est nécessaire qu'existent aussi le plaisir et la peine qui lui sont inhérents. Mais le sens du texte est tout autre. Aristote ne parle que des plaisirs et des peines corporels. Si ceux-ci accompagnent nécessairement la sensibilité, c'est parce que chez tout animal, la sensibilité existe d'abord afin d'éprouver ces plaisirs et ces peines et afin d'assurer la conservation par leur moyen :

(414b 4-16) Celui à qui appartient la sensibilité, le plaisir et la peine lui appartiennent, ainsi que le plaisant et le pénible, et ceux à qui ces derniers appartiennent, l'appétit aussi leur appartient, car celui-ci est désir du plaisant (ὥ δ' αἰσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη).

De plus, les animaux ont le sens de l'aliment, car le toucher est le sens de l'aliment. En effet, tous les êtres vivants s'alimentent de ce qui est sec et humide, chaud et froid, et le sens de ces qualités est le toucher ; mais celui des autres sensibles n'est le toucher que par accident, et de fait, le son, la couleur et l'odeur ne contribuent en rien à la

nutrition ; quant à la saveur, c'est une sorte de tangible²⁴⁰. Mais par ailleurs, la faim et la soif sont des appétits, la faim, l'appétit du sec et du chaud, la soif, l'appétit du froid et de l'humide. Quant à la saveur, c'est comme une sorte d'assaisonnement de ces qualités²⁴¹. Il y aura lieu plus tard d'éclaircir ces sujets ; pour le moment bornons-nous à dire, que ceux des vivants auxquels appartient le toucher, le désir leur appartient également.

Aristote utilise deux arguments pour montrer que les vivants qui possèdent la sensibilité possèdent nécessairement le désir. Dans le premier, il s'appuie sur l'intermédiaire du plaisir et de la peine, et affirme que comme ceux-ci accompagnent la sensibilité, le désir du plaisant, l'appétit, l'accompagne également. Supposons donc que le plaisir et la peine dont il est question soit ceux qui sont propres à n'importe quelle sensation, par exemple le plaisir et la peine inhérents à la vision et à l'audition. Dans ce cas, l'argument pose une difficulté évidente : on ne voit pas comment Aristote pourrait rattacher l'appétit à de tels plaisirs et de telles peines. Il paraît difficile de dire que nous avons l'appétit d'un plaisir visuel, par exemple, et l'appétit semble bien ne pouvoir porter que sur le plaisir de l'aliment.

On pourrait répliquer que si l'argument ainsi compris n'est pas valable pour toute sensation, il peut l'être pour celle qui appartient en premier lieu à tous les êtres

²⁴⁰ ξηροῖς γὰρ καὶ ὑγροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς τρέφεται τὰ ζῶντα πάντα, τούτων δ' αἰσθησις ἀφή, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός. οὐθὲν εἰς τροφήν συμβάλλεται ψόφος οὐδὲ χρώμα οὐδὲ ὁσμή. ὁ δὲ χυμὸς ἔν τι τῶν ἀπτῶν ἐστίν. Nous suivons les textes des manuscrits. À première lecture, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός, lu par tous les commentateurs anciens, paraît être une parenthèse sans intérêt pour l'argument, car ce qui suit semble se rapporter au début du texte cité, en indiquant que les sensibles non tangibles, à l'exception de la saveur, ne nourrissent pas l'animal. Torstrik (1862, *ad loc.*) a donc corrigé en τοῖς δ' ἄλλοις αἰσθητοῖς pour faire dépendre le groupe de τρέφεται, afin qu'Aristote dise que les êtres vivants ne se nourrissent des non tangibles que par accident. Mais ce faisant, il escamote la proposition précédente et ne rend pas le texte plus fluide. D'autres ont tenté de faire dire au texte la même chose que Torstrik en essayant de garder le génitif (en le lisant par exemple comme un partitif avec ἐστίν). Nous croyons que l'on peut supprimer toutes les parenthèses et lire le texte tel quel. Supposons que la thèse à démontrer, « le toucher est le sens de l'aliment », ne signifie pas que le toucher sent l'aliment parmi d'autres tangibles, mais qu'il est d'abord destiné à l'aliment. Dans ce cas, il est non seulement utile de dire que les qualités de l'aliment sont des tangibles, mais aussi de préciser que les sens des autres sensibles ne sont le toucher que par accident, et cela parce que « de fait » (γὰρ), ces sensibles sont des aliments par accident. Cela montre que le toucher est bien destiné avant tout à l'alimentation.

²⁴¹ πείνα δὲ καὶ δίψα ἐπιθυμία, καὶ ἡ μὲν πείνα ξηροῦ καὶ θερμοῦ, ἡ δὲ δίψα ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ· ὁ δὲ χυμὸς οἶον ἡδυσμά τι τούτων. Le développement qui suit impose de prendre πείνα et δίψα comme sujets et ἐπιθυμία comme attribut dans la première phrase. La précision sur la saveur peut être lue de deux manières. Ou bien Aristote veut dire que cet « assaisonnement » est inhérent aux qualités tangibles, et donc entre dans les objets d'appétit. Ou bien au contraire, en l'appelant assaisonnement, il lui donne un rôle secondaire par rapport à l'objet d'appétit comme tel, qui est un pur tangible. Cette dernière lecture est plus conforme au statut qu'Aristote donne à l'assaisonnement en d'autres lieux (cf. *Poét.* 6, où l'assaisonnement du langage par le rythme, l'harmonie et le chant est considéré comme la partie la moins importante de la tragédie). Elle est aussi plus conforme à ce que nous avons dit plus haut sur l'attribution de l'objet d'appétit au toucher plutôt qu'au goût.

doués de sensibilité, c'est-à-dire le toucher. Le second argument du texte, en tout cas, précise que le sens accompagné nécessairement par l'appétit est le sens du toucher, car c'est le toucher qui est le sens de l'aliment, et qui a le même objet que l'appétit : les qualités tactiles du sec et du chaud sont l'objet de la faim, celles de l'humide et du froid sont celui de la soif. Mais la restriction au toucher ne change rien au problème : admettons que le toucher fasse nécessairement sentir avec plaisir les qualités propres à l'aliment, et sentir avec peine celles qui sont liées à ce qui n'est pas un aliment ou à l'absence d'aliment. On ne peut en déduire de manière analytique qu'un appétit s'ensuit nécessairement. Il faudrait pour cela que le toucher plaisant ou pénible implique en lui-même le désir de se porter vers le plaisir alimentaire. Apparemment, la conséquence ne vaut pas, et le texte n'apporte aucun élément qui en montre la validité.

En réalité, il faut reconsidérer l'énoncé qui commande l'ensemble du passage : si le plaisir, la peine et l'appétit accompagnent nécessairement la sensibilité, ce n'est pas parce qu'ils sont inhérents à l'acte même de sentir. Le raisonnement n'est pas fondé sur les propriétés intrinsèques à la sensation, mais sur la raison pour laquelle la sensibilité appartient à tous les animaux : elle leur appartient afin qu'ils poursuivent et assimilent leur nourriture, au moyen du plaisir et de l'appétit que l'aliment suscite, et de la peine que suscite son absence. L'explication n'est pas donnée dans le livre II, mais il est précisé qu'« il y aura lieu plus tard d'éclaircir ces sujets » (διασαφητέον δὲ περὶ αὐτῶν ὕστερον)²⁴² : l'éclaircissement figure dans les derniers chapitres du *De anima*, qui rendent raison des énoncés de II, 3 portant sur l'agencement ordonné des différentes puissances de l'âme.

Dans le chapitre 12 du livre III, Aristote attribue à deux causes finales l'existence de la sensibilité chez les différents animaux :

(434a 30-b 8) Il est nécessaire que l'animal possède la sensibilité, si la nature ne fait rien en vain. Car tout ce qui est par nature existe en vue de quelque chose, ou bien ce seront des accidents arrivant²⁴³ à ce qui est en vue de quelque chose. Si donc tout corps

²⁴² Rodier (1900, II p. 216), Hicks (1907, p. 334), Ross (1961, p. 223) pensent que l'éclaircissement ne concerne que le rôle de la saveur dans la nutrition. Il paraît plus probable qu'il porte sur tous les propos qui viennent d'être tenus.

²⁴³ Le mot συμπτῶμα signifie littéralement ce qui tombe sur quelque chose. Chez Aristote, il est le plus souvent utilisé pour désigner ce qui se produit fortuitement, par hasard. Mais ici l'accent n'est pas mis sur le caractère fortuit : au contraire, Aristote veut marquer que ce qui se produit fortuitement dans ce qui est par nature, parce que c'est une chose par nature qui en est affectée, peut être ramené à la cause finale.

doué de déplacement est dénué de sensibilité²⁴⁴, il sera détruit et n'arrivera pas à l'accomplissement qui est l'œuvre de la nature. Car comment se nourrira-t-il ? En effet, c'est chez les êtres fixes que cette <nourriture> existe à l'endroit où ils poussent.

Par ailleurs, il n'est pas possible qu'un corps possède une âme qui soit un intellect²⁴⁵ capable de discernement, sans posséder la sensibilité, s'il n'est pas fixe et s'il est engendré (et ce n'est d'ailleurs pas non plus possible s'il n'est pas engendré). Car pour quelle raison possédera-t-il <cet intellect> ? Ce serait mieux soit pour l'âme, soit pour le corps. Mais en fait, ce n'est pas mieux ni pour l'un ni pour l'autre : l'âme ne pensera pas davantage, et le corps n'existera pas davantage en raison de cet intellect. Donc, aucun corps qui n'est pas fixe²⁴⁶ ne possède une âme sans sensibilité.

Chez les animaux qui ont accès à l'intellect, la sensibilité existe nécessairement afin qu'ils puissent exercer cet intellect. Cela vaut en tout cas pour tous ceux qui sont engendrés, car chez eux, l'intellection effective doit nécessairement naître et se développer, ce qui présuppose l'usage des sensations et des imaginations. Cela vaut aussi²⁴⁷, apparemment, pour tous les êtres animés qui se déplacent, sans doute parce que leur pensée doit nécessairement varier avec leur déplacement, et parce que cette variation ne peut être expliquée que par l'usage d'une forme de sensibilité. Un animal comme l'homme possède donc la sensibilité en vertu d'une nécessité hypothétique, et en vue de la fin qu'est le développement et l'exercice de la pensée.

Chez tous les autres animaux, l'existence de la sensibilité repose également sur une nécessité hypothétique, mais la fin est alors uniquement la conservation de l'individu et de son espèce. Les sens appartiennent aux animaux, car contrairement aux plantes, un animal est toujours doué de déplacement (πορευτικόν)²⁴⁸ à un certain degré.

²⁴⁴ Nous lisons πορευτικόν comme épithète du sujet, et μὴ ἔχον αἴσθησιν comme un tout formant l'attribut.

²⁴⁵ La suite oblige à comprendre que καὶ est explétif dans ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, puisque c'est l'intellect qui est sous-entendu comme complément d'objet dans la phrase suivante, et qui est rappelé dans δι' ἐκεῖνο. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'Aristote identifie ici une âme avec un intellect, car plus haut, seul le principe actif de l'intellection a été déclaré séparé (430a 22 et s.), et l'intellect tel que nous en faisons usage a été désigné comme « ce que l'on appelle l'intellect de l'âme » (429a 22-23).

²⁴⁶ Nous retenons la leçon de tous les manuscrits sauf H^a (κινούμενον).

²⁴⁷ Si l'on retient les mots ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγεννητόν, apparemment absents des textes lus par tous les commentateurs anciens, même si Plutarque, selon Simplicius (CAG XI, 320, 29) les a bien lus. Sans doute, la parenthèse introduit une rupture dans la construction d'ensemble. Mais si Aristote conclut qu'aucun corps « qui n'est pas fixe ne possède une âme sans sensibilité », ne faut-il pas compter parmi eux les corps mobiles et inengendrés, c'est-à-dire les astres, et penser que la parenthèse est nécessaire à la conclusion ? Sans doute, les astres ne possèdent pas une sensibilité semblable à la nôtre, car cette dernière présuppose un toucher appartenant à un corps complexe, tandis que les astres sont des corps simples. Mais est-ce suffisant pour leur refuser toute forme de sensibilité ?

²⁴⁸ On a justement remarqué la contradiction entre cette attribution de la faculté de déplacement à tous les animaux, et le passage de la page suivante (434b 25), où cette faculté est seulement attribuée à certains

En tout cas, il se distingue de la plante parce que le milieu où il se trouve, et avec lequel il est en contact, ne coïncide pas nécessairement avec sa nourriture, mais peut même être susceptible de le détruire. Dès lors, pour qu'un tel être vivant puisse survivre, et atteindre l'état d'accomplissement (τέλος) qui est l'œuvre de la nature car il permet d'engendrer un être vivant de même espèce, il faut qu'il soit doué d'une faculté de sélectionner dans son milieu, afin d'écarter les corps destructeurs et de retenir au contraire ceux qui sont propres à le nourrir. Cette faculté de sélection, c'est précisément la sensibilité.

La suite du chapitre permet de confirmer que telle est bien la fonction assignée à la sensibilité, et que c'est d'abord le sens du toucher qui dans l'animal, effectue cet office. En effet, c'est en tant qu'un corps est tangible, chaud ou froid, sec ou humide, qu'il est capable de détruire le corps d'un animal, qui en tant que corps, est également constitué de qualités tangibles. C'est aussi en tant qu'un corps est tangible qu'il peut accroître celui de l'animal²⁴⁹. Dès lors, comme « est tangible ce qui est sensible au toucher, il est nécessaire que le corps de l'animal soit aussi doué de toucher, s'il doit se conserver » (434b 12-14). Car « au contact²⁵⁰, s'il ne possède pas la sensibilité, il ne pourra pas fuir certains corps et en saisir d'autres, et si c'est le cas, il sera impossible que l'animal se conserve » (434b 16-18). S'il possède aussi nécessairement le goût, c'est d'abord en tant que le goût est un toucher : en effet, c'est en tant que tangible que l'aliment est assimilé dans le corps de l'animal.

Puisque tout animal, par définition, est parfois en contact avec un milieu hostile, et n'est pas toujours en contact avec le corps propre à le nourrir, le premier sens qu'il doit posséder pour survivre est celui qui lui permet de faire le partage, au contact, entre les corps destructeurs, les corps neutres et les corps nourrissants. Voilà pourquoi tout animal meurt s'il perd ce sens, tandis qu'il ne meurt pas s'il perd les autres²⁵¹ ; voilà pourquoi aussi, il peut exister des animaux qui par nature, possèdent uniquement ce

d'entre eux, ceux qui possèdent également les sensations à distance. Il faut sans doute distinguer la faculté du mouvement local au sens strict, et la faculté de déplacement de manière générale, qui s'applique à tout être vivant qui change de milieu, et peut passer ainsi d'un milieu hostile à un milieu propre à l'alimentation.

²⁴⁹ Cf. respectivement *De an.* III 12, 434b 11-12 et 19-21.

²⁵⁰ On doit traduire ἀπτόμενον, ici, par « au contact », et non « au toucher ». On peut se demander s'il ne faut pas aussi comprendre que dans les phrases qui précèdent « tangible » signifie ce qui entre en contact et non ce qui est sensible au toucher (comme Hicks, 1907, p. 580). L'énoncé selon lequel « est tangible ce qui est sensible au toucher » plaide plutôt pour la seconde signification, et par ailleurs, on ne doit pas s'étonner qu'Aristote déclare que « tout corps est tangible » (434b 12) en ce sens. Car le *De anima* (II 11, 423b 26-29) a déjà dit qu'il y a identité entre les tangibles et les qualités « corporelles », constitutives des corps en tant que corps.

²⁵¹ Cf. *De an.* III 13, 435b 4 et s..

sens. La raison pour laquelle le toucher existe chez tout animal permet d'expliquer pourquoi dans le livre II, Aristote a déclaré que la capacité d'éprouver du plaisir et de la peine, ainsi que l'appétit, accompagnent nécessairement la sensibilité la plus primitive. Car c'est évidemment en éprouvant une peine corporelle que l'animal détermine, à leur contact, les corps propres à le détruire, et en éprouvant un plaisir corporel qu'il détermine ceux qui sont propres à le nourrir. De plus, d'après la formule de III, 12, il possède la sensation tactile, pénible ou plaisante, pour « fuir certains corps et en saisir d'autres ». La sensation pénible a donc pour résultat et pour but une tendance motrice de fuite, et la sensation plaisante une tendance motrice de poursuite. Il faut donc attribuer à tout animal, au même titre que le toucher, la peine et donc la fuite, le plaisir et donc la poursuite, et en vertu de la même fin, c'est-à-dire la conservation.

La séquence que nous venons de décrire a lieu chez les animaux primitifs qui ne possèdent que le sens du toucher, et chez les autres animaux lorsqu'ils sont déjà au contact avec leur aliment. À propos des premiers, Aristote déclare, à la fin de la section consacrée à la faculté motrice, qu'« il est manifeste qu'il existe en eux du plaisir et de la peine, et si ceux-ci existent, il est nécessaire qu'existe aussi l'appétit » (III 11, 434a 2-3). L'évidence de l'existence du plaisir et de la peine, on l'a vu, repose sur l'observation du comportement des animaux primitifs, qui se collent à leur aliment et se contractent devant un obstacle. L'attribution de l'appétit, en revanche, est plutôt déduite de la règle générale de II, 3, qui se trouve fondée en III, 12 par la subordination des sens à la conservation. Elle montre en tout cas que même si la sensation tactile plaisante ou pénible et la réaction motrice de poursuite ou de fuite apparaissent indistinctes chez ces animaux, la différence existe néanmoins : s'il est vrai que la tendance motrice est le but et le résultat de la sensation tactile, elle la prolonge immédiatement mais en diffère. Ajoutons qu'Aristote cherche également à attribuer à ces animaux une imagination, afin que soit vérifié le principe selon lequel c'est l'imagination d'un plaisir ou d'une peine anticipés qui va de pair avec le désir, et non la sensation pénible ou plaisante. Sans doute, de même que le mouvement de ces animaux est indéterminé (*ἀορίστως*) et n'est pas orienté vers une cible délimitée, l'imagination qui anticipe cette cible doit aussi être indéterminée (III, 11, 434a 4-5). Mais elle n'en existe pas moins²⁵² : c'est donc en anticipant le plaisir que ces animaux désirent, et non en l'éprouvant, et il y a là une

²⁵² En dégageant cette imagination indéterminée, Aristote revient sur ce qu'il a dit au début du livre II : il n'est pas exactement vrai que certains animaux ne possèdent pas d'imagination (*contra* Labarrière, 2005, p. 93).

raison supplémentaire pour distinguer en eux la sensation et la tendance motrice. Mais ce qui vaut pour ces animaux doit valoir aussi pour tous les autres lorsqu'ils touchent déjà l'aliment ou le corps destructeur : le toucher tantôt plaisant, tantôt pénible déclenche immédiatement tantôt la poursuite d'un plaisir tactile anticipé et mal déterminé, tantôt la fuite d'une peine de même type.

Lorsqu'un animal touche l'aliment dont il manque, il tend immédiatement à se mouvoir pour continuer à s'en nourrir. La conjonction entre le manque alimentaire, la sensation tactile et la tendance motrice a une conséquence importante. Elle montre que l'organe qui régit la vie végétative, celui qui sent au toucher l'aliment plaisant, et celui qui déclenche la tendance motrice qu'est l'appétit, doivent nécessairement être un seul et même organe, où sont réunies des fonctions vitales essentiellement différentes. L'usage nécessaire de la sensation est donc à lui seul une preuve de l'unité du principe de la vie végétative, du principe du toucher et du principe du mouvement de l'animal en un organe unique. Il est aussi la preuve que le principe maître de toutes les autres sensations, chez les animaux qui les possèdent, doit aussi être situé dans le même organe. Pour le montrer, il suffit d'examiner la manière dont les animaux se rapportent à toutes leurs sensations lorsqu'ils s'en servent pour les besoins de leur conservation.

Dans le texte de *De anima* III, 12 que nous avons cité, la survie n'est pas seulement la cause finale de la possession du toucher. Chez tous les animaux qui n'ont pas accès à l'intellect, elle est présentée comme la cause finale de l'existence de la sensibilité dans son ensemble. La suite du chapitre confirme que chez les bêtes, la subordination de la sensibilité à la conservation vaut pour tous les sens : « les autres sens sont en vue du bien, et ce n'est plus chez n'importe quel genre d'animaux, mais chez certains genres, par exemple le genre doué de transport²⁵³, qu'il est nécessaire qu'ils existent : car si ce genre doit se conserver, il ne doit pas seulement sentir au contact mais aussi à distance ». D'une certaine manière, l'existence des autres sens n'est pas aussi nécessaire que le toucher : elle ne vaut que pour les animaux développés, et même chez eux, le toucher reste le sens fondamental pour fuir les corps destructeurs et

²⁵³ On peut s'étonner qu'Aristote considère ce genre comme un exemple parmi d'autres, alors que le mouvement local est un critère distinctif de tous les animaux qui ont d'autres sens que le toucher. Mais peut-être existe-t-il d'autres genres où certains sens particuliers sont exigés pour l'alimentation et la reproduction. Par exemple, un animal qui a une langue telle qu'il peut « signifier quelque chose » à un autre animal de même espèce, selon la formule de la dernière phrase du *De anima* (435b 25), doit aussi avoir une ouïe propre à ce que « quelque chose lui soit signifié » (435b 24) par un autre animal : l'existence d'un tel sens peut avoir pour raison d'être la seule conservation, mais elle est propre au genre des animaux capables de communiquer entre eux.

assimiler les aliments. Aussi peut-on dire que les autres sens que le toucher existent « en vue du bien ». Mais ils existent nécessairement aussi pour la conservation : chez les animaux doués de mouvement local au sens strict, la marche, le vol ou la nage, il est nécessaire de percevoir les obstacles à distance pour se conserver ; ils doivent aussi percevoir leur aliment de loin, probablement parce que leur aliment, par nature, ne peut être atteint que par un mouvement local. Aristote respecte donc ici le principe qu'il a posé à la page précédente : chez les animaux qui n'ont pas accès à l'intellect, les sens ont été donnés par la nature en vue de leur conservation et celle de leur espèce.

Cette subordination de la sensibilité à la vie végétative implique que les sens à distance soient totalement soumis au toucher. C'est par le toucher que tout animal ressent d'abord le manque de nourriture, puis les qualités de son aliment. Le toucher est donc le point de départ et la terminaison de l'exercice des autres sens, qui sont de simples intermédiaires : par exemple, lorsque la vision est mise en œuvre pour repérer l'aliment à distance, c'est la sensation tactile du manque alimentaire et l'anticipation du toucher de l'aliment qui régissent l'anticipation de l'image visuelle et le mouvement local correspondant, puis le changement d'anticipation et l'inflexion du mouvement local dès que la sensation visuelle a lieu. Chez l'animal primitif, l'usage nécessaire de la sensation impose de situer le principe de la vie végétative et du mouvement dans l'organe du toucher en tant que tel, qui parce qu'il est commun à tout animal, peut être appelé organe sensoriel premier. Cet usage nécessaire, chez les autres animaux, exige également que ces principes soient situés dans le même organe. Mais alors, l'organe du toucher est considéré en tant qu'il est capable de faire anticiper une sensation visuelle, olfactive ou auditive, et de réagir immédiatement par l'anticipation du plaisir de l'aliment à ces sensations. Il est donc l'organe de la faculté qui met en commun et concentre en une unité toutes les sensations.

L'usage nécessaire de la sensation, on le voit, constitue une preuve de l'unité des principes de la nutrition, de la sensation et du mouvement en un seul et même organe. Dans le *De anima*, Aristote ne tire pas explicitement cette conséquence. Mais dans les autres traités, il arrive fréquemment qu'il admette la conjonction de ces trois principes ou de deux d'entre eux en affirmant qu'il l'a établie ailleurs²⁵⁴. Où l'a-t-il établie ? On ne trouve aucun texte qui démontre cette thèse : le plus souvent, Aristote montre que l'un des principes doit se trouver dans le cœur ou son analogue, et il présuppose l'unité

²⁵⁴ Cf. *PA* II, 647a 24-27, dans le *De som.*, 455b 34-456a 2.

des principes plutôt qu'il ne la démontre²⁵⁵. Le *De juventute* prouve certes la conjonction des principes de la vie végétative et de la sensibilité, en s'appuyant sur le fait que l'animalité, et donc la sensibilité, détermine la forme prise par la vie végétative²⁵⁶. Mais seul deux des trois principes sont concernés, et l'on peut penser que l'unité locale des trois principes est une thèse si fondamentale qu'elle ne doit pas être démontrée dans des traités qui ne portent que sur une manifestation particulière des êtres vivants, mais dans le *De anima*. Au livre II de ce traité, Aristote pose que le principe nutritif, le principe sensitif, le principe du mouvement, le désir et l'imagination ne sont pas séparés localement. Mais la preuve qu'il utilise alors, la conservation des différentes formes de vie dans les parties sectionnées des insectes²⁵⁷, paraît insuffisante pour montrer que les principes sont précisément situés dans le même organe. En revanche, dans les deux derniers chapitres du livre III, qui servent à démontrer que les parties de l'âme sont bien agencées comme l'a affirmé le livre II, le propos tenu sur l'usage nécessaire de la sensation implique l'unité locale des principes de la nutrition, de la sensation et du mouvement. Il est donc plausible qu'Aristote considère avoir établi ici cette unité.

b. Sentir pour craindre et appéter, sentir pour penser

Au début du *De sensu*, Aristote reprend ce qu'il a établi dans le *De anima*, et affirme de manière très claire que les bêtes n'usent des sens que pour leur conservation, tandis que seuls les êtres doués de pensée peuvent en faire un autre usage. Le toucher est d'abord attribué à tous « pour la raison dite dans le traité *De l'âme* » (436b 14-15),

²⁵⁵ *PA* II, 655b 9, III, 666a 11 montre que le cœur est le principe des vaisseaux sanguins où est élaboré le sang, et cette conclusion est reprise en *De juv.* (467b 27-468a 25 et 468b 16-31), après d'autres arguments qui montrent que le principe nutritif est situé au milieu de l'animal (467b 27-468a 25 et 468b 16-31), pour montrer que le cœur doit être le principe de la vie végétative (468b 31-469a 10). Nous avons déjà évoqué les différentes preuves qui montrent qu'il est le principe premier de la sensation. Le *De somno* montre quant à lui qu'il est le principe du mouvement en constatant que la rétention du souffle nécessaire au mouvement se produit à ce niveau (456a 6-20), et le *De motu* (703a 4 et s.) aboutit à la même conclusion dans sa régression vers le premier moteur interne de l'animal. On pourrait penser que le *De somno* (456a 20-21), et surtout le *De motu* (702b 20-25), prouvent la conjonction du principe moteur avec l'organe sensoriel premier. Mais le premier traité ne fait que supposer cette conjonction, et le second montre seulement que si l'on admet que le principe de la sensibilité se trouve au même endroit que le principe moteur, alors on pourra rendre compte des opérations qui déclenchent le mouvement comme l'a fait le traité quelques pages plus haut.

²⁵⁶ C'est ainsi que nous comprenons l'argument de *De juv.* (469a 18-20) : « c'est en tant qu'un animal est un animal que l'on déclare qu'il est aussi doué de vie, et c'est en tant qu'il est doué de sensibilité que l'on dit qu'un corps est un animal ».

²⁵⁷ Cf. *De an.* II 2, 413b 13-24.

c'est-à-dire dans le texte que nous avons étudié ; le goût l'est également, en raison de la nourriture.

(436b 18-437a 3) Quant aux sens qui <s'exercent> à travers des milieux extérieurs, ils accompagnent les animaux qui sont doués de transport : ainsi l'odorat, l'ouïe et la vue appartiennent à tous ceux qui les possèdent en vue de leur conservation, afin qu'ils poursuivent la nourriture et fuient les choses mauvaises et destructrices en les sentant à l'avance. En revanche, ils appartiennent à ceux qui sont aussi doués de pensée²⁵⁸ en vue du bien : en effet, ces sens viennent leur communiquer beaucoup de différences, à partir desquelles se produit en eux la pensée des objets d'intellection comme des objets d'action.

L'opposition entre le rôle des sens chez les animaux et celui qu'ils peuvent avoir chez l'homme est ici nettement marquée. Tous les animaux possèdent les sens et en usent « en vue de leur conservation », tandis que l'homme les possède et les exerce aussi en vue de la pensée pratique et théorique. Le propos est aussi plus radical que dans le *De anima* : la conservation ou la pensée ne sont pas seulement ce qui rend nécessaire la sensibilité, étant donné l'existence du mouvement chez tous les animaux. Elles sont clairement présentées comme les causes finales de la sensibilité et de son exercice.

Dans le cas des bêtes, la sensation atteint sa fin, la conservation, parce qu'elle est exercée « afin qu'ils poursuivent la nourriture » plaisante et appétée, et afin qu'ils craignent et « fuient les choses mauvaises et destructrice. Cette thèse pose problème : faut-il la prendre en un sens fort, et comprendre que chez l'animal, l'exercice de la sensation, au même titre que son contenu, est déterminé uniquement par ces fins, et n'a donc lieu que lorsqu'il est dans la crainte ou l'appétit ? Ou bien faut-il penser que l'alimentation et la conservation constituent seulement une cause finale première et universelle, et qu'au moins certains animaux peuvent exercer leur sens dans un autre but ? Plusieurs textes montrent qu'Aristote opte pour la première hypothèse, même si certains comportements animaux pourraient faire croire qu'il doit adopter la seconde.

Dans les études de l'intempérance des traités éthiques, les seuls plaisirs que connaissent les animaux sont ceux que procurent l'alimentation et la sexualité, et qui sont tous deux recherchés et éprouvés lorsque l'animal a un corps en mauvais état,

²⁵⁸ Le terme *φρόνησις* est pris ici en un sens large (cf. G. Ross, 1906, p. 130).

éprouve de la peine et de l'appétit. Quelques passages des traités éthiques et politiques permettent de leur ajouter le plaisir du relâchement des activités sensorielles et motrices, qui peut certes être anticipé, mais ne peut pas, par sa nature même, être éprouvé. Admettons que tels soient les seuls plaisirs auxquels les animaux aient accès. Dans ce cas, si l'on excepte la situation où ils touchent l'objet d'appétit, non seulement les bêtes ne prennent pas plaisir à exercer leurs sens spécifiques, mais ils ne prennent pas non plus plaisir à l'activité de sentir prise dans son tout : au niveau du centre qui rassemble en une unité toutes leurs sensations, ils ne doivent nullement éprouver du plaisir. Il se trouve que cette unité, responsable de la sensation en tant qu'elle forme un tout, est pour cette raison responsable de l'éveil et de son contraire, le sommeil, comme Aristote l'établit dans le *De somno*²⁵⁹ : pour une bête, être éveillé, en soi, n'est donc pas plaisant, et cet état, s'il est vécu en dehors des appétits et des craintes, des plaisirs et des peines corporels, doit être ou bien un état pénible, ou bien un état neutre.

Un passage du traité eudémien du plaisir nous apprend que par lui-même, l'état en question est toujours pénible, non seulement pour « l'animal » qui « est toujours dans l'effort pénible » (*ἀεὶ πονεῖ τὸ ζῶον*, 1154b 7), mais même pour la plupart des hommes. Chez ces derniers, le caractère pénible de l'éveil, une fois qu'ils sont sortis des plaisirs et des peines corporels, est la cause de la recherche de l'excès dans les plaisirs du corps. On n'observe évidemment pas un tel excès chez les animaux. On doit en conclure qu'un animal ne reste pas éveillé une fois qu'il a satisfait ses appétits et s'est assuré contre la crainte. Du moins, le seul motif pour qu'il reste encore éveillé ne peut être que la recherche du plaisir de s'endormir. Car pour quelle autre raison pourrait-il prendre encore la peine de sentir ? Aucun plaisir et aucune peine ne peuvent le motiver pour le faire, et par ailleurs, sa nature ne le destine à rien qui pourrait expliquer qu'il continue à sentir avec peine gratuitement et sans motif. Un animal repu et sécurisé doit donc nécessairement tendre au sommeil, c'est-à-dire à ce que le *De somno* appelle un « relâchement » de la sensation, nécessaire « pour tout animal non capable d'être mu toujours et continuellement avec plaisir » (455b 18-20), et plus précisément lorsque le principe de la sensation « dépasse la quantité de temps pendant laquelle il est capable de sentir avec continuité » (454a 30-31). Chez l'animal, non seulement le mouvement qui accompagne la sensation n'est pas continuellement plaisant, mais il est continuellement pénible. On ne voit donc pas comment le principe de sa sensibilité ne tendrait pas de lui-

²⁵⁹ Cf. 455a 25-b 2.

même au relâchement, ni pourquoi l'animal ne suivrait pas cette tendance lorsque aucun appétit, aucune crainte et aucune œuvre propre à sa nature n'exigent le contraire. Un animal ne prend la peine de sentir que lorsqu'il est poussé à le faire par la peine plus intense de la faim, de la soif ou de l'effroi. Le reste du temps, il dort et retourne à la vie du végétal.

La thèse que nous venons de prêter à Aristote pose quelques problèmes. Si c'est la crainte et l'appétit seuls qui rendent l'animal éveillé et sentant, comment expliquer qu'il perçoive les dangers ? Ceux-ci, apparemment, doivent être sentis avant d'être craints. Il est plus difficile encore de rendre compte des comportements animaux qu'Aristote appelle politiques : que dire des actes extrêmement complexes des abeilles, des fourmis ou des guêpes, par lesquels chaque individu contribue au dessein de la communauté ? Que dire de l'instinct des parents envers leur progéniture, ce « sens de la sollicitude » (αἰσθησις ἐπιμηλητική)²⁶⁰ qui comme le reconnaît Aristote, existe chez certains animaux même lorsque les petits sont parvenus à maturité ?

La première objection ne pose guère de difficulté : puisque les animaux perçoivent les dangers pendant leur sommeil, il est clair que la crainte peut être déclenchée alors même que l'animal n'exerce pas ses sens²⁶¹. Quant aux comportements sociaux des animaux, ils ne conduisent jamais Aristote à nier que les plaisirs et les peines corporels soient les seuls que connaissent les bêtes, et les seuls motifs qui déterminent toutes leurs actions. Au livre I de l'*Historia animalium*, il introduit certes la catégorie des animaux « politiques », « ceux chez qui l'œuvre accomplie advient comme quelque chose d'unique et de commun à tous » (488a 7-8). Mais il ne dit rien de précis sur ce qui pousse chaque individu à se régler sur le groupe : on ne sait s'il s'agit d'un appétit individuel en sympathie avec le désir commun, ou de quelque autre tendance.

Le livre VIII du même ouvrage, en tout cas, tend à expliquer les comportements les plus complexes des animaux par la recherche de leur aliment propre, toujours associée à celle d'un plaisir, et par celle de la conservation de l'espèce. Comme l'ensemble des actions sont déclarées motivées par l'alimentation et par la procréation, les seules qui pourraient échapper à la détermination par le plaisir et la peine corporels

²⁶⁰ Cf. *GA* III, 753a 7-9, 753a 12-13.

²⁶¹ Aristote fait allusion, en *De ins.*, 462a 18-25, à la perception, pendant le sommeil, de certains sensibles extérieurs au moyen de l'imagination.

sont celles qui concernent la parturition et le soin accordé aux petits²⁶². Mais là encore, on ne sait s'il faut expliquer ces comportements par une sympathie de l'appétit individuel avec celui d'autrui ou par une autre cause²⁶³.

Un passage du traité de l'amitié de *l'Ethique à Eudème* (VII 5), enfin, attribue aux animaux le plaisir particulier que les hommes prennent à leurs congénères, c'est-à-dire aux membres de leur famille : « les voix, les dispositions et les fréquentations sont les plus plaisantes pour ceux qui sont congénères entre eux, et c'est le cas chez les autres animaux » (1239b 18-20). Toutefois, le superlatif marque que le plaisir est ici simplement relatif : un animal prend plus de plaisir à être avec son congénère qu'avec un autre, mais cela ne prouve pas que ce plaisir peut déterminer son comportement, ni qu'il peut compenser la peine qu'il prend perpétuellement à exercer ses sens. Même en reconnaissant la complexité de certains comportements animaux, Aristote ne semble pas abandonner le principe selon lequel ils prennent la peine de sentir et d'être éveillés que lorsqu'ils sont excités par la plus grande peine qui accompagne la crainte, l'appétit alimentaire et l'appétit sexuel.

c. La pénibilité inhérente à la vie animale en particulier, et à la vie sensitive en général

Le texte du traité eudémien du plaisir qui affirme que la vie animale, c'est-à-dire l'exercice de sa sensibilité, est perpétuellement pénible, mérite l'attention à différents titres. Il semble dire que ce qui vaut pour les bêtes vaut aussi pour la plupart des hommes, alors même que le livre III a introduit des plaisirs pris à la vision, à l'audition et à d'autres sensations, qui sont proprement humains. La reconnaissance de ces plaisirs implique également qu'Aristote n'adopte pas la thèse d'Anaxagore selon laquelle toute sensation est pénible. Pourtant, il la prend à témoin, et son propos montre qu'il doit même lui reconnaître une certaine vérité non seulement chez les bêtes, mais même chez la plupart des êtres humains. Il y a là une difficulté évidente qu'il convient d'examiner

²⁶² Cf. 589a 2-5.

²⁶³ Aristote, en d'autres termes, ne semble pas avoir envisagé la possibilité d'un « instinct » spontané chez les animaux. Au contraire, il tend à réduire toutes leurs tendances à des désirs dans lesquels chaque individu imagine, poursuit ou fuit ce qui est plaisant ou pénible pour lui (ce qui n'exclut pas qu'il le soit aussi pour d'autres).

avec soin. Voici comment Aristote explique que le commun des mortels²⁶⁴ soit nécessairement poussé à rechercher l'excès dans les plaisirs corporels :

(*EN VII 15*, 1154b 5-9) Ils ne disposent pas d'autres choses auxquelles ils prennent plaisir, et par ailleurs, l'état neutre est pénible pour beaucoup de gens, et cela à cause de la nature même. Car l'animal est toujours à la peine, comme en témoignent d'ailleurs les physiciens lorsqu'ils déclarent que voir et entendre sont choses pénibles. Mais nous y sommes habitués, disent-ils (οὔτε γὰρ ἔχουσιν ἕτερα ἐφ' οἷς χαίρουσιν, τό τε μηδέτερον πολλοῖς λυπηρὸν διὰ τὴν φύσιν. ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῶον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσικοὶ μαρτυροῦσιν, τὸ ὄραν, τὸ ἀκουεῖν φάσκοντες εἶναι λυπηρὸν· ἀλλ' ἤδη συνήθεις ἐσμέν, ὡς φασίν²⁶⁵).

La fin du passage, qui cite une position qui n'a certainement pas été défendue par tous les physiciens présocratiques, indique qu'Aristote se réfère à une doctrine définie. D'après d'autres témoignages, il est très probable qu'il s'agisse d'Anaxagore. Dans son commentaire, Aspasius déclare qu'« Anaxagore disait que l'animal a toujours de la peine du fait des sensations » (ὁ γὰρ Ἀναξαγόρας ἔλεγε ἀεὶ πονεῖν τὸ ζῶον διὰ τῶν αἰσθήσεων)²⁶⁶, énoncé qu'il a probablement trouvé dans l'*Ethique* de Théophraste, puisqu'il résume ensuite la manière dont est réfutée la thèse d'Anaxagore dans cet ouvrage. Le même Théophraste, cette fois dans le *De sensibus*, nous apprend que pour Anaxagore, « toute sensation est accompagnée de peine » (ἅπασαν δ' αἴσθησιν μετὰ λύπης), et que « c'est une chose que rendent évidente la grande quantité du sommeil et l'excès des sensibles : les couleurs brillantes et les sons excessifs produisent de la peine, et l'on n'est pas capable de rester beaucoup de temps attaché aux mêmes objets »²⁶⁷.

²⁶⁴ Le sujet du texte cité reprend « ceux qui ne sont pas capables de jouir d'autres plaisirs » (1154b 3). Mais plus haut dans le traité, il a été dit qu'il s'agit de la plupart des gens (1153b 33- 1154a 1). Le propos concerne donc le plus grand nombre et il est étendu aux animaux. Il ne s'agit nullement d'une condamnation morale adressée aux vicieux (*contra* Aubry, 2009, p. 246).

²⁶⁵ Nous retenons la leçon de K^b (φυσικοὶ) et non φυσιολόγοι, leçon issue d'une phrase d'Aspasius qui n'est pas une citation.

²⁶⁶ Aspasius (CAG XIX, 1, 156, 14-15). Si la phrase est bien une citation d'Anaxagore par l'intermédiaire de Théophraste, διὰ et le génitif ne signifie pas « à cause de », car cet usage est tardif, mais plutôt « du fait de » ou « par le biais » des sensations. En d'autres termes, l'animal a de la peine en sentant.

²⁶⁷ Théophraste, *De sensibus*, 29 (DG 507) : φανερόν δὲ τοῦτο τῷ τε τοῦ ὕπνου πλήθει καὶ τῇ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολῇ (...). τὰ τε γὰρ λαμπρὰ χρώματα καὶ τοὺς ὑπερβάλλοντας ψόφους λύπην ἐμποιοῦν καὶ οὐ δύνασθαι τοῖς αὐτοῖς ἐπιμένειν. Nous suivons les manuscrits en retenant τοῦ ὕπνου πλήθει. La correction adoptée par Diels (τοῦ χρόνου πλήθει) est plausible en raison de la reprise, dans la réponse de Théophraste (32), de deux indices, à savoir « les excès des sensibles et la grande quantité du temps (τὸ τοῦ χρόνου πλήθος). Mais elle n'est pas nécessaire. Dans le premier passage, seul « l'excès des sensibles » pourrait être explicité d'une part par « les couleurs brillantes... »,

Deux questions se posent à la lecture du texte d'Aristote : on aimerait savoir quelle extension exacte y prend la citation des physiciens, et surtout déterminer dans quelle mesure Aristote adopte ou non leurs positions. Le texte leur fait dire explicitement que « voir et entendre sont choses pénibles », et que néanmoins, « nous y sommes habitués ». Il n'est pas sûr qu'il en aille de même pour l'énoncé précédent. Aristote voit dans les propos tenus par les physiciens le témoignage qu'ils ont dû aussi penser que « l'animal est toujours à la peine », mais cette dernière thèse ne leur est pas explicitement attribuée. En revanche, elle est la seule qui soit clairement soutenue par Aristote lui-même : rien n'indique qu'il partage celles qu'il prête ensuite à ses prédécesseurs. Ces remarques incitent à faire preuve de prudence lorsqu'on compare les deux thèses presque homonymes d'Aristote et d'Anaxagore. Puisque le premier n'indique pas qu'il cite le second en déclarant que « l'animal est toujours à la peine », il est possible que cette phrase, même littéralement, n'ait pas le même sens chez l'un et chez l'autre. Quant au corollaire qu'Anaxagore associe à sa thèse, rien ne dit qu'Aristote l'adopte ; et même s'il le fait, il ne lui donne peut-être pas la même signification.

Quand Anaxagore affirme que « l'animal a toujours de la peine du fait des sensations », il veut sans doute tout simplement dire que toute sensation est pénible par elle-même. Si l'on en croit Théophraste, il semble avoir prouvé cette thèse en constatant que plus on sent, plus on éprouve de la peine. C'est ce qui arrive lorsqu'une même sensation est prolongée sur la durée, mais aussi lorsqu'elle porte sur un sensible excessif : car puisque pour Anaxagore, on sent toujours le contraire²⁶⁸, quand on sent ce qui est excessif et donc davantage contraire, on sent alors davantage. Ce qui vaut pour le plus valant pour le moins, toute sensation est donc pénible. Il est évident qu'Aristote ne partage pas ces vues. Même dans l'*Ethique à Eudème* (III, 2), il a déclaré plaisantes les sensations des beaux sons, des belles couleurs et des « belles » odeurs. Il ne saurait donc admettre qu'« entendre et voir sont choses pénibles » au sens où l'entend Anaxagore. Pourtant, le début du texte montre qu'à ses yeux, cette thèse n'est pas dépourvue d'une certaine validité, et non seulement chez les animaux, mais chez la plupart des hommes.

et d'autre part par une sensation trop longue du même objet. Le second aspect de l'excès (πολλὴν χρόνον) serait ensuite repris par « la grande quantité de temps » dans la réplique de Théophraste.

²⁶⁸ Cf. Théophraste, *De sensibus*, 28. Pour une analyse de ce texte, cf. Warren, 2007.

Aristote commence par poser deux constats indépendants l'un de l'autre²⁶⁹, qui au premier regard, surprennent le lecteur de l'*Ethique à Eudème*. D'une part, la plupart des gens ne disposent de rien d'autre que les plaisirs corporels pour éprouver du plaisir. Il est donc faux, apparemment, qu'ils prennent plaisir à entendre un beau son, à voir une belle couleur ou à sentir une bonne odeur, alors même que ces plaisirs ont été déclarés plus haut propres à l'homme. D'autre part, il existe, chez tous les hommes, un « état neutre » (τὸ μηδέτερον) : nous lisons ici une thèse qui n'est affirmée nulle part ailleurs dans le corpus aristotélicien, et qui pose évidemment problème. Si par « état neutre », Aristote entend un état où l'homme est éveillé, et exerce donc ses sens et éventuellement sa pensée, alors même qu'il n'éprouve ni plaisir ni peine, comment un tel état pourrait-il exister ? Si l'on suppose que tout homme, quand il n'est pas déterminé par les peines corporelles, exerce ses sens pour discerner les sensibles pénibles et plaisants, sa sensation ne peut jamais être neutre. Mais de plus, l'état neutre est apparemment considéré comme un fait universel, attribuable aussi bien à ceux qui exercent leur pensée pratique ou théorique qu'aux gens du commun. Chez les premiers, l'existence d'un état neutre paraît impossible, sinon dans la situation ponctuelle évoquée plus loin²⁷⁰ où le plaisir qu'ils prennent à penser est en équilibre parfait avec des peines corporelles. Cette situation n'est pourtant pas l'état neutre dont parle ici Aristote, puisque cet état appartient aussi au commun des hommes.

Les difficultés peuvent être en partie résolues si l'« état neutre », dans le texte, signifie l'état où l'on n'éprouve ni peines ni plaisirs corporels, et non l'état où l'on n'éprouve absolument ni peine ni plaisir. Cet état neutre sera plaisant chez ceux qui prennent plaisir à penser, et il ne pourra être neutre que chez ceux qui n'accèdent pas à ce plaisir. Le texte permet d'ajouter que pour la plupart des gens, cet état est même perpétuellement pénible. Car s'il est pénible « pour beaucoup », c'est « à cause de la nature », et plus précisément de leur animalité. Tous les hommes qui ne s'échappent pas suffisamment de la vie animale seront donc, comme les bêtes, dans une souffrance permanente lorsqu'ils vivent et exercent leur sensibilité.

Dès lors, comment concilier cette affirmation avec l'existence des plaisirs de voir et d'exercer ses autres sens qui ont été déclarés proprement humains ? Il y a deux manières de résoudre la contradiction. Aristote a certes dit que les plaisirs et les peines

²⁶⁹ L'indépendance des deux énoncés est marquée par la conjonction οὐτε...τε (littéralement « à la fois ... à la fois... »).

²⁷⁰ Cf. *EN* VII 15, 1154b 23-24.

liés au discernement des couleurs, des sons ou des odeurs sont propres à l'homme. Mais cela n'implique pas que tout homme y ait concrètement accès. Il se pourrait que l'on possède de naissance tout l'appareil sensoriel nécessaire pour les éprouver, mais que faute d'acquiescer de bonnes activités comme l'exercice d'un bon caractère ou d'une pensée correcte, on soit incapable de faire usage de ses sens et d'y prendre plaisir.

Plusieurs propos d'Aristote invitent cependant à une lecture moins radicale : en d'autres lieux, il attribue à tous les hommes le plaisir d'entendre un son bien accordé, mais aussi les plaisirs pris aux parfums, puisque celui-ci sert au réchauffement de la région du cerveau, et que cette fin doit s'appliquer à la nature humaine en général²⁷¹. Admettons donc que n'importe qui accède, au moins dans une certaine mesure, au plaisir d'exercer chaque sens spécifique. Ce plaisir, même au moment où il a lieu, peut s'avérer négligeable par rapport à une peine que l'on prend à exercer la sensibilité dans son tout. Il n'arrive jamais, en effet, que l'activité dépendant de la sensibilité soit dans son ensemble concentrée dans une seule sensation, par exemple l'audition d'un son : nous rapportons toujours cette audition aux autres sensations, et nous la situons dans un réseau de souvenirs, d'anticipations, et de contenus qui dépendent de l'imagination. L'acte cognitif pris dans sa globalité peut donc être pénible, en dépit du caractère plaisant d'une sensation particulière.

Il reste à identifier la cause qui rend la vie sensitive pénible chez la plupart des gens. Nous avons vu que pour Aristote, les mouvements du sang sont nécessaires au déclenchement des sensations spécifiques, et que comme imaginations, ils servent à la synthèse des sensations et sont porteurs des images ou des souvenirs qui leur sont associés. Si la plupart des hommes éprouvent de la peine à exercer l'ensemble des actes qui dépendent de leur sensibilité, alors que leurs organes sensoriels sont purs par nature, la cause de cette peine ne peut se trouver que dans les mouvements du sang : ceux-ci, qui sollicitent l'appareil sanguin dans sa globalité pour sentir et imaginer, doivent écartier de l'état de repos et comme tels, être pénibles. C'est donc l'effort ou la tension nécessaire pour exercer une vie sensitive qui fait de cette vie une souffrance, quels que soient par ailleurs les plaisirs ou les peines éprouvés à l'exercice de tel ou tel sens.

Lorsque Aristote déclare que « l'animal est toujours à la peine », il ne donne pas à cet énoncé le sens qu'il prend chez Anaxagore. Ou bien il réinterprète le propos, ou

²⁷¹ Pour les sons, cf. *Prob.* XIX, 38, 920b 29- 30, texte que nous étudions plus loin en détail. Pour les odeurs, voir le passage déjà mentionné de *De sens.*, 444a 8-19. Notons que le cas des sons musicaux est particulier, car en même temps qu'un plaisir d'entendre, ces sons produisent, comme nous l'avons vu, un plaisir de relâchement.

bien même il ne le cite pas. Il ne saurait accepter, en effet, que la peine en question soit essentielle à chaque sensation en tant que telle. Comme presque partout ailleurs dans ses traités²⁷², il donne au verbe *πονεῖν* son sens premier, et veut dire que l'animal est toujours dans le labeur, dans « l'effort pénible » (*πόνος*). Ainsi, Anaxagore aurait raison de dire que « voir et entendre sont choses pénibles », au moins s'il se limitait au commun des hommes et aux animaux. Mais la peine en question n'est pas celle qu'il croit. Elle n'appartient pas à chaque sensation, mais à l'effort interne que suppose la vie sensitive dans sa globalité²⁷³. C'est cet effort pénible qui chez la plupart des êtres humains, l'emporte sur les plaisirs sensibles qu'ils peuvent ressentir, et c'est lui qui prend toute la place dans la vie animale, en prenant une intensité proportionnée à la grossièreté et à la compacité de leur souffle vital.

La suite immédiate du traité eudémien vient appuyer notre interprétation : Aristote indique que la peine de vivre prend des degrés divers en fonction du tempérament interne des individus. « Pendant la jeunesse, en raison de la croissance, on est disposé comme ceux qui sont pris de vin, et la jeunesse est chose plaisante (*καὶ ἡδὺ ἡ νεότης*) ». En revanche, chez les mélancoliques, « le corps, à cause de son tempérament, est affecté d'une morsure continuelle (*τὸ σῶμα δακνόμενον διατελεῖ διὰ τὴν κρᾶσιν*)²⁷⁴, et ils sont toujours dans un état de désir violent » (1154b 9-14).

Ces précisions confirment que la peine dont parle Aristote est bien liée à la difficulté de mettre en mouvement le sang pour exercer ses facultés cognitives. En affirmant que la jeunesse est chose plaisante, Aristote veut-il corriger la règle générale selon laquelle tout homme, en vertu de son animalité, est dans une souffrance permanente ? L'exception ne serait pas marquée par le texte, et serait en elle-même peu plausible. De plus, il faudrait expliquer la tendance des jeunes gens à l'excès dans les jouissances du corps, reconnue dans d'autres textes²⁷⁵, par une autre cause que la peine de vivre ; il faudrait aussi les exclure de ceux qui ne prennent pas plaisir à d'autres

²⁷² Cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 620a 53, et particulièrement les textes de *Politique* VIII que nous avons déjà mentionnés (p. 121-122). La seule occurrence où le verbe semble signifier « avoir mal » se trouve en *HA* V, 557a 10.

²⁷³ Le même point, semble-t-il, est suggéré par Aubry (2009, p. 249).

²⁷⁴ Le verbe *δάκνειν* n'a pas en grec un sens figuré, et rien n'indique qu'il est pris ici en un sens métaphorique. Il suffit d'écouter certaines des personnes que nous appelons aujourd'hui mélancoliques, et qui correspondent à une partie de ceux que les grecs appelaient de ce nom, c'est-à-dire les nerveux ou les irritables en général, pour savoir que la morsure intérieure qu'ils ressentent n'est nullement une métaphore. C'est d'ailleurs probablement ce phénomène qui a pu inciter la médecine hippocratique à rattacher l'excès de mélancolie à une morsure interne, située au niveau du foie.

²⁷⁵ Cf. *EN* III 14, 1119b 3 et s., X 10, 1179b 32-34.

choses qu'à ces jouissances. Au vu de ces conséquences, il paraît probable qu'Aristote ait seulement voulu préciser qu'en général, la vie des jeunes gens est plus plaisante, c'est-à-dire moins pénible que celle des autres²⁷⁶. Il est sûr en tout cas que d'après les indications du texte, la différence repose sur le tempérament du sang. En d'autres lieux en effet, Aristote déclare que le vin a la nature d'un souffle chaud, et qu'il donc est propre à chauffer et à alléger le sang. Il dit aussi que le chaud et l'humide caractérisent le tempérament de la jeunesse, et le froid et le sec, celui de la vieillesse²⁷⁷. Les jeunes gens ont donc un sang chaud et humide, et d'autant plus humide que le nutriment qu'il contient est utilisé dans la croissance. S'ils éprouvent moins de peine que les vieux à vivre, c'est donc parce que leur sang est plus fluide, et peut être mêlé plus facilement pour exercer les fonctions vitales.

La souffrance extrême et continuelle du mélancolique est également due à son tempérament (κράσις). Dans les écrits authentiques d'Aristote, ce qui caractérise la mélancolie est le refroidissement du principe nutritif par l'excès de bile secrétée dans l'appareil digestif. Ce refroidissement empêche le système sanguin d'absorber la nourriture²⁷⁸, ce qui rend le sang excessivement fluide. Le propre du mélancolique est donc d'avoir un sang si mobile que le moindre mouvement imaginatif trouble l'ensemble de l'appareil sanguin²⁷⁹, ce qui crée un malaise général qui entre autres

²⁷⁶ Dans le même sens, Aubry, 2009, p. 250. L'apparente contradiction entre ces propos sur la jeunesse et la règle générale selon laquelle tout homme, en vertu de sa nature animale, est dans un labeur continu, a incité Grant (1874, p. 245), Stewart (1892, II, p. 257), Gauthier et Jolif (1970, II, 2, p. 813), à changer le sens littéral du texte. Selon eux, la jeunesse, au même titre que la mélancolie, est une situation où la peine de vivre est extrême. Ils forcent donc le grec à dire ce qu'il ne dit pas, en traduisant « la jeunesse est l'âge du plaisir », c'est-à-dire l'âge où en raison d'un bouillonnement intérieur pénible, on recherche l'excès de plaisirs. Pour étayer leur lecture, ils s'appuient sur le *Problème XXX*, 1 sur la mélancolie : le tempérament mélancolique est assimilé à l'état des gens pris de vin (953a 33 et s.), et dans les deux cas, la chaleur et la fluidité du sang dispose à l'excès dans l'appétit sexuel et l'emportement (953b 30, 954a 31) ; par ailleurs, l'état d'ivresse est rapprochée de la chaleur inhérente à la jeunesse (955a 3 et s.). Mais l'auteur de ce problème n'est sans doute pas celui de *l'Éthique à Eudème*, car il décrit la mélancolie d'une manière très différente : loin d'être une souffrance perpétuelle, elle peut se manifester par un excès d'euphorie (954a 21-26) semblable au premier effet que produit le vin la plupart du temps. Ce point commun entre l'ivresse et la mélancolie n'existe évidemment pas dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Eudème*.

²⁷⁷ Selon *De som.* 457a 16-17, le vin a la qualité du souffle, c'est-à-dire de l'air chaud. Sur la corrélation entre la jeunesse avec l'humide et le chaud, de la vieillesse avec le sec et le froid, cf. *De long.* 466a 18-20.

²⁷⁸ Cf. *De som.*, 457a 27-33.

²⁷⁹ Sur l'extrême mobilité des imaginations des mélancoliques, due à la fluidité de leur sang, cf. *De mem.*, 453a 16-28, *De ins.*, 461a 21-25. Dans le premier texte, l'impossibilité de retenir les mouvements imaginatifs est la cause d'un trouble général qui empêche les associations d'images nécessaires à la réminiscence. Dans le second, la mobilité des imaginations engendre des images oniriques diffuses. La caractérisation de la mélancolie par l'extrême fluidité du sang est très éloignée de celle que l'on a dans le *Problème XXX*, 1, où tout repose sur l'excès de chaud et l'excès de froid que peut produire la bile noire (954a 14-15), cette alternance expliquant notamment le passage d'une euphorie à un abattement extrême. L'auteur de ce *Problème*, notamment parce qu'il insiste sur la chaleur et l'euphorie excessives, n'est probablement pas Aristote. Cicéron (*Tusc.*, I, 80) et Sénèque (*De tranq.*, XV) attribuent nommément à

effets, entrave l'exercice des fonctions vitales. Ici encore, la souffrance trouve sa cause dans le tempérament du sang, et dans la difficulté d'effectuer les opérations impliquées par l'activité cognitive prise dans son tout, par exemple l'association des images ou l'exercice de la mémoire.

L'ensemble du passage que nous venons d'étudier permet d'établir quelques conclusions importantes. Il montre l'existence d'un effort interne qui sous-tend l'activité de sentir et les opérations qui l'accompagnent. Chez les bêtes, cet effort est d'autant plus pénible qu'elles n'éprouvent pas d'autres plaisirs sensibles que les corporels, et qu'elles doivent mettre en mouvement un tempérament interne terreux et résistant. Aussi n'exercent-elles leur sensibilité et ne sont-elles en éveil que sous l'effet d'une peine plus grande, et pour satisfaire un appétit ou fuir un objet de crainte. Curieusement, la même conséquence ne vaut pas chez les hommes, qui continuent à exercer leur sensibilité sans que l'exige un appétit ou une crainte, alors même que pour la plupart d'entre eux, l'effort que suppose cet exercice est certes moins pénible que chez l'animal, mais l'est néanmoins en permanence.

Pourquoi l'homme reste-t-il éveillé dans une activité pénible en soi ? Les plaisirs qu'il peut prendre parfois à voir une belle couleur ou à un entendre un beau son ne sauraient tenir lieu de raison, car ils sont bien inférieurs à la peine du sentir pris dans son tout. Ce fait mérite d'être remarqué. On peut certes dire que chaque sens, lorsqu'il est pris à part, peut alors s'exercer pour son exercice même et pour le plaisir qui l'accompagne, mais on ne peut pas dire que l'homme exerce globalement sa sensibilité pour sentir et prendre plaisir à sa sensation, alors que cette activité dans son ensemble est toujours vécue comme pénible. De ce point de vue, l'activité de sentir doit donc avoir une autre fin qu'elle-même, et les plaisirs que l'on prend à telle ou telle sensation doivent être subordonnés à une activité propre à faire disparaître la peine de l'effort parce qu'elle est porteuse d'un plaisir qui lui est supérieur.

Aristote la thèse principale défendue dans ce *Problème*, c'est-à-dire la corrélation entre génie et mélancolie. Mais il a évidemment pu soutenir ce lieu commun et le développer ailleurs que dans le *Problème* que nous connaissons.

d. La connaissance, fin ultime des plaisirs de discerner les sensibles

Contrairement aux animaux, l'homme peut exercer un de ses sens pour cet exercice même, et pour que son sens saisisse un sensible plaisant. Pourtant, à la fin du *De anima* et au début du *De sensu*, ce n'est pas en ces termes qu'Aristote isole un usage de la sensation qui n'est pas subordonné à la nécessité de la conservation. Dans le premier texte, la sensation est alors un outil nécessaire à l'exercice de l'intellect chez les êtres vivants doués de mouvement. Dans le second, l'usage des sensations à distance qui n'est pas nécessaire, mais en vue du bien, est le propre de ceux qui sont doués de pensée (*φρόνησις*), et il est subordonné à la formation de la pensée théorique et de la pensée pratique : les sens servent alors à « communiquer beaucoup de différences » (437a 2) qui contribuent au développement de la connaissance des objets d'intellection et des objets d'action. Si l'homme a le privilège de discerner les différences qui sont propres à chaque sens, c'est donc pour une autre fin que la sensation même et le plaisir qui l'accompagne : il saisit grâce à ces différences les différents sensibles communs à plusieurs sens, les différentes significations associées par accident à un certain audible, le langage²⁸⁰, et il fait tout cela afin de développer son savoir pratique et son savoir théorique. Ne faut-il pas en déduire que lui aussi ne fait qu'un usage accidentel de ses sens, et que s'il éprouve du plaisir à sentir, ce plaisir ne doit pas résider dans la sensation même, mais dans la connaissance dont la sensation ne serait que l'instrument ?

Même si l'acquisition de savoir pratique ou théorique est la fin ultime qui rend compte de l'usage non nécessaire de la sensation, cela n'empêche pas que dans cet usage, on exerce chaque sens pour lui-même, et discerne ses sensibles propres plus ou moins beaux et plus ou moins plaisants. Au contraire, le discernement des sensibles est le point de départ à partir duquel se constitue un savoir. Exercer chaque sens pour la fonction qui lui est essentielle et prendre plaisir à cet exercice, loin d'être un obstacle à la fin ultime qu'est le savoir, en est la première condition nécessaire et l'instrument. De plus, le plaisir pris à sentir n'est pas seulement un moyen en vue du savoir ; à lui seul, il est aussi le signe que nous tendons vers une connaissance bien avant que nous commencions à la constituer. Aussi la phrase qui ouvre la *Métaphysique* peut-elle affirmer que « l'affection » (*ἀγάπησις*) que nous portons envers nos sensations prises

²⁸⁰ Cf. *De sens.*, 437a 11-15.

en elles-mêmes, et qui ne se conçoit guère sans un plaisir qu'elles procurent, est le signe que nous désirons connaître : « tous les hommes, par nature, désirent savoir. L'affection envers les sensations²⁸¹ en est un indice : en effet, même indépendamment de l'usage qu'on en fait, elles sont chéries pour elles-mêmes » (980a 1-3). Si tout homme chérit les sensations « pour elles-mêmes, indépendamment de l'usage qu'on en fait », c'est-à-dire sans les considérer comme des moyens pour poursuivre l'objet d'appétit ou fuir un danger, c'est sans doute parce tout homme sans exception prend plaisir au seul exercice de chacun de ses sens. Dans le même temps, c'est aussi le signe que « par nature », il a en lui le désir d'un savoir auquel il n'a pas encore accès.

Nous avons vu que dans l'usage nécessaire de la sensation, les sensations plaisantes trouvent leur unique point de départ dans le cœur, car elles sont déterminées par une imagination qui en provient et qui accompagne la tendance motrice de l'animal. Cependant, le *De partibus animalium* généralise le caractère principal du cœur pour toute sensation en général, y compris lorsqu'elle n'est pas exercée pour les nécessités du corps. On peut peut-être expliquer ce rôle du cœur par la subordination de l'usage non nécessaire des sens à la tendance naturelle à connaître : celle-ci, en effet, même si elle ne réside pas dans un organe défini, doit s'exercer sur le centre de l'animal plutôt qu'en une autre partie. Le cœur n'a pas alors une causalité du même type que dans l'usage nécessaire de la sensation, où il détermine le sens à ne sentir que l'objet d'appétit. Il doit, dans une certaine mesure, laisser les sens s'exercer librement en prenant plaisir à leurs sensibles propres, car ces sensibles sont les données premières grâce auxquelles on sent les différents sensibles communs, et à partir desquelles on retient le divers des images qui donne un contenu aux jugements de l'intellect. Mais le cœur n'en garde pas moins le statut d'une cause première. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer : s'il est le principe de l'exercice nécessaire des sens, il doit logiquement aussi être le principe du contraire, à savoir leur exercice libre. De plus, au fur et à mesure que la tendance à connaître est comblée par la constitution progressive du savoir, l'exercice plaisant de ce savoir doit atténuer l'effort pénible inhérent à la vie sensitive : l'exercice libre des sens s'en trouve favorisé, et les plaisirs de sentir sont davantage éprouvés. Enfin, l'activité de la pensée doit alors réguler les sensations et leur plaisir propre : la vision d'une belle couleur, comme toute autre sensation plaisante en soi, sera certes effectuée, mais dans

²⁸¹ L'αἰσθησις est évidemment ici l'acte de sentir et non le sens. Dans le cas contraire, l'usage dont parle ensuite Aristote serait tout simplement la sensation elle-même, et le texte serait absurde.

un intervalle délimité par sa contribution au savoir théorique ou pratique et au plaisir qui l'accompagne.

D. PLAISIR, PEINE ET ÉMOTION : LA NATURE ET LA FONCTION DU PLAISIR ET DE LA PEINE DANS LE *DE MOTU ANIMALIUM*

Lorsque nous considérons en nous, de manière empirique, les phénomènes du plaisir et de la peine, il est légitime de nous demander si nous ne pouvons pas les caractériser comme des émotions. Admettons que par émotion, il faut entendre toute affection vécue qui par elle-même, nous pousse à une réaction motrice, exerce un pouvoir actif qui nous fait tendre à mettre en mouvement nos membres, même si par ailleurs, ce mouvement ne s'ensuit pas nécessairement, car il peut être empêché par un obstacle extérieur, ou suspendu par la capacité de soumettre les émotions à la délibération. N'y a-t-il pas au moins certains plaisirs et certaines peines qui pourraient obéir à cette définition ? Aristote ne dispose d'aucun terme spécifique qui corresponde à ce que nous appelons une émotion, mais il utilise parfois le mot πάθος dans une acception restreinte, en lui donnant le même champ sémantique que celui de l'émotion, puisqu'il entend alors par πάθος la crainte, la hardiesse, la colère, l'émulation, la jalousie, et toutes les choses du même type²⁸². Pour commencer, on pourrait se demander si de telles émotions ne sont pas déjà des plaisirs ou des peines éprouvés ou même sentis. À l'inverse, les plaisirs que l'on sent pendant qu'on s'alimente ou pendant l'acte sexuel paraissent assimilables à des émotions : le premier nous pousse à broyer et avaler à nouveau la nourriture, et le second à mouvoir la totalité de notre corps. Rien n'interdit d'imaginer qu'il en va de même pour tout plaisir : le plaisir pris à effectuer n'importe quelle activité, en effet, pourrait être conçu comme une affection qui nous pousse à nous mouvoir, à déclencher à nouveau en nous un mouvement.

Dans la tradition philosophique antérieure à Aristote, le plaisir n'est guère envisagé dans son articulation causale avec la tendance motrice de l'animal. Il est plutôt considéré comme un fait autonome que l'on identifie pour lui-même, que ce fait soit une réplétion du corps vivant, le contenu d'une sensation ou d'une opinion, ou encore la genèse d'une sensation ou d'une connaissance. Il n'en va pas de même dans les traités de physique aristotéliens, et d'abord parce que la distinction entre la faculté de sentir et la faculté motrice permet de penser leur articulation. L'étude des facteurs impliqués

²⁸² Ainsi en *EN* II 4, 1105b 21-23, *EE* II 2, 1220b 12-14, *Rhét.* II 1, 1378a 19-22.

dans le mouvement, dans le *De anima* et surtout dans le *De motu animalium*, permet de savoir comment Aristote pense le lien entre le plaisir, la peine et la tendance motrice. Il adopte sur ce point une position sans ambiguïté : c'est toujours un désir, constitué par une peine ou un plaisir anticipé et une altération pénible du corps, qui est à la source du déclenchement d'un nouveau mouvement. Le plaisir éprouvé n'a jamais cet effet, et s'il l'a, ce n'est que médiatement, parce qu'il doit céder aussitôt la place au désir. On aurait donc tort de croire que lorsqu'on prend plaisir à une activité quelconque, le plaisir réside dans la tendance à nous mouvoir, que ce soit pour déclencher un nouveau mouvement ou pour faire perdurer un mouvement antérieur qui de lui-même, tendrait à s'arrêter. Il existe sans doute des activités qui s'accompagnent d'un mouvement de notre corps, et notamment l'action délibérée. Mais si elles comportent du plaisir, ce doit être pour une autre raison que le mouvement lui-même.

1. Le plaisir et la peine comme facteurs déclenchant le mouvement

Nous avons vu que dans le *De anima*, c'est l'imagination de l'objet désiré, et donc l'anticipation d'un plaisant à poursuivre ou d'un pénible à fuir, qui va de pair avec la tendance motrice de l'animal, c'est-à-dire le désir²⁸³. Dans la mesure où un animal est mobilisé pour effectuer un mouvement, il a donc ses facultés cognitives concentrées sur un plaisir et une peine qu'il n'éprouve pas encore, et non sur ceux qu'il pourrait déjà ressentir. Le *De motu animalium* permet à la fois de confirmer cette thèse, et de préciser de quelle manière les différentes instances de l'animal sont articulées entre elles pour produire le mouvement. Un passage de ce traité explique notamment quel est le rôle du plaisir et de la peine dans le déclenchement du mouvement local de l'animal. Ce texte comporte des précisions importantes, en particulier en ce qui concerne l'aspect physiologique du plaisir et de la peine : il semble indiquer l'organe précis où ils ont lieu, et quelle est dans cet organe l'affection physiologique à laquelle ils correspondent.

Aristote cherche à déterminer de quelle manière l'âme de l'animal, c'est-à-dire l'animal en tant qu'il possède une âme, met en mouvement son corps²⁸⁴ dans ses articulations et ses membres. Dans un premier moment, il introduit ce qui au niveau de l'âme, est le principe du mouvement. Il rejoint alors les conclusions du *De anima*, en affirmant que ce qui meut est le but qui est l'objet du désir et de l'imagination, mais en

²⁸³ Cf. *De anima* III 10 (voir plus haut p. 102-103).

²⁸⁴ La question est posée en *De motu*, 700b 9-11.

introduisant ensuite quelques nuances : à plusieurs reprises, il semble considérer que la sensation, et non l'imagination anticipatrice, peut être la faculté cognitive immédiatement impliquée dans la tendance motrice. Ainsi la sensation est-elle un candidat possible pour expliquer l'altération susceptible de déclencher chaque mouvement déterminé²⁸⁵, ou même pour saisir la cible de celui-ci²⁸⁶, et au terme de cette section, Aristote conclut que « la cause prochaine du mouvement est le désir, et que celui-ci se produit soit par la sensation, soit par l'imagination et la pensée »²⁸⁷.

Il prend ensuite un nouveau point de départ, et compare l'ensemble de l'animal à une machine complexe semblable à une marionnette : de même que selon la manière dont on relâche les ficelles, la marionnette peut prendre de multiples configurations, de même, selon la manière dont sont poussés à leur principe les divers tendons de l'animal, les diverses articulations sont mises en mouvement. Cependant, poursuit-il, contrairement à la marionnette, il est possible que l'animal ait une même partie qui augmente ou diminue sous l'effet de l'altération, parce qu'elle est réchauffée ou refroidie. Aristote précise que les imaginations, les sensations et les pensées sont propres à produire de telles altérations dans l'être animé, et pose que si une telle altération a lieu dans un principe, elle est capable de produire de nombreux et importants changements dans le corps tout entier²⁸⁸.

Il dispose alors de tous les éléments nécessaires pour reconstituer l'ensemble du mécanisme sensori-moteur. Pour cela, il revient au résultat de l'étude antérieure, c'est-à-dire le fait que le principe prochain du mouvement est un objet désiré, un objet à fuir ou à poursuivre qui est déterminé soit par la sensation, soit par l'imagination et la pensée, puis il montre que la représentation de cet objet du désir provoque bien un réchauffement ou un refroidissement au niveau du principe des organes moteurs, de sorte que celui-ci se contracte et se dilate, et donc tire ou relâche de diverses manières les tendons qui le relie aux articulations :

²⁸⁵ En 701a 4-6 : Aristote fait l'hypothèse que l'animal se meut « alors que quelque chose a été altéré en vertu de la sensation ou de l'imagination ».

²⁸⁶ En 701a 29-30 et 32-33 : la sensation, en tant que telle, est présentée comme ce qui peut saisir ce qui est « à boire », cible du mouvement par lequel l'animal boit.

²⁸⁷ 701a 34-36.

²⁸⁸ Nous résumons ici l'ensemble du passage qui va de 701b 1 à 701b 32.

(701b 33-702a 10) Eh bien, comme nous l'avons dit, est principe du mouvement ce qui, dans ce qui est objet d'action²⁸⁹, est à poursuivre ou à fuir. Or, nécessairement, la pensée et l'imagination de ces objets sont accompagnées de réchauffement ou de refroidissement. Car c'est le pénible qui est à fuir, et le plaisant qui est à poursuivre (mais on ne remarque pas que cela arrive pour les plaisants et les pénibles qui sont négligeables). Or, à peu près tout ce qui est pénible ou plaisant est accompagné d'un certain refroidissement ou d'un certain réchauffement. Ce dernier point est évident d'après les affections <extérieures> : les élans de confiance²⁹⁰, les craintes, les actes sexuels et les autres choses pénibles ou plaisantes qui sont corporelles, sont les uns accompagnés de réchauffement ou de refroidissement dans une partie du corps, les autres dans le corps tout entier. Quant aux souvenirs et aux anticipations, qui utilisent pour ainsi dire des copies qui sont telles que <l'original>²⁹¹, elles sont causes des mêmes affections. Par conséquent, il est raisonnable de penser que les parties intérieures, et celles qui sont dans la région des principes des parties fonctionnelles²⁹², soient fabriquées à l'origine de manière à passer de la solidité à la fluidité, de la fluidité à la solidité, de la mollesse à la dureté et réciproquement (ἀρχὴ μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, τῆς κινήσεως τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτὸν· ἐξ ἀνάγκης δ' ἀκολουθεῖ τῇ νοήσει καὶ τῇ φαντασίᾳ αὐτῶν θερμότης καὶ ψύξις. τὸ μὲν γὰρ λυπηρὸν φευκτὸν, τὸ δ' ἡδὺ διωκτὸν (ἀλλὰ λαιθάνει περὶ τὰ μικρὰ τοῦτο συβαῖνον), ἔστι δὲ τὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα πάντα σχεδὸν μετὰ ψυξεῶς τινος καὶ θερμότητος. τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν παθημάτων. θάρρη γὰρ καὶ φόβοι καὶ ἀφροδισιασμοὶ καὶ τᾶλλα σωματικὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα τὰ μὲν κατὰ μόριον μετὰ θερμότητος ἢ ψυξεῶς ἐστι, τὰ δὲ καθ' ὅλον τὸ σῶμα· μνήμαι δὲ καὶ ἐλπίδες, οἷον εἰδώλοισι χρώμεναι τοιούτοις, ὅτε μὲν ἦπτον, ὅτε δὲ μᾶλλον αἰτίαι τῶν αὐτῶν εἰσιν...).

²⁸⁹ En général, le terme πρακτὸν désigne ce qui est propre à constituer le contenu d'une action, qu'il s'agisse d'un objet universel ou de sa détermination particulière ; mais ici, comme dans l'occurrence précédente de 700b 25, il s'agit sans doute uniquement du contenu singulier présenté par l'imagination, qui dans certains cas est issu d'une délibération sur les images, et qui est destiné à être immédiatement accompli par le mouvement de l'animal.

²⁹⁰ Sur le sens de θάρρος voir plus loin chapitre X, p. 964.

²⁹¹ Nous n'avons pas trouvé une lecture pleinement satisfaisante de ces lignes. Louis traduit ici par « qui utilisent comme images » de telles choses, et Nussbaum comprend le texte en ce sens (1978, p. 355). Mais dans ce cas, le texte aurait ὥσπερ et non οἷον. De plus, en 701b 19-22 il a été dit que l'imagination et la pensée saisissent « l'aspect » (εἶδος) imaginé ou pensé de la chose réelle, qui par ailleurs, se trouve, comme réalité, « de même qualité » (τοιούτων) que la chose même, et a donc les mêmes effets (nous citons le passage p. 171). Il est donc plausible que notre texte dise quelque chose de semblable : la mémoire et l'anticipation « utilisent pour ainsi dire des copies », et des copies « qui sont telles » que les originaux dont il vient d'être question. Lue ainsi, la phrase est elliptique. Il est cependant inutile et sans doute contraire à l'intention d'Aristote de changer τοῖς τοιούτοις en un génitif, comme doit le faire Forster (1937, p. 467) étant donné sa traduction.

²⁹² τῶν ὀργανικῶν μορίων ne désigne pas ici l'ensemble des organes, mais plus particulièrement ceux qui servent d'instruments au mouvement, comme les tendons ou les os. Le terme ὀργανικόν est pris ici en un sens restreint, plus restreint qu'en PA II (647a 2) où il s'applique à l'ensemble des organes qui ne sont pas sensoriels (cf. Nussbaum, 1978, p. 356).

Pour que la démonstration soit valide, il est nécessaire de faire des choix dans la lecture du texte. Ainsi, il ne suffit pas de dire que le pénible est à fuir, et le plaisant à poursuivre, pour conclure que tout ce qui est à poursuivre ou à fuir est accompagné de réchauffement ou de refroidissement parce que le plaisant ou le pénible l'est aussi. Le syllogisme n'est correct²⁹³ que si l'on met l'accent sur le sujet de la prémisse, comme l'autorise souvent la formulation τὸ μὲν γὰρ, et si l'on comprend que « c'est le pénible qui est à fuir, et le plaisant qui est à poursuivre ». La parenthèse qui suit, en revanche, porte vraisemblablement sur les attributs de cette phrase : il y a un « à fuir » ou un « à poursuivre » aperçu et propre à déclencher un mouvement local que si les peines et les plaisirs sont importants.

Le reste de la démonstration pose moins de problèmes. Aristote prouve par les παθήματα, qui désignent soit les émotions dont il est question ensuite, soit, plus probablement, les affections extérieures observables chez l'animal aux prises avec ces émotions²⁹⁴, qu'« à peu près tout ce qui est plaisant ou pénible est accompagné d'un certain refroidissement ou d'un certain réchauffement » : en même temps qu'on éprouve des peines et des plaisirs, comme la confiance, la crainte, le plaisir sexuel, il se produit un réchauffement ou un refroidissement visibles dans une partie du corps ou dans sa totalité. Il en va de même lorsqu'on se souvient et lorsqu'on anticipe ces peines et ces plaisirs : on mobilise alors des images qui sont les copies des plaisirs et des peines mentionnés plus haut, et comme ces images, dans leur réalité même et non dans ce qu'elles représentent, ont les mêmes qualités que les originaux, elles sont plus ou moins susceptibles de produire le même effet physiologique qu'eux²⁹⁵.

²⁹³ Sur ce problème, cf. Nussbaum (1978, p. 354). Elle préfère toutefois la lecture ordinaire, en précisant que l'argument est seulement inductif et n'a qu'une valeur probable. Mais Aristote parle bien de nécessité au début du texte.

²⁹⁴ Cf. Forster (1937, p. 467).

²⁹⁵ Nous sommes ici en désaccord avec l'interprétation de Nussbaum (1978, p. 354-355). On l'a vu, elle lit le texte en comprenant que « les souvenirs et anticipations utilisent comme copies des choses telles » que les plaisirs sexuels, les peines corporelles, etc.. Mais même cette traduction ne justifie ce qu'elle infère de cette phrase : pour elle, (1) les souvenirs et les anticipations ne portent pas sur les choses mêmes en tant que les images, par leur nature, les représenteraient ; (2) ils saisissent directement une chose réelle, par exemple un plaisir corporel, à ceci près qu'ils en font une « copie » (εἰδωλον) parce qu'il n'est plus présent. (3) Dès lors, ce qui fait la valeur motrice d'une image est uniquement la qualité de cette image en tant qu'elle est une réalité, et non en tant qu'elle est une copie. Les deux premières thèses, si l'on précise que l'image ne porte évidemment pas sur le plaisir réel, mais présente seulement un plaisir effectif, peuvent être attribuées à Aristote : l'image n'est pas par elle-même représentative d'autre chose qu'elle, par exemple de la chose passée ou de la chose future (Cf. Nussbaum, 1978, p. 249 et s.). Elle ne l'est que lorsqu'on l'utilise d'une certaine manière, en la rapportant à ce que l'on ne sent plus ou pas encore (cf. *De mem.*, 450b 20-27). L'image n'est donc pas une idéalité représentative, mais une réalité pour ainsi dire physique, ce qui explique ses effets physiologiques. Toutefois, il paraît impossible de lire ces thèses dans la phrase du *De motu*, et inutile, car le fait que les « anticipations utilisent comme copies » des images ne saurait prouver qu'elles doivent avoir un effet moteur, comme l'atteste la troisième thèse de Nussbaum.

Les réchauffements et les refroidissements observés à l'extérieur permettent ensuite d'inférer ce qui se passe à l'intérieur du corps, « dans la région qui touche aux principes des parties fonctionnelles », c'est-à-dire toutes celles qui contribuent au mouvement lorsqu'elles sont mues par les tendons : il est raisonnable de penser qu'au niveau de ces principes, il y a des parties qui sont également réchauffées et refroidies lors des différents affects, et qui changent alors « de la solidité à la fluidité, de la fluidité à la solidité, de la mollesse à la dureté et réciproquement ». Voilà qui permet d'expliquer l'ensemble du processus sensori-moteur : car le changement de consistance au niveau du point de départ des parties fonctionnelles est propre à les mouvoir immédiatement, et à déclencher le mouvement articulé de l'animal.

On pourrait se demander si dans cet argument, il n'y a pas tout simplement une caractérisation physiologique de l'ensemble des plaisirs et des peines. Aristote nous dit que tout ce qui est éprouvé comme plaisant ou pénible, ou presque, est accompagné d'un réchauffement ou d'un refroidissement au niveau du principe moteur de l'animal, comme le prouvent les changements observés à l'extérieur du corps. Comme on l'a vu, ce principe moteur est aussi le principe central de toutes les sensations, qui les rapportent les unes aux autres et en règle l'exercice au moyen de l'imagination. Ne faut-il pas conclure que tous les plaisirs et les peines que l'on peut prendre aux sensations, ou même tout plaisir et toute peine sans exception, sont des altérations, et tantôt un réchauffement, tantôt un refroidissement, dans le cœur ou son analogue ? Le texte paraît au moins corrélér à une altération au niveau du cœur chaque plaisir et chaque peine. Il ne ferait en cela qu'appliquer à ceux-ci ce qui l'a été à la sensation dans un passage immédiatement antérieur. Aristote vient alors de remarquer que l'animal se distingue d'une marionnette parce qu'en lui, la même chose peut changer de figure « parce que les parties augmentent en raison de la chaleur, puis se contractent en raison du froid, et parce qu'elles sont altérées ». Il compte ensuite les sensations parmi ce qui est propre à produire une telle altération :

(701b 16-23) Les imaginations, les sensations et les pensées produisent une altération. Car d'emblée, les sensations sont en premier certaines altérations²⁹⁶, et

Celle-ci est d'ailleurs contestable, car l'effet moteur d'une image doit différer selon qu'elle est contemplée comme telle ou qu'elle est anticipée comme ce qui n'est pas présent. Ce n'est qu'en ayant le second statut, semble-t-il, qu'elle peut être la cible de la tendance motrice d'un animal.

²⁹⁶ Le verbe ὑπάρχειν suivi du participe, dans les dictionnaires, signifie « être le premier à » faire ou être quelque chose. Aristote oppose ici les sensations, qui sont des altérations en premier lieu, et les imaginations et les pensées qui le sont en second car elles sont de même qualité que les sensations.

l'imagination et à la pensée ont la puissance des choses effectives. Car il se trouve que d'une certaine manière, l'aspect pensé du chaud ou du froid, du plaisant ou de l'effrayant, est de même qualité que ce qu'est chacune de ces choses (et voilà pourquoi l'on frissonne et l'on est pris de peur à la seule pensée). Or, ces choses sont toutes des affections subies et des altérations (αἱ μὲν γὰρ αἰσθήσεις εὐθὺς ὑπάρχουσιν ἀλλοιώσεις τινὲς οὖσαι, ἡ δὲ φαντασία καὶ ἡ νόησις τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσιν δύναμιν· τρόπον γάρ τινα τὸ εἶδος τὸ νοούμενον τὸ τοῦ θερμοῦ ἢ ψυχροῦ ἢ ἡδέος ἢ φοβεροῦ τοιοῦτον τυγχάνει ὄν οἶόν περ καὶ τῶν πραγμάτων ἕκαστον, διὸ καὶ φρίττουσι καὶ φοβοῦνται νοήσαντες μόνον. ταῦτα δὲ πάντα πάθη καὶ ἀλλοιώσεις εἰσίν).

Ce texte affirme que les sensations sont propres à altérer l'animal parce qu'elles *sont* « certaines altérations ». Comme nous le verrons, l'idée que la sensation est une certaine altération signifie très souvent chez Aristote que c'est une altération qui n'en est pas une, et l'ajout de l'adjectif τις sert à faire de l'attribut une métaphore. Mais ce n'est sans doute pas le cas ici, où il s'agit d'identifier ce qui altère, réchauffe ou refroidit véritablement l'animal, et plus précisément, comme le montre la suite, le principe de l'animal qu'est le cœur. Si les sensations effectuent en premier cet office, elles doivent être essentiellement identiques à des altérations déterminées du cœur, ou du moins, elles doivent comporter dans leur nature même de telles altérations²⁹⁷. Et en effet, ces sensations correspondent aux « choses effectives » qui sont ensuite recopiées par les aspects imaginés ou pensés, et qui sont toutes, aux dires d'Aristote, « des affections subies et des altérations ».

L'ensemble de ces textes, enfin, amènent une dernière question : supposons que dans le *De motu animalium*, Aristote corrige les thèses du *De anima* en affirmant que la sensation, à elle seule, est un acte cognitif qui peut déclencher le mouvement, et même le déterminer sans l'intermédiaire de l'imagination anticipatrice²⁹⁸. Supposons qu'il en aille de même pour les plaisirs et les peines éprouvés. Cela conduirait à identifier au moins certaines sensations à ce nous pourrions appeler des émotions. Il en irait de même pour les plaisirs et les peines, et s'ils sont coextensifs à ce qui est au principe d'un mouvement, pour la totalité d'entre eux : tout plaisir ou toute peine pourrait être

²⁹⁷ Il paraît difficile de dire qu'une sensation comme celle du plaisir sexuel est essentiellement identique à l'altération que subit le corps, au niveau du cœur, lorsqu'il a cette sensation. La sensation reste en effet une sensation tactile du contact entre l'objet et la chair, même si cette sensation comporte une altération interne. C'est peut-être pour cette raison qu'Aristote dit seulement que les sensations sont « certaines » altérations. Mais comprendre, comme Nussbaum (1978, p. 148) que le verbe « être » signifie « être réalisé dans » est une lecture impossible.

²⁹⁸ C'est ce que croit Labarrière (2004b, p. 164-165). Nous critiquons plus loin cette interprétation. Sur ce point, nous sommes d'accord avec Nussbaum (1978, p. 232 et s.), et avec Canto-Sperber (1996, p. 453).

identifié à une émotion, une affection qui a tendance à nous mouvoir parce qu'elle va de pair avec une altération du principe moteur, ou même s'identifie à elle.

2. Les plaisirs et les peines déclenchant le mouvement sont uniquement les plaisirs et les peines corporels

Plusieurs précisions s'imposent pour éviter de tirer de ces textes des conclusions trop hâtives. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce n'est pas n'importe quel plaisir et n'importe quelle peine qui sont accompagnés d'une altération au niveau du centre sensoriel et du principe moteur, et ce n'est pas non plus n'importe quelle sensation qui vient altérer celui-ci. Il faut garder à l'esprit que dans ce traité, Aristote ne s'intéresse qu'à ce qui est susceptible de déclencher le mouvement local de l'animal, ou au moins un mouvement par lequel il déplace certaines de ses parties les unes par rapport aux autres. Dans un tel contexte, il y a de fortes chances pour que le plaisir de voir une belle couleur, d'écouter un son pur, ou de saisir un théorème de mathématique, ne soient nullement pris en compte : car en quoi peuvent-ils nous pousser à nous mettre en mouvement ?

L'examen des textes montre que les sensations, comme les plaisirs et les peines, ont ici une extension restreinte. Les sensations qui sont propres à altérer le centre de l'animal, et dont le contenu est repris par l'imagination ou la pensée, sont par exemple les sensations « du chaud ou du froid, du plaisant ou de l'effrayant ». Les premières sont des sensations tactiles, probablement d'un chaud ou d'un froid excessif et qui n'affecte pas seulement la chair, mais aussi l'équilibre du sang ou du souffle vital. Les secondes portent sur l'effrayant, objet propre à détruire le corps animé, et sur le plaisant, qui par opposition, doit désigner uniquement le plaisant corporel, c'est-à-dire l'aliment ou l'accouplement. On constate donc que les sensations qui correspondent à des altérations réelles dans le cœur de l'animal ont une extension limitée : il s'agit seulement des sensations tactiles qui vont de pair avec une destruction, une déficience ou bien une restauration du tempérament central et vital de l'animal. Sans doute, les sensations de la faim, de la douleur, de la réplétion ou de l'acte sexuel sont immédiatement liées à des altérations au niveau du cœur. Mais on ne peut pas en déduire qu'il y a alors identité essentielle entre sensation et altération. On peut encore moins en conclure que toute

sensation est une altération proprement dite²⁹⁹ : sans doute, le *De motu animalium* se distingue de nombreux autres textes en ce qu'il associe des altérations réelles à des actes de sentir. Mais il ne parle que de certains actes de sentir très particuliers.

La même limitation s'applique aux plaisants et aux pénibles de la page suivante. Sans doute, « tout ce qui est pénible ou plaisant est accompagné d'un certain refroidissement ou d'un certain réchauffement », mais le pénible et le plaisant désignent ici uniquement ceux qui sont corporels : lorsque Aristote généralise aux « autres choses pénibles ou plaisantes » les variations de température qu'il observe dans la crainte, la hardiesse et l'acte sexuel, il précise qu'il parle des choses pénibles ou plaisantes « qui sont corporelles » (τὰλλα σωματικὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα). Il n'y a donc aucune ambiguïté : les plaisirs qui sont propres à altérer le centre de l'animal sont uniquement ceux que l'on prend à l'alimentation ou à l'accouplement. Les peines qui ont le même effet sont celles qui leur sont contraires, celles qui accompagnent une destruction du corps. Si les émotions comme la crainte et les élans de confiance leur sont adjointes, c'est probablement parce que l'on ressent une peine dans le corps lorsqu'on les éprouve : l'expérience montre que l'anticipation d'un danger vital, qu'elle produise l'effroi ou au contraire, une tendance à aller vers le danger pour le vaincre, est de nature à faire éprouver un malaise dans tout le corps, en même temps qu'elle le refroidit ou le réchauffe, et dispose au mouvement correspondant à ces émotions. Là encore, c'est une peine corporelle qui va de pair avec une altération dans le cœur. La peine de voir une couleur laide ou d'entendre un son dissonant ne produit évidemment pas les mêmes effets.

Dans un passage du livre VII de la *Physique*³⁰⁰, on lit également que « les plaisirs et les peines sont des altérations de la sensibilité » (247a 15-16), mais ici encore, et explicitement, il n'est question que des plaisirs et des peines qui sont corporels. Dans ce texte, Aristote cherche à montrer que les vertus et les vices du caractère « viennent à

²⁹⁹ Nussbaum tire de ce texte une théorie générale de la sensation en prétendant que toute sensation se réalise dans une altération matérielle. Cette lecture lui permettra plus tard (Nussbaum et Putnam, 1992, p. 39 et s.) d'interpréter l'aspect formel de la sensation en appliquant la théorie fonctionnaliste. Elle pense donc que la sensation, dans son être essentiel et son contenu, est déterminée par les autres fonctions vitales de l'animal, et ne peut l'être, évidemment, que dans l'organe central. Cette hypothèse est évidemment contraire à l'aristotélisme, pour qui la sensation est une pure saisie cognitive de l'étant sensible. Comme Nussbaum, Labarrière (2004b, p. 160), s'appuie sur le texte du *De motu* pour affirmer que toute sensation est une altération au sens littéral du terme, contre Burnyeat, qui éprouve beaucoup de difficulté (2002, p. 78) à maintenir qu'ἀλλοιώσεις τινές, ici, a un sens métaphorique comme dans le *De anima*. La limitation des sensations considérées montre que tous ces débats n'ont pas lieu d'être.

³⁰⁰ *Phys.* VII, 247a 3-247b 1. Ce texte est parfois avancé comme une preuve que cette partie de la *Physique* est précoce, parce qu'Aristote, encore emprunt de platonisme, identifierait le plaisir, sinon la sensation en général, à une altération (cf. Gosling et Taylor, 1982, Bostock, 1994).

être du fait même que la partie sensitive est altérée » (247a 5-6), bien que ni ces dispositions ni leur acquisition ne soient en elles-mêmes des altérations. La preuve repose sur l'idée que « toute la vertu du caractère porte sur les plaisirs et les peines qui sont corporels » (247a 7-8), et d'abord sur ceux qui sont sentis, car c'est à partir d'eux que des plaisirs ou des peines sont ensuite remémorés ou anticipés. Comme par ailleurs, les sensations de ces plaisirs et de ces peines sont des altérations du principe sensitif, on peut conclure que la vertu et le vice, s'il est vrai qu'ils portent tout entiers sur eux parce qu'ils se constituent selon la manière dont on les éprouve, viennent à être du fait d'une altération.

Cet argument peut susciter la curiosité parce qu'il fait porter toute la vertu du caractère sur les plaisirs et les peines corporels, alors que dans les traités éthiques, ce n'est apparemment pas le cas de certaines d'entre elles, la libéralité portant sur le don d'argent, la magnanimité sur la recherche d'honneurs, etc. : voilà un problème qui mérite l'examen. En revanche, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il donne au plaisir et à la peine le statut d'altération. Comme dans le *De motu*, seuls les plaisirs et les peines corporels sont caractérisés comme des altérations au niveau du principe de la sensibilité. Seuls eux peuvent compter parmi des sensations qui ont un pouvoir sur nos mouvements et sur nos actions. C'est d'ailleurs pourquoi selon la manière dont on les éprouve, on deviendra disposé à bien ou à mal agir. Il n'en va apparemment pas de même pour les sensations plaisantes de la vue ou de l'ouïe. Si donc il existe des plaisirs et des peines éprouvés susceptibles d'être des émotions ou des incitations au mouvement local, ces plaisirs sont uniquement ceux pendant lesquels le corps se restaure, et ces peines sont celles qui sont ressenties dans tout le corps. Quant aux sensations qui pourraient avoir les mêmes effets, ce sont précisément celles de ces plaisirs et de ces peines.

3. Les plaisirs ou les peines sentis déclenchent le mouvement par l'intermédiaire de l'imagination de plaisirs et de peines anticipés

Il reste à savoir dans quelle mesure et de quelle façon une sensation des plaisirs ou des peines corporels pourrait déclencher un mouvement. Au premier regard, le *De motu animalium* paraît se démarquer du *De anima* en considérant que la sensation, et

non seulement l'imagination, peut produire le mouvement de l'animal³⁰¹. L'examen des énoncés incriminés permet toutefois de faire une première observation : le plus souvent, la disjonction entre la sensation et l'imagination correspond clairement à la différence entre le désir irrationnel et le désir rationnel. C'est le cas lorsque Aristote déclare que le désir est produit « soit par la sensation, soit par l'imagination et la pensée » (701a 35-36), ou encore lorsqu'il attribue l'altération à l'origine du mouvement tantôt à la première, tantôt aux secondes³⁰². La sensation est cause du désir et responsable de l'altération dans le centre de l'animal lorsque le désir est irrationnel, tandis que l'imagination n'occupe ce rôle, avec la pensée, que lorsque le désir est prédéterminé par une délibération.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de ces particularités, pourvu que l'on introduise quelques distinctions. Ce qui déclenche un désir n'est pas nécessairement la même chose que ce qui va de pair avec lui : à supposer que dans tout désir irrationnel, ce soit la sensation d'une peine comme la faim ou d'un plaisir comme la jouissance sexuelle qui produise une altération et déclenche ainsi un mouvement, cela n'empêche pas que l'acte cognitif qui accompagne la tendance motrice soit une anticipation par l'imagination d'un plaisir à poursuivre et d'une peine à fuir, et non plus la sensation initiale de la peine ou du plaisir. Mais par ailleurs, le *De motu* amène à introduire une autre distinction : la sensation ne déclenche le désir que comme une cause originelle, et l'imagination n'est pas seulement ce qui accompagne le désir, mais aussi ce qui, à la suite de la sensation, le déclenche immédiatement en produisant dans le cœur l'altération propre à le produire. Dans le texte cité plus haut, « le plaisant » et « le pénible » qui s'accompagnent d'un réchauffement et d'un refroidissement au niveau du cœur, et initient par ce biais le mouvement, sont respectivement le plaisant « à poursuivre » et le pénible « à fuir », et donc ceux qui sont anticipés par l'imagination. C'est d'ailleurs pourquoi Aristote tient ensuite à préciser que les souvenirs et les anticipations, « qui utilisent pour ainsi dire des copies qui sont telles que <l'original> », « sont causes des mêmes affections » de réchauffement et de refroidissement.

Même si au commencement, la sensation de faim provoque une première altération dans le principe de l'animal, celle-ci n'est pas immédiatement cause de la

³⁰¹ Cette particularité est notée par Labarrière (2004b, p. 164) et par Morel (2007, p. 131 et s.).

³⁰² En 701a 5, mais également dans le texte déjà cité de 701b 16-23, où l'imagination intervient aux côtés de la pensée, lorsque ce qui altère l'animal est « l'aspect pensé du chaud et du froid ». A la fin du traité, en 702b 20 et s., c'est clairement la sensation qui est la cause de l'altération qui provoque le mouvement de l'animal.

recherche d'aliment, elle ne l'est que par l'intermédiaire de l'imagination qui vise le plaisir de s'alimenter, et ce faisant, produit l'altération propre à déclencher chez l'animal l'appétit et le mouvement adapté. De même, c'est l'imagination du danger qui altère le cœur de manière à produire la crainte, y compris d'ailleurs quand l'objet destructeur a déjà blessé le corps animé. La reconstitution de l'ensemble de la séquence à l'origine du mouvement, à la ligne 702a 17 montre bien que la sensation est cause originelle, et l'imagination cause immédiate : « les affections », qui sont ici les variations dans l'extension prise par le cœur selon qu'il est dur ou mou, solide ou liquide, « préparent comme il faut les parties fonctionnelles », c'est-à-dire les articulations au moyen des tendons ; « le désir prépare comme il faut les affections, l'imagination prépare comme il faut le désir, et cette imagination est produite au moyen de la sensation ou bien de la pensée » (τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἢ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἢ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως). Dans le *De motu animalium*, Aristote ne contredit pas le principe posé dans le *De anima*, bien au contraire. Il le développe en indiquant que si l'imagination qui accompagne le désir peut être appelée tantôt sensitive (αἰσθητική), tantôt calculante (λογιστική) ou délibérative (βουλευτική)³⁰³, cela signifie qu'elle est ou bien déterminée par la seule sensation, ou bien par la délibération. Il en explicite également le sens : l'imagination de l'objet poursuivi ou fui ne détermine pas seulement la tendance motrice comme son accompagnement nécessaire, mais aussi comme sa cause efficiente immédiate³⁰⁴.

³⁰³ Voir *De an.* III 11 (433b 29, 434a 7). Le suffixe «ικός» des adjectifs pourrait faire croire qu'ils désignent une capacité de la φαντασία, qui serait donc apte la sensation ou à la délibération. Au contraire, ils signifient que la φαντασία est le résultat de l'une ou de l'autre. Aristote fait le même usage de ce type d'adjectif, précisément à propos de l'adjectif βουλευτικός, dans les textes où il définit le choix (cf. *EN* III, 1113a 10-12 et *EE* II, 1226b 16-20, où il déclare : « j'entends par délibératif ce dont le principe et la cause est la délibération »).

³⁰⁴ Sur la préparation du désir par l'imagination, cf. Nussbaum (1978, p. 256). Labarrière critique cette position en observant que dans les occurrences précédentes du *De motu animalium*, la sensation est identifiée au principe du mouvement, à côté de la pensée. Dans l'étude la plus développée qu'il consacre au sujet (2004, p. 236), il propose d'harmoniser les propos apparemment divergents du traité, en soutenant que dans le dernier d'entre eux, l'imagination n'est pas une étape à part entière dans la séquence des opérations motrices, mais qu'elle est seulement le support d'un contenu fourni par le senti ou par le pensé. Morel (2007, p. 131-134) défend contre Nussbaum une lecture similaire, appuyée par des arguments semblables. Pourtant, l'imagination a ici pour objet ce qui est à poursuivre et à fuir ; il s'agit donc d'une anticipation, et non de la réception imagée d'un contenu actuel, ni non plus d'une sensation. Quelle sensation pourrait en tant que telle donner immédiatement un contenu à poursuivre ou à fuir par un mouvement local, comme le suggère Morel (2007, p. 135) ? Ce ne pourrait être que le toucher d'une destruction ou d'un plaisir corporel ; mais ceux-ci ne sont principe d'un désir que par le biais d'une imagination, même indéterminée. Enfin, il nous semble préférable de privilégier le dernier mot du traité sur l'enchaînement des opérations déclenchant le mouvement, et non les propos précédents, surtout si ceux-ci peuvent être expliqués dans leur perspective propre.

4. Y a-t-il un plaisir éprouvé dans les émotions et les satisfactions de l'appétit ?

La séquence exposée par le *De motu animalium* trouve facilement une illustration concrète dans certaines situations. Quand on est en proie à la faim, il existe d'abord une sensation pénible qui va de pair avec une altération du tempérament central de l'animal. Par cette « sensation », on doit sans doute entendre une sensation proprement dite, saisissant une peine au niveau de l'œsophage, mais aussi et surtout un malaise général qui n'est pas senti positivement, mais se manifeste plutôt comme un empêchement global de nos activités, et une tension pénible tout aussi globale pour le faire disparaître. Cette peine n'a cependant de valeur émotionnelle que médiatement, parce qu'elle déclenche immédiatement l'imagination anticipée de l'objet plaisant susceptible de la soulager. Cette imagination, de plus, prépare le désir de l'animal en suscitant une nouvelle altération au niveau de l'organe central, sans que l'on sache si elle aggrave le malaise ressenti initialement ou si elle le compense en partie. L'émotion proprement dite, en tout cas, à savoir l'appétit moteur, est constituée par le malaise pénible issu de l'altération du tempérament central, et par la visée imaginative de l'objet plaisant vers lequel la tendance motrice de l'animal est portée.

Tout le problème est de savoir dans quelle mesure le modèle précédent peut être appliqué à des situations apparemment différentes. Tout d'abord, que se passe-t-il quand la restauration alimentaire a déjà commencé, et quand, semble-t-il, l'animal prend plaisir à se restaurer ? S'il est vrai qu'il doit encore se mouvoir pour avaler un nouveau morceau d'aliment, alors la tendance motrice qui déclenche ce mouvement doit présenter des caractéristiques semblables à l'appétit initial. Le malaise ressenti initialement est sans doute diminué, mais cette diminution partielle ne fait qu'activer immédiatement une nouvelle anticipation, une nouvelle altération dans l'organe moteur, et donc un nouvel appétit. On ne voit guère alors en quoi l'animal sent effectivement un plaisir. Il ne fait qu'éprouver peut-être un moindre empêchement, et reporter aussitôt dans une anticipation imaginée un plaisir qu'il poursuit et qui mobilise toutes ses facultés. Il doit en aller de même tant que dure la restauration, de sorte qu'il est légitime de se demander si lors de celle-ci, on sent à un moment donné un plaisir quelconque.

D'autres situations ne paraissent pas assimilables à celle de l'appétit. Ainsi, lorsqu'on craint, l'imagination de la peine destructrice précède la peine ressentie et la provoque, comme un effet analogue à la destruction elle-même. La sensation, dans ce

cas, peut provoquer l'émotion, mais par association et de manière purement accidentelle. Il en va de même quand on est aux prises avec un élan de confiance ou un désir ardent de reconnaissance, à ceci près que cette fois, le plaisir anticipé qui provoque la tendance émotionnelle et en constitue la fin ne paraît pas corporel par essence, puisqu'il est lié à la supériorité sur autrui ou à l'honneur. Néanmoins, puisque ces émotions sont des tendances motrices au même titre que l'appétit et la crainte, elles doivent avoir des caractères similaires, en suscitant une altération, un empêchement et une peine éprouvée dans la totalité du corps, qui mobilisent l'être animé tout entier vers la poursuite de la victoire ou de l'honneur qu'il anticipe. Dès lors, ces objets plaisants sont tout autant poursuivis comme des soulagements de peine que pour eux-mêmes, se sorte qu'il devient malaisé de distinguer les uns des autres. Il est sûr en tout cas que la confiance, la colère, et en général toute émotion en tant que telle, c'est-à-dire en vertu de sa nature motrice, est nécessairement éprouvée comme pénible, et que tout le plaisir qu'elle comporte est imaginé et anticipé, et non senti.

Au vu de l'analyse précédente, il est probable que toute émotion, y compris l'appétit et la satisfaction en cours de celui-ci, ne procure jamais tant qu'elle dure un plaisir senti. Cela ne signifie pourtant pas nécessairement qu'elle ne procure aucun plaisir éprouvé. Sans doute, le plaisir est tout entier situé dans l'imagination, mais il n'y a en principe aucune raison d'affirmer qu'imaginer un plaisir n'est pas une expérience vécue effectivement plaisante. Il arrive à Aristote, dans d'autres textes, d'affirmer que l'imagination, en vertu de sa nature de sensation faible, est plaisante au même titre que la sensation elle-même. Pourquoi ne serait-ce pas le cas quand lors de l'émotion, on a toute l'attention concentrée sur l'image d'un plaisir que l'on poursuit ?

On doit d'abord préciser qu'Aristote, dans le texte de la *Rhétorique*³⁰⁵ où il fait de l'imagination « une sorte de sensation faible » (αἰσθησίς τις ἀσθενής), ajoute aussitôt que cette imagination, chez celui qui se souvient, porte sur l'objet remémoré, et qu'elle porte sur l'objet anticipé chez celui qui anticipe ; par conséquent, « il est nécessaire que toutes les choses plaisantes soient tantôt dans le fait de sentir en étant présentes, tantôt dans le fait de se souvenir en étant passées, tantôt dans le fait d'anticiper en étant futures » (ἀνάγκη πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα ἢ ἐν τῷ μεμνήσθαι γεγενημένα ἢ ἐν τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα). En d'autres termes, l'anticipation tient son plaisir de celui qui sera senti, et le souvenir, de

³⁰⁵ *Rhét.* I 11, 1370a 27-35.

celui qui l'a été. Cette réduction du plaisir espéré ou remémoré à un plaisir actuel, futur ou passé, est une thèse constante chez Aristote, soutenue également dans le passage de la *Physique* VII 3 évoqué plus haut, et dans une phrase de *Métaphysique* Lambda 7 sur laquelle nous reviendrons³⁰⁶. Cette thèse implique que tout le plaisir que nous prenons à anticiper une chose repose exclusivement dans le plaisir que nous sentirons quand la chose arrivera. Il n'y a pas un plaisir propre à l'acte même d'anticiper, qui devrait être distingué de celui qui réside dans ce que l'on anticipe. La même remarque vaut pour les imaginations remémorant un plaisir passé³⁰⁷. Ainsi, quand nous sommes au prises avec une émotion nous faisant imaginer un plaisir futur, nous ne pouvons éprouver un plaisir, même faible, que si ce que nous anticipons, quand il a lieu actuellement, est de fait effectivement plaisant. Si donc le plaisir anticipé dans l'appétit n'a jamais été senti comme un plaisir et ne le sera pas non plus, nous n'éprouvons aucun plaisir en l'imaginant comme futur. Si ce plaisir imaginé était éprouvé à un moment donné, il faudrait que l'appétit puisse viser à ce moment un plaisir qui sera effectivement senti. Il est possible que cela arrive immédiatement avant la fin de la réplétion. Il se peut aussi que dans les élans de confiance ou les autres émotions, le plaisir qui sert de référence à l'imagination soit un plaisir effectif. Mais le contraire est également possible, et le texte du *De motu* ne permet pas de se prononcer.

Quelle que soit la solution apportée au problème précédent, il demeure assuré que lorsqu'on est aux prises avec toute émotion ou avec l'appétit, et lorsqu'on est en train de satisfaire le second partiellement, on doit ressentir avant tout un malaise et un empêchement pénible généralisés dans tout le corps, que la visée du plaisir futur ne saurait compenser, puisqu'au contraire, elle va de pair avec lui. Si donc on éprouvait quelque plaisir à l'imagination anticipatrice, ce plaisir serait nécessairement mêlé à une peine, et à une peine qui domine, puisqu'elle est le socle sur lequel repose l'orientation de l'être animé vers un mouvement susceptible de la faire disparaître. La sensation faible du plaisir anticipé, si elle existait, serait alors peu de chose à côté de la peine à laquelle elle est jointe.

³⁰⁶ *Phys.* VII 3, 247a 10 et s. : les plaisirs et les peines qui « résident dans le souvenir et dans l'anticipation sont dérivés de la sensation ; car on prend plaisir soit à se remémorer ce qu'on a éprouvé, soit à anticiper ce qui va être ». Également, *Mét.* Λ 7, 1072b 17-18 : « la veille, la sensation, l'intellection sont ce qu'il y a de plus plaisant, tandis que les anticipations et les souvenirs le sont en raison de celles-là ».

³⁰⁷ Le texte de la *Rhétorique*, toutefois, se distingue des autres car il précise que dans le cas de la mémoire, on peut prendre plaisir à se souvenir d'un passé pénible, parce qu'on y a échappé.

Les thèses du *De motu animalium* ont des conséquences importantes sur la manière dont on doit penser le lien entre émotions, plaisirs et peines. Seuls les plaisirs et les peines corporels peuvent avoir une valeur émotionnelle en incitant au mouvement. Mais ils ne sont des émotions que médiatement, en déclenchant une imagination d'une peine ou d'un plaisir anticipés, laquelle à son tour, déclenche un désir qui fuit l'une ou poursuit l'autre. C'est ce dernier désir, avec l'imagination de sa cible, qui constitue l'émotion proprement dite incitant au mouvement, et non les peines ou les plaisirs éprouvés qui pourraient être à son origine.

Il est par ailleurs avéré que dans un tel contexte, le plaisir que l'on pourrait éprouver, s'il existe, se verrait réduit à peu de chose. Il n'est qu'une anticipation mêlée à une peine généralisée quand on est en proie au désir, et une anticipation qui ne pourrait procurer quelque plaisir effectif que si elle s'appuyait sur un plaisir actuellement éprouvé et connu auparavant. Par ailleurs, quand on est en train de restaurer l'appétit, et quand apparemment, on prend plaisir à s'alimenter ou à s'accoupler, tout ce que l'on pourrait ressentir au présent ne fait qu'activer un nouvel appétit moteur et céder immédiatement à un plaisir futur anticipé, cette imagination occupant toute l'attention de l'animal mobilisé pour se mouvoir. Il est donc légitime de se demander si dans toutes ces situations, on ressent, et même éprouve un plaisir effectif, même à un faible degré. Il est sûr en tout cas qu'on aurait tort de généraliser les caractéristiques que prennent alors le plaisir et la peine à tout plaisir et toute peine quelles qu'elles soient. Ils n'ont manifestement rien de commun avec ceux qu'Aristote prend pour paradigmes, à savoir le plaisir de regarder ou d'écouter un sensible beau, et la peine éprouvée à saisir un sensible laid. Ces observations montrent que l'on peut sans risque adopter le principe suivant : dès lors qu'un plaisir apparemment éprouvé a une valeur émotionnelle, parce qu'il est la cause efficiente d'un mouvement, on ne doit pas tenir compte de la manière dont Aristote le caractérise si l'on veut saisir ce qu'est à ses yeux un plaisir de sentir, et ce qu'est le plaisir en général.

E. CONCLUSIONS

L'ensemble de l'étude qui précède fait apparaître une telle dualité entre les plaisirs corporels communs à tous les animaux et les plaisirs sensibles qui sont propres à l'homme, qu'il est permis de se demander si ces deux types de plaisirs peuvent être ramenés à un même concept. À tous les points de vue, on constate qu'ils sont opposés

l'un à l'autre. Ils se manifestent extérieurement par des comportements contraires, puisque les premiers déclenchent immédiatement un mouvement, tandis que les seconds sont reconnaissables à un repos où l'on maintient la même attitude cognitive. Ils présupposent, à l'intérieur du corps vivant, deux fonctionnements d'ensemble qui s'excluent mutuellement. Les plaisirs corporels sont entièrement assujettis à l'imagination qui accompagne l'appétit et anticipe son objet : lorsqu'on les éprouve, on est préalablement disposé par la force de l'imagination à ne sentir que l'objet d'appétit, et l'exercice des sensations se trouve ainsi l'esclave d'un mouvement imaginatif déterminé qui prend sa source dans le cœur. Au contraire, les plaisirs sensibles comme ceux de la vue ou de l'ouïe appartiennent à un exercice libre des sens, grâce auquel chacun d'entre eux peut discerner et évaluer ses différents objets propres. Les sensations restent alors régies par le principe central de l'animal, mais celui-ci n'exerce plus son autorité de la même manière : comme dépositaire de la tendance à connaître, il favorise la sensation libre et ses plaisirs autant qu'il les régleme, et il fait fonctionner la sensibilité en l'orientant vers une direction opposée à celle qu'elle suit lorsqu'elle est sous l'empire de l'appétit. Enfin, les causes finales de chacun de ces plaisirs sont également en antithèse l'une avec l'autre : elles correspondent aux deux polarités entre lesquelles se trouve prise l'animalité, la vie du végétal d'un côté, et la vie intellectuelle de l'autre.

Les plaisirs corporels et les autres plaisirs sensibles semblent certes présenter un caractère commun : apparemment, le plaisir pris à l'aliment ou à la sexualité réside lui aussi dans l'exercice d'un sens, celui du toucher. Toutes les divergences que nous venons d'énumérer sont-elles donc attribuables à des facteurs accidentels par rapport au fait même d'éprouver du plaisir ? Il paraît plus probable qu'il y ait une pure équivocité entre l'exercice de la sensibilité auquel appartiennent les premiers plaisirs et celui auquel appartiennent les seconds. Si tel était le cas, un traité du plaisir qui comme l'implique l'annonce du *De sensu*³⁰⁸, tiendrait compte des plaisirs communs aux animaux, n'aurait aucune unité. Mais on ne peut se prononcer avec certitude qu'en étudiant les textes qui portent sur la nature même des plaisirs corporels et des autres plaisirs sensibles.

³⁰⁸ Comme nous l'avons vu, le plaisir et la peine comptent dans la liste des opérations propres à l'animal, et communes à tous ou à presque tous (436a 9-13). Leur étude devra donc comprendre un traitement des plaisirs et des peines corporels.

CHAPITRE II LES CRITÈRES DU SENSIBLE PLAISANT

Dans les textes de physique, le propos n'est pas toujours limité aux plaisirs corporels. Deux traités scientifiques font exception à cette règle, le *De sensu* et la fin du *De anima*. Le *De sensu* est un texte important pour notre recherche sur les plaisirs sensibles paradigmatiques comme ceux de la vue : il mentionne à plusieurs reprises les plaisirs propres à chaque sensation spécifique, comme le goût, mais aussi la vue et l'odorat, et dans chacun de ces passages, il se trouve que le caractère plaisant d'un sensible est toujours associé à une autre de ses propriétés. L'étude du *De sensu* permet même de dégager trois critères en vertu desquels un sensible sera plus plaisant qu'un autre, par exemple un objet coloré, plus plaisant pour la vue qu'un autre objet coloré. Le premier critère est celui de la bonne proportion, c'est-à-dire la proportion exprimable par un rapport numérique simple : par exemple, une couleur qui consiste en une bonne proportion des extrêmes que sont le blanc et le noir est plus plaisante qu'une autre. Le second critère est celui de la médiété : parmi les couleurs qui sont de bonnes proportions, la plus plaisante est celle qui réalise une proportion égale des deux extrêmes. Le troisième critère, enfin, est la simplicité : un sensible unique numériquement, par exemple une seule couleur ou une seule note, sera toujours plus plaisant qu'une juxtaposition, même harmonieuse, de plusieurs couleurs ou de plusieurs sons.

A. LE SENSIBLE PLAISANT COMME SENSIBLE BIEN PROPORTIONNÉ

Les chapitres 3 à 5 du *De sensu* ont pour objectif de déterminer ce qu'est la couleur, ce qu'est la saveur et ce qu'est l'odeur. Cette étude ne porte pas sur les

conditions dans lesquelles ces sensibles sont actués, c'est-à-dire l'état du milieu et la réception du contenu senti dans chacun des sens, car ces conditions ont été étudiées dans le *De anima*. Elle porte sur les sensibles proprement dits, c'est-à-dire les potentialités des corps qui sont propres à produire tel ou tel contenu senti lorsque les conditions du milieu et du sentant le permettent³⁰⁹ : par exemple, Aristote commence par rechercher une définition de la potentialité qu'est la couleur, et il détermine d'abord ce qu'est une couleur en général, avant de rendre compte de ses multiples espèces. Il suit ensuite la même démarche et le même ordre pour les saveurs et les odeurs.

1. Le modèle des couleurs : ce qui constitue leurs différences et leur beauté

Il se trouve que ce qui rend compte des différentes espèces de couleurs, de saveurs et d'odeurs est essentiellement lié à leur caractère plus ou moins plaisant. Ce lien apparaît clairement dans le texte consacré aux couleurs. Après avoir défini le blanc comme l'analogie dans le corps sensible de la lumière, c'est-à-dire comme un transparent actué par la présence dans le corps de l'élément igné, et le noir, comme l'analogie de l'obscur, Aristote propose successivement deux hypothèses pour expliquer comment sont constituées les couleurs intermédiaires entre le blanc et le noir :

(439b 18-440a 6) Dès lors que l'on traite des autres couleurs, il faut dire de combien de manières il est possible qu'elles soient engendrées. En effet, il est d'abord possible qu'elles soient engendrées ainsi : que le blanc et le noir soient posés l'un à côté de l'autre, de manière à ce que chacun des deux soit invisible en raison de sa petitesse, mais que ce qui résulte des deux soit visible. Car ce résultat ne peut apparaître ni blanc, ni noir, mais puisqu'il est nécessaire qu'il ait quelque couleur, et que ce ne peut être ni l'une ni l'autre de celles-là, il est nécessaire que <la couleur> soit quelque mélange, et une certaine espèce différente de coloration³¹⁰.

En tout cas, il est possible de supposer que c'est de cette manière qu'il y a nombre de colorations outre le blanc et le noir, et que c'est en vertu de la proportion qu'elles sont multiples : en effet, il est possible que <le blanc et le noir> soient étendus³¹¹ l'un à côté de

³⁰⁹ Voir l'introduction à l'étude des sensibles en *De sens.* 3, 439a 6-17.

³¹⁰ Nous avons traduit *χρόα* par coloration et non par couleur, pour distinguer *χρῶμα* et *χρόα*, mais aussi parce qu'il nous semble que dans tout ce chapitre, tandis que le terme *χρῶμα* désigne à proprement parler le sensible qu'il faut définir, le mot *χρόα* est utilisé de manière moins technique, et signifie plutôt une teinture ou une coloration particulière.

³¹¹ Le verbe *κεῖσθαι* pourrait être traduit plus simplement par « être placé » ou « être posé ». Nous avons choisi « être étendu », pour rendre compte du fait que les proportions dont il s'agit ensuite sont des

l'autre comme trois pour deux, trois pour quatre, ainsi que selon d'autres nombres, tandis que d'autres, à tous égards³¹², ne le seront selon aucune proportion, mais selon un certain excès ou un défaut incommensurable. Et dès lors, il en ira de la même manière que pour les accords (συμφωνίαι) : en effet, les couleurs qui sont dans des nombres bien proportionnés, tout comme les accords dans l'autre domaine, seront celles qui sont réputées les plus plaisantes, comme l'écarlate, le pourpre et le petit nombre de celles qui sont telles, et <qui sont en petit nombre> précisément pour la raison qui explique que les accords le sont. Celles qui ne sont pas dans des nombres³¹³ seront le reste des couleurs. À moins que toutes les colorations soient dans des nombres, mais que les unes soient <des agrégats>³¹⁴ bien arrangés, les autres mal arrangés, et que ces dernières, lorsqu'elles ne sont pas pures, soient engendrées parce qu'elles entrent dans des nombres en n'étant pas de cette qualité³¹⁵ (... καὶ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχειν ταῦτα ταῖς συμφωνίαις· τὰ μὲν γὰρ ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις χρώματα, καθάπερ ἐκεῖ τὰς συμφωνίας, τὰ ἥδιστα τῶν χρωμάτων εἶναι δοκοῦντα, οἷον τὸ ἀλουργὸν καὶ φοινικοῦν καὶ ὀλίγ' ἄττα τοιαῦτα, δι' ἥνπερ αἰτίαν καὶ αἱ συμφωνίαι ὀλίγαι, τὰ δὲ μὴ ἐν ἀριθμοῖς τᾶλλα χρώματα, ἧ καὶ πάσας τὰς χροῶς ἐν ἀριθμοῖς εἶναι, τὰς μὲν τεταγμένας, τὰς δὲ ἀτάκτους, καὶ αὐτὰς ταύτας, ὅταν μὴ καθαρὰ ᾧσιν, διὰ τὸ μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι τοιαύτας γίγνεσθαι).

proportions entre les grandeurs des éléments, et non entre des nombres d'éléments considérés comme des unités. Dans ce cas en effet, tout ensemble pourrait être exprimable par une proportion entre deux nombres.

³¹² Sur ce sens de ὅλως, cf. Bonitz, *Ind. Ar.*. Cette précision sert sans doute à opposer cette hypothèse à celle qui est proposée à la fin du texte, où toute couleur est d'une certaine manière dans des nombres.

³¹³ Aristote ne prend pas ici « être dans des nombres » dans le même sens qu'auparavant : « dans des nombres » est une reprise de l'expression du début de la phrase, « dans des nombres bien proportionnés ». Et en effet, toutes les couleurs, en-dehors du petit nombre de celles qui sont bien proportionnées, sont à présent dites ne pas être dans des nombres. Dans les lignes 439b 27-30, Aristote a fait la distinction entre trois cas, la proportion entre des nombres simples, la proportion entre d'autres nombres, et la proportion entre un nombre et une grandeur irrationnelle. À ce stade, il n'a pas confondu la deuxième catégorie avec la troisième, comme le lui reproche Sorabji (1972, p. 299). Il ne le fait qu'ensuite, parce qu'il restreint le sens de « être dans des nombres ».

³¹⁴ Aristote ne veut pas dire ici que plusieurs couleurs sont « bien arrangées » entre elles, mais qu'une couleur est « bien arrangée », au sens où elle est le résultat d'un bon arrangement de ses constituants. Nous sommes obligés d'ajouter le terme d'agrégat pour que ce sens soit rendu en français.

³¹⁵ Le passage est difficile. Sur le fond il y a deux possibilités : ou bien Aristote veut dire que les couleurs impures sont dans des nombres simples dans leurs parties, mais que chaque partie réalise une proportion différente de chaque autre (Ross, 1955, p. 198-199), ou bien qu'elles sont dans leur tout dans des nombres simples, mais que leurs éléments sont mal arrangés entre eux pour produire ce résultat. La seule lecture satisfaisante que nous connaissions oblige à adopter la seconde hypothèse. Pour qu'il n'y ait pas de contradiction, et que les couleurs qui sont supposées toutes être dans des nombres ne soient pas ensuite déclarées ne pas être dans des nombres, on ne doit pas lire τοιαύτας avec γίγνεσθαι, mais avec διὰ τὸ μὴ ἐν ἀριθμοῖς εἶναι. Beare (1908) suppose que τοιαύτας renvoie à τεταγμένας mais le mot est beaucoup trop éloigné dans le texte. Il renvoie évidemment à καθαράι: Aristote veut dire que les couleurs qui ne sont pas pures entrent dans des nombres dans leur totalité, mais en n'étant pas pures ou en étant troubles, parce que leurs éléments constitutifs sont arrangés en désordre. Seul Sorabji (1972, p. 296) rejoint notre lecture.

Selon la première hypothèse, la série des couleurs correspond à une série continue de proportions de blanc et de noir, proportions qui tantôt seront exprimables par deux nombres simples, tantôt par deux nombres complexes, tantôt seront des excès ou des défauts irréductibles à un rapport de nombres ; les couleurs les plus plaisantes correspondront aux premières proportions, les moins plaisantes aux autres. Selon la seconde hypothèse, toutes les couleurs consistent « dans des nombres » exprimant des proportions simples de blanc et noir, chaque proportion définissant un groupe de couleur. Mais au sein d'un même groupe, une couleur sera pure, parce qu'en elle, les éléments blancs et noirs réalisent la bonne proportion en étant bien agencés entre eux, tandis que les autres seront impures, c'est-à-dire troubles, parce que les éléments réalisent un résultat d'ensemble bien proportionné en étant mal agencés, de sorte que la couleur sera troublée.

Il est sûr qu'Aristote n'adopte pas cette dernière hypothèse : en effet, elle présuppose le modèle adopté dans notre texte, selon lequel une couleur est un agencement et une juxtaposition de parties élémentaires invisibles blanches et noires. Car y a-t-il un sens à parler d'un bon ou d'un mauvais arrangement des constituants, si l'on ne conçoit pas la couleur comme le résultat d'une juxtaposition de parties invisibles ? Or, ce dernier modèle est abandonné dans la suite du traité, puisque la couleur est finalement conçue comme le résultat d'un mélange intime et homogène de corps qui seraient blancs ou noirs s'ils étaient pris à part, mais qui ne le sont pas effectivement dans le mélange³¹⁶. La première hypothèse, en revanche, ne suppose pas qu'une couleur soit le résultat de la juxtaposition d'éléments invisibles : peu importe, en effet, que le blanc et le noir appartiennent à des éléments juxtaposés ou à des constituants intimement mélangés. Dans tous les cas, on pourra expliquer les différences de couleur par des différences de proportion entre ces constituants. Aristote adopte donc définitivement cette hypothèse à la fin du chapitre : même si les couleurs sont des mélanges intimes, elles n'en seront pas moins distinctes selon des proportions de blanc et de noir plus ou moins simples³¹⁷, et tout ce qui a été dit pour étayer cette hypothèse, en particulier la correspondance entre les couleurs les plus plaisantes et les meilleures

³¹⁶ Cf. *De sens.* 3, 440a 32-b 25.

³¹⁷ *De sens.* 3, 440b 18-23 : « Les colorations seront multiples parce qu'il est possible que les constituants soient mélangés en de multiples proportions, et les uns en entrant dans des nombres, les autres seulement en vertu d'un excès ; et pour le reste, on peut le dire au sujet des couleurs mélangées exactement de la même manière que pour des couleurs juxtaposées l'une à côté de l'autre, ou l'une par-dessus l'autre ».

proportions, doit encore s'appliquer et être considéré comme un ensemble de thèses valides et définitives.

Aristote peut donc, dans les chapitres suivants, généraliser ce schème explicatif et l'appliquer à d'autres sensibles. Les différentes espèces de saveurs sont conçues de manière analogue comme des mélanges comportant une proportion de doux et d'amer, et celles qui procurent du plaisir par leur mélange sont celles dont la proportion est exprimable par certains nombres, c'est-à-dire des nombres simples :

(*De sensu* 4, 442a 12-17) Tout comme les couleurs résultent d'un mélange de blanc et de noir, les saveurs résultent d'un mélange de doux et d'amer, et chacune de celles-ci, en vertu du plus et du moins, est donc en fonction d'une proportion³¹⁸, soit selon certains nombres exprimant le mélange et le mouvement³¹⁹ <des constituants>, soit même d'une manière indéterminée. Mais quant aux saveurs qui produisent du plaisir par leur mélange, celles-là sont dans des nombres.

De la même manière, dans le cas des odeurs, on trouve une corrélation entre le plaisir et la peine et les espèces d'odeurs : quand le plaisir et la peine pris aux odeurs sont accidentels et sont en réalité les imaginations des plaisirs et des peines du goût, les espèces d'odeurs doivent suivre les espèces de saveurs déterminées par ce plaisir et cette peine. Au contraire, lorsque le plaisir et la peine sont propres aux odeurs en tant que telles, ils permettront de déterminer différentes espèces propres aux odeurs³²⁰. Ainsi, la définition des espèces de chaque sensible par les proportions plus ou moins bonnes, ainsi que le lien essentiel entre la valeur de ces proportions et le caractère plaisant ou pénible du sensible, sont réaffirmés dans tout le traité comme des principes valables pour toute sensation.

³¹⁸ Il n'y a aucune raison de changer la deuxième phrase du texte pour lire « en fonction d'une proportion ou en vertu du plus et du moins » (κατὰ λόγον τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον, avec ἦ au lieu de δὴ), car la proportion peut être prise en un sens très large (*contra* Sorabji, 1972, p. 299, Morel, 2000, p. 82). Par ailleurs, il n'y a pas nécessairement ensuite une dualité entre les saveurs qui sont dans des nombres et qui sont plaisantes, et celles qui sont des mélanges indéfinis. Aristote distingue peut-être celles qui sont « dans certains nombres » définis de toutes les autres, qui peuvent « même » être des mélanges inexprimables numériquement, mais peuvent aussi être dans des nombres complexes. De plus, la dernière phrase ne dit pas que les saveurs plaisantes recouvrent toutes celles qui sont dans des nombres.

³¹⁹ Il s'agit du mouvement exercé par les constituants les uns sur les autres, nécessaire pour former un mélange intime.

³²⁰ Cf. *De sens.* 5, 444a 5-8 : « Les espèces des odeurs du premier type sont déterminées en fonction des saveurs parce qu'elles comportent du plaisant par accident, mais non les espèces de l'odeur de ce second type, car la nature de cette odeur est par elle-même tantôt plaisante, tantôt pénible ».

Il convient à présent d'étudier en détail le texte sur les couleurs, dans lequel ces deux principes apparaissent pour la première fois : c'est dans ce passage, en effet, et nulle part ailleurs, qu'Aristote explique pourquoi les espèces d'un sensible doivent être définies comme des proportions de contraires plus ou moins bonnes, et c'est également ici qu'il utilise le critère du plaisir pour appuyer une telle thèse.

Le passage qui nous intéresse plus particulièrement est l'analogie entre le cas des couleurs et celui des accords. Aristote se sert de cette analogie pour rendre plausible l'hypothèse qu'il vient de présenter : les différentes couleurs intermédiaires peuvent être considérées comme diverses proportions de blanc et de noir, tantôt exprimables par un rapport numérique plus ou moins simple, tantôt par un excès ou un défaut qu'il est impossible de réduire à un rapport numérique. L'analogie fonctionne de la manière suivante : Aristote semble supposer admis que les accords les plus plaisants, c'est-à-dire les accords proprement dits, ceux qui sonnent juste, sont tels parce qu'ils sont « dans des nombres bien proportionnés », ce qui explique aussi le petit nombre des accords en question. Mais par ailleurs, on constate que les couleurs les plus plaisantes, comme le pourpre ou l'écarlate, sont elles aussi en petit nombre. Il est donc plausible que ce soit exactement pour la même raison que pour les accords : les couleurs seront donc également « dans des nombres plus ou moins bien proportionnés », et le petit nombre des couleurs les plus plaisantes correspondra au petit nombre des bonnes proportions.

2. Le paradigme des « accords » musicaux

Pour expliquer en détail l'analogie du *De sensu*, nous devons en éclaircir les termes. Aristote prend d'abord pour objet, conformément à son hypothèse, certaines couleurs qui sont « dans des nombres bien proportionnés ». Cette formule obscure mérite deux remarques. D'une part, Aristote ne veut pas dire ici que plusieurs couleurs peuvent entrer dans un rapport mutuel exprimable par une bonne proportion numérique, mais qu'une unique couleur peut consister dans une telle proportion, et cela parce que les grandeurs élémentaires et invisibles blanches et noires, dont elle est le résultat visible, entrent dans des nombres bien proportionnés entre eux. Ce sens s'impose étant donné la manière dont Aristote vient d'expliquer la genèse des couleurs quelques lignes plus haut, mais également en raison du parallélisme entre chacune de ces couleurs et les accords : il est évident en effet que ces accords qui sonnent juste désignent le résultat formé par des éléments entrant dans des nombres bien proportionnés, et non des

éléments susceptibles d'entrer dans une telle proportion. D'autre part, on peut se demander ce que veut dire « bien proportionné » dans cette formule. La bonne proportion entre les éléments noirs et blancs ne désigne évidemment pas ici la seule proportion d'égalité, puisque dans ce cas, ces éléments ne constitueraient qu'une unique couleur, et non les couleurs multiples dont parle notre texte. Par bonne proportion, il faut donc entendre les proportions les plus simples ou les plus faciles, comme les rapports de trois sur quatre et de trois sur deux qu'Aristote vient de mentionner : les grandeurs élémentaires noires et blanches entreront dans des nombres « bien proportionnés », lorsqu'il sera simple et aisé de rapporter chacun de ces nombres à l'autre, ou de mesurer l'un par l'autre.

À présent, examinons l'autre terme de l'analogie : en quoi est-il bien connu que dans le cas des accords, ceux qui sonnent juste et sont des accords proprement dits sont exprimables par des proportions simples ? Ici, Aristote se fonde sur les théorèmes les plus élémentaires de l'acoustique, établis de longue date à son époque, et formulés dans des *Problèmes* aristotéliens (XIX) sur la musique, qui s'ils ne sont pas de la main même d'Aristote, ont sans doute été rédigés, pour la plupart, par son entourage immédiat³²¹. Les théorèmes qui nous intéressent ici sont de toute manière les plus simples et les plus fondamentaux : considérons une corde d'un instrument de musique quelconque. Posons comme unité une longueur de corde donnée qui lorsqu'elle est frappée, émet une note déterminée, par exemple un « la ». Dès lors, on pourra exprimer chaque accord fondamental par rapport à ce « la », par exemple l'octave ascendante, l'octave descendante, la quinte ascendante, la quinte descendante, etc., par une proportion géométrique simple. En effet, le « la » grave situé à l'octave descendante correspond à une longueur de corde qui est le double de la longueur de corde correspondant au « la » de référence, le « la » aigu correspond à la moitié, le ré grave à

³²¹ Le contraste entre la précision technique du traité sur l'harmonie d'Aristoxène de Tarente, disciple immédiat d'Aristote, et le caractère hésitant et élémentaire des *Problèmes* sur la musique, permet de penser que si ces *Problèmes* ont été écrits lors des premiers siècles de l'activité du Lycée, ce que semblent attester le vocabulaire employé et le contenu nettement aristotélien de certains d'entre eux, ils sont alors antérieurs au traité d'Aristoxène de Tarente. En tout cas, il n'y a pas lieu de rejeter en bloc comme apocryphes l'ensemble de ces problèmes, sous le prétexte qu'ils ne présentent aucune cohérence entre eux : on retrouve cette incohérence dans nombre des sections des *Problèmes*, car chacune d'entre elles est un agrégat désordonné de textes qui proviennent certainement de sources et d'auteurs multiples, et qui ont été réunis ensuite dans des ensembles qui n'ont d'autre unité que thématique. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que les *Problèmes* sont des recueils de questions et d'hypothèses qui ont leur style propre, ce qui peut expliquer à la fois l'étrangeté de certaines thèses, et le caractère inhabituel, concis et parfois illisible de l'argumentation. Enfin, dans le cas particulier des *Problèmes* consacrés à la musique, nombres d'anomalies peuvent s'expliquer parce que ces textes ont été très fréquentés et interprétés au Moyen Âge, à l'époque où ils ont été recopiés et transmis.

la quinte correspond à une longueur de trois demi, le mi aigu à la quinte, à deux tiers, le mi grave à la quarte, à quatre tiers, et le ré aigu à la quarte, à trois quart³²². Ainsi, chaque accord élémentaire entre deux notes correspond à une proportion simple, comme les proportions de trois pour quatre et de trois pour deux mentionnées dans le *De sensu* : l'octave descendante est deux fois la corde, la quinte, une fois et demi, etc.. Si l'on appelle grave la partie de la proportion située au numérateur, et aiguë la partie située au dénominateur, tout accord simple pourra être exprimé par une proportion géométrique simple d'un grave sur un aigu, qui correspond à la proportion entre deux longueurs de corde.

C'est évidemment sur ces théorèmes qu'Aristote s'appuie dans son analogie entre les couleurs et les accords : les quelques accords qui sonnent juste et sont donc les plus plaisants sont tous exprimables par une proportion simple entre les extrêmes du grave et de l'aigu. La simplicité de ces proportions est censée rendre compte du caractère plaisant de ces accords, et par ailleurs, le petit nombre de ces proportions simples explique le petit nombre des accords correspondants. De la même manière, les couleurs les plus plaisantes comme le pourpre ou l'écarlate pourront être exprimées par une proportion simple entre les extrêmes du blanc et du noir³²³. C'est pour cette raison que ces couleurs, pourrait-on dire, sonneront juste à la vue et seront les plus plaisantes, et c'est également pour cette raison que de telles couleurs seront aussi peu nombreuses que les accords correspondants³²⁴.

On peut penser qu'en se référant aux théorèmes fondamentaux de l'acoustique, Aristote ne se contente pas de puiser dans une théorie scientifique extérieure des

³²² Pour les correspondances entre chaque accord et chaque rapport de cordes, le texte le plus clair est le *Problème XIX*, 23 sur la musique.

³²³ Pour une lecture similaire, cf. Kucharski (1954, p. 360 et s.), Sorabji (1972). Sorabji (p. 300) remarque que le cas des couleurs ne peut pas être analogue avec celui des accords. Dans ce dernier cas, par rapport à la longueur de corde qui correspond à la note la plus grave, tous les accords sont exprimés avec un chiffre inférieur au numérateur, alors que dans le cas des couleurs, les couleurs foncées seront plus noires que blanches, et les couleurs claires, plus blanches que noires. Si l'on voulait qu'il en aille de même dans les accords musicaux, il y aurait alors deux fois plus d'accords qu'il n'y a de couleurs. Mais Sorabji ne voit pas qu'on aurait aussi deux fois le même accord. En réalité, la mesure des accords musicaux se fait sur une base complexe. Chaque accord est à la fois mesuré par rapport à la note médiane d'une seule gamme, ni grave ni aiguë, et par rapport aux notes de l'extrémité de la gamme. Voir, à ce sujet, notre note 231.

³²⁴ Notons que ces couleurs justes et fondamentales, pour Aristote, sont au nombre de sept, tout comme d'ailleurs les saveurs fondamentales (voir 442a 19-25). Ce n'est sans doute pas un hasard si le nombre sept est aussi le nombre des accords justes. Mais il faut pour cela se limiter à une octave et supprimer un des huit accords de l'octave. Si l'on en croit les auteurs des *Problèmes* sur la musique, c'est ce que faisaient ceux qu'ils appellent les anciens : ils supprimaient ou bien l'accord d'octave, ou bien l'accord de tierce descendante correspondant à la corde que l'on appelle la trite ou la paramèse (voir les *Problèmes XIX*, 32 et 47). C'est aussi ce que l'on doit faire pour qu'il y ait dans l'octave une note qui soit située en son milieu (voir les *Problèmes XIX*, 25 et 44).

données qui se trouvent correspondre au vécu perceptif de manière accidentelle : si un accord perçu comme juste et plaisant est associé à une bonne proportion, cette association doit être inhérente à l'expérience perceptive. Le texte du *De sensu* paraît bien aller dans ce sens, car le caractère plaisant, la justesse d'un accord et la bonne proportion qu'il réalise sont présentés comme des caractères immédiatement liés l'un à l'autre. On peut donc penser que ces caractères sont corrélés entre eux dans l'expérience même, et cela de manière essentielle. Ainsi, tout se passe comme si tout un chacun, en entendant un accord juste et plaisant, faisait en lui-même spontanément le calcul de la proportion des cordes correspondantes. Il doit en aller de même pour les couleurs : lorsque nous voyons une couleur comme le pourpre, nous devons aussi percevoir, d'une certaine manière, qu'elle réalise une bonne proportion de blanc et de noir, et cela même si nous ne percevons pas ce blanc et ce noir. Quant au plaisir que nous prenons à voir cette couleur, il sera essentiellement lié à cette appréciation de la bonne proportion.

Avant de tirer toutes les conséquences de cette conclusion, il reste à résoudre une dernière difficulté posée par l'analogie : si l'on entend par « accords » (συμφωνία) des relations entre deux sons distincts quelconques, le cas des couleurs sera alors différent de celui des accords. En effet, dans le texte, c'est une unique couleur qui est perçue tantôt comme plaisante et juste, tantôt comme moins plaisante, et cela parce qu'elle est en elle-même, et dans l'absolu, bien proportionnée ou mal proportionnée. Au contraire, dans le cas des accords entre deux sons quelconques, l'évaluation ne portera pas dans l'absolu sur chaque contenu senti, c'est-à-dire chaque son ou chaque note, mais sur le seul rapport entre un son et un autre son déjà perçu. Dans cette hypothèse, l'analogie pourrait encore être valide, mais elle comprendrait une dissymétrie qui nuirait à sa clarté.

En réalité, il est plus probable que le terme de συμφωνία, dans notre texte, ne désigne pas un accord entre plusieurs sons distincts quelconques, mais l'accord qui est constitutif de chaque son musical pris un par un. En effet, il y a un sens à parler d'accord non seulement pour une relation entre deux notes, mais pour chacune de ces notes prise à part : on peut dire qu'un unique son, dans l'absolu, est soit une note bien accordée et qui sonne juste, soit un son trouble et mal accordé, et ce que l'on veut dire alors par « accord » a le même sens que lorsqu'on parle d'accord entre deux sons. La seule différence tient à l'existence d'une note qui sert de référence absolue, à laquelle on rapporte nécessairement tout ce que l'on entend. Mais c'est ce qui doit arriver, si les notions de grave et d'aigu, et les notions de justesse et de fausseté, ne sont pas des

notions simplement relatives, mais peuvent s'appliquer à un seul et unique son : il y aura alors une note qui délimitera le grave et l'aigu et qui ne sera ni grave ni aiguë, et lorsqu'on entendra un son quelconque, il sera entendu comme aigu ou comme grave parce qu'on l'entendra dans son intervalle et son accord avec la note de référence. Il sera aussi entendu comme une note juste ou fausse parce que cet intervalle ou cet accord peut s'exprimer par une proportion géométrique tantôt simple, tantôt complexe. Enfin, puisque la note de référence correspond à une proportion égale de grave et d'aigu, chaque note prise en elle-même, dans l'absolu, sera également exprimable par une proportion plus ou moins complexe de grave et d'aigu.

Le terme de συμφωνία peut désigner cet « accord » et cette proportion de grave et d'aigu constitutifs d'une unique note³²⁵. Il a manifestement ce sens dans d'autres textes aristotéliens, en particulier dans certains des *Problèmes* consacrés à la musique. Dans le *problème 27*, Aristote oppose « l'arrangement des sons aigus et grave », qui selon lui comporte toujours un « caractère » parce qu'il imite des actes vertueux ou vicieux, au « mélange » (μῆξις) de ces aigus et de ces graves qu'il appelle συμφωνία, et qui ne comporte pas de caractère. Le mélange ainsi opposé à un arrangement de sons ne peut être qu'un mélange intime, qui donne lieu à un son unique composé de grave et d'aigu. Le *problème 38* le confirme, car il oppose cette fois la συμφωνία au chant, et la définit comme « un mélange intime (κρᾶσις) de contraires qui comportent une proportion entre eux » : la συμφωνία est donc ici l'accord réalisé par un seul son, lorsque ce son est juste parce que les contraires qui sont intimement mélangés en lui sont bien proportionnés. Comme le terme, dans ce problème comme dans le précédent, est réservé pour désigner ce type d'accord, il convient de la traduire par « son bien accordé » ou par « son accordé »³²⁶.

Si tel est le sens de la συμφωνία dans l'analogie du *De sensu*, il y aura alors une correspondance parfaite entre le modèle des « accords » et le cas des couleurs : une

³²⁵ Il peut désigner aussi, cependant, un accord entre plusieurs notes distinctes. C'est le cas dans les *Problèmes* XIX, 18, 35 et 41 sur la musique, et dans le *Problème* XIX, 39, où la συμφωνία est opposé au son simple ou homophone (921a 10, 12). Enfin, la συμφωνία peut aussi être la « consonance » entre deux notes, lorsque ces deux notes sont la même note parce qu'elles sont à l'unisson ou à l'octave. L'adjectif σύμφωνος (consonant) et le verbe συμφωνεῖν (être consonant) ont le plus souvent ce dernier sens (Cf. *Prob.* XIX, 16, 17, 34, 41).

³²⁶ On doit rappeler que dans la musique grecque ancienne, la mélodie est toujours constituée par des sons successifs, et non simultanés. La simultanéité de plusieurs sons, quand elle existe, a un rôle purement ornemental. Au vu du caractère accessoire des accords entre plusieurs notes, Gevaert (1988 [1903], p. 323 et s., p. 328-329) pense que le propos sur les accords, dans le problème 27, est une glose, et qu'il est mal à sa place dans le problème 38. Il ne voit pas que par « accord », il faut ici entendre le mélange intime constitutif d'un seul son.

unique couleur sera définie comme une proportion de contraires, tantôt bonne, tantôt mauvaise, comme un unique son sera défini comme une proportion bonne ou mauvaise de graves et d'aigus. Et dans les deux cas, le plaisir plus ou moins grand que l'on prendra à une couleur ou à un son sera essentiellement lié au fait que l'on perçoit, en un certain sens, qu'un unique sensible réalise une proportion plus ou moins bonne de contraires.

B. LE LIEN ENTRE LA BONNE PROPORTION DU SENTI ET SON CARACTÈRE PLAISANT

Dans le *De sensu*, le plaisir que nous prenons à un son, une couleur ou une saveur dépend de la bonne proportion des contraires constituant chacun de ces sensibles. Cependant, ce traité n'explique pas le lien entre le plaisir et la bonne proportion du senti, il se contente de le constater, et de l'utiliser pour montrer que tout comme les « accords » constitutifs des sons, les espèces de couleurs, de saveurs et d'odeurs doivent être définies comme des proportions de contraires. Le fait n'en demeure pas moins mystérieux et digne d'une explication.

Tout d'abord, il est clair que la valeur plaisante d'une sensation doit être dépendante de la valeur de la proportion réalisée par le senti. Pour comprendre ce qui détermine le plaisir, nous devons donc comprendre pourquoi lorsque nous sentons, nous évaluons ou apprécions par là même comme une bonne ou une mauvaise proportion des contraires le contenu senti. Mais ce fait, à son tour, paraît difficile à expliquer : en effet, si nous ne percevons pas distinctement les contraires dont le senti est un mélange, comment pourrions-nous apprécier la bonne ou la mauvaise proportion, et en quoi consistera cette appréciation ? Aux yeux d'Aristote, ce ne peut être par un calcul inconscient effectué sur des éléments trop petits pour être jamais aperçus, car Aristote nie l'existence de tels éléments³²⁷. Et pourtant, il semble bien qu'à chaque fois que nous sentons, nous effectuons un tel calcul.

Pour éclaircir ce problème, nous devons nous reporter au domaine qui dans le *De sensu*, sert de modèle pour penser l'ensemble des sensibles, c'est-à-dire le modèle des accords musicaux. Comme nous l'avons vu, chaque son ou chaque note peut être caractérisé comme un accord, parce que lorsque nous entendons une unique note, nous

³²⁷ Cf. *De sens.* 6, 445b 2-446a 20, où Aristote démontre l'impossibilité de l'existence de corps insensibles.

l'entendons soit comme grave, soit comme aiguë, et parce que nous entendons en même temps l'intervalle qui la sépare de la note de référence qui n'est ni grave ni aiguë. La sensation d'une note quelconque est donc en même temps l'acte de saisir et d'évaluer cette note dans sa différence avec une note médiane. Le modèle des accords permet également d'expliquer pourquoi cette appréciation de la différence entre le senti et le sensible médian doit être l'évaluation d'une proportion géométrique. Cette règle repose en effet sur un principe élémentaire de l'acoustique : chaque intervalle doit être exprimé par une telle proportion entre deux longueurs de corde, parce que l'égalité entre deux intervalles consécutifs correspond à une égalité entre deux proportions géométriques.

Dans ces conditions, et en suivant ce modèle, il reste à expliquer ce qui fonde la différence entre un senti évalué comme bon, et par conséquent comme plaisant, et un sensible évalué comme mauvais et déplaisant. Nous avons vu que le critère qui détermine un bon sensible est la simplicité de la proportion géométrique qui lui correspond. En vertu du modèle des accords, cette simplicité de la proportion doit exprimer la simplicité du rapport entre le senti et le sensible médian : plus la proportion est simple, plus l'acte de rapporter le senti au médian sera simple et aisé à accomplir. Dans ces conditions, on peut proposer une hypothèse pour expliquer pourquoi le sensible bien proportionné procure du plaisir : plus le sensible est bien proportionné, plus la discrimination inhérente à la sensation s'effectue aisément. N'est-ce pas cette facilité dans l'acte de discriminer et de sentir qui fait le plaisir ?

Dans le cas des accords, il est clair que c'est un sensible médian, ni grave ni aigu, qui sert de référence naturelle à la sensation. Chaque son est donc évalué comme plus ou moins plaisant, parce qu'il peut être plus ou moins aisément référé à la note médiane, et parce qu'il réalise avec elle une proportion plus ou moins simple. Le son le plus plaisant doit donc être celui qui est le plus facilement rapporté au médian. Il s'agit du son médian lui-même, exprimable par la proportion de grave et d'aigu qui est la plus simple de toutes, l'égalité.

L'analyse du modèle des accords nous a permis d'esquisser une explication du critère de bonne proportion et du critère de médiété. Nous devons maintenant montrer que les textes permettent d'appuyer cette analyse. C'est dans les *Problèmes* consacrés à la musique que l'on trouve les propos les plus développés pour tout ce qui touche à la théorie des accords. Malheureusement, ces textes sont d'un maniement difficile, car les modèles sur lesquels ils s'appuient sont variables d'un problème à l'autre : le plus

souvent, l'instrument de référence est la lyre, qui ne comporte qu'une octave, mais il arrive que soient mentionnés des instruments plus complexes³²⁸, ou que le propos présuppose manifestement plusieurs octaves³²⁹. Ainsi, on ne sait pas toujours comment et par rapport à quoi les intervalles sont considérés.

Il est sûr en tout cas que le modèle musical est plus compliqué que celui que nous avons exposé jusqu'ici : le plus souvent en effet, la théorie des accords ne s'appuie pas seulement sur une note de référence, ce que nous avons appelé la note médiane, mais également sur deux autres notes fondamentales situées de part et d'autre de cette note médiane, l'une aiguë, l'autre grave, qui sont séparées par une octave³³⁰. On trouve néanmoins exprimés dans ces textes, à plusieurs reprises, les principes que nous avons mentionnés : plusieurs problèmes montrent qu'il existe une note médiane qui doit servir de référence absolue à tous les intervalles³³¹. Dans l'instrument de référence qu'est la lyre, cette note correspond à la cinquième des huit cordes à partir de la plus petite, c'est-à-dire la mèse (μέση) ou médiane. La mèse, qui désigne à la fois la corde et la note correspondante, n'est pas seulement appelée ainsi parce qu'elle est au milieu de la lyre, ce qui n'est d'ailleurs pas le cas lorsque la lyre comporte huit cordes. Comme le dit le *problème 44*³³², elle est appelée mèse parce qu'elle est le principe de toutes les autres notes, graves et aiguës, et parce que dans un intervalle entre deux extrêmes, il convient que ce qui est principe soit situé en son milieu. Le *problème 36* explique quant à lui pourquoi cette note est le principe de toutes les autres : c'est la note par rapport à laquelle toutes les autres sont accordées, et qui est la cause de leur accord et de leur agencement³³³, ce qui explique que lorsqu'elle sonne faux, l'ensemble des notes sonne également faux.

³²⁸ Par exemple la magadis (*Problème XIX*, 18) et l'aulos (*Problème XIX*, 23).

³²⁹ Voir par exemple le *Problème XIX*, 41.

³³⁰ Ces notes fondamentales correspondent aux deux cordes à l'extrémité de la lyre, la nète et l'hypate, et sont respectivement à une quinte au-dessus et une quarte au-dessous de la médiane ou mèse. C'est par rapport à ces deux notes, et non par rapport à la mèse, que sont évalués les intervalles dans les *Problèmes*. Ce dédoublement de la note de référence peut s'expliquer ainsi : un des principes fondamentaux de l'évaluation des intervalles est que l'on associe à tout intervalle l'intervalle égal opposé, ou antiphones. Or, on ne peut le faire par rapport à une unique note de référence si l'on reste limité à une octave. On le fera donc par rapport à deux notes équivalentes parce qu'elles sont à l'octave l'une de l'autre : la fondamentale aiguë servira de référence pour les intervalles descendants, et la grave, pour les intervalles antiphones ascendants.

³³¹ Même si les notes qui servent de référence aux accords sont la nète et l'hypate, la mèse ou la note médiane reste l'unique référence acoustique, celle qui départage le grave et l'aigu. Elle correspond à ce que nous appelons le diapason.

³³² Voir 922a 23-30.

³³³ Le fait d'être accordé (τὸ ἡρμόσθαι) et l'agencement (τάξις) de toutes les notes ont la mèse pour cause : voir 920b 9-13.

L'idée que l'audition est toujours l'évaluation d'un intervalle entre la note entendue et une note de référence apparaît également plusieurs fois. C'est évidemment le cas dans le *problème* 36 que nous venons d'évoquer. C'est aussi sur ce principe que se fonde l'identité des notes opposées, ou « antiphones » (ἀντιφωνα) : dans le *problème* 18, Aristote pose que lorsqu'on chante une note correspondant à une certaine corde, on chante en même temps la note située sur la corde antiphone³³⁴. Cela signifie par exemple que si on chante la note située à la quinte ascendante par rapport à une fondamentale, comme le mi aigu par rapport au la, on chante en même temps la note située à la quinte descendante, c'est-à-dire le ré grave. Le *problème* 19 explique pourquoi cette identité appartient aux seules notes antiphones : « n'est-ce pas parce que les sons antiphones sont les seuls qui soient à égale distance du médian ? Ainsi, la médiété réalise une sorte de ressemblance des deux sons, et tout se passe comme si l'ouïe disait que c'est le même son, et que l'un et l'autre sons en sont les extrémités » (919a 9-12)³³⁵. Dans ce texte, l'explication repose sur le fait que l'ouïe, en entendant une note, entend en même temps son intervalle par rapport à la note de référence qu'est la médiane. Comme cet intervalle a pour corrélat l'intervalle opposé, elle entend comme identiques les deux intervalles ainsi que les sons qui sont à leur extrémité.

Les problèmes consacrés à la musique présupposent ou affirment à plusieurs reprises qu'il existe une note médiane qui sert de référence absolue à l'audition, et que toute audition est l'évaluation d'un intervalle entre un son ou une note aigus ou graves et cette note de référence. Il faut maintenant se demander dans quelle mesure le cas de l'audition est transposable sur celui des autres sensations. Il y a en effet quelques différences notables. Dans le cas des sons, puisque les extrémités de l'aigu et du grave sont indéterminées, c'est nécessairement en se rapportant à un son médian que l'on pourra évaluer les sensibles, et selon la simplicité du rapport, cet acte d'évaluation sera plus ou moins plaisant. La nécessité de la référence au médian s'impose moins pour les sensations comme la vue et le goût, où chaque extrême, le blanc et le noir, le doux et l'amer, est déterminé. Dans ce cas en effet, il est possible que les deux extrêmes servent de références, et que les autres sensibles soient évalués comme réalisant des degrés par

³³⁴ « Dans le cas des cordes antiphones, même si l'on chante (la note de) l'autre corde, on fait la même chose, car une seule corde possède d'une certaine manière les deux notes » (919a 1-3). Précisons que le seul accord dont l'antiphone produit une note consonante est l'octave. C'est la raison pour laquelle l'octave est un accord qui retentit plus que tout autre (*Problème* XIX, 17) et constitue le plus beau des accords (*Problème* XIX, 35). Sur l'identité entre deux chants sur des intervalles antiphones, et la résolution finale dans l'équilibre de l'octave, cf. Gevaert (1988 [1903], p. 156).

³³⁵ Il n'y a pas lieu de rejeter ce problème comme « inepte » (Gevaert, 1988, p. 157), dès lors que l'on s'aperçoit qu'ici, la note de référence est la mèse.

rapport à ces extrêmes : par exemple, lorsqu'on voit du pourpre, on l'évaluera aussitôt comme une couleur aussi proche du blanc que du noir, et cela parce qu'elle est aussi brillante que foncée ; lorsqu'on voit du bleu cyan, on l'évaluera comme une couleur deux fois plus foncée qu'elle n'est blanche ou brillante. Ainsi, les différences ne seront pas saisies comme des intervalles par rapport à un médian, mais plutôt identifiées comme des degrés sur une échelle entre deux extrêmes.

Ajoutons que pour Aristote, l'un de ces extrêmes correspond toujours à la présence d'une nature qui définit un genre de sensible, et l'autre à sa privation complète : dans les saveurs, la saveur douce est la réalisation complète de ce qui rend compte de toutes les saveurs, c'est-à-dire le gras nutritif³³⁶ ; dans les couleurs, le blanc est la réalisation complète de ce qui rend compte de toutes les couleurs, c'est-à-dire le diaphane contenu dans les corps³³⁷. Ce dernier point permet de préciser davantage en quoi consiste la saisie des différences sensibles : à chaque fois que l'on sent un sensible comme une couleur ou une saveur, on le saisira comme un certain degré de réalisation d'une nature qui définit le genre du sensible considéré. En d'autres termes, la sensation sera toujours un acte de « compréhension », au sens propre du terme, d'un sensible dans son genre.

En dépit des différences entre le cas de l'audition et celui de la vue ou du goût, il reste vrai que dans tous les cas, il y a une corrélation entre le plaisir de sentir et l'accomplissement aisé de l'acte de discernement des différences que réalise toute sensation. Plus la proportion qui exprime cette différence sera simple, plus la sensation sera plaisante. Il est donc vraisemblable que dans le cas des couleurs ou des saveurs comme dans le cas des sons, ce soit la sensation du sensible médian qui soit la plus plaisante de toutes. Le principe de médiété doit donc s'appliquer au même titre que le principe de bonne proportion.

Nous ne disposons que d'un seul texte aristotélicien qui lie explicitement le plaisir sensible aux deux critères de la bonne proportion et de la médiété. Il s'agit une fois encore d'un des *Problèmes* consacrés à la musique, le problème 38. Ce texte est d'un grand intérêt pour deux autres raisons : il est le seul qui donne une explication, il

³³⁶ Le chapitre 4 du *De sensu* établit qu'une espèce de saveur est ou bien une propriété ou bien une privation du gras, à savoir le sec-humide qui est nutritif (441b 24-25) : la saveur est essentiellement le sec-humide nutritif qu'est le doux, qui est ensuite compensé ou modéré par le mélange des autres saveurs, en guise d'« assaisonnement » (442a 4-12).

³³⁷ Le blanc est l'analogie dans les corps de la lumière, c'est-à-dire le diaphane actualisé, tandis que le noir est l'analogie de l'obscurité, diaphane privé de son actualisation (*De sens.* 3, 439b 16-18).

est vrai assez vague, du lien entre la bonne proportion du senti et le plaisir que nous éprouvons. De plus, il ajoute aux deux critères mentionnés un troisième critère, le critère de la simplicité du senti, en vertu duquel un sensible unique est toujours plus plaisant que plusieurs sensibles distincts.

L'objet de ce problème est de se demander « pourquoi nous prenons tous plaisir au rythme, à la mélodie (μέλει) et de manière générale aux sons accordés (καὶ ὅλως ταῖς συμφωνίαις) ». La réponse mérite d'être citée en entier :

(920b 30-921a 6) N'est-ce pas parce que par nature, nous prenons plaisir aux mouvements qui sont par nature ? On en trouve un indice dans le fait que les enfants, aussitôt nés, prennent plaisir au rythme, à la mélodie et aux sons accordés. Mais pour ce qui est des modes de mélodie, c'est par l'habitude que nous y prenons plaisir.

En ce qui concerne le rythme, nous y prenons plaisir parce qu'il possède un nombre familier et bien arrangé (τεταγμένον), et parce qu'il nous meut de manière bien arrangée. En effet, le mouvement bien arrangé est plus propre à notre nature que le mouvement mal arrangé, de sorte qu'il est davantage un mouvement par nature. En voici un indice : lorsque nous faisons des efforts, que nous buvons ou mangeons de manière bien arrangée³³⁸, nous préservons et développons notre nature et notre force ; quand au contraire nous le faisons de manière mal arrangée, nous détruisons notre nature et la faisons dévier ; et de fait, les maladies sont des mouvements appartenant à un arrangement du corps qui n'est pas conforme à la nature³³⁹.

Quant à un son bien accordé, nous y prenons plaisir parce qu'il est un mélange intime de contraires qui possèdent une proportion entre eux : pour ce qui est de la proportion, c'est déjà un bon arrangement, chose que nous venons de dire plaisante par nature ; mais <de plus>, tout ce qui est intimement mélangé est plus plaisant que ce qui ne l'est pas, surtout si la proportion inhérente au son, quand il est un <contenu> senti³⁴⁰, possède à part égale la puissance des deux extrêmes (συμφωνία δὲ χαίρομεν, ὅτι κρᾶσις ἐστι λόγον ἐχόντων ἐναντίων πρὸς ἄλληλα. ὁ μὲν οὖν λόγος τάξις, ὃ ἦν φύσει ἡδύ. τὸ δὲ κεκραμένον τοῦ ἀκράτου πᾶν ἡδιον, ἄλλως τε κἂν αἰθητὸν ὃν ἀμφοῖν τοῖν ἄκροισιν ἐξ ἴσου τὴν δύναμιν ἔχει ἐν τῇ συμφωνίᾳ ὁ λόγος).

³³⁸ Nous traduisons toujours τεταγμένον par « bien arrangé », en dépit de l'inélégance de cette traduction en français, car le texte parle toujours de l'arrangement (τάξις) au sens propre du terme.

³³⁹ Nous avons retenu la leçon des manuscrits, mais peut-être faut-il s'appuyer sur la traduction latine de Gaza pour supprimer le οὐ et lire : « les maladies sont des changements de l'arrangement du corps qui est conforme à la nature ».

³⁴⁰ La fonction du groupe participial αἰσθητὸν ὃν est difficile à saisir. On ne sait pas si sa valeur est causale, concessive, conditionnelle, ou plus indéterminée. Il semble que soit opposé le cas où la proportion égale des contraires est constitutive d'un contenu senti, au cas général où elle est en quelque sorte présupposée pour l'audition de n'importe quelle note.

Ce texte est remarquable car il lie entre eux deux caractères du plaisant : d'une part, le plaisant appartient toujours à ce qui suit soit notre nature, soit notre habitude, et d'autre part, au moins dans le cas particulier du rythme, de la mélodie et des notes, il est toujours associé au caractère bien ordonné, bien arrangé ou bien proportionné du senti. L'explication est d'abord donnée au sujet du rythme : la raison pour laquelle le rythme procure du plaisir est avant tout le bon arrangement ou la bonne ordonnance du nombre qui le régit. Cela signifie sans doute que si l'on exprime par un chiffre le temps de chaque pied, on obtiendra un nombre composé d'une série de chiffres qui présentent un arrangement régulier. Dès lors, le mouvement que suscite ce rythme en nous sera lui aussi scandé par des temps bien arrangés. Mais par ailleurs, il se trouve qu'un tel mouvement est plus propre à notre nature, et donc davantage par nature, qu'un mouvement mal arrangé. Il produira donc du plaisir, parce que comme l'a posé la première phrase du texte, le mouvement qui suit notre nature est naturellement plaisant.

L'explication repose sur le fait que le bon arrangement est constitutif de notre nature. Ce principe est ici invoqué de manière très générale : d'après l'indice utilisé dans l'argument, l'arrangement est tout autant la bonne répartition des mouvements naturels qualitativement différents comme l'effort, l'alimentation et l'acte de boire, que le bon arrangement des temps successifs qui scandent les mouvements dans le rythme. Le texte ne fait pas la différence entre ces cas de figure, pas plus qu'il ne précise à quel aspect de notre nature chaque arrangement doit être rattaché. Il est simplement admis qu'un être naturel quelconque est toujours identifié comme un arrangement entre divers mouvements ou diverses affections. Ce principe, qui permet d'expliquer le caractère plaisant du rythme, doit vraisemblablement s'appliquer aussi à la mélodie, si celle-ci est une série de notes exprimables par des nombres, et si elle est mélodieuse parce que ces nombres sont bien arrangés³⁴¹. Mais il est également utilisé pour rendre compte du caractère plaisant de n'importe quel son bien accordé (*συμφωνία*). En effet, chacun de ces sons est d'abord plaisant pour la même raison que le rythme et la mélodie : il est constitué par une bonne proportion de contraires, qui « est déjà un arrangement »

³⁴¹ C'est vraisemblablement la mélodie (*μέλος*) qui est caractérisée dans le *Problème XIX*, 27 (919b 33) comme un « arrangement de sons graves et aigus » (*τάξις τῶν φθόγγων τῶν ὀξέων καὶ βαρέων*), par opposition à la *συμφωνία* qui est appelée une *μίξις*.

comme l'est notre nature, considérée en général et sans distinction entre ses différents aspects³⁴².

La fin du texte ajoute au lien entre bonne proportion et plaisir, qui vaut autant pour les rythmes, les mélodies et les sons accordés, un second critère du plaisant qui ne s'applique qu'à ces derniers, en vertu duquel un unique son accordé doit être plus plaisant que plusieurs sons distincts. Le principe qui fonde cette règle est que « tout ce qui est intimement mélangé est plus plaisant que ce qui ne l'est pas ». Puisque le son accordé a été défini comme un « mélange intime » (κρᾶσις) de contraires bien proportionnés, il sera donc plus plaisant parce qu'il est un mélange intime constituant un unique sensible. Cette règle pose cependant une difficulté : doit-on penser qu'une unique note bien proportionnée, mais ne possédant pas la meilleure proportion, est plus plaisante qu'une série de deux notes distinctes réalisant une proportion meilleure ? Sans doute faut-il comprendre que la règle ne vaut que pour une même proportion donnée. En tout cas, le texte précise aussitôt qu'elle s'applique « surtout » lorsque la proportion qui constitue la note sentie est la meilleure de toute, c'est-à-dire lorsque les contraires de l'aigu et du grave s'y trouvent à part égale.

On trouve formulé ici le critère de la médiété : parmi les sensibles bien proportionnés, le sensible le plus plaisant est celui qui l'est le mieux, c'est-à-dire le sensible médian. Cette thèse est une application du critère de la bonne proportion à ce qui en est le meilleur exemple. Mais elle dépend également de la règle qui veut qu'un unique sensible soit toujours plus plaisant que plusieurs sensibles agencés entre eux. Dans le cas contraire, en effet, la meilleure des proportions pourrait tout autant être réalisée par deux sensibles opposés que par un sensible médian.

C. LE CRITÈRE DE SIMPLICITÉ

L'idée qu'un sensible simple est plus plaisant que plusieurs sensibles distincts n'est pas expliquée dans le *problème* 38. On la retrouve exprimée en d'autres lieux³⁴³, en particulier dans le *problème* 43 de la même section, où elle sert à expliquer pourquoi

³⁴² Nous verrons plus loin (p. 245) que c'est par rapport à la faculté de l'ouïe, en tant que telle, que la proportion inhérente à un unique son est à la fois accordée et plaisante.

³⁴³ Notons cependant que le *Problème* XIX, 39 pose au contraire que « tout accord », c'est-à-dire cette fois un accord entre deux notes distinctes, « est plus plaisant qu'un son simple » (921a 10-11), et c'est la raison pour laquelle l'accord d'octave est plus plaisant que l'unisson. Mais cette thèse doit peut-être être expliquée par le cas particulier de la musique : comme les notes sont référées non à une unique note médiane, mais à une fondamentale soit grave, soit aiguë, la proportion parfaite ne peut être atteinte que par un accord entre deux notes, et en l'occurrence, l'accord d'octave entre les deux notes fondamentales.

il est plus plaisant d'entendre un chant accompagné de l'aulos que d'entendre un chant accompagné de la lyre. L'auteur de ce problème pose que « ce qui est mélangé est plus plaisant que ce qui ne l'est pas, si l'on saisit simultanément (ἄμα) la sensation des deux composants » (922a 4-5). Ce principe est illustré par l'exemple du vin, plus plaisant que l'hydromel parce qu'il est un mélange naturel, et par conséquent plus intime. Il est ensuite appliqué non plus au mélange des notes comme dans le *problème* 38, mais au mélange des timbres de la voix et des instruments qui l'accompagnent : le timbre de l'aulos se mélange plus intimement à celui de la voix, en vertu de leur ressemblance, et parce que dans les deux cas, le son est produit par un souffle. Par conséquent cet accompagnement sera plus plaisant que celui de la lyre, car le son de la lyre, au contraire, « en présentant une différence à la sensation, lui fait moins plaisir » (922a 13). Ce texte n'explique pas pourquoi le sensible intimement mélangé est plus plaisant que deux sensibles distincts, mais il utilise une formulation qui nous indique le fondement de cette règle : le sensible est plus plaisant parce qu'il est saisi « simultanément » par le sens, et parce qu'il ne lui présente aucune différence. Apparemment, le plaisir est lié à l'unité de l'acte de sensation : lorsque la sensation fait le détail entre plusieurs sensibles, elle est moins plaisante parce qu'il n'y a plus un seul acte de sentir, ou un acte de sentir simultanément, mais plusieurs actes de sentir distincts.

Le dernier chapitre du *De sensu* affirme clairement que l'unité de l'acte sensitif exige que le sensible soit absolument un. L'objet de ce chapitre est de se demander si l'on peut sentir « simultanément » (ἄμα) plusieurs sensibles, et si c'est le cas, en quel sens nous les sentons « simultanément ». Aristote précise d'abord (447b 6) que cette expression doit d'abord être employée lorsque c'est par un seul sens que nous sentons, et non par plusieurs. Mais dans ces conditions, il apparaît qu'on ne peut sentir à la fois qu'un seul sensible : « il n'est pas possible, au moyen d'un seul sens, de sentir deux objets s'ils ne sont pas mélangés. Car c'est un mélange qui réalise l'unité de l'objet, et c'est d'un objet un qu'il y a une sensation une, et c'est une sensation une qui est simultanée avec elle-même³⁴⁴. De sorte que nécessairement on sent des objets mélangés, parce que l'on sent par une unique sensation actuée » (447b 9-13). Dans cette

³⁴⁴ τὸ γὰρ μίγμα ἐν βούλεται εἶναι, τοῦ δ' ἐνὸς μία αἴσθησις, ἢ δὲ μία ἄμα αὐτῇ. Pour que la déduction soit valide, il faut mettre l'accent sur le sujet de chaque énoncé et le traduire par une périphrase avec démonstratif. Faute d'avoir vu cela, G. Ross (1906, p. 219), suivi par la plupart des traducteurs, constate que l'argument ne prouve pas la thèse qu'il doit prouver, et que la démonstration doit être cherchée dans les lignes suivantes, où elle ne figure pas.

déduction, l'unité du senti est présentée comme une condition nécessaire de l'unité de l'actuation sensitive, qui elle-même est une condition nécessaire pour que l'on sente simultanément, c'est-à-dire, selon l'usage adopté dans ce chapitre, « en une fois » (εἰσάπαξ) et « dans un temps indivisible »³⁴⁵. La démonstration comporte cependant une précision importante : Aristote semble insister sur le fait que ce qui exige l'unité du senti est d'abord l'unité de l'actuation sensitive, et la sensation qui a lieu en un temps indivisible ne l'exige aussi que parce qu'elle est nécessairement une unique actuation. Mais il se peut que la réciproque ne soit pas vraie, et que l'unité de l'actuation n'implique pas nécessairement son instantanéité.

Grâce à ce passage du *De sensu*, on peut fonder la corrélation entre le caractère plaisant du senti et son unité : un sensible un et indivisible est plus plaisant soit parce qu'il permet l'instantanéité de la sensation qui le saisit, soit au moins parce qu'il permet à cette sensation d'être une unique activité. Une seule couleur est plus plaisante que deux couleurs différentes, parce qu'en la voyant, nous effectuons un unique acte visuel instantané, ou au moins une unique activité visuelle, tandis que si nous voyons deux couleurs, l'activité de voir est nécessairement multiple. Précisons que c'est la vision en tant que vision qui est alors multiple, car dans la suite du chapitre, Aristote introduit l'unité centrale de tous les sens comme la faculté capable de synthétiser et de sentir simultanément non seulement deux sensibles d'un genre différent, comme le blanc et le doux, mais également deux sensibles appartenant au même genre, comme le blanc et le noir³⁴⁶.

L'ensemble de cette étude a permis de montrer que le *De sensu* et les *Problèmes* sur la musique contiennent des renseignements importants sur les plaisirs sensibles paradigmatiques comme ceux de la vue ou de l'ouïe. Ces textes associent le caractère plus ou moins plaisant des sensibles à certaines de leurs propriétés, à savoir la bonne proportion des contraires qu'ils renferment, la médiété, et la simplicité indivisible. Toutefois, les passages que nous avons étudiés adoptent un point de vue descriptif sur les sensibles : ils se contentent de constater le lien entre leur caractère plaisant et d'autres caractères, sans expliquer pourquoi certains d'entre eux sont propres à produire une sensation plaisante, et encore moins ce qu'est le plaisir au sein de cette sensation. Seules quelques indications permettent de donner une esquisse d'explication

³⁴⁵ Cf. *De sens.* 7, 447b 17-20, 448b 19-20.

³⁴⁶ Voir la fin de *De sensu* 7, en particulier 449a 13-20.

à chacun des critères du plaisir : les critères de la bonne proportion et de la médiété reposent, semble-t-il, sur le fait qu'une sensation est toujours une évaluation du senti comme une différence par rapport à un médian au sein d'un genre déterminé. Plus l'évaluation de cette différence est aisée, plus le sensible est plaisant. Quant au critère de simplicité, il paraît se fonder sur un lien essentiel entre le plaisir et l'unité de l'activité de sentir.

Pour confirmer ces hypothèses, nous devons à présent examiner les textes qui n'ont pas pour but, comme le *De sensu*, de définir les objets sensibles en s'appuyant sur certaines de leurs propriétés, mais qui portent sur la manière dont les sensibles agissent sur le sens, et expliquent comment celui-ci s'exerce ou s'actue en même temps que le sensible qu'il saisit. Nous pourrions peut-être comprendre alors en quoi consiste le plaisir que certains sensibles sont propres à produire, et comment ce plaisir doit être articulé à l'actuation du sens. D'après *De sensu*, l'explication de l'actuation conjointe du sens et du sensible a été donnée dans le *De anima*. C'est donc le *De anima* qui doit à présent faire l'objet de notre attention.

CHAPITRE III LE PLAISIR ET LA PEINE DANS LA THÉORIE DE LA SENSATION DU *DE ANIMA*

Dans le *De anima*, le plaisir et la peine désignent le plus souvent le plaisir et la peine corporels, ceux qui sont liés à un mauvais état du corps et que nous avons en commun avec l'ensemble des animaux. Deux passages font néanmoins exception à cette règle. Le premier figure à la fin de l'étude de la faculté de sentir, dans le chapitre 2 du livre III, au cœur d'un long argument destiné à résoudre le dernier problème que soulève Aristote à propos de cette faculté : quel peut être ce par quoi nous sentons que nous sentons ? Le second passage se trouve à la fin de l'étude de l'intellect, au début du chapitre 7 du livre III, dans une analogie qui sert à faire comprendre comment l'intellect effectue la synthèse des images et produit ainsi des jugements sur les choses matérielles.

Dans ces deux passages, Aristote n'a pas pour but d'étudier le plaisir et la peine pour eux-mêmes, ni d'en déterminer méthodiquement et précisément la nature. Le plaisir et la peine sensibles ne sont évoqués que brièvement, voire allusivement, et pour les besoins de l'argument d'ensemble. Ces deux textes sont néanmoins d'un grand intérêt, car dans l'un et l'autre, le plaisir et la peine sont rattachés à la structure de l'activité sensitive, conformément aux modèles par lesquels Aristote l'a caractérisée dans les chapitres antérieurs. Dans le premier cas, le plaisir et la peine doivent être compris en fonction du modèle posé dans le dernier chapitre du livre II : chaque faculté de sentir doit être caractérisée comme une articulation formelle (λόγος) déterminée et constante de l'organe sensoriel, que cet organe suit et réalise toujours lorsqu'il saisit un sensible. Dans le second cas, le texte part du principe que la sensation n'est pas un mouvement ou une modification (κίνησις), mais une actuation (ἐνέργεια) de ce qui est déjà parfait, ou une pure actuation ; le fait de prendre du plaisir ou de la peine est ensuite identifié à un aspect particulier de cette actuation. Cette fois, le modèle de

référence est celui du chapitre 5 du livre II, dans lequel Aristote a montré que la sensation n'est ni une altération, ni un mouvement, ni un pâtre à proprement parler du sens sous l'effet du sensible, mais un pâtre très particulier qui est en réalité identifiable à une actuation pure.

Le *De anima*, même s'il n'est nulle part consacré à définir le plaisir et la peine du sentir, montre à deux reprises qu'il est impossible de les concevoir sans présupposer que la sensation est une pure actuation ou une pure activité, et non un mouvement ou une affection passive. De plus, en caractérisant la structure de l'actuation sensitive, ce traité fournit des outils conceptuels qui permettent de déterminer de manière assez précise ce que sont en elle le plaisir et la peine.

A. LE PLAISIR AU SEIN DE L'ACTUATION COMMUNE DU SENTANT ET DU SENTI :
PLAISIR, SENSATION ET PROPORTION PROPRE AU SENS

1. Plaisir, peine et sensation de la sensation

a. *Sensation réflexive, plaisir et peine : sur quelques lectures de De anima III 2*

Aristote, au début de *De anima* III 2, part du constat que « nous sentons que nous voyons et entendons » (αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, 425b 12), et se demande, sous la forme d'une aporie, quel est ce par quoi nous effectuons cette opération, et si c'est par la vue, ou bien par une autre sensation que la vue³⁴⁷.

Nombre de commentateurs se sont saisis de la phrase inaugurale de ce chapitre pour déclarer qu'Aristote s'intéresse ici à la conscience, ou plus exactement à la conscience réflexive. Mais le plus souvent, ils ne s'aperçoivent pas qu'ils donnent à ces notions un sens qui ne correspond pas à ce dont il est question. Pour certains interprètes³⁴⁸, Aristote, en posant que nous avons la sensation de nos sensations, introduit tout simplement une conscience réflexive de soi analogue à la conscience cartésienne, ou plutôt à l'idée qu'ils se font de cette conscience : tantôt on déclare qu'à

³⁴⁷ Les deux membres de cette alternative sont rejetés par les apories qui suivent, car ce n'est ni par la vue en tant que telle, ni par une sensation qui différerait de la vue comme les autres sensations spécifiques, que nous sentons que nous voyons.

³⁴⁸ Nous visons ici Kahn, pour qui Aristote parle ici « d'une conscience » que nous sentons et existons, d'une « conscience de soi » proprement humaine (1966, p. 5), et pour qui il se situe dans un point de vue introspectif et subjectif où au lieu de rapporter une sensation à son objet extérieur, nous réfléchissons sur elle (p. 9-10). Il est suivi par Modrak (1987, p. 66, p. 77). Ce type d'interprétation a été initié par Grant (1874, II, p. 305).

cet endroit du *De anima*, Aristote considère un acte de sentir où l'on se prend soi-même pour unique objet et où l'on cesse de se rapporter à des objets extérieurs. Tantôt on fait usage de descriptions plus fidèles au concept cartésien de conscience de soi : Aristote considérerait ici une attitude où le sujet cesse d'assumer la réalité du sensible extérieur, et la met en quelque sorte entre parenthèse, pour se rapporter à son propre acte cognitif, et par là, à lui-même, comme à une réalité qui peut être saisie sans celle de l'objet extérieur de cet acte. Sans doute, chez Descartes, cette attitude qui définit la conscience de soi est une opération de la pensée pure, et non de la sensation. Mais cela n'arrête pas les partisans d'une lecture cartésienne d'Aristote : selon eux, le verbe *αἰσθάνεσθαι* doit être pris dans le sens élargi où il ne signifie pas « sentir », comme partout ailleurs dans le *De anima*, mais « percevoir » et saisir par la pensée.

Plus fréquemment, les exégètes font preuve de davantage de prudence : ils admettent qu'Aristote ne parle que d'une sensation de la sensation, qui n'a probablement rien de commun avec la conscience de soi cartésienne ou la conscience husserlienne, puisque celles-ci sont toutes deux fondées sur la possibilité de mettre entre parenthèse une réalité extérieure soit substantielle, soit transcendante, tout en préservant dans son évidence tantôt un sujet défini par la conscience de soi, tantôt une sphère de la subjectivité où l'on retient, de manière indissoluble, la conscience et ce qui lui apparaît. Dans l'œuvre d'Aristote, on n'observe nulle part un propos qui aurait quelque similitude avec ces approches.

Il reste que selon de nombreux commentateurs³⁴⁹, Aristote introduit à cet endroit du *De anima*, avec la sensation de la sensation, une sensation proprement réflexive. Cette sensation a pour objet propre nos opérations ou nos affections et non plus les sensibles extérieurs, et doit être distinguée en cela des sensations comme la vision ou l'audition : sentir tout court, c'est voir cette couleur appartenant à ce corps extérieur et rien d'autre, ou bien entendre ce son émis par ces corps à distance et rien d'autre. Sentir que je sens, en revanche, c'est prendre pour objet mon acte visuel et non plus cette couleur extérieure, mon acte auditif et non plus ce son. Même si l'on admet qu'alors, la couleur et le son sont encore pris pour objets, ils ne le sont plus de la même manière : au lieu d'être saisis comme existant dans des corps extérieurs, ils sont référés à moi qui vois, moi qui entends, comme des objets immanents à ces opérations. Tout cela

³⁴⁹ Hicks (1907, p. 433 et s.), Rodier (1900, II, p. 369), Ramsauer (1878, p. 627-628), Ross (1955, p. 259), Torstrik (1862) et bien d'autres utilisent également le terme de conscience réflexive pour caractériser l'opération introduite ici par Aristote.

équivalait à admettre l'existence d'une sensation interne ou réflexive, qui aurait un objet propre et distinct de ceux des cinq sens externes.

Il faudra vérifier si Aristote soutient l'existence d'une telle sensation. Il est sûr en tout cas que lorsqu'on s'interroge sur l'essence du plaisir et de la peine de sentir, on peut être tenté de rapporter ce plaisir et cette peine à un acte cognitif de ce type. Intuitivement, il semble bien que quand nous considérons le plaisir que nous prenons à sentir, nous adoptons un point de vue réflexif sur notre sensation. Par exemple, si dans la vision plaisante d'une couleur écarlate, nous essayons d'isoler ce qu'est notre plaisir de voir cette couleur, nous ne rapportons plus alors notre acte visuel à la couleur écarlate extérieure qu'il saisit, mais nous le rapportons à nous-mêmes et à nos facultés : apparemment, c'est en tant qu'elle est référée au sujet qui sent, et non à l'objet senti, qu'une sensation procure un plaisir ou une peine et est appréciée comme plaisante ou pénible.

Parmi les hypothèses permettant de rendre compte de cette observation, la plus simple consiste à poser que le plaisir, comme la peine, sont des objets et des sensibles propres à une sensation réflexive grâce à laquelle nous sentons nos propres affections et opérations, et non les sensibles extérieurs. La sensation de la sensation introduite en *De anima* III 2, telle qu'on la conçoit le plus souvent, serait donc ce par quoi nous sentons le plaisir et la peine. Cette thèse peut prendre deux variantes selon la manière dont on lit la suite du chapitre : certains pensent que ce par quoi nous sentons que nous sentons est l'unité centrale des sens introduite dans la dernière partie de l'argument, à partir de 426b 8³⁵⁰. D'autres considèrent que cette dernière partie n'a aucun rapport avec la sensation réflexive qu'ils croient introduite au début du chapitre, et adoptent une autre lecture : en réalité, c'est au moment où Aristote affirme que l'actuation du sens et celle du sensible sont une seule et même chose qu'il résout le problème de la sensation de la sensation. Il établirait alors que lorsqu'on exerce un sens spécifique comme la vue, on ne sent pas seulement le visible, mais que dans le même temps, on sent par la vue l'acte même de vision. Une telle lecture³⁵¹, pour être conséquente avec elle-même, doit admettre que chaque sensation spécifique est dédoublée en deux actes différents, l'un saisissant le sensible, et l'autre, de manière réflexive, la sensation elle-même.

³⁵⁰ Cf. Rodier (1900, II, p. 266), qui cependant se contredit (cf. note suivante), Ross (1955, p. 259).

³⁵¹ Cf. Modrak (1987, p. 66) qui suit Kosman (1975, p. 501 et s.), ainsi que Torstrik (1862, *ad* III, 2, 425b 26), Rodier, (1900, II, p. 369-370). Cette explication remonte à Alexandre d'Aphrodise (*Prob.*, CAG Sup., II, 2, 92, 33-93, 22, également cité dans Philopon, CAG XV, 470, 21).

Dès lors, ceux qui ajoutent que le plaisir et la peine sont les objets de la sensation réflexive doivent suivre l'une ou l'autre des options précédentes, en attribuant ces affections tantôt à l'unité centrale des sens, tantôt à l'acte réflexif accompagnant chaque acte de sentir. Il n'y a guère que Simplicius qui ait défendu la première hypothèse : dans son commentaire de *De anima* III, 7³⁵², il soutient que la faculté de sentir, qui à ses yeux est toute entière située dans le cœur, est ce qui évalue tous les sensibles comme plaisants ou pénibles, car elle sent par l'intermédiaire des différents organes sensoriels, et peut se rapporter à ces seuls organes pour sentir le pénible qui leur nuit et le plaisant qui leur est utile³⁵³. Une telle interprétation n'est pas acceptable, parce qu'elle fait du plaisir et de la peine les objets d'un sens interne qui serait en quelque sorte *sui generis*, ce qui interdit l'existence de plaisirs propres à la vue ou à l'ouïe. La seconde hypothèse a été soutenue plus récemment : certains pensent que le plaisir et la peine de sentir doivent être l'objet d'une « conscience de soi » dont chaque sensation est porteuse, au même titre que toute « actuation » (ἐνέργεια)³⁵⁴. D'autres vont même jusqu'à identifier l'actuation aristotélicienne à cette seule conscience de soi, éprouvée comme un plaisir ou comme une peine³⁵⁵.

Ces propositions s'appuient probablement sur le lien entre le plaisir, la peine et l'aspect réflexif de la sensation que l'expérience met en évidence : il est possible que par un glissement conceptuel, on ait conclu le plaisir et la peine sont sentis parce que chaque sensation se sent elle-même, se prend elle-même pour objet, et que l'on ait ensuite étendu cette règle à toute actuation. Mais l'attribution du plaisir et de la peine à une sensation réflexive a également une autre origine : pour défendre cette interprétation, on s'appuie volontiers sur un passage de *Ethique à Nicomaque* IX 9³⁵⁶

³⁵² Simplicius explique ainsi le plaisir et la peine pris à toute sensation (CAG XI, 266, 12) : « parce que la sensibilité use dans tous les cas d'un organe corporel, elle connaît les affections de cet organe qui le conserve ou le détruit, et elle aime les unes comme appropriées et fuit les autres comme étrangères ». D'une manière générale, Simplicius comprend que toute la sensibilité est située dans le cœur et utilise chaque organe sensoriel comme un instrument pour s'exercer partiellement (cf. notamment CAG XI, 168, 8-15).

³⁵³ Voir également Kahn (1966, p.23-24), pour qui il y a clairement un lien entre l'unité centrale des sens, la réflexivité consciente de la sensation et ce qu'il appelle les sentiments affectifs (« affective feelings ») de plaisir et de peine, qui constitue pour lui une expérience subjective (« subjective experience »).

³⁵⁴ Cf. Joachim (1951, p. 279) : selon lui, toute actuation est consciente d'elle-même, et le plaisir réside dans la conscience inhérente à toute actuation. Jusqu'ici, nous sommes uniquement en désaccord avec la formulation de ces thèses. Mais il ajoute que la conscience appartenant à toute actuation est précisément la sensation que nous sentons, ou plutôt la perception que nous percevons, dont parle le *De anima*, et il conclut que cette conscience est un acte où chaque actuation se prend elle-même pour objet.

³⁵⁵ Cf. Grant (1874, I, *Essay* 3, II, p. 305). Pour lui, l'actuation, la sensation que nous sentons, et la conscience de soi-même, tantôt plaisante, tantôt pénible, ne sont que des mots différents pour désigner une même réalité et un même concept.

³⁵⁶ Aux pages mentionnées dans les notes précédentes, Grant et Joachim se réfèrent à ce texte.

qui paraît affirmer que nous éprouvons du plaisir et de la peine parce que nous sentons que nous sentons.

b. En quel sens sentir que nous sentons et pensons est ce qui fait prendre plaisir à vivre : à propos de Ethique à Nicomaque IX 9

Le passage allégué figure au sein du long argument qui clôt le chapitre et montre que l'homme heureux a besoin d'amis vertueux. Aristote commence par poser que pour l'homme vertueux, le fait même de vivre, qui est sensation ou pensée, est à la fois bon et plaisant. Il introduit ensuite, apparemment, la même sensation de la sensation que celle dont il est question au début de *De anima* III 2. Au premier regard, il est difficile de voir à quoi sert exactement cette sensation de la sensation dans le cours de l'argument. Mais il est possible de lire la suite en comprenant qu'elle est précisément ce par quoi le fait de vivre est plaisant pour l'homme de bien, tout simplement parce que c'est grâce à cet acte cognitif réflexif qu'il éprouve du plaisir. Sans doute est-ce cette lecture qui a amené certains interprètes à s'appuyer sur ce texte pour poser que tout plaisir et toute peine est l'objet d'une sensation ou d'une cognition réflexive. Il est donc important d'examiner ce passage pour montrer que cette interprétation n'est ni nécessaire, ni même plausible :

(1170a 29-33) Celui qui voit sent qu'il voit, celui qui entend sent qu'il entend, celui qui se promène, sent qu'il se promène, et de la même manière dans tous les autres cas, il existe quelque chose qui sent que nous nous actuons, de sorte que si nous sentons, il sent que nous sentons, et que si nous pensons, il sent que nous pensons. Or, sentir que nous sentons ou pensons, c'est sentir que nous sommes (ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοῦμεν, ὅτι ἐσμέν.)³⁵⁷

Dans la suite, la sensation que nous vivons et que nous sommes est d'abord dite, « par soi, faire partie des choses plaisantes, car la vie est un bien par nature, et sentir le

³⁵⁷ Nous adoptons la correction de Bywater. Les manuscrits grecs ne contiennent pas une leçon satisfaisante : K^b a ὥστε αἰσθανόμεθ' ἂν, ὅτι αἰσθανόμεθα, καὶ νοῦμεν ὅτι νοῦμεν. L^bO^bM^b ont αἰσθανοίμεθα δ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα, καὶ νοῦμεν ὅτι νοῦμεν, en omettant ὥστε, présent uniquement dans la traduction latine. Bywater propose sa correction à partir de K^b. La traduction latine permet de proposer ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα, καὶ νοῦμεν [ἂν] ὅτι νοῦμεν (« de sorte que nous sentons que nous sentons et que nous pensons que nous pensons »).

bien qui existe en soi-même est plaisant » (1170b 1-3). La sensation réflexive de la vie dans son ensemble n'a apparemment pas ici le monopole du plaisir. Il en va de même pour la sensation réflexive du bien qui nous appartient, bien qui a été identifié, au début de l'argument, à la réalité délimitée qu'est tout exercice non entravé d'une nature intègre³⁵⁸. Sentir que nous voyons bien, que nous entendons bien, par exemple, est plaisant, mais il se peut que cet acte ne soit ni plus ni moins plaisant que chaque vision et chaque audition prises en elles-mêmes.

En revanche, l'usage qu'Aristote fait de la sensation de la sensation dans les lignes qui suivent pourrait faire croire que cette opération est introduite parce que c'est elle qui est le siège du plaisir. Il est dit à propos des hommes bons que « le fait d'être est bon pour eux et plaisant (car en *cosentant*³⁵⁹ le bien par soi, ils prennent plaisir) » (τὸ εἶναι ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτοῖς καὶ ἡδύ (συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτὸ ἀγαθοῦ ἡδονται)). On pourrait penser que cette phrase signifie ceci : être, sous chacune de ses formes, qu'il s'agisse de l'exercice d'un sens ou de la pensée, est plaisant, et ce qui fait le plaisir est précisément l'acte qu'Aristote appelle un *συναισθάνεσθαι*, terme qui ne peut désigner que la sensation des sensations et des pensées introduite plus haut. Deux thèses peuvent être extraites de cette lecture. D'une part, tout plaisir et toute peine doivent être attribués à la sensation des sensations et des pensées. D'autre part, cette sensation, dénommée par le verbe *συναισθάνεσθαι*, doit être conçue comme une conscience réflexive où l'on se prend soi-même pour objet.

On doit d'abord préciser que le verbe n'a certainement pas la signification que l'on veut lui prêter³⁶⁰. Celle-ci n'est attestée qu'à partir du premier siècle avant J.-C., chez Philodème. Chez les auteurs antérieurs, et chez Aristote en particulier, *συναισθάνεσθαι* signifie littéralement sentir avec, *cosentir*, c'est-à-dire sentir en étant adjoint soit à d'autres actes cognitifs, soit à d'autres personnes qui sentent³⁶¹. Dans le chapitre de *l'Éthique à Eudème* parallèle à celui que nous étudions, *cosentir* signifie sentir avec l'autre personne qu'est l'ami, et il en va de même pour le substantif

³⁵⁸ Cf. *EN IX*, 9, 1170a 20-21 et 22-24.

³⁵⁹ Nous adoptons le néologisme proposé par D. Lefebvre (2003, p. 169).

³⁶⁰ *Contra* Gauthier et Jolif (1970, II, p. 759), qui suivent Stewart (1892, p. 391) et Ramsauer (1878, p. 628). Ce dernier, constatant que le verbe n'est pas et ne peut pas être utilisé par Aristote en ce sens, supprime l'énoncé du texte.

³⁶¹ Cf. Liddel, Scott. Le verbe admet deux compléments, la chose que l'on sent, rendue par le génitif, et ce avec quoi on sent, toujours au datif. On peut comparer l'évolution sémantique de ce verbe aux différents sens que prend le mot latin « conscientia ». Chez Cicéron, le mot désigne d'abord le savoir commun avec une autre personne, et par un infléchissement de sens, le savoir avec soi-même, puis le savoir intime à l'intérieur de soi-même.

correspondant³⁶². Tel n'est pas le cas dans notre texte, puisque le verbe sert à désigner, chez chaque individu, l'acte de sentir les sensations et les pensées. Cet acte est appelé un *cosentir* tout simplement parce qu'il vient s'adjoindre aux différentes sensations spécifiques et aux pensées³⁶³. L'usage du verbe *συναισθάνεσθαι* ne saurait donc constituer une preuve que la sensation des sensations et des pensées est un acte réflexif et introspectif. Ceux qui défendent cette thèse doivent l'étayer par d'autres arguments.

Examinons maintenant s'il est légitime de rapporter tout plaisir et toute peine à la sensation des sensations et des pensées. Tout dépend du sens dans lequel on entend ce dernier acte, et de la façon dont on lit la phrase où Aristote l'introduit. Il existe deux manières de la comprendre. On peut supposer qu'Aristote introduit ici l'unité centrale de la sensation dont il est question à la fin de *De anima* III, 2, dans le *De sensu* ou dans le *De somno*³⁶⁴, et affirme que par cette unité, nous sentons toutes nos opérations. Dans ce cas, il faut corriger le texte comme le fait Bywater à partir du manuscrit K^b, afin qu'il ne dise pas que cette unité centrale sent « de telle sorte que nous sentons que nous sentons et que nous pensons que nous pensons ». Car la pensée de la pensée ne saurait être attribuée à l'unité centrale qui en nous comme en tout animal, sent toutes nos opérations. Aristote utilise toujours l'expression « pensée de la pensée » pour désigner une intellection particulière où l'intellect se prend lui-même pour objet. Cette intellection procède en nous de la seule activité intellectuelle³⁶⁵, et l'unité centrale des sens n'intervient ni plus ni moins dans cette intellection que dans toutes les autres. Sans doute, en évitant cette difficulté, on doit en affronter une autre, puisque la même unité devient capable de sentir non seulement nos sensations, mais aussi nos intellections³⁶⁶. Mais s'il est vrai que c'est par elle que nous exerçons notre imagination, il n'est pas absurde de supposer que lorsque cette imagination est régie par l'intellect, l'unité centrale des sens sent par ce moyen que nous pensons.

Dans cette première hypothèse, il est très difficile de soutenir que tout plaisir et toute peine sont l'objet de la sensation de la sensation. Cela revient à adopter, pour les

³⁶² Cf. *EE* VII 12, 1244b, 24-26, 1245b 22, 24.

³⁶³ On trouve un usage semblable en *HA* IV, 534b 18 : « les insectes *cosentent* de loin, qu'ils soient ailés ou sans ailes : par exemple les abeilles et les fourmis *cosentent* de loin le miel : en effet, elles le sentent depuis une grande distance dans la mesure où elles le reconnaissent par son odeur ». La sensation à distance fournie par l'odeur est appelée une *cosensation*, parce qu'elle vient s'adjoindre à la sensation du miel proprement dite, qui est gustative ou tactile.

³⁶⁴ Cf. *De an.* III, 427a 9-14, *De sens.* 449a 8-20, *De som.* 455a 15-22. Ramsauer (1878, p. 628), Stewart (1892, p. 391) proposent la même correction que Bywater et pensent qu'Aristote introduit l'unité centrale des sens.

³⁶⁵ Cf. *De an.* III, 429b 6-10.

³⁶⁶ Cette difficulté est soulevée par Ramsauer (1878, p. 628).

plaisirs sensibles, l'interprétation intenable de Simplicius, et même à l'étendre à tout plaisir et toute peine : le plaisir propre à l'acte de penser sera l'objet de la sensation centrale, ce qui est évidemment absurde. Ceux qui s'appuient sur *Ethique à Nicomaque* IX 9 pour rattacher le plaisir et la peine à la sensation de la sensation adoptent donc logiquement une autre lecture³⁶⁷. Selon eux, Aristote attribue le plaisir à la sensation des sensations parce que celle-ci n'est rien d'autre que la conscience inhérente à une actuation quelconque, qu'il s'agisse de sensation ou de pensée. Aristote n'introduit donc pas, dans son argument, l'unité centrale des sens. Il se contente de dire que chaque sensation et chaque intellection présente un aspect réflexif, où l'opération elle-même se prend pour objet. Celui qui voit, en même temps sent ou perçoit qu'il voit, celui qui pense sent ou perçoit qu'il pense, et cette perception réflexive attribuée à chaque acte cognitif est ce qui saisit le plaisir ou la peine.

Une telle lecture comporte pourtant davantage de difficultés que la précédente. Il est possible de garder la leçon des manuscrits et d'écarter la correction de Bywater, en comprenant que « nous pensons que nous pensons » parce qu'en chaque pensée effective, même lorsqu'elle porte sur une chose matérielle, nous saisissons l'acte de penser autant que son objet. Cet avantage s'avère cependant très coûteux : il faut supposer que la pensée de la pensée ne signifie pas, comme partout ailleurs chez Aristote, l'intellection qui se prend elle-même pour seul objet. Il faut aussi admettre que le verbe *αἰσθάνεσθαι*, utilisé dans tout le reste de la démonstration pour désigner la saisie des sensations et des pensées³⁶⁸, ne signifie pas sentir, mais « percevoir », « avoir la cognition de ». Pourtant, le verbe a clairement le sens étroit de « sentir » au début de l'argument³⁶⁹. Mais la difficulté principale vient de la formulation employée par Aristote lorsqu'il introduit la sensation de la sensation : puisqu'il nous dit qu'il y a « quelque chose qui sent » (*τι τὸ αἰσθανόμενον*) que nous voyons, entendons, etc., il semble bien référer la sensation de nos opérations à une faculté déterminée particulière, différente de la faculté de voir, d'entendre ou de penser. Comme cette formulation est employée ailleurs pour désigner l'unité centrale des sens³⁷⁰, n'est-il pas naturel de penser que c'est cette unité qui est ici introduite ?

³⁶⁷ Cf. Grant (1874, II, p. 305), et Joachim (1951, p. 279) qui pense que le texte veut simplement dire que chaque actuation est par essence consciente d'elle-même. Tous deux n'adoptent pas la correction de Bywater.

³⁶⁸ Tel est l'argument avancé par Bywater pour justifier sa correction (1892, p. 75). Cet argument et le précédent sont évoqués par D. Lefebvre (2003, p. 168).

³⁶⁹ Cf. 1170a 16, 17, 19.

³⁷⁰ Dans le passage du *De somno* cité ensuite, p. 215.

Pour toutes ces raisons, la première lecture doit être préférée à la seconde, et l'on doit conclure que dans cet argument de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote ne saurait affirmer que le plaisir et la peine en général sont l'objet de ce qu'il appelle sensation de la sensation, ou *cosensation*. Il faut donc reconsidérer l'énoncé susceptible d'induire le lecteur en erreur : Aristote, on l'a dit, déclare que vivre est digne de choix, et d'abord chez les vertueux, « parce que le fait d'être est bon pour eux et plaisant (car en *cosentant* le bien par soi, ils prennent plaisir) ». Il est clair que c'est la *cosensation*, la sensation que nous sentons et pensons, qui fait ici le plaisir que l'on prend à « être ». Mais elle fait cela non pas parce qu'elle est responsable de tout plaisir, mais parce qu'elle a le privilège d'appréhender notre « être » dans sa totalité et de prendre plaisir à cet « être ». Chacune de nos opérations, pour elle-même, peut certes être bonne et avoir son plaisir propre, mais seule une unité centrale qui les sent toutes est capable d'appréhender et d'apprécier l'ensemble qu'elles forment, c'est-à-dire notre vie ou notre être même³⁷¹.

À l'examen de l'ensemble de l'argument destiné à prouver la nécessité de l'amitié pour le bonheur, on peut comprendre aisément qu'Aristote introduise, avec la sensation de toutes nos opérations, une instance saisissant la vie dans sa globalité. Cette instance joue en effet un rôle important dans la suite. Car pour un même individu, c'est ce qui rend digne de choix sa vie ou son être propre dans son ensemble qui doit aussi rendre digne de choix l'être de son ami, son autre « soi-même » (1170b 5-8). Or, chez chacun, le fait d'être est digne de choix en raison de la sensation de toutes ses opérations, car celle-ci est ce qui rend plaisante son existence même (1170b 8-10). Afin que pour chaque individu, l'être même de son ami soit digne de choix comme sa vie propre, et pour la même raison, il faudra qu'il *cosente*, au même titre que toutes ses opérations, toutes celles de l'ami. « Il faut donc qu'il cosente aussi l'ami en ce qu'il

³⁷¹ On peut s'étonner de cette affirmation d'Aristote, car après tout, il y a d'autres candidats possibles que la sensation des opérations. L'intellection de soi-même pourrait en être un. Elle est cependant réservée à celui qui possède la science théorique de toute chose, et elle n'appartient pas à l'homme vertueux (*σπουδαῖος*), c'est-à-dire l'homme d'action dont il est partout question en *EN IX 9* (à la différence de *EE*, VII 12, *contra* D. Lefebvre, 2003, p. 148). Mais l'exercice des vertus et de la pensée pratiques n'est-il pas propre à appréhender l'ensemble de la vie, ainsi que celle de l'ami ? Dans l'argument final de *EN IX 9*, Aristote paraît se démarquer de l'explication du lien d'amitié par le bon exercice du choix délibéré. Cette explication paraît pourtant suffisante dans les arguments antérieurs, et davantage conforme à la caractérisation de l'amitié première, au début des traités des deux ouvrages éthiques, par la communauté des choix. Celle-ci, de plus, se réalise pleinement dans la mise en commun des vies, et cela dans leur moindre détail (voir notre troisième partie, p. 1086 et s.). Pourquoi donc Aristote change-t-il de critère au profit de la *sensation* de la vie de l'ami ? Peut-être ce critère rend-il plus manifeste qu'il faut vivre ensemble de fait et en toutes choses, alors que la communauté des choix ne l'exige que comme un optimal.

existe » (συναισθάνεσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν) (1170b 10-11), ce qui suppose une vie commune et une mise en commun des discours et des pensées³⁷².

Quant à l'idée que nous prenons plaisir à une opération parce que celle-ci est toujours accompagnée d'une sensation ou d'une perception réflexive qui prend l'opération même pour objet, elle n'est pas présente en *Ethique à Nicomaque* IX 9. Elle ne l'est pas non plus en *De anima* III 2, car Aristote y montre, contrairement à ce que l'on voudrait lui faire dire, qu'une sensation n'est sensation que du sensible extérieur et de rien d'autre. Il est peut-être juste de dire que le plaisir et la peine sont quelque chose de réflexif dans la sensation ou dans la pensée. Mais il est sûr qu'involontairement ou non, on traduit souvent ce fait de manière incorrecte : l'aspect réflexif de la sensation ne saurait être conçu comme un acte réflexif à part entière ayant son objet propre, et que l'on devrait pour cette raison appeler sensation *de* la sensation, pensée *de* la pensée, ou encore conscience d'une opération.

c. Le plan général de De anima III 2 : ce que signifie sentir que nous sentons

Lorsqu'on examine la structure d'ensemble de *De anima* III, 2, on se rend compte assez vite que ce chapitre ne parle pas de la sensation réflexive, et encore moins de la conscience de soi que certains voudraient y trouver. Aristote doit rendre compte du fait que nous sentons que nous sentons au cours de ce chapitre, et ne peut le faire qu'à deux moments. Ou bien l'explication n'arrive qu'après 426b 8, avec l'introduction de ce par quoi nous sentons à la fois deux sensibles hétérogènes. Mais si tel est ce qu'il faut entendre par la sensation de la sensation, celle-ci n'est pas alors une sensation réflexive : il s'agit tout simplement d'une sensation synthétique qui rassemble en une unité les sensations et les sensibles hétérogènes, de telle sorte qu'elle peut à la fois les saisir ensemble et les discerner. Ou bien l'explication se trouve dans le passage qui établit l'unité des actuations du sens et du sensible (425b 25-426a 27). Mais ce passage

³⁷² L'énoncé de 1170b 10-11 ne peut vouloir dire « il faut sentir avec l'ami qu'il existe », contrairement à ce que pensent Ramsauer (1878, p. 628), Stewart (1892, II, p. 393), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 759), D. Lefebvre (2003, p. 169) puisqu'on aurait dans ce cas un complément au datif. « Cosentir » a donc exactement le même sens que dans la première occurrence, et correspond à la sensation des sensations et des pensées, à ceci près que celles-ci sont maintenant celles de l'ami autant que celles de l'individu lui-même. Le rôle de la sensation des sensations et des pensées a été interprété de plusieurs manières par les commentateurs. On croit parfois qu'Aristote introduit grâce à elle une distance entre l'individu et ses opérations, ce rapport d'altérité permettant ensuite de penser le rapport avec l'ami de la même manière que le rapport avec soi-même (Stewart, 1892, II, p. 392 ; D. Lefebvre, 2003, p. 171). Mais le texte ne paraît pas affirmer cela.

ne peut pas vouloir dire qu'une sensation se sent elle-même. Il n'est donc nulle part question de sensation réflexive dans ce chapitre, mais seulement d'une sensation synthétique par laquelle tout animal, comme tout homme, sent que voir n'est pas entendre, parce qu'il sent que cette couleur vue n'est pas ce son entendu.

Dès le début, il apparaît déjà que sentir que nous voyons ou entendons n'est pas une réflexion où le sujet sentant prendrait son opération pour seul objet. Aristote commence par affirmer que de toute manière, « la sensation de la vue et celle de la couleur sous-jacente sera la même » (425b 13-14)³⁷³. Cet énoncé présuppose que par « sentir que nous voyons », il faut entendre « sentir que nous voyons telle couleur ». La sensation que nous voyons ou entendons est donc toujours rapportée à un sensible sous-jacent, telle couleur, mais aussi, pour la même raison, tel son. Elle ne semble pouvoir différer de la vision elle-même ou de l'audition que parce qu'elle rapporte ce qui est senti par chacune d'elle à ce qui est senti par l'autre.

Le *De anima* ne dit pas explicitement que la sensation des sensibles hétérogènes est identique à la sensation de la sensation ou en est du moins une modalité. On ne trouve cette thèse affirmée en toutes lettres que dans un passage du *De somno* :

(455a 15-20) Il y a aussi une certaine puissance commune qui accompagne toutes les sensations (ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθούσα πάσαις), par laquelle on sent aussi que l'on voit et que l'on entend : car ce n'est certes pas par la vue que l'on voit que l'on voit ; et donc on ne discerne et n'est capable de discerner que ce qui est doux diffère de ce qui est blanc ni par le goût, ni par la vue, ni par l'un et l'autre, mais par quelque partie commune à tous les organes sensoriels (οὐ γὰρ δὴ τῆ γε ὄψει ὄρα ὅτι ὄρα, καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων πάντων).

Dans ce texte, la capacité de discerner les sensibles hétérogènes est présentée comme une conséquence nécessaire de la capacité de sentir que l'on sent. Même si l'on ne lit pas comme une déduction stricte la particule δὴ (« donc ») qui lie la première à la seconde³⁷⁴, il reste que les deux capacités sont évoquées dans une phrase qui sert à

³⁷³ ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος : le mot ὑποκείμενον sert peut-être à préciser que puisqu'on se place du point de vue de la sensation que l'on voit, la couleur est « sous-jacente », c'est-à-dire présupposée en quelque sorte derrière cette sensation.

³⁷⁴ Si l'on donne un sens déductif à la particule, les mêmes conclusions s'imposent encore plus clairement. Modrak (1987, p. 67) reconnaît qu'ici, ce qu'elle appelle la « réflexivité de la sensation » est présentée comme une condition pour discriminer les hétérogènes, mais elle croit qu'il faut tout de même distinguer entre ces deux opérations (cf. aussi Ross, 1955, p. 259). Torstrik (1862, p. 166) et Rodier

montrer que la « puissance commune » accompagnant tous les sens est bien ce par quoi « on sent que l'on voit et que l'on entend ». L'acte de discerner les sensibles hétérogènes est donc au moins une application de l'acte de sentir que l'on sent. Cela n'implique pas que cette application soit la seule, mais cela prouve que les expressions « voir que l'on voit » et « sentir que l'on sent » ne signifient pas en elles-mêmes « avoir la sensation réflexive de la vision ou de la sensation ».

Au vu de la structure d'ensemble de *De anima* III 2, on a de bonnes raisons de penser que les deux opérations incriminées sont tout simplement identiques. C'est en tout cas le seul moyen de donner une unité à l'argument occupant tout le chapitre : en montrant que la conjonction en un centre des sens multiples est ce qui permet de discerner deux sensibles hétérogènes, Aristote détermine par là même ce par quoi nous sentons que nous voyons et entendons. De fait, ce n'est qu'en abordant la question de ce discernement (426b 8) qu'il indique manifestement qu'il affronte et résout un problème qui soit susceptible d'être le même que celui qu'il a posé initialement. Dans tout ce qui précède, il n'y a rien de tel : aucun énoncé, aucun indice textuel ne marque qu'il s'engage dans la résolution de l'aporie initiale, et encore moins qu'il a achevé de la traiter et qu'il en examine une autre. Au lieu de cela, il paraît poser un long préalable, en introduisant et explicitant l'unité entre les actualisations du sens et du sensible (425b 25-426a 26), puis en démontrant (426a 27-b 7) que chaque sens ou chaque sensation (αἴσθησις) est nécessairement « une sorte de proportion » (λόγος τις).

À quoi sert le long développement préliminaire de *De anima* III 2 ? Cet ensemble est destiné à montrer strictement l'inverse de ce que l'on croit parfois. Loin d'affirmer que chaque sensation se sent elle-même en même temps que son objet, Aristote veut établir la thèse de 426b 8 : « chaque sens est sens du sensible qui en est l'objet³⁷⁵ en existant dans l'organe sensoriel en tant qu'il est organe sensoriel, et il discerne les différences du sensible qu'il a pour objet : par exemple la vue discerne le

(1900, II, p. 265) voient une contradiction au moins apparente entre les deux textes, car le *De anima*, d'après eux, attribue la réflexivité de la sensation à chaque sens spécifique, tandis que le *De somno* l'attribue à une « puissance commune » accompagnant toutes les sensations. Brunschwig (1991), qui se garde d'attribuer à la sensation de la sensation des déterminations absentes du texte aristotélicien, en la ramenant à une sensation globale allant de pair avec les diverses sensations spécifiques (p. 465), maintient toutefois que cette fonction du sens commun diffère de la discrimination des hétérogènes (p. 471 et s.).

³⁷⁵ ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις. L'usage du terme ὑποκείμενον pour désigner le sensible propre peut être expliqué de deux manières. Ou bien Aristote reprend le mot qui en 425b 13-14, caractérise le sensible comme « sous-jacent » à la sensation, par opposition à cette sensation sentie par la sensation des sensations. Ou bien le sensible est appelé ὑποκείμενον car il est le genre dont les différences évoquées ensuite sont les espèces.

blanc et le noir, et le goût, le doux et l'amer ». En dégagant d'abord l'unité des actuations de chaque sens, par exemple la faculté d'entendre, et de chaque sensible, par exemple le sonore, il montre que chaque sens a uniquement pour objet son sensible propre, et qu'inversement, le sensible en question ne peut être saisi que par ce sens. En prouvant ensuite que chaque sens doit être caractérisé comme une certaine proportion, liée à celles des sensibles propres qu'il saisit, il fonde dans la nature même de la faculté de sentir la limitation de son objet spécifique.

Établir la corrélation entre chaque sens et le discernement des différences dans son sensible propre est une étape nécessaire pour la résolution finale. Car s'il existe aussi une capacité de discerner des sensibles hétérogènes, ou ce qui revient au même, une capacité par laquelle nous sentons que nous voyons et entendons, il est alors certain et prouvé que cette capacité ne peut appartenir à l'un des cinq sens spécifiques. À quoi appartient-elle donc ? Cette recherche occupe le dernier moment de l'argument. Aristote pose que la différence entre deux sensibles hétérogènes doit être à la fois saisie par une sensation, par une sensation une, et par une sensation qui saisit les deux sensibles simultanément (426b 22-29). Le seul moyen de satisfaire à ces réquisits est de poser que cette opération appartient à une unité où les différents sens se trouvent conjoints, et qui, à la manière d'un point, peut à la fois être considérée comme une sensation une, et comme les sensations multiples qu'elle réunit (427a 9-14)³⁷⁶. L'ensemble formé par les opérations des sens peut dès lors être décrit ainsi : il revient à chaque sens, situé dans chaque organe sensoriel, par exemple la vue située dans l'œil, de discerner les sensibles propres comme les différentes couleurs, même si par ailleurs, cela n'exclut nullement que le centre sensoriel contribue à cette opération. En revanche, il revient au centre sensoriel de faire la synthèse entre les différentes sensations différentes, même si pour

³⁷⁶ En posant que la sensibilité est une et multiple de cette manière, Aristote résout le problème posé au début du chapitre. Il est faux que le *De anima* ne donne qu'une esquisse incomplète d'une solution que l'on ne trouverait que dans les *Parva naturalia* (contra Kahn, 1966, p. 6, Modrak, 1987, p. 72). Croire qu'Aristote ne résout pas, sans le dire, un problème posé dans un traité, mais en donne *enfin* la solution dans des traités qui ne posent jamais ce problème pour lui-même et ont chacun un autre objet, c'est adopter un principe de lecture contestable. En général, Aristote résout dans chacun de ses traités les questions qu'il y pose, et il ne fait ni plus, ni moins. La fin de *De anima* III 2 contient tout juste ce qu'il faut pour répondre à la question posée au début du chapitre. Elle s'avère d'ailleurs plus claire que les autres traités à propos de la structure de la faculté de sentir : chaque sensation spécifique s'effectue dans son organe propre, et non dans l'organe central qui ne sert qu'à concentrer en une unité ces activités. La description du fonctionnement de l'appareil sensoriel, dans les autres traités, conduit aux mêmes conclusions : comme nous l'avons vu (p. 135 et s.), le cœur est le point de départ du processus qui mène à la sensation, et cela grâce à la conjonction du mouvement du sang et de l'affection reçue au fond de chaque organe. Mais s'il est ce *par quoi* on voit, entend, etc., il n'est pas ce *en quoi* s'effectuent ces activités. Sur cette question, nous sommes clairement du côté de Beare (1906, p. 326-327) et de Block (1961, p. 62-63, 1988, p. 235 et s.), et rejetons la position de Kahn (1966, p. 8) et de Modrak (1987, p. 68).

ce faire, il doit avoir l'unité d'un centre, et être unique tout en se rapportant aux multiples sens spécifiques.

2. La sensation comme telle : le modèle du mouvement et ses limites en *De anima* III, 2

Au cœur de l'argument de *De anima* III 2, un passage indique dans quelles conditions les sensibles sont plaisants. Étant donné le contexte, on peut s'attendre à trouver ici une explication du lien entre le caractère plaisant des sensibles et leurs autres propriétés, et non un simple constat comme dans le *De sensu*. Aristote vient d'établir que l'actuation du sens et celle du senti sont une et la même, et que cette unité impose d'identifier à « un certain *logos* » l'*aisthêsis*, c'est-à-dire soit la sensation, soit le sens, car les sensibles sont également des *logoi*. C'est donc après avoir décrit comment le sensible s'unit au sens dans l'acte de sensation qu'il évoque les conditions dans lesquelles le sensible est plaisant. De plus, ce dernier moment sert à confirmer que l'*aisthêsis* est bien un certain *logos* : grâce au caractère plaisant des sensibles, on peut déduire de leur nature celle de la sensation elle-même, ou par le biais de cette sensation, celle du sens qui s'exerce en elle. Cette déduction présuppose que le plaisant soit corrélé à un certain aspect de l'acte de sentir qui constitue le plaisir lui-même. On peut donc espérer déterminer, grâce à ce texte, ce qui fait le plaisir dans la sensation, et par conséquent ce qui fonde, dans l'actuation commune du sens et des sensibles, le caractère plus ou moins plaisant des seconds.

Le passage est malheureusement d'une très grande difficulté. La thèse selon laquelle l'*aisthêsis* est un certain *logos* est obscure. La démonstration qui la précède et l'établit l'est tout autant, et paraît même être un pur paralogisme. Une des raisons qui empêchent de la comprendre est une mauvaise interprétation de l'une de ses prémisses. Aristote s'appuie sur le fait que « la voix et l'ouïe en un certain sens sont un, en un certain sens ne sont pas un ou ne sont pas le même » (426a 27-28), c'est-à-dire sur un cas particulier de la règle d'identité entre la sensation et le senti, dont la signification a été précisée dans la section antérieure. Or, comme cette règle a été établie grâce au modèle du mouvement, on croit pouvoir conclure que la sensation, littéralement, est un mouvement. Mais ce faisant, on se met dans l'impossibilité de comprendre la suite du propos.

a. *L'unité des actuations du sens et du sensible et le modèle du mouvement*
(425b 25-426a 27)

Il convient d'examiner avec attention l'ensemble du passage où Aristote explique en quoi « l'actuation du sensible et celle du sens est une même et unique actuation, bien que leur essence ne soit pas la même » (ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ τὸ αὐτό, 425b 26-27), car cette règle détermine non seulement ce qui suit, mais aussi la conception qu'Aristote se fait de l'acte de sentir et de la manière dont chaque sensible agit sur le sens dont il relève.

Après avoir énoncé la règle en question, Aristote précise aussitôt que cet énoncé ne vaut que si par le sensible et le sens, par exemple le son et l'ouïe, on entend un son et une ouïe « considérés comme actuels » (κατ' ἐνέργειαν). Il n'y a pas ici de tautologie, car Aristote veut dire que pour que la mise en présence de l'ouïe et du son les actue conjointement, encore faut-il que le son ne soit pas le son potentiel d'un corps qui possède un son, mais n'en émet aucun parce qu'il n'est pas frappé par un autre corps et contre l'air³⁷⁷, et encore faut-il que celui qui possède l'ouïe ait une ouïe opérationnelle et prête à l'emploi. Autrement dit, l'actuation du sonore, comme celle de ce qui est apte à entendre, prend deux sens et deux degrés différents dans le texte³⁷⁸ : à un premier degré, l'actuation du sonore est d'abord un son, par opposition à la potentialité sonore d'un objet non frappé ; mais à un second degré, ce son actualisé demeure un son en puissance, car le son n'est véritablement actualisé et effectif que par sa conjonction avec une faculté d'entendre opérationnelle appartenant à un être sentant. C'est alors seulement qu'il sonne ou résonne³⁷⁹ véritablement. Sinon, il n'est qu'une pure potentialité, car il est seulement ce qui est propre à produire un son déterminé effectif par sa conjonction avec telle ou telle ouïe donnée. De la même manière, l'actuation de ce qui est apte à entendre est d'abord l'ouïe opérationnelle, par opposition à l'ouïe de quelqu'un qui n'entend pas, par exemple lorsqu'il dort ; mais cette ouïe opérationnelle,

³⁷⁷ Cette distinction entre sonore potentiel et sonore effectif est exactement celle que l'on trouve en *de Anima* II 8, 419b 4 et s..

³⁷⁸ Aristote le dit textuellement en *De an.* III 2, 426a 6. Il faut prendre garde à ce double sens et à ce double degré du couple de la potentialité et de l'ἐνέργεια lorsqu'on lit l'ensemble de cette section. En effet, Aristote passe sans transition d'une acception du couple à l'autre. Toutefois, à partir de 426a 9, le terme ἐνέργεια est réservé à l'effectuation dernière et conjointe du sentant et du sensible, et Aristote appelle potentiels le sentant prêt à sentir et le sensible prêt à être senti.

³⁷⁹ Nous reprenons ici le mot ψόφησις utilisé par Aristote pour désigner le son pleinement effectif, et qui signifie littéralement « le fait de sonner ».

à un autre niveau, est une pure potentialité, car elle n'est véritablement effective que lorsqu'elle est conjointe avec un son particulier, et lorsqu'on pourra l'appeler une audition (*ἄκουσις*).

Maintenant, en quel sens l'actuation de la capacité opérationnelle de sentir et celle du sensible prêt à être senti sont-elles « une et la même » ? Cette identité et cette unité est au moins celle d'une conjonction, où l'actuation du sensible *fait un* avec celle du sentant. Cette signification est évidente dans la reformulation que donne Aristote quelques lignes plus bas, où il est dit que « l'ouïe actuée vient à être simultanément avec le son actué » (425b 31). Les deux actuations dernières du sens et du sensible se produisent donc « simultanément » (*ἄμα*), et c'est la raison pour laquelle il est dit ensuite qu'elles sont nécessairement « détruites et conservées simultanément » (426a 17). Considérons par exemple une faculté d'entendre opérationnelle d'un être sentant donné, et un mouvement sonore particulier émis dans l'air par un objet frappé. L'actuation d'un sensible de ce type « est une et la même » avec l'actuation d'un sens de ce type, parce que la présence de l'un de ces deux termes est ce qui permet d'actuer l'autre : tout comme il faut un sentant donné pour rendre un son effectif, il faut un son donné pour rendre le sentant effectif, et les deux s'effectuent ainsi ensemble et conjointement. Au contraire, quand un des termes manque ou quand on en fait abstraction, l'autre terme, à un certain point de vue, est ce qu'il est, un mouvement de l'air ou une certaine qualité de l'organe auditif, mais que le premier est une pure potentialité de son, et la seconde, un sentant purement potentiel.

On peut néanmoins se demander si cette unité ou cette identité des actuations n'est pas quelque chose de plus qu'une simple conjonction. En effet, dans toute cette section, Aristote a visiblement en tête le modèle du mouvement tel qu'il en a donné la théorie dans le livre III de la *Physique*. En 426a 4, pour montrer que l'actuation conjointe du sensible et du sens a lieu dans le sens, et non dans le sensible, il s'appuie sur le fait qu'en général « l'actuation du moteur et de l'agent se produit dans le patient », c'est-à-dire sur un des théorèmes fondamentaux de la théorie du mouvement de *Physique* III, dont on trouve la formulation détaillée au début du chapitre 3 :

(202a 13-21) Et ce qui fait l'objet de difficultés, c'est-à-dire le fait que le mouvement ait lieu dans le mobile, est en réalité évident : car c'est de ce mobile que le

mouvement est l'être-accomplí ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$)³⁸⁰, et cela du fait du moteur, et quant à l'actuation ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) du moteur, ce n'est pas autre chose, car ce doit être l'être-accomplí des deux³⁸¹. En effet, <ce moteur> est moteur par une potentialité, mais il est mouvant par une actuation. Mais en fait, ce qu'il est propre à actuer, c'est le mobile, de sorte que l'actuation des deux est une ($\mu\acute{\iota}\alpha \ \eta \ \acute{\alpha}\mu\phi\omicron\lambda\nu \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$), à la manière dont l'intervalle entre un et deux et l'intervalle entre deux et un, ou l'intervalle que l'on monte et l'intervalle que l'on descend, sont un même intervalle : en effet, ces intervalles sont un, mais leur notion n'est pas une ($\acute{\omicron} \ \mu\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\iota \ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma \ \omicron\upsilon\chi \ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\varsigma$). Il en va de même pour le moteur et le mobile.

On constate que dans ce passage de la *Physique*, l'idée que l'actuation ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) du moteur a lieu dans le mobile, c'est-à-dire dans le patient, est liée au fait que l'actuation du moteur et celle du mobile sont une seule et même chose, bien que leur notion ou leur essence³⁸² ne soit pas la même. On retrouve chacune de ces deux thèses dans le texte du *De anima*, et la seconde est certainement sous-entendue comme le fondement de la règle d'identité et de différence des actuations du sens et du sensible³⁸³. Il se trouve que si la sensation était, au moins sur ce point, assimilable au mouvement, l'identité et l'unité entre la sensation effective et le senti effectif serait alors plus qu'une simple conjonction. En effet, dans le cas du mouvement, les deux actuations ne sont pas simplement conjointes, mais elles correspondent à une réalité essentiellement une, qui est justement le mouvement. Prenons l'exemple d'un mouvement d'altération où un corps chaud réchauffe un corps froid. Selon qu'on rapporte ce mouvement au pôle moteur ou au pôle mobile, on l'exprimera par une formule différente, et il sera tantôt le réchauffement du mobile par le moteur, tantôt le réchauffement du moteur exercé sur le mobile. Néanmoins, la dualité des notions et des formules, celle du $\tau\acute{\omicron} \ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, est uniquement due au fait que l'on considère le mouvement par référence à l'une de ces polarités. En lui-même, le mouvement, c'est-à-

³⁸⁰ Le terme $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ est probablement un néologisme d'Aristote, dont le sens exact est obscur. On pense le plus souvent que le terme est formé sur l'expression $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\varsigma \ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, « être dans sa fin ». Cette origine laisse cependant un problème ouvert, puisqu'on ne sait s'il faut prendre la formule en un sens fort, et voir dans l' $\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ le fait de « se tenir dans sa fin » dans une possession stable, ou seulement le fait de l'avoir atteinte ponctuellement. Aristote paraît privilégier la première acception dans le *De anima* à propos de l'âme, mais utilise aussi le terme en un sens moins strict dans des formules toutes faites. Nous traduisons tantôt par une périphrase, l'« être-accomplí », tantôt, pour plus de fluidité mais avec moins d'exactitude, par l'« accomplissement ».

³⁸¹ Ce sens est préférable à « il faut qu'il existe un être-accomplí des deux », car la suite montre que l'accomplissement du moteur est aussi celui du mobile.

³⁸² Le $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ de *Physique* III est l'équivalent du $\tau\acute{\omicron} \ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ de *de Anima* III 2.

³⁸³ Hicks (1907, p. 438-439) admet également la référence implicite à *Physique* III. Dans le même sens, voir Burnyeat (2001, p. 42).

dire le réchauffement du corps froid, demeure une réalité essentiellement une. D'après le texte de *Physique* III, il en va comme pour un intervalle, qui en tant qu'intervalle, est essentiellement un et le même, et qui ne comporte une dualité qu'à partir du moment où on le considère par rapport à l'une ou l'autre de ses extrémités.

Faut-il penser que c'est exactement dans le même sens que l'actuation du sentant et celle du sensible sont une et la même, tandis que leur essence (τὸ εἶναι) est différente ? Ce serait nécessairement le cas si la sensation était, littéralement, un mouvement. Dans le cas contraire, la question reste ouverte, et il est possible qu'il faille modifier le contenu de la règle d'unité du moteur et du mû pour qu'elle puisse s'appliquer au sentant et au senti. Mais dans la section que nous venons d'étudier, rien n'indique qu'il faut introduire une telle modification.

b. Que l'aisthêsis est un logos tis : les problèmes du texte de 426a 28-426b 3

Nous disposons à présent de tous les éléments nécessaires pour étudier l'argument qui suit :

(426a 27-b 3) Si donc un certain son musical est un accord, et si le son musical et l'ouïe en un sens sont un, et en un sens ne sont pas un ou ne sont pas la même chose, et si l'accord est une proportion, il est nécessaire que l'ouïe également soit une certaine proportion.

Et c'est pour cela que chaque excès, l'aigu comme le grave, détruit l'ouïe ; dans les saveurs également chaque excès détruit le goût, dans les couleurs, ce qui est fort brillant ou ce qui est obscur, et dans l'olfaction³⁸⁴, c'est l'odeur forte, la douce comme l'amère ; tout cela dans la mesure où le sens est une certaine proportion (εἰ δὴ συμφωνία φωνή τις³⁸⁵, ἡ δὲ φωνή καὶ ἀκοή ἐστὶν ὡς ἓν, καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν ἢ οὐ τὸ αὐτό³⁸⁶, λόγος δ' ἡ συμφωνία, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι. καὶ διὰ τοῦτο καὶ φθείρει ἕκαστον ὑπερβάλλον, καὶ τὸ ὀξύ καὶ τὸ βαρὺ, τὴν ἀκοήν· καὶ ἐν χυμοῖς

³⁸⁴ ἐν ὁσφρήσει désigne ici à la fois le domaine sensible considéré et le sens détruit par les excès, qui étaient dissociés dans les cas précédents.

³⁸⁵ Nous retenons la leçon de tous les manuscrits sauf L et F^b, c'est-à-dire εἰ δὴ et non εἰ δ' ἡ. Ce texte est également celui que Simplicius (CAG XI, 193, 32-194, 9) et Philopon (CAG XV, 473, 2 et s., 475, 29 et s.) avaient sous les yeux : tous deux évoquent même un débat entre commentateurs pour savoir s'il faut ou non diviser ΕΙΔΗ en εἰ δ' ἡ, et finissent par retenir la leçon de leur texte, en prenant συμφωνία comme attribut et φωνή τις comme sujet.

³⁸⁶ Nous lisons καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν ἢ οὐ τὸ αὐτό, comme les manuscrits H^aSTXy, car cette leçon rend la phrase plus fluide. Néanmoins, la leçon de E, καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν ἐστὶ τὸ αὐτό, est possible ; comme on le verra, elle porte un sens différent, bien que les conséquences soient équivalentes pour l'ensemble de l'argument.

τὴν γεῦσιν, καὶ ἐν χρώμασι τὴν ὄψιν τὸ σφόδρα λαμπρὸν ἢ τὸ ζοφερόν, καὶ ἐν ὀσφρήσει ἢ ἰσχυρὰ ὀσμὴ καὶ γλυκεῖα καὶ πικρά, ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως).

L'objet de cet argument est de démontrer que l'ouïe, et en général toute *aisthêsis*, est un certain *logos* : la démonstration proprement dite, effectuée sur le cas particulier de l'ouïe, n'occupe que la première phrase. Ensuite, pour confirmer la thèse démontrée, et pour la généraliser à toute sensation, Aristote allègue tout d'abord les circonstances dans lesquelles les sensibles détruisent l'*aisthêsis*. Il invoquera ensuite celles dans lesquelles, au contraire, les sensibles sont plaisants.

La démonstration située en tête de ce passage est d'une obscurité telle qu'à notre connaissance, elle n'a pas fait l'objet d'une explication satisfaisante, et que l'on peut se demander s'il faut chercher à l'expliquer. Nous sommes au moins en mesure d'élucider l'une de ses prémisses grâce à l'étude qui précède : conformément à la règle générale d'identité et de différence du sentant et du senti, « le son vocal et l'ouïe sont un » en un certain sens, parce qu'il s'agit alors du son vocal et de l'ouïe pleinement actuels. En revanche, en un certain sens, ils « ne sont pas un ou ne sont pas la même chose », parce qu'alors, on entend par le son vocal et l'ouïe des potentialités : la première sera le mouvement sonore effectivement produit par un corps extérieur, et la seconde, une faculté d'entendre opérationnelle.

Quant au reste de l'argument, on doit reconnaître qu'à première lecture, il est à peu près incompréhensible. La difficulté tient d'abord aux multiples sens possibles que peuvent prendre la plupart de ses termes dans le langage aristotélicien : on ne sait pas exactement ce que signifie le mot *φωνή*, même si provisoirement, on peut le traduire par « son vocal », en s'appuyant sur le passage du chapitre 8 du livre II qui identifie la *φωνή* à la voix des animaux, et en général à tout son analogue à cette voix, comme celui des instruments de musique³⁸⁷. On sait encore moins ce que veut dire *συμφωνία*, pas plus qu'on ne sait en quel sens il faut prendre le terme de *λόγος*, ou encore l'adjectif *τις*. De plus, la divergence entre les leçons des manuscrits, en particulier pour la première prémisse, engage le sens de l'ensemble du raisonnement. Si l'on voulait tenir compte de

³⁸⁷ Cf. 420b 5, où la *φωνή* est dite « un certain son appartenant à un être animé », dont il est précisé ensuite qu'il n'est pas n'importe quel son, mais celui qui est produit au moyen de l'air inspiré, et sous l'effet d'un choc émis par la région du cœur qui possède en elle-même animation et imagination. Par ressemblance cependant, on attribue également la voix à des êtres inanimés qui comme l'aulos et la lyre « possèdent registre, chant et langage » (420b 8), que la voix proprement dite semble donc aussi posséder.

toutes ces indécisions dans l'explication, on devrait recourir à une combinatoire interminable.

Comme nous ne souhaitons pas nous engager dans cette voie, nous proposons de procéder méthodiquement, en prenant pour point de départ les difficultés logiques posées par cette démonstration. L'argument semble en effet comporter, à première lecture, deux fautes logiques manifestes : d'une part, la démonstration proprement dite se présente sous la forme d'un syllogisme apparemment non valide. D'autre part, la première confirmation de la thèse, celle qui s'appuie sur le caractère destructeur des sensibles excessifs, implique que cette thèse a un sens particulier qui ne paraît pas avoir été démontré dans ce qui précède : l'*aisthêsis* qui est un certain *logos* doit être la puissance de sentir, le sens, et de plus, le *logos* qu'on lui attribue ne peut être le même que le *logos* du sensible qu'elle reçoit. Comme il est probable que ces fautes ne figurent pas réellement dans l'argument, il faut lire celui-ci de manière à ce qu'elles n'y figurent pas. Il se trouve que cela permet de retenir une hypothèse de lecture plutôt qu'une autre, et de décider du sens que doit avoir chacun des termes en présence.

On a souvent remarqué qu'au premier abord, la première phrase de l'argument paraît être un syllogisme non valide³⁸⁸. C'est le cas si dans la première prémisse, on considère que le mot $\tau\iota\varsigma$ a un sens particularisant, et si l'on comprend alors qu'un son vocal particulier, et non tout son vocal, « est accord », ou bien, en adoptant les leçons de L et F^b, que l'accord est un son vocal particulier, mais que tout son vocal n'est pas un accord. Dans ces conditions, le syllogisme qui suit s'écroule : puisque ce n'est qu'une *phônê* particulière, et non toute, qui est une *symphônia*, et donc un *logos*, l'identité de l'ouïe en général avec la *phônê* en général ne permet pas de conclure que l'ouïe est nécessairement un certain *logos*. Elle ne l'est pas nécessairement, mais seulement dans le cas particulier où la *phônê* est une *symphônia*.

Il n'est pas certain que le raisonnement doive être lu comme un syllogisme en bonne et due forme, mais il est sûr que si seuls certains sons vocaux sont considérés dans le premier énoncé, cela concorde mal avec l'énoncé suivant, où c'est tout simplement « le son vocal » ($\eta\ \phi\omega\nu\eta$) qui est pris pour objet. Pour éviter cet inconvénient, on n'a guère qu'une seule solution : il faut admettre que dans la première

³⁸⁸ Cf. Hicks, 1907, p. 442, Modrak, 1987, p. 59 et s.. Le premier en conclut, apparemment, que ce n'est pas un syllogisme déductif, mais une induction à partir de l'examen d'un son vocal particulier, celui qui est accord ; la seconde, en revanche, en déduit que $\phi\omega\nu\eta\ \tau\iota\varsigma$ ne désigne pas une voix particulière, mais toute voix quelle qu'elle soit.

prémisse, le mot $\tau\iota\varsigma$ n'a pas le sens particularisant, et faire en sorte que cette prémisse soit équivalente à une proposition universelle qui dirait que toute *phônê* est un accord. Dans le langage d'Aristote, le terme $\tau\iota\varsigma$ peut avoir deux autres significations : il y a le $\tau\iota\varsigma$ *alienans*, qui marque que le mot qu'il qualifie est une métaphore, mais qui ne résoudre pas le problème, car il est utilisé pour des énoncés analogues à des propositions particulières. Il y a aussi le $\tau\iota\varsigma$ déterminant, qui sert à indiquer que l'on parle d'un objet bien déterminé et circonscrit, par exemple une grandeur déterminée ou une note déterminée, même si par ailleurs il peut s'agir de n'importe laquelle d'entre elles.

Si Aristote entendait par $\phi\omega\iota\eta\ \tau\iota\varsigma$ un son vocal déterminé, il pourrait alors considérer ces sons vocaux universellement³⁸⁹. Mais pour que tel soit le cas, un second choix de lecture est nécessaire : il faut retenir la leçon de la plupart des manuscrits, et celle qu'on lue l'ensemble des commentateurs anciens, c'est-à-dire $\epsilon\iota\ \delta\eta$ et non $\epsilon\iota\ \delta'$ η , et comprendre que $\phi\omega\iota\eta\ \tau\iota\varsigma$ est le sujet, et $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\iota\alpha$ l'attribut. Cette dernière lecture pourrait paraître peu naturelle pour un énoncé introduit par $\epsilon\iota\ \delta\eta$ qui ouvre une nouvelle démonstration, d'autant que comme $\eta\ \delta\epsilon\ \phi\omega\iota\eta$ est pris comme sujet immédiatement après, on s'attendrait à ce qu'il soit attribut dans la proposition qui précède. Mais si on met en parallèle la première prémisse non avec la seconde, mais avec la troisième, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \delta'\ \eta\ \sigma\upsilon\mu\phi\omega\iota\alpha$, il devient alors très naturel de lire $\sigma\upsilon\mu\phi\omega\iota\alpha\ \eta\ \phi\omega\iota\eta$: les termes sont alors parfaitement enchaînés, et il suffit d'ajouter ensuite que par ailleurs, la $\phi\omega\iota\eta$ et l'ouïe sont une même chose, pour en déduire la thèse à démontrer. La forme du raisonnement, dans cette hypothèse, nous paraît claire et pleinement satisfaisante.

Il reste à élucider le sens de la première prémisse : s'il faut comprendre qu'une *phônê* déterminée, quelle qu'elle soit par ailleurs, est une *symphônia*, quel sens doit-on donner à la *phônê*, et quel sens doit-on donner à la *symphônia* ? Si on prend le terme de *symphônia* dans son sens le plus obvie, il s'agira d'un « accord » de type musical entre au moins deux sons distincts, formant par exemple une octave, une quinte, etc.. Il y a alors une difficulté évidente. Apparemment, on ne peut plus dire que n'importe quelle *phônê* est accord en ce sens : cela n'est vrai que si la *phônê* comporte au moins deux

³⁸⁹ Simplicius (CAG XI, 194, 8) et Philopon (CAG XV, 475, 30) pensent également que l'énoncé vaut pour toute voix, mais pour eux, le mot $\tau\iota\varsigma$ signifie qu'Aristote ne considère que la $\phi\omega\iota\eta$ effective, et non la potentielle. Cette limitation, on le verra, n'a pas vraiment de fondement, et de plus, elle s'accorde mal avec le double aspect sous lequel est considéré la $\phi\omega\iota\eta$ dans la prémisse suivante. Voir, dans le même sens, les critiques de Rodier (1900, II, p. 376).

sons distincts et bien accordés, et non un son simple ou plusieurs sons dissonants. On peut encore moins affirmer qu'« une *phônê* déterminée » est accord, car cette *phônê* déterminée doit sans doute consister en un unique son. Pourtant, la suite de l'argument paraît bien exiger que la *phônê* ne soit pas un agencement de sons multiples. Car si elle l'était, le raisonnement s'en trouverait considérablement compliqué : il serait difficile de voir comment l'ouïe pourrait être une avec une *phônê* qui comporterait plusieurs sons. En tout cas, ce ne serait pas dans le même sens que celui qu'Aristote a développé dans la section antérieure, où c'est toujours un seul sensible qui d'une certaine manière est un avec la sensation, et d'une certaine manière n'est pas un.

Mais comment un son vocal simple peut-il être dit un « accord », une *symphônia* ? Si l'on se souvient des différents sens du terme de *symphônia* que nous avons parcourus dans notre étude du *De sensu* et des *Problèmes* sur la musique, il n'y a plus alors aucune difficulté : nous avons vu que la *symphônia* peut désigner un « accord » entre deux notes, mais aussi l'« accord » constitutif d'une unique note. Selon cette dernière acception, chaque note peut être identifiée à un certain « accord », parce que par elle-même, elle réalise un certain intervalle par rapport à une note fondamentale, ou bien, ce qui revient au même, parce qu'elle est par nature un certain mélange intime comportant une proportion de graves et d'aigus. Nous avons vu aussi que dans le *De sensu*, Aristote présuppose comme allant de soi que chaque note déterminée, quand elle est entendue, est toujours évaluée comme un accord de ce type : c'est en effet ce principe qui permet de déterminer tout sensible, par analogie, comme une certaine proportion³⁹⁰.

Le premier énoncé de notre texte signifie-t-il autre chose que cette identité entre chaque note et l'accord qui la constitue ? Le terme *phônê*, dans les contextes où il est associé à la *symphônia*, c'est-à-dire dans la théorie musicale, désigne souvent chez Aristote le « son musical », ce que nous appellerions aujourd'hui une « note » de

³⁹⁰ Voir, dans le même sens, Hicks, 1907, p. 442, qui cite, outre quelques-uns des textes que nous avons étudiés dans la section antérieure, le passage de *De sensu*, 7, 447b 1, où la *συμφωνία* désigne un unique son formé par le mélange du grave et de l'aigu. Dans tout le corpus, la *συμφωνία* sert tout autant à caractériser les sons sensibles en puissance que les sons entendus. Il n'y a donc pas lieu de croire que dans le *De anima*, la *φωνή* est dite une *συμφωνία*, un « accord », uniquement par rapport à la faculté d'entendre, comme le croit Philopon (CAG XV, 472, 39), repris par Barker (1981, p. 250 et s.). Priscien (21, 6, CAG, *Sup. Ar.* I, 2) nous dit que telle a été la lecture de Théophraste, mais il réfère peut-être à un commentaire de *l'esprit* et non de *la lettre* de l'argument : on verra qu'il est essentiel au propos que l'ouïe évalue le son comme accordé par rapport à elle. Mais cela n'empêche pas que la *φωνή* en elle-même, y compris comme potentielle, soit caractérisée comme une *συμφωνία*, et que tel soit le point de départ de la démonstration.

musique³⁹¹. Par φωνή τις, Aristote pourrait donc entendre une note déterminée, et poser tout simplement que chaque note est un accord et donc une « proportion » (λόγος), parce qu'elle est par essence constituée par un accord de grave et d'aigu³⁹². Dès lors, une grande partie des difficultés de l'argument seraient résolues : chaque note étant en soi « proportion », l'ouïe, parce qu'elle la saisit et l'évalue comme telle, et fait pour cela un avec elle, devra également être caractérisée en fonction de cette « proportion ».

Surgit alors la deuxième difficulté logique posée par l'argument. Si on lit le syllogisme naïvement, il semble que la thèse selon laquelle « l'ouïe est un certaine proportion » porte sur l'ouïe actuée³⁹³, c'est-à-dire l'audition, car c'est elle qui est une avec la note. De plus, il paraît naturel de comprendre que cette proportion à laquelle l'ouïe s'identifie est la même que celle qui caractérise la note entendue : si l'on applique littéralement à l'audition le modèle du mouvement utilisé dans la section précédente, il est évident que l'ouïe, en étant affectée et altérée par le son musical, prendra sa qualité et sera donc affectée de la proportion qui le caractérise.

Pourtant, la suite de l'argument, où Aristote s'appuie sur l'effet destructeur produit par les sensibles excessifs pour confirmer que l'*aisthêsis* est bien « un certain logos », montre que la thèse démontrée ne peut pas avoir ce sens. Supposons que l'audition soit purement et simplement une assimilation passive à chaque son, dans le grave comme dans l'aigu, et que l'ouïe soit ce qui est propre à une telle assimilation. Dans ce cas, l'ouïe pourrait être assimilée à n'importe quel son, au moins si elle a été

³⁹¹ Dans les *Problèmes* sur la musique, le son musical en général est désigné tantôt par le mot φθόγγος, tantôt par le mot φωνή (voir par exemple 918b 33, 919a 3 et s., 919b 4, 920b 2, etc.). Cette extension du champ sémantique de la φωνή depuis « la voix » proprement dite, ou « le son vocal », jusqu'à tout son musical, est un des symptômes du primat absolu de la voix humaine dans la théorie ou les théories musicales qui sous-tendent ces *Problèmes*. Voir à ce sujet les suggestions pénétrantes de Ross (1961, p. 277).

³⁹² Sur ce point nous sommes d'accord avec Barker (1981, p. 252). Dans le même sens, voir également Polansky, 2007, p. 391. En donnant à la φωνή le sens de « son musical », on échappe au dilemme que le texte a pu susciter chez les commentateurs : en effet, si par φωνή on entend une voix ou même un son en général, ou bien on doit lire le premier énoncé comme une proposition particulière, car seules certaines voix ou certains sons sont « accords » au sens où ils sont bien accordés ; ou bien, si l'on veut que l'énoncé concerne bien toute φωνή, il faut changer le sens usuel du terme συμφωνία : il ne s'agira pas seulement de « l'accord » de ce qui est bien accordé car constitué d'une bonne proportion de grave et d'aigu, mais de l'accord, bon ou mauvais, réalisé par tous les sons, du moment que chacun d'entre eux est constitué par une proportion bonne ou mauvaise de grave et d'aigu. Telle est l'option choisie par Simplicius (CAG XI, 194, 16) et reprise par Hamlyn (1968, p. 125), et Modrak (1987, p. 60), que Hicks (1907, p. 442) a raison de rejeter au nom du sens restreint que prend le mot συμφωνία dans les *Problèmes* sur la musique et le *de Sensu*.

³⁹³ C'est ainsi que comprennent Hicks (1907, p. 442), qui suit Simplicius (CAG XI, 194, 1), ainsi que Rodier (1900, II, p. 375), Hamlyn (1968, p. 125) et Ross (1961, p. 276).

assimilée auparavant à un son qui n'en est pas trop éloigné. Dès lors, comment expliquer qu'un son excessif donné, trop aigu ou trop grave dans l'absolu, détruise soit l'acte d'entendre, soit la faculté d'entendre ?

La formule selon laquelle le son excessif *détruit* (*φθείρει*) l'*aisthēsis* auditive, de plus, suggère que celle-ci est la faculté d'entendre, et non l'audition effective. Dans le cas contraire, un son trop aigu détruirait l'audition seulement parce qu'il ne serait pas entendu et parce que l'audition n'aurait pas lieu. Si l'on appelle cela une « destruction » (*φθορά*) de l'audition, on doit supposer que « l'audition » considérée existe au préalable en saisissant un son tempéré, puis n'existe plus quand le son est excessif. Il s'agirait donc d'une audition successive de plusieurs sons, ce qui serait contraire à la perspective adoptée dans tout ce qui précède, où une unique audition est toujours une actualisation qui fait un avec un unique sensible. « L'ouïe » (*ἀκοή*) que détruit le son trop aigu ou trop grave est donc très probablement la faculté d'entendre, et il en va de même pour « la vue » qui est détruite par le trop brillant et le trop obscur, et pour les autres cas³⁹⁴. Mais si l'ouïe qui « est un certain *logos* » est la faculté d'entendre, comment le *logos* en question peut-il encore être la proportion qui caractérise chacun des sons qu'elle saisit ? Sans doute faut-il voir dans ce *logos* détruit par les excès une sorte de « proportion ». Mais s'il s'agissait de chacune des proportions caractérisant les sons entendus, à laquelle l'ouïe serait successivement assimilée, l'ouïe ne serait plus alors « une certaine proportion », mais toutes celles que l'on veut dans l'échelle du grave et de l'aigu³⁹⁵.

Ces remarques suffisent à montrer que l'ouïe ou toute autre faculté de sentir ne saurait être identifiable à un mobile ordinaire : la faculté de sentir n'est certainement pas « une certaine proportion » comme doit l'être une matière qui est successivement assimilée à tout ce qui l'affecte. On aurait d'ailleurs tort de s'en étonner : les mêmes conclusions s'imposent à la lecture du chapitre fondamental dans lequel Aristote a caractérisé l'essence de toute faculté de sentir, le dernier chapitre du livre II dont il reprend ici les résultats.

³⁹⁴ *Contra* Ross, 1961, p. 278, Polansky, 2007, p. 392-393.

³⁹⁵ Il est donc absurde de lire l'argument comme s'il transférerait un même *λόγος* du sensible à la sensation en acte, puis de celle-ci à la faculté de sentir, comme le pense Modrak, 1987, p. 61. À la limite, le transfert ne pourrait être valable que si au commencement, seul un unique sensible bien accordé était considéré. Mais dans ce cas, en quoi la sensation de ce sensible serait-elle un indicateur de la nature de la faculté de sentir ? Themistius (CAG V, 3, 155, 26) dit que c'est le caractère plaisant du sensible, ce qui ne figure évidemment pas dans le texte. Faut-il penser que cette indication est marquée par « l'accord » réalisé par le sensible avec le sens, comme le croit Barker (1981) ? Mais comme on l'a vu, il est improbable que l'accord désigne ici une relation entre le sensible et le sens, et de plus, il faudrait que l'accord en question soit réalisé par un unique sensible, ce qui est plus improbable encore.

3. La sensation comme telle : le modèle de *De anima* II 12

a. La métaphore de la corde

Que toute *aisthêsis* soit « un certain logos », et que les sensibles excessifs détruisent l'*aisthesis*, voilà deux énoncés que nous trouvons déjà liés entre eux dans le chapitre 12 du livre II : Aristote y caractérise d'abord toute faculté de sentir comme un λόγος τις de l'organe sensoriel, et montre ensuite que cela permet de comprendre pourquoi les excès détruisent la faculté de sentir. Lorsque dans le livre suivant, la destruction produite par les sensibles excessifs est à nouveau alléguée pour confirmer que l'*aisthêsis* est bien un λόγος τις, Aristote reprend donc un lien de conséquence dont il a déjà expliqué le sens.

Cette explication, dans le chapitre 12 du livre II, repose sur une analogie entre la sensation des excès et les cordes d'un instrument de musique lorsqu'elles sont frappées trop violemment :

(424a 28-32) Et ce qui précède rend ceci évident : pour quelle raison les excès dans les sensibles détruisent les organes sensoriels ? La raison en est que si la modification de l'organe sensoriel est trop forte³⁹⁶, la proportion est rompue (et cette proportion, c'est le sens), tout comme sont rompus l'accord et la tension des cordes qui sont frappées violemment (φανερὸν δὲ ἐκ τούτων καὶ διὰ τί ποτε τῶν αἰσθητῶν αἱ ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰ αἰσθητήρια· ἐὰν γὰρ ἦ ἰσχυρότερα τοῦ αἰσθητηρίου ἢ κίνησις, λύεται ὁ λόγος (τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις³⁹⁷), ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουόμενων σφόδρα τῶν χορδῶν).

Dans ce texte, il ne fait aucun doute que l'*aisthêsis* qui est détruite par les sensibles excessifs parce qu'elle est un *logos* est la faculté de sentir possédée par l'organe sensoriel³⁹⁸. Il est également évident qu'ici, le terme *logos* doit avoir le sens

³⁹⁶ Il n'y a aucune raison de lire « si le mouvement est trop fort pour l'organe sensoriel », qui serait grammaticalement incorrect. Ce sens peut de toute manière être sous-entendu dans la phrase telle que nous l'avons traduite.

³⁹⁷ La leçon de UVXM (au lieu de E^aCy : τοῦτο δὲ ἡ αἴσθησις) a l'avantage de marquer que la faculté de sentir doit être définie comme un λόγος, comme vient de le faire Aristote dans le paragraphe antérieur.

³⁹⁸ Nous ne comprenons pas pourquoi Ross déclare (1961, p. 278) que nul ne saurait suggérer que c'est la faculté de sentir qui est détruite par les excès de sensibles. Car outre que cette suggestion est un adage scolastique (« *excellens sensibilis corrumpit sensum* »), il est clair que l'exposition de la vue à trop de

d'une « proportion » entre les contraires : en effet, c'est par exemple une proportion de grave et d'aigu qui doit être détruite lorsque le son saisi par l'ouïe est excessivement grave ou excessivement aigu³⁹⁹. Mais l'analogie avec les cordes d'un instrument de musique permet de préciser davantage en quel sens la faculté de sentir est « une certaine proportion » : cette proportion qui est rompue par les sensibles excessifs est mise sur le même plan que la tension (τόνος) de la corde, elle aussi rompue lorsqu'on frappe la corde trop violemment. Or, il est évident que cette tension est une propriété déterminée de la corde qui doit demeurer constante lorsqu'elle est frappée, afin que la corde puisse accomplir sa fonction et émettre toujours le même accord (συμφωνία). Il doit en aller de même pour la « proportion » possédée par l'organe sensoriel, qui caractérise également sa capacité à exercer sa fonction propre : ce doit être une proportion fixe et déterminée, et une proportion qui reste constante lorsque l'organe saisit son sensible ; en effet, s'il arrive que cette proportion soit modifiée, l'organe perd du même coup sa capacité de fonctionner.

On peut peut-être aller plus loin dans l'interprétation de cette analogie : en vertu de sa tension propre, une corde réagit au choc qu'on lui imprime de telle sorte que sa tension reste la même. C'est précisément ainsi qu'elle produit sa fonction et émet un son bien accordé. Mais s'il arrive que le choc soit trop fort pour que la corde puisse, en y réagissant, maintenir sa tension, la capacité fonctionnelle de la corde est alors détruite. On peut penser qu'il en va de même pour tout organe sensoriel, par exemple pour l'œil :

lumière, l'effort prolongé pour voir dans le noir détruisent bien la faculté de voir elle-même. Certes, la destruction peut dans certain cas être empêchée par une peine qui déclenche un mouvement de fuite. Il n'en reste pas moins que l'excès, en tant que tel, par rapport à chaque faculté de sentir, en tant que telle, est destructeur de cette faculté. C'est ce que nous dit Aristote lui-même, ici et dans le dernier chapitre du *De anima*, lorsqu'il précise que « les autres sensibles » que les tangibles, « par exemple la couleur, le son et l'odeur, ne détruisent pas l'animal par leurs excès, mais seulement les *organes sensoriels* » (τὰ μὲν ἄλλα αἰσθητὰ ταῖς ὑπερβολαῖς οὐ διαφθείρει τὸ ζῶον, οἷον χρῶμα καὶ ψόφος καὶ ὀσμὴ, ἀλλὰ μόνον τὰ αἰσθητήρια, 435b 7-9).

³⁹⁹ Hicks (1907, p. 418) admet qu'il est tentant de comprendre λόγος comme signifiant « proportion », et comme un synonyme de la μεσότης évoquée aussitôt après. Mais il préfère lui donner le sens plus vague de « forme » parce que λόγος doit avoir le même sens ici que dans le paragraphe antérieur, ce que nous admettons, mais pour en déduire exactement l'inverse, comme nous le verrons plus loin. Rodier (1900, II, p. 334-335) pense également qu'en dépit des apparences, λογός, ici, ne signifie pas la proportion de l'organe sensoriel, mais la forme en laquelle consiste la faculté de sentir, qui diffère de cette proportion et s'y ajoute, même si elle est rendue possible par elle. Selon lui, ces distinctions s'imposent, car aucune faculté de l'âme ne saurait se réduire à une proportion entre les éléments d'un corps, car on reviendrait alors à la doctrine de l'âme comme harmonie qu'Aristote a critiquée en *De an.* I 4. Il suit en cela Simplicius (CAG XI, 168, 20), Philopon (CAG XV, 439, 35), et surtout Alexandre (*De an.*, 60, 9). Nous ne contestons pas qu'il y a au moins une distinction d'aspect entre la proportion effectivement possédée par le corps et les diverses facultés de l'âme. Mais cette distinction est déplacée par rapport au propos de *De anima* II 12 : la « proportion » n'est pas ici celle qui est effectivement possédée par le corps, mais celle par laquelle on peut définir chaque faculté de sentir, celle-ci devant précisément être conçue comme potentialité de réaliser cette proportion en sentant.

en vertu de sa proportion propre, l'œil doit réagir à la couleur qu'il saisit de manière à maintenir cette proportion, et c'est précisément ainsi qu'il effectuera son acte de vision. Mais il peut arriver que la couleur soit trop brillante pour cela, et dans cette situation, Aristote nous dit que « la modification (κίνησις) de l'organe sensoriel est trop forte », ce qui peut signifier deux choses différentes : ou bien Aristote veut dire que la modification imprimée par la couleur à l'œil, par exemple, est trop violente pour que l'œil garde sa proportion propre de brillant et d'obscur ; ou bien il veut dire que le mouvement que l'organe doit effectuer pour maintenir sa proportion tout en saisissant cette couleur est trop violent pour lui.

Quoi qu'il en soit, cette interprétation de l'analogie conduit à concevoir d'une certaine manière l'acte par lequel un organe saisit et sent son sensible : loin d'être affecté de manière purement passive par le sensible, l'organe sensoriel, pourrait-on dire, *se règle sur le sensible*, car il lui réagit de manière à toujours conserver sa proportion propre, ce qui est essentiel pour qu'il accomplisse sa fonction et sente effectivement. Ainsi, toute sensation mobilise à la fois un effet produit par le sensible extérieur, et un mouvement actif de l'organe sensoriel, le second facteur étant au moins aussi nécessaire que le premier pour que la sensation ait lieu.

On pourrait se demander à quoi correspond concrètement une telle description de la sensation : y a-t-il, dans les textes consacrés à chacun des cinq sens, une illustration concrète de ce modèle ? Et si ce n'est pas le cas, faut-il donc la trouver dans phénomène empirique bien connu ?

L'observation naïve atteste qu'il y a dans tout acte de sentir un phénomène de régulation de l'organe sensoriel sur le sensible : on constate empiriquement que lorsque l'œil voit dans un milieu très lumineux, il se contracte et prend moins de lumière que lorsqu'il voit dans un milieu obscur. Il en va de quand à travers un même milieu, l'œil se règle sur une unique couleur brillante ou une unique couleur noire : il prend moins de lumière pour voir la première, et plus pour voir la seconde. Et s'il arrive que la couleur soit excessivement brillante, la contraction nécessaire pour se régler sur elle dépassera les capacités de l'œil, de sorte que celui-ci sera détruit. Aristote a pu s'appuyer sur ce type de phénomène pour penser que la vision présuppose un réglage actif de l'œil sur la différence sensible, propre à préserver dans l'organe l'existence d'une même qualité proportionnée entre le brillant et l'obscur. La même règle s'applique aux autres sensations, et dans certains cas, elle semble avoir un certain appui dans l'expérience :

l'organe de l'ouïe et celui de l'odorat se contractent ou se dilatent selon que le son est aigu ou grave, et l'odeur, piquante ou fraîche. L'organe du goût est davantage humidifié pour saisir une saveur amère, et asséché au contraire pour saisir une saveur douce. Enfin, selon que notre corps est au contact du chaud et du froid, le rapport entre la chair et l'organe interne du toucher, c'est-à-dire l'appareil des vaisseaux sanguins, varie afin que l'organe garde toujours la même proportion de chaud et de froid.

On doit reconnaître que les textes consacrés à telle ou telle sensation sont peu bavards sur cette question. Tout au plus peut-on relever quelques indices qui vont dans le sens de cette description d'ensemble. Ainsi, les *Problèmes* consacrés au toucher font allusion à un phénomène de compensation de la température extérieure par une réaction inverse de l'intérieur du corps : lorsque la chair est chauffée par l'air extérieur, le froid est concentré à l'intérieur, et inversement au contact du froid⁴⁰⁰. Il semble donc que des variations internes de la chair et de l'organe du toucher viennent réguler l'effet produit par le tangible extérieur. Certains passages du *De anima* peuvent également être lus dans cette optique : dans le chapitre 10 du livre II, il est dit que la langue ne doit être ni trop sèche ni trop humide, non seulement pour qu'elle puisse sentir par le toucher l'humide potable, ce qui est une condition nécessaire pour qu'elle puisse ensuite y discerner les saveurs, mais aussi pour que ce discernement ait lieu comme il faut, et non comme chez « les malades à qui toutes les saveurs apparaissent amères parce qu'ils sentent au moyen d'une langue chargée (...) d'humidité »⁴⁰¹. Ce qui vaut pour la langue, semble-t-il, doit aussi valoir pour l'organe du goût. Il apparaît donc que pour que la sensation du goût et le discernement des saveurs se réalisent convenablement quand on déguste plusieurs saveurs successives, l'organe du goût doit garder la même proportion moyenne de sécheresse et d'humidité.

À la fin du chapitre consacré au toucher, « le sens » est dit « être comme une certaine médiété de la contrariété appartenant aux sensibles » (τῆς αἰσθήσεως οἴου μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως, 424a 4-5). Au premier regard, il n'est pas sûr que cet énoncé signifie que « le sens » est toujours identifiable à une qualité médiane constante. Car d'abord, « le sens » est probablement dans ce texte le seul toucher, et ce qui vaut pour lui ne vaut pas nécessairement pour les autres. Ensuite, Aristote introduit cet énoncé pour expliquer pourquoi nous sentons au toucher ce qui est plus dur ou plus mou, plus chaud ou plus froid que l'organe

⁴⁰⁰ Voir *Problèmes*, XXXV, 4.

⁴⁰¹ *De an.* II 10, 422b 8-10.

sensoriel⁴⁰², et donc ce qui peut l'affecter, tandis que nous ne sentons pas ce qui a les mêmes qualités que lui (424a 2-4) ; il se pourrait donc que le toucher soit identifié à une qualité médiane dans l'organe sensoriel, parce que tel est ce qui fait que l'organe peut ensuite être altéré par les excès ou les défauts dans le tangible. Enfin, les réserves contenues dans la formulation, marquées par οἶον et peut-être par τινος, semblent indiquer que l'identité entre la faculté du toucher et une qualité tangible médiane possédée par l'organe sensoriel ne vaut pas strictement ou littéralement.

On remarquera cependant que l'affection par les tangibles ayant conduit à identifier le toucher à une sorte de médiété a été appelée une « sorte de pâtir », ce qui veut probablement dire que c'est un pâtir qui n'en est pas un. Car c'est « le sentir » en général qui a été dit « une sorte de pâtir » (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τί ἐστίν 423b 31-424a 1), énoncé qui ne peut être qu'un rappel de *De anima* II 5 où il est établi, nous le verrons⁴⁰³, que la sensation n'est justement pas un pâtir. De plus, l'assimilation du toucher à une médiété dans les qualités tangibles conduit immédiatement à inférer que telle est la raison pour laquelle le sens du toucher « discerne les sensibles » (424a 5-6), et donc apprécie toujours dans leur différence le chaud, le froid et les autres qualités. Comment pourrait-il le faire, si l'organe sensoriel était altéré par chacune d'entre elles, et s'il ne gardait pas en lui la médiété caractéristique du sens⁴⁰⁴ ?

On ne saurait nier en tout cas qu'ici se trouve préfiguré le contenu du chapitre suivant, où le terme de μεσότης devient le synonyme du *logos* qui caractérise toute faculté de sentir : immédiatement après comparé le *logos* propre à tout sens à la tension constante caractéristique d'une corde, Aristote ajoute que si les plantes ne sentent pas, et

⁴⁰² Il s'agit, en l'occurrence, des qualités du sang dans le système vasculaire des animaux sanguins. C'est en effet l'organe du toucher proprement dit qui est ici visé, et Aristote vient de montrer que cet organe est interne, et n'est pas la chair. Nous rejoignons ici Rodier (1900, II, p. 330) contre Hicks (1907, p. 412) et Burnyeat (1992, p. 20-21).

⁴⁰³ Voir plus loin p. 265. Dans le même sens, cf. Freeland (1992, p. 232), pour qui l'identification du toucher à une altération est absurde, mais qui croit qu'Aristote ne donne aucun modèle alternatif.

⁴⁰⁴ Pour une remarque semblable, cf. Polansky, 2007, p. 334-335. En dépit des réserves impliquées par le mot οἶον dans le texte (pour une réserve semblable, cf. *De an.* III, 435a 21-22), il semble bien qu'il y ait sinon une identité, du moins un lien essentiel entre la faculté tactile et le fait que son organe, le sang dans l'appareil sanguin, possède une médiété déterminée, c'est-à-dire, littéralement, une qualité moyenne entre le chaud et le froid, le dur et le mou. C'est ce que reconnaissent d'ordinaire les commentateurs (par exemple Hicks, 1907, p. 414, Hamlyn, 1968, p. 42, Rodier, 1900, II, p. 331). Le plus souvent toutefois, on comprend que l'organe doit avoir au préalable une qualité moyenne, afin d'être ensuite littéralement altéré par les qualités tangibles. Certains interprètes (Sorabji, 1992, p. 214 et s., Everson, 1997, p. 81-82), pour nuancer la description de la sensation comme altération qu'ils croient trouver dans ce passage, pensent que « le sens » (αἴσθησις) qui est une médiété n'est pas ici la faculté de sentir, mais l'organe sensoriel. Ils croient assurer ainsi à la sensation proprement dite d'échapper à une description purement matérielle. Mais il n'y a aucune raison de supposer, au vu du texte, que l'*aisthēsis* n'est pas la faculté de sentir.

donc ni ne saisissent, ni ne discernent les sensibles, « la raison en est qu'elle ne possède pas de médiété » (ἀλτιον γὰρ τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, 424b 1). On ne voit pas comment cette « médiété » pourrait être autre chose que la « proportion déterminée » (λόγος τις) et constante qui vient d'être identifiée à n'importe quelle faculté de sentir. Puisque cette signification et cet usage du terme « médiété » sont ici introduits de manière abrupte, Aristote doit considérer qu'ils ont été clairement établis dans une occurrence antérieure, c'est-à-dire dans le chapitre précédent : que le toucher soit comme « une certaine médiété » (μεσότης τις) devait alors déjà signifier, de manière obvie, qu'il est assimilable à une proportion moyenne délimitée et invariable.

Rappelons enfin que dans le livre V du *De generatione animalium*, Aristote dit clairement que l'organe sensoriel de l'ouïe, jusqu'à son point de contact avec le sang, est littéralement altéré par le mouvement produit par le sonore, mais qu'en même temps, un mouvement actif produit par le cœur dans le sang réagit à l'affection reçue pour produire la sensation. Puisque la sensation auditive, en tant que telle, doit avoir lieu dans l'oreille, on doit supposer qu'un mouvement effectué par l'organe central par le biais du sang, réagissant à l'affection reçue, contribue à produire la sensation. Il y a là des conditions qui permettent à l'acte même de sentir de se produire comme nous l'avons dit, et d'être tel que le caractérise le *De anima* : la réaction motrice de l'organe, venue de l'intérieur, permet à celui-ci de se régler sur la différence sensible pour le saisir en gardant sa proportion propre. La sensation sera alors précisément cette saisie, tandis que ni l'altération reçue au fond de l'organe, ni le mouvement interne produit par le cœur ne seront la sensation elle-même : ils seront seulement des mouvements du corps qui conduisent à la sensation.

Les chapitres du *De anima* qui portent sur chacun des sens pris un par un n'établissent pas clairement la validité du modèle que nous avons posé. Mais peut-être aurait-on tort de s'en étonner. Le modèle en question ne relève pas de ce qui est propre à telle ou telle sensation, mais il vaut en général pour toute sensation quelle qu'elle soit : il est donc naturel qu'il ne soit établi que dans le chapitre II 12 du *De anima* qui s'attache à ce qu'il faut considérer « au sujet de tout sens considérée universellement » (424a 16). Il n'est pas nécessaire d'en parler ni dans les chapitres antérieurs qui s'intéressent à ce qu'il y a de spécifique à chaque sens, ni dans l'ensemble des autres traités de psychologie, qui à l'instar du *De sensu*, considèrent comme acquis tout ce qui a été établi dans le *De anima*.

b. *Caractéristique générale de la sensation*

En *De anima* II 12, l'idée que toute faculté de sentir est une certaine médiété ou une certaine proportion comparable à la tension caractéristique d'une corde musicale est loin d'être anecdotique : au contraire, elle déjà contenue dans le texte antérieur où Aristote expose les caractéristiques essentielles de toute faculté de sentir, indépendamment des différents sens spécifiques dans lesquels elle se particularise. Le modèle que nous avons présenté doit donc être inhérent à ce qui définit toute faculté de sentir, et l'on doit relire l'ensemble du passage consacré à cette définition, en essayant de comprendre comment, et sur quel fondement, il établit un tel modèle :

(424a 16-28) Au sujet de tout sens considéré universellement, il faut admettre ceci : tout d'abord, le sens est ce qui est propre à recevoir les formes des sensibles sans leur matière (ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης), tout comme la cire reçoit la marque⁴⁰⁵ de l'anneau sans le fer ni l'or. Elle reçoit la marque en or, ou bien la marque en airain, mais non en tant qu'il est en or ou en airain ; de la même manière, le sens de chaque sensible particulier⁴⁰⁶ pâtit sous l'effet de ce qui possède une couleur, une saveur ou un son, mais il ne pâtit pas en tant que chacun de ces objets-là est dit <ce qu'il est>, mais <il pâtit> en tant que <chacun est dit> de cette qualité-ci, et en suivant la proportion (ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἡ ἑκάστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἡ τοινδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον).

Quant à l'organe sensoriel premier, c'est ce en quoi réside une potentialité propre à cela. Et d'ailleurs, il fait un avec elle, mais son essence est différente : en effet, ce qui sent devra bien être une grandeur déterminée, mais pour ce qui est du fait d'être sentant ou du sens, ce n'est certes pas une grandeur, mais une certaine proportion et une potentialité de cette grandeur (αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις. ἔστι μὲν οὖν ταῦτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον· μέγεθος μὲν γὰρ ἂν τι εἴη τὸ αἰσθανόμενον· οὐ μὴν τό γε αἰσθητικῶ εἶναι οὐδ' ἡ αἴσθησις μέγεθος ἐστίν, ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου).

⁴⁰⁵ Le σημεῖον n'est pas l'empreinte gravée dans la cire, mais la marque gravée sur l'anneau, comme l'atteste plus loin le fait que cette marque soit « en or » ou « en airain ».

⁴⁰⁶ Nous sommes d'accord avec Hicks pour penser que ἐκάστου désigne ici chaque sensible particulier dont un sens est le sens, par exemple une certaine couleur, une saveur ou un son, comme ceux dont il est question ensuite. Il est cependant possible que le terme se réfère à « chaque organe sensoriel » dont le sens est le sens. En revanche, il ne peut s'agir de chacun des corps extérieurs individuels désignés plus loin par ἑκάστον ἐκείνων, avec un démonstratif qui indique que l'on parle d'autre chose que de l'objet préalablement considéré (voir Hicks 1907, p. 416).

Puisque la suite immédiate de ce texte présuppose qu'il a été établi que l'αἴσθησις est bien un certain λόγος au sens d'une « proportion » comparable à la tension caractéristique d'une corde, il est évident que l'on doit déjà donner ce sens au λόγος τις dont il est question dans la dernière phrase (424a 27) : le « fait d'être sentant » ou « le sens », c'est-à-dire la faculté de sentir, est donc un λόγος τις possédé par la grandeur constituant l'organe sensoriel, au sens où c'est une proportion déterminée appartenant à cet organe. Il y a alors une difficulté : à cet endroit du texte, l'identification de la faculté de sentir à une certaine proportion surgirait de nulle part, si elle n'était pas préparée par le contenu du paragraphe antérieur où Aristote compare la sensation à l'impression de l'anneau sur la cire. Il doit donc y avoir, dans cette comparaison, quelque chose qui implique à l'évidence cette identité. On pourrait penser qu'à la fin de cette comparaison, lorsque Aristote affirme que le sens pâtit de chaque objet « en tant qu'il est dit de cette qualité-ci » (ἢ τοιούδι), et pâtit « en suivant le *logos* » (κατὰ τὸν λόγον), le *logos* désigne déjà la proportion définissant chaque faculté de sentir, que chaque sens *suivrait* toujours lorsqu'il saisit tel ou tel sensible⁴⁰⁷. Mais rien, ni dans le texte, ni dans les chapitres antérieurs, n'autorise à décréter que « le *logos* », sans précision supplémentaire, est ici celui du sens, et non celui du sensible.

C'est pourtant dans cette formule que réside le fondement de l'identité entre sens et proportion posée deux lignes plus bas. Le plus souvent, on adopte une lecture qui interdit de saisir cette conséquence. On considère que le terme *logos* sert à reprendre « cette qualité-ci » (τοιούδι) dont il vient d'être question, et est purement et simplement le synonyme de ce qui a été appelé plus haut la forme (εἶδος) du sensible sans sa matière⁴⁰⁸. La syntaxe de la phrase se prête pourtant mal à cette lecture. Si l'on restitue à chaque fois les verbes sous-entendus comme nous l'avons fait dans notre traduction, on doit lire que chaque sens pâtit d'une part « en tant que chacun des objets est dit⁴⁰⁹ de cette qualité-ci », et pâtit d'autre part « en suivant le *logos* ». Il est difficile de faire de la seconde détermination un synonyme de la première : car d'abord, le *logos* d'un corps

⁴⁰⁷ Polansky (2007, p. 344) propose soit la lecture courante, soit cette lecture.

⁴⁰⁸ Ici nous nous opposons à la lecture la plus courante, qui rapporte le λόγος au sensible, et le comprend comme une synonyme de εἶδος. Voir Hicks, 1907, p. 417, Rodier, 1900, II, p. 332. Alexandre (*De anima*, 60, 8), et peut-être Théophraste (d'après Priscien, 1, 8, CAG *Sup. Ar.*, I, 2, cf. Laks 2007, p. 159-177), qui commentent le mot εἶδος en l'associant au terme λόγος, semblent déjà adopter une lecture semblable.

⁴⁰⁹ Par opposition à « en tant que chacun de ces objets est dit (ce qu'il est) » : en ce qui concerne ce dernier groupe, nous adoptons l'hypothèse de Hicks (1907, p. 416), pour qui il faut ou bien sous-entendre une répétition du sujet ἕκαστον en position de prédicat, ou bien comprendre λέγεται comme « est ainsi dit », c'est-à-dire « est dit ce qu'il est ».

extérieur n'est pas nécessairement cette qualité-ci et cette forme-ci que reçoit chaque sens. Ensuite, il y a apparemment une différence entre ce dont quelque chose pâtit, comme l'est la forme que reçoit chaque sens, et ce que l'on suit lorsque l'on pâtit. Ces remarques suggèrent que « selon le *logos* » est une détermination qui ne signifie pas la même chose que la précédente. Pour en saisir le sens, on peut reprendre l'ensemble de la phrase en l'appliquant au cas particulier de la vue : la vue pâtit de cet objet possédant une couleur non pas en tant qu'il est dit cet objet-ci, avec toutes les qualités qui l'individualisent, mais seulement en tant qu'il est dit de cette couleur-ci et « en suivant le *logos* ». N'est-il pas naturel de comprendre que la vue pâtit de l'objet « en suivant la proportion » inhérente à cette qualité-ci qu'elle retient, en l'occurrence la couleur, et cela parce qu'elle saisit toujours la proportion qui définit la couleur en question ?

Cette hypothèse est en tout cas la seule qui puisse faire comprendre pourquoi ensuite, il va de soi que chaque faculté de sentir doit être identifiée à « une certaine proportion ». En effet, à quelle condition le sens de la vue peut-il saisir chaque couleur selon sa proportion propre, et discerner dans sa différence, par exemple, la couleur qui est deux fois plus brillante qu'elle n'est foncée ? Il ne peut le faire que si au moment où il sent cette couleur, il garde toujours en lui-même, d'une manière ou d'une autre, une norme par rapport à laquelle cette couleur est discernée et évaluée. Plus précisément, cette norme doit être la proportion de référence qui correspond à la médiété dans le spectre de ses sensibles, car c'est nécessairement par rapport à elle que la couleur sera immédiatement appréciée comme brillante et non comme foncée, et comme deux fois plus brillante qu'elle n'est foncée. Ajoutons que cette proportion de référence doit toujours demeurer dans le sens lorsqu'il sent successivement plusieurs couleurs, s'il est vrai que chacune d'entre elles est toujours évaluée et discernée telle qu'elle est dans l'absolu. Dès lors, si chaque faculté de sentir saisit une certaine forme de l'objet sensible « en suivant la proportion » propre à celle-ci, il est clair qu'elle doit elle-même être identifiable à « une certaine proportion » déterminée, et plus précisément à une médiété. De plus, elle doit conserver en elle cette même médiété lorsqu'elle sent des sensibles, au moins lorsque ceux-ci ne sont pas propres à l'abîmer ou la détruire.

Le lien entre discernement et médiété est déjà présent dans le chapitre précédent consacré au toucher. Il est remarquable que dans le *De anima*, la première occurrence où l'acte de sentir est caractérisé comme un κρίνειν est également la première occurrence de la notion de μεσότης : après avoir identifié le toucher à « une certaine médiété de la contrariété appartenant aux sensibles », Aristote ajoute que « c'est pour

cela que le sens discerne les sensibles. Car c'est le milieu qui est propre à discerner : il tient lieu⁴¹⁰ en effet, par rapport à chacune des extrémités, de l'autre extrémités » (καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν. γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων, 424a 5-7). Clairement, l'identification du sens à une médiété sert ici à fonder l'aspect critique de la sensation : lorsque le toucher sent les contraires, il les discerne, c'est-à-dire les évalue dans leur différence avec une référence qu'il possède en lui-même. Pour qu'il puisse le faire tout autant avec le chaud qu'avec le froid, avec le dur qu'avec le mou, il doit tenir lieu de contraire pour chacun d'entre eux, ce qui ne peut se réaliser que si lui-même, et la référence qu'il porte en lui, est au milieu de la contrariété⁴¹¹.

Ce qui vaut pour le toucher est généralisé à tout sens dans le chapitre suivant. La nature essentiellement critique de toute sensation oblige à caractériser chaque faculté de sentir comme une proportion de référence et une médiété. Elle oblige aussi à penser que lorsque cette faculté de sentir s'exerce, sa médiété propre est conservée en même temps qu'elle saisit la forme du sensible, tout comme la corde préserve sa tension propre lorsqu'elle est frappée. Supposons donc que sentir soit un mouvement purement passif imprimé dans l'organe sensoriel par le mouvement venu du sensible qui a traversé le milieu intermédiaire, et que par exemple, voir cette couleur dorée ne soit rien d'autre que l'altération de l'œil par la couleur dorée. Si voir, pour l'œil, c'est être altéré de cette manière, où se trouve la norme qui lui fait évaluer la différence propre au doré, et où se trouve celle qui lui permettra de discerner d'autres couleurs comme elles sont, après avoir vu le doré ? Il est évident qu'elle ne subsiste nullement. Le modèle du mouvement s'avère donc inadéquat pour rendre compte du caractère critique de la sensation, et l'on doit conclure que la sensation n'est pas un mouvement. Adoptons maintenant le modèle que suggère la comparaison de la sensation avec la vibration d'une corde, et supposons que l'organe sensoriel réagit à l'affection reçue en se réglant sur le sensible, de sorte qu'au moment où il le sent, il réalise toujours en lui-même une même médiété propre. Dans cette hypothèse, le sensible saisi peut toujours être évalué en fonction du

⁴¹⁰ Ici, le verbe γίνεσθαι ne sert sans doute pas à décrire un devenir concret du μέσον, mais plutôt ce qu'il advient de lui, ce dont il tient lieu, selon le terme par rapport auquel on le considère.

⁴¹¹ Voir également *De an.*, III 13, 435a 22-24, où le fait que le toucher soit comme une μεσότης le rend δεκτικόν des διαφοραί (apte à recevoir les différences) des tangibles, et *Météor.*, IV 4, 382a 7 : « puisque nous discernons tous les sensibles par rapport au sens, il est évident que le dur tout court et le mou tout court, nous les déterminons par rapport au toucher, comme si nous utilisions le toucher comme une moyenne ; c'est pourquoi ce que nous appelons dur est ce qui excède le toucher, et mou, ce qui est en défaut par rapport à lui » (ἐπεὶ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν πάντα κρίνομεν τὰ αἰσθητά, δῆλον ὅτι καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακὸν ἀπλῶς πρὸς τὴν ἀφήν ὠρίκαμεν, ὡς μεσότητι χρώμενοι τῇ ἀφῆ· διὸ τὸ μὲν ὑπερβάλλον αὐτῆς σκληρὸν, τὸ δ' ἑλλείπον μαλακὸν εἶναι φαμεν).

mouvement nécessaire pour que la médiété se réalise, et par rapport au sensible qui en exige le moins, c'est-à-dire le sensible médian. Ce modèle permet donc d'expliquer le caractère critique de la sensation.

Dans la caractéristique générale de la sensation de II 12, le fait que toute faculté de sentir soit propre à sentir le sensible « selon la proportion » de celui-ci est une première raison pour nier que la sensation puisse être un mouvement ou une altération. Mais ce n'est pas la seule. Le fait que chaque sens sélectionne de l'objet sensible une certaine forme sans ses autres qualités, et ne pâtit que de cette forme, conduit à la même conclusion⁴¹². Car comment expliquer cette sélection ? Le plus souvent, on allègue comme unique explication l'existence d'un milieu intermédiaire entre le corps sensible et l'organe sensoriel : ce milieu active une qualité sensible du corps extérieur qui sans cela n'est pas apte à être sentie, et d'autre part, il est propre à ne retenir qu'une seule qualité de l'objet, celle dont pâtit ensuite, selon les termes du texte, l'organe sensoriel au contact de ce milieu⁴¹³. Il apparaît pourtant que la seule existence d'un milieu intermédiaire est loin de rendre compte de la sélection par chaque organe sensoriel de son sensible propre. Supposons en effet que le milieu soit passivement altéré par le corps sensible, et l'organe sensoriel passivement altéré par le milieu. Pour quelle raison l'organe sensoriel ne retient que son sensible propre, l'œil la couleur, et l'oreille le son, alors que le milieu intermédiaire est évidemment affecté d'autres qualités, par exemple le chaud et le froid ? De plus, même si l'on admet que le milieu de la vision, ou au

⁴¹² Pour une interprétation semblable dans son principe, cf. Polanski, 2007, p. 345 et s..

⁴¹³ C'est l'interprétation la plus courante. Cf. notamment Sorabji (1992, 218 et s.), et plus récemment Everson (1997, p. 101-102). D'une manière générale, ces interprètes pensent que *lorsqu'il sent*, l'organe sensoriel est altéré au sens strict par une qualité du milieu intermédiaire qui a lui-même été altéré par le corps sensible. À leurs yeux, le *De anima* ne parle que de cet aspect purement matériel et passif de la sensation, sinon au moment où il est précisé qu'en plus d'un pâtit du milieu et de l'organe sensoriel, le fait de sentir les odeurs « est aussi un sentir » (424b 17, si l'on retient la leçon de tous les manuscrits sauf F^b), c'est-à-dire, selon leur lecture, un « être conscient de ». Burnyeat pense au contraire qu'en II, 12, l'idée que le sens sent la forme sans la matière implique que la sensation n'est nullement une altération. Mais il ajoute qu'il faut en conclure qu'il n'existe aucune altération proprement dite du milieu et du sens lors de la sensation. Il prétend en tout cas (1996, p. 160, p. 163) qu'il n'est jamais question de cette altération dans le *De anima* : lorsqu'il est dit que la couleur meut le transparent qui meut l'organe sensoriel (II 7, 419a 13-15), ou que le mouvement sonore meut l'air ambiant puis l'air interne à l'oreille (III 7, 429a 3-5), il faut prendre ces expressions en un sens métaphorique : elles signifient que la couleur est sentie par le sens dans et à travers le transparent (1996, p. 153-158), et que le son est entendu à travers l'air (1996, p. 160-162). Nous sommes d'accord avec la première thèse mais refusons les deux suivantes. Sans doute, il n'y a pas d'altération de l'organe par le milieu au moment où il sent, qui constituerait l'aspect matériel de la sensation *parallèle* à la sensation (cf. Modrak, 1987, p. 40) ou réalisant la sensation (cf. Nussbaum, 1992, p. 40 et s.). Mais une altération littérale du milieu puis de l'organe est une condition nécessaire pour que la sensation ait ensuite lieu. Et le *De anima* parle bien de cette altération littérale du milieu, sinon dans les textes cités plus hauts, du moins en d'autres passages (II 7, 419a 11 et s., III 13, 434b 27 et s.).

moins l'organe de la vue en contact avec lui, n'est altéré que par la couleur, on n'a toujours pas expliqué la sélection du sensible : en effet, le milieu sera évidemment affecté des multiples couleurs provenant des multiples objets en contact avec lui. Pour quelle raison faut-il donc que l'œil ne saisisse qu'une seule de ces couleurs, celle de l'objet qu'il regarde ? On doit en effet rappeler un autre fait dont cette hypothèse est incapable de rendre compte : l'organe sensoriel ne sent pas le milieu intermédiaire, mais bien le corps extérieur *par l'intermédiaire du milieu*⁴¹⁴.

Il faut se rendre à l'évidence : si l'on conçoit la sensation comme une altération purement passive de l'organe sensoriel sous l'effet d'un milieu lui-même altéré par le corps extérieur, il est impossible d'expliquer comment l'organe sensoriel sélectionne une certaine « forme » du sensible, celle qui constitue son sensible propre. Pâtir sous l'effet du sensible en sélectionnant en lui une certaine qualité ne peut pas être un pâtir à proprement parler. Admettons maintenant que chaque sens saisit ce qu'il sent parce qu'il s'est réglé activement sur le sensible de manière à réaliser sa médiété propre. Dans ce cas, il devient possible d'expliquer la sélection de la forme sensible : pourquoi l'œil ne voit que la couleur ? Tout simplement parce que la couleur est le seul trait du sensible sur lequel il *se règle*, c'est-à-dire le seul trait du sensible qu'il peut saisir tout en gardant sa proportion propre. Pourquoi l'œil ne voit que *la* couleur de *cet* objet extérieur, et pourquoi la voit-il *à travers* le milieu, au lieu d'être affecté immédiatement par le milieu lui-même ? Tout simplement parce qu'il se règle sur une unique couleur à la fois, et pour ce faire, prend plus ou moins du milieu extérieur *à travers lequel* il saisira cette couleur, réalisant ainsi la proportion qui le caractérise. En concevant la sensation comme une réalisation d'une même médiété permise par une réaction active du sentant, on peut expliquer la sélection de la forme sensible, tout comme on peut expliquer que celle-ci soit discernée selon sa proportion propre. Le lien entre la possession de la médiété et la sélection de la forme du sensible est d'ailleurs explicite dans le passage qui à propos des plantes, déclare qu'elles ne sentent pas parce qu'« elles ne possèdent pas de médiété, pas plus qu'un principe propre à recevoir les formes des sensibles » (τὸ μὴ ἔχειν μεσότητα, μηδὲ τοιαύτην ἀρχὴν οἷαν τὰ εἶδη δεχέσθαι τῶν αἰσθητῶν). Dans cette explication, les deux attributs qui

⁴¹⁴ Nous rejoignons ici Burnyeat (1996). A juste titre, il pense que dans le *De anima*, le milieu à travers lequel on sent le sensible ne saurait être la même chose que le milieu qui transmet un mouvement réel. Mais nous croyons que la différence porte seulement sur l'aspect et l'essence selon lesquels on considère le milieu, tandis que Burnyeat conclut que le milieu n'est en rien le réceptacle de mouvements proprement dits.

font défaut aux plantes semblent bien aller de pair l'un avec l'autre, et si l'on suppose que le terme $\mu\eta\delta\epsilon$ est exégétique, ils doivent même être identiques⁴¹⁵.

Quant à la nécessité d'un milieu intermédiaire pour l'acte de sentir en tant que tel, sa raison d'être n'est pas celle qu'on croit. Sans doute, il serait absurde de nier que le milieu sert à transmettre une qualité imprimée par le sensible à distance jusqu'à l'organe sensoriel qu'il altère. Ce serait aller contre de nombreux textes d'Aristote, comme celui du *De generatione animalium* V que nous avons étudié plus haut, mais aussi plusieurs passages du *De anima*, comme celui qui évoque pour la première fois le rôle du milieu en II, 7 (419a 11-31), la fin de II, 12 (424b 14et s.) qui décrit l'altération des milieux par les qualités sensibles, et surtout le moment de III, 13 consacré à la sensation à distance (434b 27-435a 10). Le texte de *Physique* VII (245a 2-9) qui montre comment lors de la sensation, il y a bien toujours un contact entre l'altérant et l'altéré, car le corps lointain altère le milieu qui vient altérer l'organe sensoriel, conduit également à la même conclusion⁴¹⁶. Cependant, nous croyons que le milieu n'a cette fonction que par rapport aux mouvements réels qui sont des conditions nécessaires à la sensation. En revanche, tel n'est pas son rôle essentiel par rapport à l'acte même de sentir et par rapport au senti comme tel, ou si l'on préfère, tel n'est pas son rôle en tant qu'il est le milieu à travers lequel on sent le sensible. La preuve en est que le milieu ne peut pas être exigé pour transmettre le mouvement venu du sensible dans le cas des sensations par contact ; pourtant, son existence est nécessaire pour l'acte de sentir. Il nous semble que de ce point de vue, le rôle du milieu est de permettre que la sensation ne soit justement pas une affection passive, mais la saisie d'une forme qui va de pair avec la pure réalisation de la médiété constitutive du sens : l'organe sensoriel peut alors prendre plus ou moins de milieu pour se régler sur le sensible, et pour rendre effective sa médiété propre tout en saisissant le sensible dans sa différence.

⁴¹⁵ On retrouve une association semblable à la fin du *De anima*, où Aristote caractérise l'animalité à la fois par la non simplicité du corps animé et par la faculté de saisir les formes sans la matière (III 12, 27-30), avant de préciser ensuite que c'est la possession d'une médiété qui exige que le corps de l'animal ne soit pas simple (III 13, 435a 20-24).

⁴¹⁶ Il est très difficile, dans ces textes de comprendre que le sensible meut le milieu, et le milieu l'organe sensoriel, en un sens métaphorique. En *De an.* III 13, le mouvement imprimé dans le milieu est clairement nommé une altération et conçu comme tel. En *Physique* VII, Aristote veut montrer qu'il y a toujours contact entre l'altérant et l'altéré, même lorsque l'altérant est une qualité sensible qui affecte un être doué de sensation. La propagation du mouvement sensible jusqu'à l'organe sensoriel est donc clairement identifiée à une altération. Cela ne signifie pas d'ailleurs que la sensation en tant que telle est cette altération. Car selon ce texte (244b 10-15), il y a sensation à partir du moment où le mouvement « est aperçu » ($\text{o}\acute{\upsilon}\lambda\alpha\upsilon\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota$) par l'être animé. Cela change peut-être tout à la nature de la sensation même, et fait qu'en elle, le sens est dit « altéré » seulement « d'une certaine manière » ($\text{\pi}\omega\varsigma$), et « pâtit » seulement « en quelque sorte » ($\text{\tau}\iota$).

Dans cette hypothèse, on comprendrait pourquoi ce n'est pas immédiatement le milieu qui est senti, mais bien le sensible par l'intermédiaire du milieu. On comprendrait aussi l'insistance avec laquelle Aristote soutient l'existence de ce milieu dans les chapitres du *De anima* qu'il a consacré aux cinq sens. Certes, en ce qui concerne la sensation à distance comme la vue et l'ouïe, l'existence du milieu a été établie par les faits⁴¹⁷. Mais dans le cas du toucher où il n'existe plus aucun fait qui puisse l'attester, Aristote n'a pas d'autre argument pour l'établir que celui-ci : « pour ce qui est de sentir, nous sentons toutes choses à travers le milieu » (ἐπεὶ αἰσθανόμεθα γε πάντων διὰ τοῦ μέσου)⁴¹⁸. Dans cette formule lapidaire, la nécessité du milieu semble bien liée à ce qu'est l'acte même de *sentir*, et à ce qui fait la différence entre cet acte et les affections du corps sous l'effet de qualités extérieures. Dans le cas du toucher, il paraît clair que le milieu, la chair, sert à faire en sorte que la médiété de l'organe sensoriel interne, c'est-à-dire le tempérament du sang, ne soit nullement altérée lorsqu'il sent le tangible. Puisque dans le chapitre suivant, Aristote étend aux autres sens la conservation de la médiété lors de la sensation, le milieu intermédiaire devra jouer exactement le même rôle par rapport à toute sensation prise en tant que telle.

La caractérisation générale de la sensation, en *de Anima* II 12, conduit à concevoir l'acte de sentir selon deux aspects différents et néanmoins corrélatifs : d'un côté, chaque organe sensoriel, en tant qu'il sent, ne retient d'un objet extérieur que la forme qui correspond à son sensible propre. D'un autre côté, afin d'opérer cette saisie et cette sélection du sensible, il se règle sur lui en réalisant toujours sa proportion constitutive, c'est-à-dire la qualité médiane déterminée, la μεσότης, qui correspond au milieu du spectre de ses sensibles propres⁴¹⁹. Ainsi, tandis que l'organe sensoriel lui-même est une « grandeur » (μέγεθος, 424a 26), qui varie selon le sensible qu'il saisit, la faculté de sentir en tant que telle est identifiable à une forme et une proportion invariable, toujours possédée par l'organe sensoriel lorsqu'il sent.

Ce modèle pose cependant quelques difficultés si l'on examine concrètement les différents sens : dans certains cas, l'organe sensoriel ne possède pas toujours effectivement la médiété ou la proportion en question. Ainsi, l'œil a certes pour nature

⁴¹⁷ La nécessité du milieu est prouvée par les faits dès le chapitre II, 7 consacré à la vue et au visible (419a 7 et s.).

⁴¹⁸ *De an.* II 11, 423b 7.

⁴¹⁹ Hicks (1907, p. 414) nous rejoint sur ce point, mais réserve cette caractérisation au seul sens du toucher.

d'être transparent, mais cette transparence n'est certainement pas toujours effective, et encore moins effective selon un degré proportionnel entre le brillant et l'obscur⁴²⁰. Pour cela, il faut au moins que l'œil s'ouvre sur un milieu extérieur lumineux, et au plus qu'il saisisse une couleur dans ce milieu. Il est donc probable que la médiété propre à l'œil, qui définit sa faculté de voir, n'existe effectivement en lui que lorsqu'il voit, et ne lui appartienne pas le reste du temps. Sans doute en va-t-il de même pour l'organe de l'odorat, qui ne doit posséder une fluidité médiane que lorsqu'on inspire de l'air et saisit une odeur en lui, et pour la langue, qui ne doit posséder son degré d'humidité propre que lorsqu'elle sent l'humidité potable. En ce qui concerne l'oreille, elle possède certes un certain mouvement propre et constant⁴²¹, mais cette qualité ne peut être opérationnelle et donner lieu à une audition que lorsque la vibration de l'oreille est amplifiée par le mouvement sonore extérieur. À l'inverse, l'organe du toucher semble bien toujours posséder effectivement la médiété entre le chaud et le froid, le dur et le mou, au moins lorsqu'il est bien disposé, mais il pose une autre difficulté : même en possédant cette médiété, il ne sent pas toujours, car nous n'avons aucune sensation tactile de ce qui a la même température et la même densité que notre corps⁴²². Tout comme les autres sensations n'ont lieu que lorsqu'on saisit un sensible dans sa différence avec le milieu intermédiaire, le toucher ne peut avoir lieu que lorsque le corps extérieur présente une différence avec la densité et la température de la chair.

Pour résoudre ces problèmes, il suffit d'ajouter une précision à ce que nous avons dit : la faculté de sentir n'est pas une certaine médiété possédée effectivement. Elle doit être définie comme la puissance *de posséder* cette médiété *tout en saisissant* la forme du sensible : ce qui compte n'est donc pas que l'organe possède ou non effectivement sa médiété propre, mais qu'il soit disposé à *se régler* sur le sensible *pour* d'un côté saisir le sensible dans sa différence avec le milieu, et de l'autre réaliser effectivement sa médiété. Dès lors, la possession effective de la médiété ne sera pas nécessaire pour que l'organe sensoriel ait la puissance de sentir, et même lorsqu'elle est possédée effectivement, comme dans le cas du toucher, il y aura toujours une différence d'essence entre la médiété possédée et la faculté sensitive : lorsqu'on attribue celle-ci à

⁴²⁰ Burnyeat (1992, p. 20) et Rodier (1900, II, p. 331) font la même remarque.

⁴²¹ Sur l'opposition entre un mouvement propre permanent à l'intérieur de l'oreille, et le mouvement étranger du sonore, cf. *De an.* II 8, 420a 16-18.

⁴²² Voir *De an.* II 11, 424a 2-5. C'est apparemment la différence entre le tangible et la chair, et non entre le tangible et l'organe sensoriel, qui est ici considérée, et cela, alors même qu'Aristote va en tirer des conséquences sur la nature de l'organe interne. Mais dès lors que par la chair, on entend la chair qui n'est pas refroidie ou réchauffée au contact du corps extérieur, il n'y a aucune différence entre le tempérament de la chair et celui de l'organe interne.

un organe sensoriel, on ne lui attribue jamais ce qu'il possède déjà, mais toujours ce qu'il est propre à posséder en se réglant sur une différence sensible.

Il se trouve que cette précision correspond à ce que dit Aristote en *De anima* II 12 : après avoir caractérisé l'acte de sentir comme une sélection d'une certaine forme sensible et un discernement de la proportion propre à celle-ci, il poursuit en définissant « l'organe sensoriel premier » comme « ce en quoi réside une potentialité propre à cela » (ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις, 424a 24). L'organe sensoriel premier ne désigne pas ici le siège de la sensation centrale, c'est-à-dire le cœur chez les animaux sanguins⁴²³, mais l'organe sensoriel propre à chaque faculté de sentir⁴²⁴. Outre que cet organe sensoriel est caractérisé parallèlement au sens (αἴσθησις) introduit à la ligne 424a 18⁴²⁵, c'est-à-dire toute faculté de sentir abstraction faite de sa spécificité, il est dit « premier » car il est le premier à se présenter pour saisir et sentir le sensible⁴²⁶ : telle est la signification que prend le qualificatif de « premier » dans le chapitre précédent consacré au toucher, en 422b 22, puisque Aristote montre que l'organe sensoriel « premier » n'est pas la chair comme on pourrait le croire, mais autre chose à l'intérieur du corps. Tel est aussi le sens qu'il garde ensuite, où l'unité centrale des sens n'est justement pas appelée l'organe sensoriel premier (πρώτου), mais le dernier (τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον)⁴²⁷. Dans l'énoncé de II 12, la caractéristique commune à tous les organes sensoriels premiers et spécifiques n'est pas de posséder une qualité ou une disposition effective, mais une « potentialité » propre à effectuer ce qui vient d'être exposé, c'est-à-dire la sélection d'une forme du sensible et l'appréciation de sa proportion. On apprend ensuite que pour pouvoir effectuer cela, chaque faculté de sentir doit être identifiable à une « proportion déterminée » et fixe, mais Aristote précise que cette « proportion déterminée » est aussi « une potentialité » (λόγος τις καὶ δύναμις, 424a 27). Au sens strict, une faculté de sentir doit être conçue comme potentialité d'effectuer la proportion qui lui est propre tout en saisissant et discernant la forme sensible, et non comme une propriété effective.

Cette étude de *De anima* II 12 a permis de mettre en évidence la structure générale de tout acte de sentir, et de dégager au sein de cette structure deux aspects de la

⁴²³ C'est ce que croient Ross (1961, p. 264), Rodier (1900, II, p. 334), ou Barbotin (p. 65).

⁴²⁴ Comme le pensent Hamlyn (1968, p. 113), Hicks (1907, p. 417).

⁴²⁵ Le propos est en effet structuré par ἡ μὲν αἴσθησις... αἰσθητήριον δὲ.

⁴²⁶ On pourrait si l'on veut traduire πρώτου par « prochain ». Pour cet usage de πρώτου, voir Bonitz, *Ind. Ar.*, 653b 25, *An. post.* II 18, 99b 9.

⁴²⁷ *De an.* III 2, 426b 16, III 7, 431a 19.

sensation qui peuvent être distingués par la pensée, bien qu'ils soient corrélés entre eux pour constituer un seul et unique acte de sentir. En tant qu'on la rapporte au corps sensible extérieur, chaque sensation est la saisie et le discernement d'une certaine forme de ce sensible sans sa matière : elle sélectionne la forme sensible qui appartient à ses sensibles propres, et apprécie cette forme dans sa différence avec une médiété de référence. D'un autre côté, en tant qu'on la rapporte à l'organe sensoriel, chaque sensation est la pure réalisation d'une même proportion déterminée, qui est constitutive de chaque faculté de sentir et correspond au milieu dans le spectre des sensibles relevant de cette faculté. Nous avons vu que ces deux faces de la sensation s'exigent essentiellement l'une l'autre. Elles ne sont donc que deux manières de considérer un acte de sentir essentiellement un, selon la polarité à laquelle on le rapporte. Elles n'en demeurent pas moins deux aspects distincts, qu'il est possible de penser séparément selon que l'on rapporte la sensation au sensible ou au sentant.

Devant ces deux aspects de l'acte de sentir, on peut se demander si le plaisir et la peine appartiennent essentiellement à l'un plutôt qu'à l'autre : prend-on plaisir à voir en tant que la vision se rapporte à telle couleur visible, ou en tant qu'elle se rapporte à la faculté de voir ? Le texte de *De anima* III 2, qui reprend le propos de II 12 pour montrer que chaque sens est identifiable à une certaine proportion, et se sert ensuite du caractère plaisant de certains sensibles pour le confirmer, apporte peut-être une réponse à cette question.

4. Retour à *De anima* III 2 : sens, proportion, plaisir et peine

a. *Pourquoi le sens est une certaine proportion : le sens comme norme, et la sensation comme pure réalisation conjointe des formes du sens et du sensible*

S'il est vrai que dans le chapitre 2 du livre III, l'identification de l'*aisthêsis* à un certain *logos* doit avoir le même sens qu'à la fin du livre II, il reste qu'Aristote ne fait pas référence au livre précédent pour soutenir cette thèse, mais l'établit par une démonstration qui doit se suffire à elle-même. Or, tout le problème est là : comment Aristote peut-il, en identifiant le son musical, la *phônê*, à une proportion (*λόγος*), puis l'ouïe effective à la *phônê* effective, en conclure que l'ouïe comme puissance, et non

l'ouïe effective, est une proportion, et de plus, une proportion déterminée et constante qui n'a rien à voir avec les proportions qui caractérisent les sensibles qu'elle saisit ?

Devant les difficultés logiques de l'argument, on est conduit à penser qu'il ne s'agit pas d'une déduction complète, qui s'appuierait sur l'identité entre deux termes et l'assignation d'attributs à l'un d'entre eux, pour en conclure, dans un énoncé marqué par « il est nécessaire » (*ἀνάγκη*), que les mêmes attributs appartiennent aussi à l'autre terme. En réalité, nous nous sommes mépris sur le type de raisonnement à l'œuvre dans ce texte, et en particulier sur le statut de l'énoncé introduit par *ἀνάγκη*.

Aristote, on l'a dit, prend pour point de départ un son musical déterminé (une *φωνή τις*), et pose que chacun d'entre eux est un certain accord (*συμφωνία*), c'est-à-dire est constitué par une certaine proportion (*λόγος*) d'aigu et de grave. Cette caractérisation du son musical doit être valable pour le senti potentiel, qui dans notre texte désigne le mouvement sonore émis par un corps extérieur et prêt à être entendu. Mais le son musical doit aussi être accord et proportion en tant qu'il est actué et fait un avec l'ouïe : il doit être entendu comme l'accord et la proportion qui le constituent. Dès lors, que nous indique le terme *ἀνάγκη* qui introduit l'identification entre l'ouïe et un certain *logos* ? Il n'indique pas que cet énoncé dresse la conclusion d'une démonstration dont toutes les prémisses auraient été déjà posées, mais il marque qu'Aristote va introduire une *condition nécessaire* à ce qui a été dit antérieurement : *afin que* chaque son musical soit bien entendu pour ce qu'il est, à savoir un certain accord et une certaine proportion de grave et d'aigu, *il est nécessaire* que l'ouïe, c'est-à-dire la faculté d'entendre, soit un certain *logos*, c'est-à-dire soit identifiée à une proportion déterminée qui la caractérise en propre.

Cette démonstration de III 2 est ainsi la réplique explicite de la déduction présupposée en II 12, où l'appréciation du sensible selon sa proportion conduisait à identifier chaque sens à une proportion déterminée. Le son musical est pris pour exemple car il illustre la nécessité de cette conséquence de manière très éclairante : comme nous l'avons vu dans notre étude du *De sensu* et des *Problèmes* sur la musique, on ne peut pas entendre une note sans par là même l'apprécier comme grave ou bien comme aiguë, et sans apprécier l'intervalle et donc l'accord qu'elle réalise par rapport à une note de référence, celle qui n'est ni grave ni aiguë. Dès lors, il est évidemment nécessaire de supposer, préalablement à toute audition, une proportion de référence par rapport à laquelle chaque note est évaluée comme un accord, et il est également

nécessaire d'affirmer que l'ouïe doit en quelque sorte toujours garder cette référence en elle lorsqu'elle entend une note ou une série de plusieurs notes⁴²⁸.

Dans la lecture de cette démonstration de III, 2, d'autres préjugés nous ont induits en erreur : nous avons cru que dans la deuxième prémisse, il fallait insister sur l'identité de la *phônê* et de l'ouïe effectives et actuelles, en considérant que la différence entre les potentialités correspondantes était mentionnée comme une simple parenthèse⁴²⁹. En réalité, dans l'argument, la différence des potentialités est toute aussi importante que l'identité des actualités. La conclusion porte sur l'ouïe comme potentialité, et la démonstration procède en progressant depuis la *phônê* potentielle jusqu'à l'ouïe potentielle : chaque son musical potentiel est un accord, et pour l'être également effectivement, en tant qu'il est entendu, il doit toujours être rapporté à une proportion de référence préalable. Pour que ce rapport, qui effectue à la fois le son et l'ouïe, puisse avoir lieu, il faut donc que l'ouïe potentielle soit préalablement identifiable à cette proportion de référence.

Parallèlement, nous avons cru qu'il fallait concevoir l'actualisation commune du son et de l'ouïe comme un mouvement ordinaire, car la section qui précède s'appuie visiblement sur les théorèmes de *Physique* III pour rendre compte de cette actualisation commune. Étant donné l'usage qu'Aristote fait de cette unité des actualités pour démontrer que la faculté de sentir est une certaine proportion, on doit rectifier l'impression laissée par le passage antérieur. La dimension critique de la sensation interdit de la concevoir comme un pur et simple mouvement, puisqu'elle présuppose que le sens conserve toujours en lui une même norme pour l'évaluation du senti⁴³⁰. L'application littérale du modèle du mouvement pose de toute manière d'autres problèmes que les commentateurs ont souvent mis en évidence : elle empêche de rendre

⁴²⁸ Ainsi, il n'est pas vrai qu'en *De anima* III 2, il n'y a « aucune espèce de rapport » entre la « proportion » propre au sens et le discernement des différences sensibles (*contra* Nancy, 1996, p. 255).

⁴²⁹ C'est ainsi que Torstrik (1862, p. 168) supprime ces mots qu'il considère comme une glose inutile à la démonstration, et que Rodier (1900, II, p. 376) ou Hicks (1907, p. 442) y voient une simple parenthèse. Ce point de vue doit beaucoup à l'adoption du manuscrit E (καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν τὸ αὐτό, « et en un certain sens, le même n'est pas un »), qui introduit inévitablement une rupture de construction. La recension du manuscrit H^a a permis d'établir un texte plus fluide. Notons que les leçons de H^a et de E ne signifient pas la même chose : dans le premier cas, le texte distingue entre le sensible et le sens effectifs, qui sont un et le même, et le sensible et le sens potentiels, qui ne sont ni un, ni le même (οὐχ ἓν ἢ οὐ τὸ αὐτό). Dans le second, il dit que même si le sensible et le sens effectifs sont le même (τὸ αὐτό), en un sens ce même n'est pas un, et cela parce que leur τὸ εἶναι diffère, c'est-à-dire l'essence de l'ἐνέργεια commune selon qu'on la rapporte au sensible potentiel ou au sentant potentiel. Mais si c'est cette dernière distinction qui figure dans le texte, le résultat sera le même pour l'ensemble de l'argument : en introduisant une différence entre deux aspects ou deux essences dans l'audition d'un accord, Aristote introduirait par là-même l'ouïe potentielle qui sert de référence pour l'un de ces aspects, et qui doit être identifiée à la proportion à laquelle on rapporte le son entendu.

⁴³⁰ C'est ce que Burnyeat (2002, p. 75) appelle le principe de la neutralité de l'organe sensoriel.

compte de la sélection de la forme du sensible, et de comprendre pourquoi nous le sentons à travers le milieu, au lieu de sentir le milieu même. Elle implique aussi que la sensation soit progressive comme l'est tout mouvement, y compris l'altération : pour Aristote, même si l'altération n'est pas nécessairement progressive du point de vue de la qualité reçue par le mobile, elle l'est du point de vue de la grandeur du mobile qui reçoit ces qualités⁴³¹. Si donc la sensation était une altération, nous ne sentirions pas immédiatement chaque couleur ou chaque son pour ce qu'ils sont, mais nous les sentirions progressivement soit dans leur qualité, soit au moins dans leur intensité. Quant à inventer la catégorie d'un mouvement instantané, nous verrons que c'est tout simplement contraire au concept aristotélicien de mouvement, tel que nous le présentons, entre autres, les textes de *Physique* III, de *Physique* VI et du livre X de *l'Éthique à Nicomaque*⁴³².

Dès lors que la sensation n'est pas un mouvement, mais comme nous l'avons dit, la saisie immédiate de la forme sensible au moment même où le sens réalise et accomplit sa médiété propre, la règle de l'unité des actuations du sens et du sensible, même si elle partage des traits communs avec la règle analogue qui concerne le mouvement, doit avoir concrètement une application différente. L'unité de l'actuation ne doit pas être celle d'une transition entre deux polarités préexistant effectivement dans le mobile et dans le moteur, non seulement parce que la sensation n'est pas progressive, mais aussi parce que son rapport avec le sentant et le senti diffère essentiellement du rapport que réalise l'altération, par exemple, avec l'altéré et l'altérant : l'altération est une transition entre deux qualités préalablement et effectivement possédées par l'altéré et l'altérant⁴³³, même si en tant qu'on les rapporte au mouvement, ces qualités sont conçues comme des potentialités passives et actives. La sensation présente une tout autre structure : cette fois, c'est dans l'actuation commune que sont rendus effectifs ce

⁴³¹ Cf. *Phys.* VI, 236a 35-b 8.

⁴³² Sur ces points, voir plus loin p. 425 et s., p. 571-573. Burnyeat (2002, p. 72), qui pense également que la sensation n'est pas une altération ordinaire car elle n'est pas progressive, propose d'y voir une altération instantanée, et croit même trouver dans *Éthique à Nicomaque* X 3 la possibilité d'une telle catégorie : selon lui, ce texte n'affirmerait pas qu'il n'y a pas de genèse du voir, mais seulement que cette genèse ne peut pas être progressive. Au contraire, ce texte établit, comme nous le verrons (p. 441-445), que dès lors qu'il n'y a pas de progressivité, il n'y a en aucun cas ni genèse, ni mouvement. La catégorie du mouvement ou de la genèse instantanée a peut-être un sens chez Platon, elle n'en a aucun pour Aristote.

⁴³³ Et cela, même si dans le modèle conceptuel utilisé pour rendre compte d'une altération d'un corps par un autre corps, Aristote identifie le corps en tant que patient non pas à la qualité qu'il possède, mais à la matière de cette qualité.

qu'est le sensible⁴³⁴ et ce qu'est le sentant, qui sinon n'ont d'être que comme de pures potentialités. Et l'actuation ne fait que réaliser purement et simplement chacune de ces potentialités, et elle les réalise immédiatement et instantanément : en elle, le sensible est réalisé et révélé tel qu'il est, en même temps qu'est réalisée la proportion propre dont chaque faculté de sentir est la potentialité.

Toutefois, la règle d'identité et de différence des actuations peut s'appliquer à la sensation comme elle s'applique à un mouvement : en effet, il y a dans la sensation comme dans le mouvement une identité essentielle des actuations, car la réalisation de la médiété du sens, on l'a vu, ne peut être pensée sans la saisie d'une différence sensible, et réciproquement, la révélation de la différence sensible telle qu'elle est ne peut être pensée sans un organe sensoriel qui effectue sa proportion propre en la saisissant⁴³⁵. En même temps, comme dans le cas du mouvement, il demeure possible de distinguer entre deux aspects ou deux faces de cette actuation unique, selon qu'on la rapporte au sensible potentiel ou au sentant potentiel : car c'est autre chose de dire que « le sensible est saisi et rendu effectif dans sa différence par une puissance de sentir qui effectue sa médiété en le saisissant », et de dire que « la faculté de sentir effectue sa médiété propre en saisissant le sensible en question ». La différence, on le voit, peut être traduite par la distinction entre une phrase passive et son équivalente active, exactement comme pour le mouvement en *Physique* III. La comparaison avec le même intervalle parcouru tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, si elle veut simplement dire qu'il y a une distinction entre les deux faces de la même chose, pourrait elle aussi s'appliquer à la sensation.

b. *Les conditions du sensible plaisant*

La thèse selon laquelle tout sens est identifiable à une proportion déterminée est d'abord confirmée par le caractère destructeur des sensibles excessifs, puis par les conditions dans lesquelles les sensibles sont plaisants. Immédiatement après avoir conclu que « le sens est une certaine proportion », Aristote poursuit en ces termes :

⁴³⁴ Non seulement la couleur n'est un visible effectif que lorsqu'elle est sentie, mais elle n'est couleur effective que lorsqu'elle est sentie. Cela ne signifie pas que « la couleur » n'est pas une qualité réelle du corps, qu'elle soit sentie ou non, mais qu'il faut alors entendre par « la couleur » une simple potentialité : de fait, comment existe-t-il effectivement une couleur sans lumière, et comment faire le tri entre les couleurs imprégnant toutes le milieu lumineux s'il n'y a pas un organe sensoriel pour viser et sélectionner une couleur déterminée ?

⁴³⁵ L'unité est donc plus qu'une simple conjonction accidentelle dans le même sujet et une unité seulement τῷ ὑποκειμένῳ, pour reprendre l'expression de Simplicius (CAG XI, 191, 8).

(426b 3-8) C'est pour cela aussi que les sensibles sont plaisants lorsque étant purs et non mélangés⁴³⁶, ils sont ramenés à la proportion, par exemple l'aigu⁴³⁷, le doux ou l'amer : car alors ils sont plaisants. Mais de manière générale, c'est le mélangé qui est accord plutôt que l'aigu et le grave, sauf pour le toucher, où c'est ce qui peut être chauffé ou refroidi. Or, la proportion, c'est le sens. Quant aux sensibles excessifs, ils causent de la peine à celui-ci ou le détruisent (διὸ καὶ⁴³⁸ ἡδέα μὲν, ὅταν εἰλικρινῆ καὶ ἄμικτα ὄντα ἄγεται εἰς τὸν λόγον, οἷον τὸ ὄξυ ἢ γλυκὺ ἢ ἀλμυρόν, ἡδέα γὰρ τότε· ὅλως δὲ μᾶλλον τὸ μικτὸν συμφωνία ἢ τὸ ὄξυ ἢ βαρὺ,⁴³⁹ ἀφῆ δὲ τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτὸν· ἢ δ' αἴσθησις ὁ λόγος· ὑπερβάλλοντα δὲ ἢ λυπεῖ ἢ φθείρει).

La lecture de ce passage, aussi bien pour le détail que pour la structure d'ensemble, a fait l'objet de controverses. Pour simplifier les choses, nous nous contenterons de présenter l'interprétation la plus courante, avant de la réfuter et de présenter celle qui nous paraît la plus plausible.

Le plus souvent, on considère que cette nouvelle confirmation de l'identité entre le sens et une certaine proportion est le complément exactement symétrique de la précédente : Aristote vient d'évoquer les conditions dans lesquelles les sensibles sont destructeurs, à savoir leur caractère excessif. À présent, en s'attachant aux conditions dans lesquelles ils sont plaisants, il s'attache en réalité à toutes les autres conditions. Cette lecture ne s'appuie pas seulement sur le parallèle avec ce qui précède. Elle allègue également que l'ensemble de notre passage est structuré par l'opposition entre le ἡδέα μὲν de la première phrase et le ὑπερβάλλοντα δε de la dernière : que l'excès soit pénible et destructeur, n'est-ce pas tout simplement la proposition contraposée de la première phrase, qui semble bien signifier qu'est plaisant le bien proportionné ?

⁴³⁶ Les adjectifs εἰλικρινές et ἀμικτόν sont sans doute équivalents ici : considérer chaque sensible à part soi, ou à l'état pur, revient en effet à ne pas le mélanger à un autre. Les deux adjectifs doivent être opposés au μικτόν de la ligne 6, qui qualifie un sensible constitué par un mélange des contraires, et dans le cas présent, par un mélange intime.

⁴³⁷ On ne sait si ici, τὸ ὄξυ signifie le son « aigu » comme à la ligne suivante, ou la saveur « acide », à côté de « l'amer » et du « doux ». Comme Aristote donne ici des exemples de sensibles « purs et sans mélange », il est plus plausible qu'il s'agisse du son aigu, plutôt que de la saveur acide qui consiste en un mélange d'amer et de doux.

⁴³⁸ Bien que la leçon de UXF^b (καὶ) soit possible, car ce καὶ peut être appelé par le deuxième καὶ de 426a 30, et introduire ainsi la deuxième confirmation de la thèse, il est préférable de retenir διὸ καὶ, qui peut avoir exactement la même fonction, ou bien porter sur le groupe de mot qui précède immédiatement. De toute manière, le résultat est le même, car il s'agit dans tous les cas d'introduire une conséquence qui confirme que l'αἴσθησις est bien un λόγος τις.

⁴³⁹ Nous changeons la ponctuation reçue (un point), conformément à la lecture que nous proposons ci-après.

Une fois posé ce cadre général, on comprend le détail du texte de la manière suivante : puisque les conditions du plaisir doivent être le simple négatif de celles de la destruction, il est clair que lorsqu’Aristote nous dit que les sensibles « sont plaisants lorsqu’ils sont ramenés au λόγος », cela doit vouloir dire, tout simplement, qu’ils sont plaisants lorsqu’ils sont mélangés⁴⁴⁰. Dès lors, on comprend la première phrase ainsi : « les sensibles sont plaisants » non lorsqu’ils sont « purs et sans mélange », car dans ce cas ils sont excessifs. Ils sont plaisants quand ils ne sont plus « purs et sans mélange » parce qu’ils sont « ramenés à la proportion » par le mélange. Pour reprendre les exemples d’Aristote, il en irait comme pour un met trop amer qui est rendu plaisant quand il est mélangé à un met trop doux et tempéré par lui. Étant donné cette lecture, l’idée qu’ « en général, c’est » plutôt « le mélangé qui est accord » ne peut être comprise que comme une généralisation de ce qui vient d’être dit⁴⁴¹ : ὅλως δε, comme c’est souvent le cas, introduirait une généralisation après les exemples introduits par οἶον. La conclusion de l’argument, enfin, affirme que le λόγος, c’est-à-dire la proportion à laquelle auquel on ramène les sensibles purs lorsqu’on les mélange, « c’est » précisément « le sens », et l’ensemble se termine par un rappel du caractère destructeur des sensibles excessifs, auquel Aristote semble associer leur caractère pénible.

Selon cette lecture, l’argument est l’équivalent négatif de celui qui précède : la destruction de chaque faculté de sentir par les excès de ses sensibles propres avait servi à prouver que cette faculté est bien une certaine proportion. À présent, la peine est mise sur le même plan que la destruction, et l’identité entre sens et proportion est démontrée par les conditions du plaisir, qui sont le simple revers de celles de la peine et de la destruction : au lieu de considérer les sensibles excessifs et purs, on considère les sensibles « ramenés à la proportion », c’est-à-dire modérés par un mélange qui les ramènent, les rapprochent de la proportion égale entre les contraires ; et le plaisir produit par ce rapprochement des sensibles de la proportion égale, tout comme la destruction et la peine produites par leur éloignement, sert à prouver que la faculté de sentir peut être identifiée à la proportion égale en question.

Dans cette explication, le plaisir, comme la peine et la destruction, sert d’indicateur de la nature de la faculté de sentir. Qu’est-ce qui prouve, en effet, que la

⁴⁴⁰ C’est l’interprétation initiée par Simplicius (CAG XI, 195, 15) et Philopon (CAG XV, 477, 5), et défendue, parmi les commentateurs modernes, par Modrak (1987, p. 60 et s.).

⁴⁴¹ Voir par exemple la traduction de Barbotin, 1966, p. 72.

proportion à laquelle sont ramenés les sensibles dans la mesure où ils sont plaisants doit être identifiée à la faculté de sentir elle-même ? Sans doute faut-il supposer que c'est tout simplement le plaisir. Dans l'hypothèse de lecture ordinaire, on explique ce rôle du plaisir ainsi : tout comme la peine est produite dans la mesure où le sensible, en s'éloignant de la nature du sens, tend à détruire celui-ci, le plaisir, au contraire, doit être produit dans la mesure où le sensible tend à coïncider avec la nature du sens, et de cette manière, la réalise d'autant mieux⁴⁴². Puisque cette tendance coïncide avec le progrès du mélange vers la proportion égale, la faculté de sentir doit être identifiée à cette proportion égale.

L'ensemble de cette lecture, à l'examen, présente de nombreux inconvénients. Pour commencer, elle est obligée de lire la première phrase de manière incorrecte. Le texte ne dit pas, en effet, que les sensibles sont plaisants lorsque *d'abord* purs et sans mélange, ils sont *ensuite* ramenés à la proportion⁴⁴³, mais bien « lorsqu'étant purs et sans mélange ils sont ramenés à la proportion ». Il n'y a aucune raison de supposer une antériorité temporelle de la participiale par rapport au verbe principal. Ainsi, la première phrase doit indiquer les conditions dans lesquelles les sensibles sont plaisants en étant purs et sans mélange, et non en étant mélangés. Dès lors, « être ramené à la proportion » ne peut évidemment pas être synonyme de « être mélangé », et d'autre part, il doit y avoir une opposition entre l'objet considéré par la première phrase et « le mélangé » considéré par la seconde : au moins pour cette raison, la deuxième phrase doit donc être lue en opposition avec la première, et non comme une généralisation⁴⁴⁴.

D'autres indices montrent, de toute manière, que dans notre texte, ὅλως δὲ ne sert pas à généraliser le propos antérieur : en affirmant que le mélangé « est plutôt accord que l'aigu ou le grave », Aristote s'attache visiblement au cas particulier de l'audible, et on ne voit pas pourquoi cette phrase devrait être plus générale que la précédente, qui ne mentionnait l'aigu, l'amer et le doux qu'à titre d'exemples. De plus, pour qu'il y ait généralisation, il faudrait au moins que l'attribut soit le même dans les deux phrases. Mais la seconde ne dit pas que c'est plutôt le mélangé qui est *plaisant*, comme l'étaient les sensibles « ramenés à la proportion » : elle dit que « c'est plutôt le

⁴⁴² Voir la paraphrase de Themistius (CAG V, 3, 84, 24 et s.) ; Hicks (1907, p. 440), Hamlyn (1968, p. 126) et même Rodier (1900, II, p. 379) partageant sur le fond cette interprétation de l'argument.

⁴⁴³ Voir la traduction de Barbotin.

⁴⁴⁴ Hicks (1907, p. 443), Rodier (1900, II, p. 379), Ross (1961, p. 279) et Hamlyn (1968, p. 126) comprennent tous deux qu'il y a une opposition entre la première phrase et la seconde.

mélangé qui est *accord* » (συμφωνία). Il y a là une difficulté dont la lecture ordinaire est incapable de rendre compte, sinon en inventant des hypothèses afin que ce soit bien le « plaisant », et non « l'accord » qui soit attribué au mélange⁴⁴⁵. Si elle est incapable d'en rendre compte, c'est justement parce qu'elle suppose qu'auparavant, « être ramené à la proportion » signifie être mélangé : dans ces conditions, ou bien on ne sait pas d'où vient la συμφωνία mentionnée dans la deuxième phrase. Ou bien, si l'on pense qu'il faut la rattacher au fait d'être ramené à la proportion, la deuxième phrase devient une pure tautologie.

Enfin, la structure d'ensemble que la lecture courante donne à ce passage est elle aussi discutable, pour des raisons à la fois syntaxiques et philosophiques. Il est évident que la dernière phrase du texte se lit beaucoup mieux si on la rattache immédiatement à celle qui précède, car on doit au moins sous-entendre τὴν αἴσθησιν comme complément d'objet de λυπεῖ et φθείρει : le verbe φθείρειν, en effet, ne semble jamais avoir en grec un usage intransitif. Mais si les deux dernières phrases du passage vont ensemble, il paraît alors naturel de lier le μὲν de la première non au δε de la dernière, mais à celui de la seconde.

Quant à l'idée que la dernière phrase serait la proposition contraposée de la première, elle repose sur un principe qui contredit tout ce qu'Aristote dit sur le plaisir et la peine sensibles dans le *De sensu* et les *Problèmes* sur la musique. Car il n'est pas vrai que le pénible est toujours assimilable à l'excessif et au destructeur, et qu'inversement, tout ce qui est mélangé selon n'importe quelle proportion est plaisant, et d'autant plus plaisant qu'il se rapproche de la proportion égale de manière continue. Il y a des sensibles non excessifs et mélangés, et même des sensibles dont le mélange est proche de la proportion égale, qui sont pénibles et non plaisants, parce que leur proportion constitutive n'est pas exprimable par des nombres simples.

Toutes les objections qui précèdent conduisent à proposer une autre lecture du passage. Il faut partir du principe que la première phrase nous indique dans quelles conditions les sensibles purs et non mélangés sont plaisants, par opposition à la seconde qui porte sur « le mélangé ». Mais s'il n'est pas question de mélange dans la première

⁴⁴⁵ Une de ces hypothèses considère qu'il va de soi qu'« accord », ici, qui signifierait « accordé au sens », est un synonyme évident de plaisant (voir Philopon, CAG XV, 477, 5 et s.); une autre voudrait changer le texte pour que ἡδὺ soit sous-entendu comme attribut, et que συμφωνία soit l'équivalent d'un épithète de τὸ μικτόν (voir les conjectures de Dittenberger, Susemihl, Torstrik, Hicks, citées par ce dernier, 1907, p. 443).

phrase, que peut signifier le fait d' « être ramené à la proportion », qui permet aux sensibles non mélangés d'être plaisants ? On pourrait penser, comme Hicks⁴⁴⁶, que ramener à la proportion désigne l'opération par laquelle le sens se règle sur le sensible, ou pour parler en ses termes, ramène le sensible sous la barre du sens du fait de ce réglage. Mais sans doute serait-ce tomber dans la pétition de principe : on doit supposer que le sens se définit par la proportion, alors que c'est précisément ce que l'argument doit démontrer. On devrait aussi supposer qu'Aristote expose ici sa théorie de la sensation, alors que le texte indique qu'il part plutôt de faits avérés indépendamment de toute théorisation : Aristote précise que « de fait », les sensibles sont « plaisants alors » (ἡδέα γὰρ τότε), et s'appuie sur des exemples, comme si tout un chacun savait de quel fait avéré il parle.

Il n'est pas si difficile de savoir de quoi il est question. Souvenons-nous du point de départ de la démonstration qui précède : Aristote a posé que chaque son musical (φωνή) est en soi un certain « accord » (συμφωνία) par rapport à une proportion de référence, et qu'il est saisi comme tel quand il est entendu. Que certains des sons soient « ramenés à la proportion » (ἄγεται εἰς τὸν λόγον) est-il autre chose qu'une traduction de ce fait ? La formule peut avoir deux significations différentes mais équivalentes pour l'argument : ou bien Aristote veut dire que parmi les sons aigus ou graves, certains sont en soi bien « ramenés à la proportion » d'égalité, parce qu'ils lui sont bien accordés, selon une proportion simple ; ou bien il veut dire que certains de ces sons sont ainsi bien « ramenés à la proportion » de référence quand ils sont sentis, ce qui revient au même, car ils sont alors sentis et discernés tels qu'ils sont⁴⁴⁷. En tout cas, quand les sons graves ou aigus et les sensibles analogues obéissent à ces conditions, alors ils sont plaisants. Pour reprendre les exemples d'Aristote, cela arrivera lorsqu'une note aigüe réalise un bon accord avec la note qui n'est ni grave ni aigüe, et est entendue

⁴⁴⁶ Hicks, p. 443. Ross (p. 278) propose une autre solution : il croit que la proportion à laquelle les sensibles sont ramenés est la proportion relative entre plusieurs sensibles purs. La première phrase parlerait donc de sensibles purs qui sont agencés, mais non mélangés, dans une série où l'un viendrait compenser l'autre, comme lorsque l'audition d'un son aigu succède à un son grave. Mais cela reviendrait à dire que « l'amer », « le doux » ou « l'aigu » sont *sentis* comme plaisants lorsqu'ils ne sont plus sentis ; et de manière générale, le texte considère toujours des sensations numériquement unes, puisque dans la suite, c'est par rapport à l'aigu seul, ou bien au grave seul, que le mélangé est dit davantage un accord.

⁴⁴⁷ Dans la première option, la circonstancielle ὅταν ἄγεται εἰς τὸν λόγον serait l'équivalent d'une conditionnelle exprimant une propriété des sensibles. Nous n'avons pas réussi à déterminer dans nos recherches si le passif ἄγεται peut avoir cette valeur absolue. Dans la seconde option, « le senti » est présupposé comme complément d'agent, mais cet agent n'agit pas véritablement, il ne fait que constater que le senti est ramené aisément à la proportion d'égalité, c'est-à-dire bien proportionné.

comme telle, ou encore lorsqu'un plat amer ou un plat doux comporte une dose juste d'amertume ou de douceur, et est dégusté comme tel⁴⁴⁸.

Il y a alors évidemment un problème : comment Aristote peut-il appeler ces sensibles « purs et sans mélange », alors qu'évidemment ils doivent toujours être mélangés à un certain degré pour réaliser une proportion juste et ne pas être trop excessifs ? La difficulté disparaîtrait si la notion de pureté, dans ce passage, était toute relative, et si le pur et sans mélange était dit par opposition au mélangé dont il est question ensuite. Mais c'est précisément ce qui se passe : dans la deuxième phrase, « le mélangé » (τὸ μικτόν) est opposé à l'aigu et au grave. Il doit donc désigner seulement le son unique qui n'est ni grave ni aigu, et de manière générale le sensible médian qui comporte un mélange égal de contraires. La suite du texte le confirme, car on peut alors expliquer pourquoi Aristote éprouve le besoin d'introduire le cas particulier du toucher : c'est en effet uniquement le sensible médian qui pose problème dans le cas du toucher, car loin d'être senti comme accordé ou comme plaisant, il n'est pas senti du tout. Pour que la mention de l'exception du toucher ait un sens, il faut donc que plus haut, « le mélangé » soit uniquement le sensible mélangé selon des proportions égales, et que les sensibles « purs » correspondent à ceux qui sont relativement purs, comme un son aigu ou grave, par rapport à ce mélangé.

Il reste à comprendre l'articulation exacte entre les deux premiers énoncés. Si l'on suit notre lecture, l'irruption du terme συμφωνία dans la seconde phrase est parfaitement compréhensible : nous avons vu qu'« être ramené à la proportion » signifie soit « être bien accordé par rapport à une proportion de référence », soit « être senti comme tel » ; dès lors, être « accord » (συμφωνία) est tout simplement une reformulation de « être ramené à la proportion »⁴⁴⁹. La logique du texte est donc la suivante : Aristote commence par poser que tout en étant purs, certains sensibles sont plaisants lorsqu'ils sont bien accordés à la proportion égale des contraires. Mais il ajoute que malgré tout, ce qui est avant tout « accordé », c'est le sensible mélangé constitué par cette proportion même. Cette primauté du mélangé s'explique aisément : c'est lui, en effet, qui réalise l'accord le plus simple qui soit, l'égalité, avec la proportion de référence, et c'est également par référence à lui que tous les autres

⁴⁴⁸ Sur ce point précis, nous sommes en accord avec Rodier, 1900, II, p. 379.

⁴⁴⁹ Rodier (*ibid.*) semble également avoir compris le texte dans le même sens, sans toutefois en tirer toutes les conséquences, car à ses yeux, apparemment, le critère de mixité est indépendant du critère de bonne proportion. En tout cas, nous croyons comme lui que toutes les conjectures proposées pour corriger le texte s'avèrent inutiles.

sensibles peuvent eux aussi être sentis comme accordés. Si ce mélange est davantage « accord » que tout le reste, on peut en déduire, en vertu des conditions du plaisir mentionnées dans la première phrase, qu'il est aussi le sensible le plus plaisant de tous. L'évidence de la déduction est telle que le texte ne la formule pas explicitement.

Dans l'argument ainsi lu, on peut se demander quelle est la raison d'être de l'adverbe ὅλως, qui ne peut plus marquer une généralisation de la première phrase. En réalité, il sert bien à indiquer un cas général, mais par rapport à ce qui suit, et non par rapport à ce qui précède : sa présence s'explique parce qu'Aristote va donner une exception à la règle générale selon laquelle c'est le médian qui est plutôt accord, en introduisant le cas particulier du toucher où le médian n'est pas senti comme un accord, ni donc comme plaisant. Dans le cas du toucher l'accordé et le plaisant ne peut être le médian, mais seulement « ce qui peut être chauffé ou refroidi » (τὸ θερμαντὸν ἢ ψυκτόν). Sans doute Aristote désigne-t-il par là le froid suffisamment modéré pour être réchauffé et tempéré par la chair et l'organe du toucher, ainsi que le chaud suffisamment modéré pour être également tempéré par un refroidissement. Mais il tient surtout à préciser que dans le cas du toucher, seuls un excès ou un défaut peuvent être accordés et plaisants. Ajoutons qu'ils ne semblent pas être plaisants dans les mêmes conditions que les autres sensibles : il suffit qu'ils soient assez modérés pour être tempérés par le corps qui les sent, et peu importe, apparemment, que la proportion de chaud et de froid, de dur et de mou, soit une proportion juste exprimable par des rapports numériques simples.

Comment l'argument, ainsi compris, parvient-il à identifier « la proportion » à laquelle sont ramenés les sensibles plaisants, et celle que réalise le sensible médian, au sens lui-même, c'est-à-dire à la faculté de sentir propre à chaque organe sensoriel ? Aristote a peut-être ici recours à un cas particulier de la démonstration de 426a 27-30 : parmi tous les sensibles, il considère en particulier les sensibles plaisants et constate qu'ils le sont lorsqu'ils sont sentis comme bien accordés à une proportion de référence, ce qui est surtout le cas du sensible médian. Ces faits, qui sont surtout remarquables lorsque les sensibles sont plaisants, suffisent à rendre manifeste l'existence d'une proportion à laquelle sont rapportés tous les sensibles lorsqu'ils sont sentis, et comme cette proportion est à la fois préalable et nécessaire à tout acte de sentir, elle peut être identifiée à la faculté de sentir elle-même.

Il est cependant probable que tout comme la destruction dans la preuve antérieure, le plaisir produit par les sensibles joue un rôle particulier dans l'argument :

« la proportion » en fonction de laquelle les sensibles sont plaisants, « c'est le sens », c'est chaque faculté de sentir elle-même, et l'on peut l'identifier au sens précisément à cause du plaisir que produisent les sensibles dans la mesure où ils s'accordent avec cette proportion. Mais le texte ne donne aucune précision permettant de comprendre pourquoi le plaisir, selon ses différents degrés, est l'indicateur de l'essence même de la faculté de sentir, car le lien entre celui-ci et celle-là n'est nullement explicité. On peut penser que pour les besoins de cet argument, une telle explication est inutile, et que le lien entre le plaisir et le sens va de soi et repose sur un principe que tout un chacun peut admettre. Ce principe est peut-être celui-ci : le plaisir, quelle que soit par ailleurs sa nature exacte, est au moins une valeur positive qui indique que la sensation s'effectue bien, et que le sensible convient au sens ou est bon pour lui. Si donc le sensible est senti comme plaisant et bon pour le sens dans la mesure où il est bien accordé à une proportion de référence, on peut en conclure que la nature du sens peut être identifiée à cette proportion.

5. Conclusions

Le contenu de *De anima* III 2 confirme les thèses exposées dans le *De sensu* et les *Problèmes* sur la musique : si l'on excepte le cas particulier du toucher, le caractère plaisant des sensibles est bien lié à leur bonne proportion, et le sensible le plus plaisant, parce que le mieux proportionné, est le sensible médian. Les hypothèses que nous avons avancées pour expliquer le lien entre proportion et plaisir se trouvent également confirmées : la sensation doit bien être conçue comme un acte essentiellement critique, puisque sentir un sensible, c'est apprécier la proportion propre au sensible en le rapportant à une proportion de référence. Dans ces conditions, le sensible bien proportionné n'est pas seulement plaisant parce qu'il est jugé comme un bon sensible, mais aussi parce qu'il permet à l'acte même de sentir de mieux s'effectuer. Mais le *De anima* ne se contente pas d'affirmer le caractère critique de la sensation, il fonde cet aspect dans la manière dont le sensible et le sens s'actuent dans le sentir. Si la sensation est un discernement des sensibles tels qu'ils sont, il faut identifier chaque sens à une médiété fixe et constante, et concevoir la sensation d'une certaine manière : loin d'être un mouvement où le sensible altère progressivement le sentant, la sensation est conjointement la pure réalisation de la médiété potentielle possédée par chaque organe sensoriel, et la saisie instantanée de la forme sensible dans sa proportion et sa différence

sensoriel, et la saisie instantanée de la forme sensible dans sa proportion et sa différence propres.

Étant donné cette structure de la sensation, on aimerait savoir à quoi il faut rattacher en elle le plaisir et la peine : s'il est vrai que l'acte de sentir a deux faces selon qu'on le rapporte au sensible ou au sentant, faut-il définir le plaisir et la peine par rapport à l'une de ces faces et non par rapport à l'autre ? Toute la partie du *De anima* consacrée à l'étude de la faculté de sentir ne permet pas de répondre à cette question. Elle contient seulement, dans son dernier chapitre, un argument qui paraît présupposer que le plaisir pris à sentir un sensible peut être considéré comme un indicateur pour identifier la nature du sens qui s'exerce, peut-être parce que le plaisir marque une convenance avec le sens. En revanche, elle permet de répondre à ceux qui voudraient attribuer le plaisir et la peine à une sensation qui serait réflexive parce qu'elle se sentirait elle-même ou sentirait le sens, au lieu de sentir le sensible extérieur : l'acte d'exercer chaque sens est de manière indissoluble la saisie de son sensible, de sorte qu'on ne sent jamais qu'un sensible, et que prendre plaisir, c'est toujours prendre plaisir à un sensible extérieur donné, et éprouver ce sensible comme plaisant. La sensation de la sensation introduite à la fin de cette partie du *De anima* ne change rien à ce fait, car cette opération n'est pas une réflexion sur la sensation, mais simplement la synthèse dans une unité des différentes sensations spécifiques. Le plaisir et la peine appartiennent peut-être à un aspect de chaque acte de sentir que l'on pourrait appeler réflexif. Mais on ne saurait concevoir cet aspect comme un acte à part entière ayant son objet propre.

B. PLAISIR, PEINE ET ACTUATION DE LA MÉDIÉTÉ DU SENS

1. L'objet de *De anima* III 7

Dans le livre III du *De anima*, on trouve un autre passage qui se montre plus précis sur le statut du plaisir et de la peine au sein de la sensation : cette fois, Aristote ne se contente plus d'associer certaines propriétés des sensibles à leur caractère plaisant ou pénible. Il s'attache au « fait de prendre plaisir » (τὸ ἡδεσθαι) et au « fait de prendre de la peine » (τὸ λυπεῖσθαι) lorsqu'on sent, et semble caractériser de manière soignée l'essence de ce plaisir et de cette peine par rapport à l'acte de sentir et à la faculté qui y intervient. On peut donc s'attendre à trouver enfin, dans ce texte, l'explication de ce

qu'est le plaisir et ce qu'est la peine au sein de l'actuation commune du sensible et du sentant, et par conséquent le fondement sur lequel repose le caractère plaisant ou pénible de certains sensibles.

Le passage n'a pourtant pas pour but ultime d'étudier le plaisir et la peine de sentir, ni même la sensation. Il figure à la fin de la noétique, en *De anima* III 7, au cœur d'un long argument dont il est très difficile de repérer l'objectif et la structure, au point que certains⁴⁵⁰ ont vu ici un assemblage de notes sans rapport entre elles, et de nul usage pour le commentaire. Cette opinion est peut-être tendancieuse, et certainement infondée. Si le plan et le sens de l'ensemble de l'argument laissent perplexe, cela doit beaucoup à une méprise sur son véritable but : le plus souvent, on considère qu'Aristote cherche ici à expliquer comment fonctionne « l'intellect pratique ». Mais tout porte à croire que cette vue n'est rien d'autre qu'un préjugé de ceux qui veulent, pour des raisons de doctrine personnelle, que le fonctionnement de l'intellect décrit dans ce chapitre ne puisse concerner *que* l'intellect pratique, et non l'intellect au sens strict ou au moins au sens premier, c'est-à-dire l'intellect théorique⁴⁵¹. Par intellect pratique, on doit simplement entendre, pour Aristote, l'intellect en tant qu'il intervient pour donner un contenu singulier à une des formes du désir, le souhait, et en tant qu'il contribue ainsi à un mouvement local et une action délibérée. L'intellect ne peut être pratique à lui seul et pris tout seul, il ne l'est qu'en étant soumis, ou au moins conjugué au désir⁴⁵². Il serait donc curieux qu'Aristote achève sa noétique par une explication du fonctionnement pratique de l'intellect, alors qu'il ne s'agit pas de son fonctionnement propre. Une telle étude, d'ailleurs, serait mieux à sa place dans la section suivante consacrée au principe du mouvement local. Un simple coup d'œil sur *De anima* III 7 suffit de toute façon à montrer que tel n'est pas son objet : il n'est nulle part question dans le chapitre de

⁴⁵⁰ Torstrik (1862), Ross (1961, p. 303), et Burnyeat (2002, p. 68). Wedin, dans son livre intitulé *Mind and Imagination in Aristotle* (1988), ne mentionne jamais ce chapitre.

⁴⁵¹ On ne s'étonnera pas de trouver parmi les initiateurs de cette lecture, Simplicius (CAG XI, 263, 37) et Philopon (CAG XV, 558, 11). Elle est adoptée sans ambiguïté par Hicks (1907, p. 525 et s.). Rodier (1900, II, p. 518-519), en revanche, paraît hésitant.

⁴⁵² Voir *De anima* III, 10, 433a 13-20, et la lecture de Hicks (1900, II, p. 558-559), que nous partageons pour l'essentiel. Dans cette partie du *De anima*, il est clair, à notre avis, que le principe moteur est et *est seulement* le désir, l'intellect n'étant jamais *ce qui fait qu'il y a* mouvement, et ne servant qu'à délibérer sur les moyens de réaliser la fin fixée par le désir. Sur ce point (cf. notre article, Campbell, 2009), nous sommes en plein accord avec Labarrière (2004, p. 151-152) et en désaccord avec Richardson (1992, p. 393). Le début du second livre commun des traités éthiques (*EN* VI, 1139a 35-b 4) soutient la même thèse que le *De anima*. Sur la part respective du désir et de l'intellect dans le déclenchement de l'action délibérée, voir plus loin, ch. IX, p. 826-834, ch. X, p. 1039-1046.

l'usage pratique de l'intellect, sinon dans un moment transitoire (431b 6-10), qui sert⁴⁵³ à faire comprendre par analogie comment fonctionne l'intellect qui se rapporte au vrai et au faux extérieurs à la pratique, c'est-à-dire l'intellect théorique (431b 10-12). Le reste du temps, Aristote nous parle de « l'âme dianoétique » qui « affirme ou nie » (431a 14-16), ou encore de « la faculté de penser » qui « pense les formes dans des images » (431b 2), c'est-à-dire, clairement, de l'intellect en tant qu'il constitue des jugements théoriques⁴⁵⁴.

Le but est donc d'expliquer comment fonctionne l'intellect théorique, et plus précisément, comment s'élaborent les jugements portant sur des choses matérielles. En achevant ainsi sa noétique, Aristote respecte fidèlement le programme qu'il s'était fixé au début de cette étude : on lit au début de III, 3 (427b 27) qu' « à propos du penser », « puisqu'il est, semble-t-il, composé de l'imagination et du jugement (ὑπόληψις), il faudra d'abord définir l'imagination, et, dès lors, traiter des deux autres », à savoir le penser (τὸ νοεῖν) et le jugement. Quand vient ensuite le moment de la deuxième étude, au début du chapitre 4, Aristote annonce qu'au sujet de la faculté de penser, « il faut examiner quelle est sa différence et comment peut bien se produire le fait de penser » (σκεπτέον τίν' ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτε γίνεται τὸ νοεῖν, 429a 12-13). L'examen de la différence entre la pensée et la sensation occupe l'ensemble du chapitre 4, et sans doute également le chapitre 5. Puis vient naturellement l'étude de la manière dont les pensées sont produites : après avoir montré dans le chapitre 6 comment sont possibles les différentes formes de pensées, c'est-à-dire les différents types de synthèse d'un multiple dans une unité indivisible, Aristote achève sa noétique en expliquant comment les pensées sont constituées à partir du divers des images, ce qui s'avère être une étude de l'acte d'ὑπόληψις. Il s'agit de savoir, en effet, comment

⁴⁵³ La transition entre les deux moments, en 431b 10 (καὶ τὸ ἄνευ δὲ πράξεως) ne permet pas de penser que ce qui suit est une simple parenthèse. Simplicius (CAG XI, 275, 18), pour défendre son interprétation d'ensemble, va jusqu'à considérer que le dernier moment de l'analogie ne peut porter que sur le vrai et le faux en tant qu'ils interviennent dans la pratique.

⁴⁵⁴ Il n'y a aucune raison, dans le premier passage, de voir dans « l'âme dianoétique » la seule pensée pratique, car « l'âme dianoétique » a évidemment d'autres usages, et de plus, la distinction entre διανοητικόν et νοητικόν n'est pas marquée dans le *De anima*, comme l'atteste la reprise de 431b 2. Notons d'ailleurs que la conséquence sur l'impossibilité de penser sans les images (431a 16) vaut tout autant pour l'intellection théorique que pour l'intellection pratique, comme le remarque Rodier (1900, II, p. 498). Quant à la phrase du second passage, elle a pour sujet τὸ νοητικόν, et c'est bien ce νοητικόν qui « pense les formes dans les images », et qui « est mû » (κινεῖται) « en fonction de la manière dont est déterminé pour lui ce qui est à poursuivre ou à fuir dans ces images ». Hicks (1907, p. 538), qui comprend κινεῖται au sens propre, s'étonne que la faculté de penser soit ici le sujet du mouvement, et voudrait donc changer de sujet au cours de la phrase. Au contraire, il faut garder la faculté de penser comme sujet, mais comprendre κινεῖται en un sens métaphorique, et comme décrivant, au même titre que la poursuite et la fuite, l'opération de l'intellect quand il constitue des jugements théoriques.

l'intellect « juge » les images d'un être unique, ou si l'on préfère, « subsume » un divers d'images sous l'unité d'un seul être.

La méthode employée dans toute cette explication est celle de l'analogie. Une première analogie (431a 8-17) prend pour point de départ l'acte de sentir, en tant qu'il porte tantôt sur un plaisant, tantôt sur un pénible, et elle dégage dans la sensation ainsi considérée une poursuite ou une fuite, et comme une affirmation ou une négation. Cette analyse permet ensuite de comparer l'acte de penser, c'est-à-dire l'acte de juger affirmativement ou négativement d'un divers d'images, à une poursuite et à une fuite analogues à celles du sens par rapport à l'objet senti. Après une longue remarque (431a 17-431b 2) qui précise comment les différentes images hétérogènes sont reçues, assemblées et associées par une unique faculté, Aristote reprend le propos principal, reformule avec plus de précision la thèse soutenue, et l'explique par une nouvelle analogie (431b 5-12) : le point de départ adopté est alors la fuite proprement dite, c'est-à-dire le mouvement local de fuite déclenché par une image terrible provoquée par le senti. Aristote distingue de ce premier cas celui où entre les images éveillées par le senti et la réaction motrice s'interpose un calcul délibératif, qui mobilise plusieurs images contraires des conséquences possibles de l'acte à accomplir, et cela pour déterminer dans quelle série d'images se réalise le bien de l'agent. Enfin, il conçoit l'usage théorique de l'intellect par analogie avec le cas précédent, car « le vrai et le faux sont dans le même genre que le bien et le mal » (431b 10-11)⁴⁵⁵ qui déterminent la délibération pratique ; la seule différence est que dans le domaine théorique, le bien et le mal qui guident la délibération sur les images ne sont plus relatifs à l'agent, mais absolus⁴⁵⁶ et donc inhérents, pourrait-on dire, aux images elles-mêmes.

Par ces analogies successives, Aristote a pu expliquer comment on juge, c'est-à-dire comment on subsume un divers d'images sous un unique être lorsqu'on affirme, ou comment on les sépare quand on nie : l'idée fondamentale de tout le chapitre est que la constitution d'un jugement théorique repose sur un principe axiologique, un bien à

⁴⁵⁵ La comparaison avec *Métaphysique* Lambda 7, 1072a 27 et s. doit être utilisée avec précaution, car dans ce dernier texte, Aristote veut surtout montrer que *le premier* des objets pensés par soi, c'est-à-dire la substance non composée et immuable, doit coïncider avec le premier des biens désirés, *ou au moins avec son analogue* ; le but est en effet d'établir qu'au moins par analogie, il y a un sens à dire qu'une substance immuable meut comme un objet de désir. Ici au contraire, c'est l'intellection des objets pensés *en général* et le désir du bien à accomplir en général qui sont considérés. Même la distinction de Lambda 7 entre deux rangées (*συστοιχίαι*) et le classement du « à choisir par soi » dans la même rangée que le « à penser par soi » ne paraît pas équivalente à l'idée que le vrai est dans le même genre que le bien, et le faux dans le même genre que le mal.

⁴⁵⁶ C'est ainsi que nous comprenons, comme la plupart des commentateurs, ἀλλὰ τῷ γε ἀπλῶς διαφέρει καὶ τινί, 431b 12.

poursuivre ou un mal à fuir qui déterminent une délibération sur ces images. Il ne s'agit pas cependant d'un bien et d'un mal relatifs à celui qui pense, mais d'un bien et d'un mal inhérents aux compositions d'images elles-mêmes, et qui permet de les rapporter ou non à une unique forme pensée et à un unique sujet⁴⁵⁷.

2. La sensation est une pure actuation (*energeia*)

a. *Le préambule de De anima III, 7*

Le passage qui porte sur le plaisir et la peine de sentir est le point de départ de la première analogie. Toutefois, cette entrée dans le corps de l'argument est précédée par ce qui semble être une sorte de préambule :

(431a 1-7) C'est une même chose que la science comme actuation et son objet ; quant à la science comme potentialité, elle est temporellement antérieure chez un seul <individu>, mais en général elle n'est pas même antérieure temporellement⁴⁵⁸, car c'est à partir d'un étant accompli que tout ce qui vient à être vient à être. Mais pour ce qui est du sensible, il fait manifestement d'un sentant qui est potentiellement, un sentant actué, car <celui-ci>⁴⁵⁹ ni ne pâtit, ni n'est altéré ; voilà pourquoi c'est là une autre forme de mouvement⁴⁶⁰ ; car le mouvement, c'est⁴⁶¹ une actuation de l'inaccompli, tandis que l'actuation tout court, celle de ce qui est déjà accompli, c'est autre chose (τὸ αὐτὸ δὲ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι. ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ. ἔστι γὰρ ἐξ ἐντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα. φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ

⁴⁵⁷ Cette idée va évidemment de pair avec la thèse fondamentale d'Aristote, selon laquelle la forme ou la quiddité qui identifie une substance doit être conçue comme un bien, une fin qui rend compte des différentes propriétés présentées par cette substance, à la fois dans ses parties constitutives et dans son devenir.

⁴⁵⁸ Jusqu'ici, le texte répète mot pour mot un passage de III 5 (430a 19-21). La précision « pas même selon le temps » (οὐδὲ χρόνῳ) s'explique parce que selon les autres critères, la notion et la réalité (λόγῳ et οὐσίᾳ), l'antériorité de l'ἐνέργεια sur la potentialité ne fait pas problème.

⁴⁵⁹ Malgré la logique grammaticale, il faut sous-entendre comme sujet, comme le font la plupart des traducteurs et commentateurs, τὸ αἰσθητικόν et non τὸ αἰσθητόν. Il est vrai que le sensible, lui non plus, ni ne pâtit, ni n'est altéré lors de la sensation (voir III, 2, 426a 5). Mais cela vaut pour tout moteur en tant que moteur, et la question est justement, ici, de distinguer la sensation d'un mouvement et d'une passion ordinaires.

⁴⁶⁰ En s'appuyant sur la phrase suivante, on pourrait également comprendre « c'est là une autre forme qu'un mouvement ». Mais le parallélisme avec II 5, 417b 7 (cité plus loin p. 266) rend plus plausible l'autre hypothèse.

⁴⁶¹ En l'absence de ἀν, ἦν ne peut être compris comme un irréel. Il s'agit donc ou bien d'une référence à une thèse énoncée préalablement, et en l'occurrence en II, 5, 417a 16, ou bien d'un imparfait marquant que le mouvement se définit comme actuation de l'inaccompli.

ἐνεργεία ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο τοῦτο εἶδος κινήσεως· ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἢ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἢ τοῦ τετελεσμένου).

Le début du texte reprend mot pour mot une phrase qui figure quelques pages plus haut, dans le chapitre 5 (430a 19-21). Il n'y a sans doute pas lieu de considérer que l'un ou l'autre de ces passages doit être une interpolation, car ils ne semblent pas avoir la même fonction dans chacun des deux cas⁴⁶² : dans le chapitre 5, Aristote veut apparemment mettre en évidence l'éternité d'un intellect agent, c'est-à-dire d'un principe actif de la pensée. Ici, la reprise de la même phrase est l'occasion d'élaborer un nouveau développement sur le rapport exact entre la science potentielle et la science actualisée ou effective. Aristote commence par rattacher ce cas particulier à la règle générale de la priorité temporelle, pour tout ce qui devient, de l'être accompli, ou en entéléchie, sur l'être potentiel, telle qu'on la trouve exposée en *Métaphysique* Thêta 8 : même si dans un individu, le potentiel est antérieur à l'effectif, il y a néanmoins nécessairement un autre individu qui est actuellement ce que l'autre est potentiellement, et qui en est la cause motrice⁴⁶³. Il doit donc en aller de même, apparemment, pour le rapport entre la science potentielle et la science accomplie.

Cependant, assez curieusement, après avoir rappelé cette règle générale, Aristote introduit ensuite, avec la sensation, un cas qui ne semble justement pas être assimilable à un mouvement ou un devenir ordinaires⁴⁶⁴ : l'énoncé par lequel il caractérise l'effet du sensible, aussitôt justifié par le fait que le sentant « ni ne pâtit ni n'est altéré », doit être opposé au précédent, et exprimer que l'effet du sensible sur le sentant n'est pas du même type que le rôle d'un moteur ordinaire par rapport à « tout ce qui vient à être », et notamment ce qui pâtit ou est altéré. Mais que « le sensible » fasse « d'un sentant qui est potentiellement un sentant actualisé » (ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργεία ποιοῦν), est-ce là une formule qui marque suffisamment que la sensation n'est pas un

⁴⁶² Hicks (1907, p. 525) et Rodier (1900, II, p. 490) font la même remarque. Le texte a été lu aux deux endroits par Simplicius (CAG XI, 262, 14), Philopon (CAG XV, 557, 18), et d'après ce dernier, par Alexandre d'Aphrodise.

⁴⁶³ Voir *Mét.* Θ 8, 1049b 17-27.

⁴⁶⁴ Nous sommes en désaccord avec Hicks (1907, p. 526), pour qui il y a tout simplement ici une application de la règle générale à un cas particulier. Il nous semble au contraire que φαίνεται δε doit marquer une opposition avec ce qui précède. Il est même possible que μὲν, dans τὸ μὲν αἰσθητὸν, marque un contraste avec ce qui précède, ce qui expliquerait l'absence d'un δὲ dans la suite du texte. Sur cet usage de μὲν, voir Denniston, 1954, p. 377.

mouvement ordinaire ? Il arrive en d'autres lieux⁴⁶⁵ qu'Aristote emploie un discours similaire pour décrire le mouvement : car alors aussi, un moteur rend effectif ce que le mobile était potentiellement. Dans notre texte, la formule utilisée doit donc avoir un sens particulier qu'il faut essayer de déterminer.

Pour cela, examinons les conséquences qu'Aristote tire de cette caractérisation de la sensation : ce qui vient d'être dit permet de conclure que la sensation « est une autre forme de mouvement » (ἄλλο εἶδος κινήσεως), et cela parce que « le mouvement, c'est l'actualisation de l'inaccompli, tandis que l'actualisation tout court, celle de ce qui est déjà accompli, c'est autre chose ». Pour que l'opposition finale entre l'essence du mouvement et celle de l'*energeia* serve à confirmer que la sensation est « une autre forme de mouvement », cette dernière expression ne doit pas signifier que la sensation est une espèce de mouvement distincte de celles que l'on rencontre habituellement, mais bien qu'elle est une espèce de mouvement qui n'en est pas un. D'autre part, si elle n'est pas un mouvement, ce doit être parce qu'elle est une actualisation (*energeia*) tout court, et non une actualisation de l'inaccompli comme l'est par essence tout mouvement. Puisque ce propos tire les conséquences de la formule de 431a 4-5, il faut donc que celle-ci veuille dire que « le sensible » fait « d'un sentant qui est potentiellement un sentant actualisé » selon une actualisation « tout court ». Cela suffirait pour opposer la sensation aux devenir et aux mouvements ordinaires.

Il faut maintenant tenter de saisir le sens de cette opposition. Dans un mouvement ordinaire, le passage de l'être potentiel à l'être accompli a lieu sous l'effet d'un moteur qui possède au préalable une certaine forme : ce moteur impose cette forme à un patient qui ne la possède pas, et il en résulte que le patient acquiert progressivement la forme en question. Ce qui se passe dans ce patient est donc bien un mouvement, une opération inaccomplie en elle-même. Au contraire, le sensible produit dans le sentant une *energeia* tout court. Comment le comprendre, et dans quelles conditions cela peut-il se produire ? Le texte comporte un indice pour répondre à ces questions. Curieusement, dans la dernière phrase, l'opposition entre le mouvement et l'*energeia* tout court n'est pas exprimée, comme ailleurs⁴⁶⁶, par le couple de l'*energeia* inaccomplie (ἀτελής) et de l'*energeia* accomplie (τελεία), mais par celui de l'*energeia* « de ce qui est inaccompli » et de l'*energeia* « de ce qui est déjà accompli » (τοῦ

⁴⁶⁵ En *Métaphysique* Thêta 8, où Aristote a recours à des formules semblables pour rendre compte de tous les mouvements aussi bien que des transitions qui ne sont pas des mouvements (voir par exemple 1049b 24 et s.).

⁴⁶⁶ Pour ce vocabulaire, cf. *De an.* II 5, 417a 16-17, *Phys.* III 2, 201b 31-33, *EN X* 3-4.

τετελεσμένου). Cette formulation semble indiquer, par l'emploi de l'adjectif au parfait, qu'une ἐνέργεια tout court est toujours une ἐνέργεια de ce qui est déjà antérieurement parfait. N'est-ce pas là ce qui permet de comprendre la différence entre l'effet produit par un moteur ordinaire et l'effet produit par un sensible ? Loin d'imposer une forme à un patient qui ne l'a pas déjà, et qui par conséquent tend progressivement à l'avoir, le sensible agit sur ce qui est toujours déjà parfait, et a toujours déjà atteint sa forme propre. Dès lors, il ne produit évidemment pas une transition vers une forme non possédée, mais se contente de rendre effective une forme qui est toujours déjà possédée par le sentant.

La description précédente acquiert une signification concrète si l'on se souvient de la caractérisation générale de la sensation, en *De anima* II 12, comme ce qui saisit une forme sensible tout en réalisant la proportion propre à l'organe sensoriel. Étant donné ce modèle, par quel moyen peut-on définir la faculté de sentir ? On ne peut la caractériser par quelque qualité effectivement possédée par l'organe, qui en ferait un patient susceptible d'être altéré par une qualité imposée de l'extérieur. Car on manquerait dans ce cas l'idée qu'en tant qu'il est apte à sentir, l'organe sensoriel est toujours disposé à réaliser une même forme et une même proportion qui lui sont propres. On n'a pas donc pas d'autre solution que de définir la faculté de sentir par rapport à cette forme même, comme *la pure et simple potentialité de réaliser cette forme*. Mais selon cette acception de la potentialité, on peut dire que la forme rendue effective avec la saisie du sensible est en quelque sorte toujours déjà là dans l'organe, précisément comme potentialité : le sensible, en faisant « d'un sentant qui est potentiel un sentant actué », ne fait donc que réaliser une forme toujours déjà possédée par le sentant. Un passage du *De sensu* (4, 441b 20-23) utilise une formulation claire pour décrire cette caractéristique ontologique, que l'acte de sentir a en commun avec l'acte de penser : à propos de la saveur, Aristote déclare qu'elle est « propre à altérer le goût qui est potentiel vers l'actuation, car elle amène le sentant vers cela qui préexiste en puissance : en effet, sentir n'est pas comme apprendre, mais comme contempler » (τῆς γεύσεως τῆς κατὰ δύναμιν ἀλλοιωτικὸν εἰς ἐνέργειαν· ἄγει γὰρ τὸ αἰσθητικὸν εἰς τοῦτο δυνάμει προυπάρχον· οὐ γὰρ κατὰ τὸ μαθαίνειν ἀλλὰ κατὰ τὸ θεωρεῖν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι).

b. *Les catégories de De anima II 5*

Même si l'on peut se reporter au modèle de II 12 pour donner un contenu concret au préambule de III 7, la formulation employée rappelle beaucoup plus nettement celle du chapitre 5 du livre II qui introduit à l'étude de la sensation, au point que la référence de III 7 à ce chapitre ne fait guère de doute. En particulier, c'est en II 5 que pour la première fois, Aristote oppose au pâtre et à l'être altéré proprement dits ce qu'il appelle un changement ou une transition (μεταβολή)⁴⁶⁷ de la potentialité à l'accomplissement, selon un usage linguistique nécessaire mais impropre en toute rigueur, s'il est vrai que tout changement au sens strict est progressif⁴⁶⁸, et que tous ceux qui sont ici considérés ne le sont pas. On trouve également, dès ce chapitre, une hésitation à déclarer que la transition considérée n'est tout simplement pas une altération ou un mouvement, ou à dire qu'ils en sont un « autre genre » :

(417b 2-9) Quant au pâtre, ce n'est pas non plus un terme simple : en un sens c'est la destruction <d'un certain caractère>⁴⁶⁹ par le contraire, en un autre sens, c'est plutôt la conservation de ce qui est potentiellement par ce qui est accompli et qui lui est semblable comme l'est une potentialité par rapport à un accomplissement (τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελεχείαν)⁴⁷⁰. En effet, ce qui possède la science devient en train de spéculer⁴⁷¹, et cela, ou bien ce n'est pas être altéré, car c'est vers soi-même qu'il y a

⁴⁶⁷ Aristote sous-entend le verbe « changer » pour décrire le passage de la possession de la sensibilité ou de la grammaire à leur exercice (417a 30-b 2) ; il sous-entend ensuite que l'exercice de la sensibilité est un second changement, après son acquisition qui est le premier (417b 16-17).

⁴⁶⁸ Ce fait est établi en *Physique* VI. Voir notamment *Phys.* VI 4, 235a 13-18 ; l'altération est une succession de changements subits dans les qualités, mais elle est progressive dans l'extension qu'elle prend dans le mobile (VI 5, 236a 35-b 8).

⁴⁶⁹ Nous comprenons τις, dans φθορά τις, comme marquant que c'est un certain caractère de la chose, et non la chose elle-même, qui est détruit. Aristote applique ici la distinction de *Physique* V, 225a 12-20 entre φθορά τις et φθορά ἀπλῶς, parallèle à la distinction entre γένεσις τις et γένεσις ἀπλῶς.

⁴⁷⁰ Dans toute cette phrase, on peut se demander si dans les groupes ὑπὸ τοῦ ἐναντίου et ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, « le contraire » et « ce qui est accompli » désignent les agents qui produisent la passion dans le patient, ou l'état qui vient dans le patient prendre la place de l'état initial : ainsi, « ce qui est accompli », qui est dit conserver « l'être potentiel », est-ce par exemple l'objet connu ou senti, ou bien l'exercice de la science et l'exercice de la sensation ? Il nous semble que c'est l'exercice, car la phrase suivante parle clairement de la transition de la possession de la science à son exercice, et identifie « l'accomplissement » à cet exercice. Pour une même lecture, voir Burnyeat (2002, p. 55) qui s'oppose à Hicks (1907, p. 356).

⁴⁷¹ Nous ne comprenons pas les raisons de ceux (comme Hicks, *ibid.*) qui veulent que θεωροῦν ne soit pas ici l'attribut de γίνεται, mais préfèrent lire que « c'est en spéculant que ce qui possède la science est en devenir ». Que l'exercice de la science possédée en un θεωρεῖν ne soit pas un devenir n'est en tout cas pas un bon argument : en effet, ce qui advient de la science une fois qu'on la possède et l'exerce n'est pas non plus un devenir. De plus, dans tout ce chapitre, Aristote emploie le vocabulaire du pour décrire les différents accomplissements de potentialité. Enfin, le verbe θεωρεῖν a déjà été utilisé (417a 28-29) pour

progrès et vers un accomplissement, ou bien c'est une altération d'un autre genre (ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως). Aussi ne convient-il pas de dire que ce qui pense, lorsqu'il pense, est altéré, pas plus que ce qui construit lorsqu'il construit.

Dans ce passage, il y a clairement une opposition entre la transition de l'être potentiel à l'être accompli (τὸ ἐντελεχία ὄν) et le pâtir pris dans son premier sens. Les catégories de l'être potentiel et de l'être accompli ne sont pas appliquées à la passion ordinaire, où un aspect déterminé de ce qui pâtit est détruit par un contraire qui vient se substituer à lui. Elles sont réservées au cas où la transition ne se fait pas vers le contraire, mais vers le semblable, de sorte qu'il n'y a pas destruction d'un état au profit d'un autre, mais plutôt conservation de l'état premier par l'état second. Aristote ajoute en effet qu'il y a alors ressemblance entre les deux états comme est semblable « une potentialité par rapport à un accomplissement » : il semble donc que dans son esprit, le couple de la potentialité et de l'accomplissement ne puisse être appliqué qu'à ce dernier cas.

Pour comprendre les raisons de cet usage, on doit d'abord se reporter à l'exemple qu'Aristote nous donne : lorsque ce qui possède la science l'exerce, il y a, nous dit-il, un « progrès vers soi-même et vers un accomplissement » (ἐπίδοσις εἰς αὐτὸ καὶ εἰς ἐντελέχειαν), et non une altération. Pour illustrer ce fait, considérons quelqu'un qui possède les axiomes et certains théorèmes de la géométrie, et qui applique cette science pour démontrer et saisir un nouveau théorème. Dans ce cas, il n'y a évidemment pas substitution d'un premier état par un second état, mais un « progrès vers soi-même » : la science possédée est appliquée, réalisée dans la saisie du nouveau théorème, et ce faisant elle n'est pas détruite, mais au contraire elle est plutôt confirmée et actualisée, et il y a un progrès, un développement de ce qu'elle est déjà. C'est la raison pour laquelle il y a plutôt préservation que destruction, plutôt ressemblance que dissemblance, entre l'état premier et l'état second.

Pourquoi le couple de la potentialité et de l'accomplissement est ici exclusivement réservé à une telle transition ? Si l'on veut caractériser la science en tant qu'elle est possédée, et non en tant qu'elle est s'effectue, on doit trouver une catégorie qui exprime qu'elle n'est rien effectivement, mais qu'elle est seulement une aptitude qui se réalise lorsqu'on saisit un théorème. Pour dire cela, il n'y a pas d'autre moyen que de

illustrer le *terminus ad quem* de la deuxième transition, celle qui va de la possession à l'exercice. Voir, dans le même sens Burnyeat (2002, p. 87), et les traductions de Rodier (1900, I), de Ross (1961, p. 234) et de Hamlyn (1968, p. 23).

l'appeler une pure potentialité. Aristote réserve donc le concept de potentialité pour les cas de ce type, et parallèlement, il appelle accomplissement (ἐντελέχεια) uniquement ce dont une telle aptitude est potentialité. Le couple de la potentialité et de l'accomplissement est ainsi utilisé dans les cas où il n'y a ni passion, ni altération, ni mouvement.

On doit préciser en effet qu'il y a bien dans ce texte une opposition entre le pâtre et l'être altéré d'un côté, et de l'autre, une transition comme celle de la science possédée à la science exercée. Certes, Aristote commence par affirmer que ce sont là deux types distincts de pâtre, et l'on pourrait croire que la seconde transition est seulement une autre espèce de pâtre que l'espèce ordinaire. Mais dans la suite, il est dit que cette transition ou bien « n'est pas » un « être altéré », ou bien est « une altération d'un autre genre » (ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως), et que quelle que soit la manière dont on s'exprime, on peut en déduire qu'« il ne convient pas de dire que celui qui pense, lorsqu'il pense, est altéré ». On doit donc se rendre à l'évidence : bien qu'Aristote parle d'abord d'un certain type de pâtre, puis d'« une altération d'un autre genre », ces manières de parler s'avèrent finalement signifier qu'une transition comme l'exercice de la science d'abord possédée n'est pas une altération ni un pâtre proprement dits⁴⁷².

Pourquoi donc utiliser des dénominations qui se révèlent incorrectes et métaphoriques ? L'ensemble du chapitre II, 5 a pour objectif d'expliquer la nécessité de ce recours à la métaphore. Dès 417a 14, alors qu'il vient tout juste de dire que l'aptitude à sentir n'existe dans l'organe sensoriel que comme pure potentialité⁴⁷³, et qu'il a utilisé le couple formé par cette potentialité et par son actuation (ἐνέργεια) pour distinguer entre les différentes acceptions de αἴσθησις et de αἰσθάνεσθαι, Aristote propose de « parler⁴⁷⁴, dans un premier temps, comme si le pâtre et l'être mû étaient la même chose

⁴⁷² Nous rejoignons ici la lecture ordinaire, en particulier celle de Hicks (1907, p. 356). C'est aussi l'interprétation de tous les commentateurs anciens (Alexandre, CAG III, 1, 81, 21, Simplicius, CAG XI, 123, 4, Philopon, CAG XV, 303, 16, Themistius, CAG V, 3, 102, 9).

⁴⁷³ C'est ainsi que nous comprenons 417a 6 : δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.

⁴⁷⁴ Cf. 417a 14 : πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργεια τις, ἀτελής μέντοι, καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται. La leçon de E^aCF^bM, λέγωμεν, paraît préférable à la leçon des autres manuscrits, λέγομεν, et est adoptée par Hicks (1907, p. 352) et Rodier (1900, II, p. 252). Cependant, même si le verbe est à l'indicatif, comme l'ont lu les commentateurs anciens (Philopon, CAG XV, 296, 19, Simplicius, CAG XI, 120, 7, Sophonias, CAG XXIII, 1, 66, 9) ce n'est pas une raison suffisante pour que ce qui suit ne soit pas une hypothèse fictive, et si c'est le cas, la question de la durée de cette hypothèse dans ce chapitre reste ouverte. Nous sommes d'accord avec Hicks et Rodier pour penser que cette hypothèse fictive n'est

que le s'actuer » : « de fait », ajoute-t-il, « le mouvement est en quelque sorte une actuation, mais qui est inaccomplie, comme nous l'avons dit en d'autres lieux »⁴⁷⁵. Dans son contexte, une telle proposition ne peut être qu'une hypothèse fictive : alors que pour la sensation, il faut utiliser les catégories de pure potentialité et d'*energeia*, Aristote demande de faire comme si l'actuation (ἐνεργεῖν) en question n'en était pas une, mais était un pâtir (πάσχειν) et un être mû (κινεῖσθαι), ce qui revient à faire comme si une actuation tout court était une actuation « en quelque sorte » (ἐνέργειά τις), à savoir une actuation « inaccomplie » (ἀτελής). Cet usage fictif et incorrect des termes πάσχειν et κινεῖσθαι, à ce moment de l'argument, sert seulement à appliquer la règle de l'assimilation du patient à l'agent au sentant dans son rapport avec le senti⁴⁷⁶. Toute la suite du chapitre indique que ces dénominations sont incorrectes, mais dans le même temps, elle montre que par nécessité, il est légitime de les utiliser comme des métaphores. Examinons en effet la conclusion à laquelle Aristote parvient :

(417b 29-418a 3) Pour le moment, il suffit d'avoir établi les distinctions suivantes : ce qui est appelé « potentiel » ne l'est pas en un seul sens, mais dans un cas il en va comme si nous disions que l'enfant « a la potentialité » de commander l'armée, dans un autre cas, comme si nous le disions d'un adulte ; et c'est ce dernier sens qui vaut pour la faculté de sentir. Mais puisque la différence entre les deux cas n'a pas de nom, bien que l'on ait déterminé qu'ils sont différents et en quel sens ils le sont, force nous est d'employer les termes « pâtir » et « être altéré » comme s'il s'agissait de termes appropriés.

Ce passage donne la clé pour comprendre le fonctionnement de tout le chapitre. Aristote rappelle une différence qu'il a établie entre deux manières d'être potentiellement. En 417a 21-b 2, après avoir identifié de manière fictive l'actuation accomplie à un mouvement et un pâtir, il revient au couple formé par « la potentialité » et l'actuation accomplie ou « l'accomplissement », c'est-à-dire au couple qui dans tout

opérateur que dans les cinq lignes qui suivent, et non pendant tout le chapitre comme le croit Burnyeat (2002, p. 47).

⁴⁷⁵ La référence est *Physique* III, 201b 31.

⁴⁷⁶ 417a 17-21 : c'est ici seulement que l'hypothèse fictive joue son rôle dans le chapitre. Immédiatement après, Aristote revient aux catégories de la potentialité et de l'ἐντελέχεια : or on peut penser qu'ici, l'ἐντελέχεια est l'équivalent de la seule ἐνέργεια τελεία, qui est maintenant distinguée de l'ἐνέργεια ἀτελής et du mouvement, et étudiée pour elle-même. On ne peut manquer de remarquer, en effet, que quelques lignes plus loin (417b 4), le terme ἐντελέχεια est réservé exclusivement aux accomplissements, et aux accomplissements qui ne sont justement pas des pâtir ou des mouvements.

le chapitre sert à caractériser les transitions qui ne sont pas des mouvements⁴⁷⁷, et au sein de ce couple, il introduit une distinction entre deux cas : il y a d'abord la potentialité d'être savant telle qu'on la trouve chez un homme à sa naissance, lorsqu'il ne possède encore aucune science. Il y a ensuite la potentialité que l'on trouve chez celui qui possède déjà la science, et qui est apte à l'exercer. Cette distinction est reprise à la fin du chapitre, à propos de la potentialité de commander l'armée, chez l'enfant et chez l'adulte⁴⁷⁸, et Aristote précise que « c'est ce dernier sens qui vaut pour la faculté de sentir », entendue comme faculté d'exercer la sensation⁴⁷⁹ : ἰαίσθητικόν est donc une puissance comparable à la puissance d'exercer une science, ou à tout autre pouvoir que l'on possède pleinement.

Le même passage indique aussi pour quelle raison, à propos de l'exercice de la faculté de sentir, « force nous est d'employer les termes « pâtir » et « être altéré » comme s'il s'agissait de termes appropriés », alors qu'ils ne le sont pas. Selon Aristote, la différence entre les deux types de couples de potentialité et d'accomplissement a pu être expliquée par le discours, mais on ne dispose pas de noms pour l'exprimer⁴⁸⁰. Les termes de « potentialité » et d'« accomplissement » ne permettent évidemment pas de faire la distinction. Mais de plus, les mots « pâtir » et « être altéré » ne le permettent pas non plus, de sorte que par une défaillance du langage, on sera contraint de les employer pour l'une comme pour l'autre transition. Aristote tient ici pour acquise une indistinction sémantique que tout ce qui précède permet d'établir.

D'après le texte cité plus haut, les termes « pâtir » (πάσχειν) et « être altéré » (ἀλλοιοῦσθαι) sont utilisés pour une altération proprement dite, et métaphoriquement,

⁴⁷⁷ Contrairement à Rodier (1900, II, p. 254), et avec Burnyeat (2002, p. 47), nous croyons que tout ce paragraphe ne sert pas à rectifier l'assimilation que l'on vient de faire entre mouvement et ἐνέργεια, mais introduit une nouvelle distinction indépendante au sein du couple de la potentialité et de l'accomplissement. L'usage de ces termes ne prouve pas, cependant, qu'Aristote reste dans l'hypothèse où l'actuation est un mouvement, comme le croit Burnyeat (2002, p. 51, p. 56), puisqu'au contraire ils sont réservés dans tout le chapitre aux transitions qui ne sont pas des mouvements.

⁴⁷⁸ Le parallélisme n'est pas évident : sans doute Aristote suppose-t-il qu'un citoyen adulte est parfaitement disposé à être stratège, et qu'il ne fait qu'exercer en cela un pouvoir qu'il possède déjà pleinement.

⁴⁷⁹ Le terme τὸ αἰσθητικόν désigne uniquement ici, comme dans la phrase qui suit immédiatement, la faculté de sentir déjà possédée. Aristote ne veut donc pas dire, comme le croit Ross (1961, p. 238), qu'il y a deux manières d'être apte à sentir comme il y a deux manières d'être apte à commander, mais bien que la faculté de sentir relève *du dernier* des deux cas qui viennent d'être distingués : οὕτως ne porte que sur le deuxième membre de la disjonction qui précède. Pour une même lecture, voir Alexandre, *Problèmes*, CAG II, 2, 85, 25, suivi par Themistius CAG V, 3, 103, 24, Simplicius, CAG XI, 125, 12 ; également Hicks, 1907, p. 359, Hamlyn, 1964, p. 25.

⁴⁸⁰ C'est bien la différence entre les deux manières d'être potentiellement qui est marquée par αὐτῶν ἢ διαφορα, et non la différence entre la faculté de sentir et la faculté de commander de l'adulte, car l'exercice de la première est aussi peu un pâtir que celle de la seconde.

pour l'exercice d'une faculté possédée comme celui de la science. Mais il est ensuite ajouté qu'ils peuvent aussi servir à désigner l'autre type de transition de la potentialité à l'accomplissement, celle qu'illustre l'acquisition de la science chez celui qui reçoit l'enseignement d'un maître⁴⁸¹. Cette fois cependant, Aristote ne sait s'il faut dire que cette transition n'est pas du tout un πάσχειν, « comme on l'a dit » dans le cas de l'exercice de la science, ou bien s'il faut dire que c'est un πάσχειν ou un ἀλλοιοῦσθαι, mais d'un autre « mode » (τρόπον) que le mode ordinaire : il ne s'agit pas en effet d'un simple changement d'une qualité vers une qualité contraire, mais d'un changement qui accomplit des dispositions et une nature dans un patient qui ne peut se définir que comme *pure potentialité de cette nature*⁴⁸². Dans ce cas, la dénomination par le « pâtre » et par l'« être altéré » est donc impropre, mais elle est tout de même moins impropre que pour l'exercice d'une science possédée : bien que l'acquisition d'une disposition à posséder comme la science ne soit pas en tant que telle un pâtre et une altération, au moins ne peut-elle se produire sans qu'adviennent des altérations et des changements dans les états du patient, comme Aristote l'a clairement indiqué plus haut⁴⁸³.

Quand on utilise les termes « pâtre » et « être altéré », on peut donc désigner à la fois une altération proprement dite, une acquisition comme celle de la science ou du pouvoir de commander, ou enfin l'exercice d'un pouvoir possédé, comme celui de la science ou de la sensibilité. Bien que conceptuellement, on doive distinguer entre ces trois cas, linguistiquement, on est forcé d'appeler un « pâtre » et un « être altéré » une transition de « la potentialité » à « l'accomplissement » comme l'acquisition d'un pouvoir à posséder, qui a un certain titre à être dénommée ainsi ; on doit par conséquent faire de même pour la transition qui mène d'un pouvoir possédé à son exercice, car elle

⁴⁸¹ Voir 417b 12 et s.

⁴⁸² Cf. 417b 14-16 : Aristote appelle ce « mode » particulier d'altération « changement vers les dispositions positives, et vers la nature » de ce qui change (μεταβολὴν τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν), καὶ étant probablement exégétique.

⁴⁸³ En 417a 30-32 : on devient savant « en étant altéré par l'apprentissage et en changeant plusieurs fois depuis l'état contraire ». Il est seulement dit ici qu'il y a altération *lorsqu'on* acquiert la science, et non que l'acquisition de la science *est* une altération, ou même peut être assimilée à une altération. Elle est rangée dans les purs accomplissements de potentialités. Contrairement à ce que pensent Burnyeat (2002, p. 53) et Rodier (1900, II, p. 257), ce n'est qu'ensuite, en 417b 12, qu'Aristote accorde que malgré tout, et d'une certaine façon, on peut appeler cette transition une altération. Auparavant, il suit fidèlement ce qu'il démontre en *Physique* VII 3, 246a 10-b 3, 246b 20 et s. : l'acquisition d'une ἕξις comme la science, les vertus, etc., ne saurait être une ἀλλοίωσις. C'est un achèvement (τελείωσις) de ce qui est potentiellement déjà présent dans le patient, même si par ailleurs, cet achèvement ne peut se faire que si quelque chose se trouve altéré dans ce patient.

aussi est nommée de « la potentialité » à « l’accomplissement », bien qu’elle en diffère par la notion, et qu’elle ne soit cette fois en rien un « pâtre » ni un « être altéré »⁴⁸⁴.

Ainsi, de proche en proche, et en alléguant les indistinctions du langage, Aristote montre que l’usage dont il s’est fait l’écho depuis le début du *De anima*, et qui veut que la sensation soit dite un certain pâtre ou une certaine altération⁴⁸⁵, a une certaine légitimité. En même temps, il s’autorise à perpétuer cet usage, et à appeler « un certain pâtre » ou « une certaine altération » l’exercice de la sensation ou celui de la pensée⁴⁸⁶ dans la suite du *De anima* comme dans les traités qui en dépendent. Mais l’ensemble de *De anima* II 5 sert à fixer avec l’auditeur une convention pour toute la suite : c’est uniquement en raison des lacunes du langage, et non en raison de leur nature propre, que l’acte de sentir ou de penser seront appelés un πάσχειν τι ou une ἀλλοίωσις τις. L’usage de ces termes est purement métaphorique, et l’ajout du mot τι ou τις dans ces expressions sert précisément à dire que ces soit disant pâtre ou ces soit disant altérations n’en sont pas, et à aucun titre.

Cette étude schématique de II 5 suffit à rendre manifeste son affinité avec le début de III 7. On retrouve en effet brièvement rappelé ici ce qui a été soigneusement établi là, notamment l’opposition entre la transition de la potentialité à l’*energeia* et le mouvement, et l’idée que l’acte de sentir, puisque c’est une telle transition, ne saurait être une passion ou une altération. On retrouve également la double manière d’exprimer cette opposition : on pourra dire indifféremment que la sensation est une « autre forme » (ἄλλο εἶδος)⁴⁸⁷ de mouvement, ou bien qu’au titre d’*energeia* tout court, elle est différente du mouvement qui est une *energeia* inaccomplie. Ainsi, même s’il n’est pas

⁴⁸⁴ Sur tous ces points, notre interprétation suit la lecture courante. Ross (1961, p. 238) fait exception, car il semble penser que l’usage métaphorique des termes πάσχειν et ἀλλοιοῦσθαι est réservé au seul exercice de la sensation ou de la pensée, et sert à distinguer entre l’exercice et l’acquisition de la faculté, qui sans cela seraient confondus sous les mêmes termes d’« accomplissement d’une potentialité ». Le problème est que dans ce qui précède, les termes πάσχειν et ἀλλοιοῦσθαι s’appliquent tout autant, et même à meilleur titre, à l’acquisition de la faculté qu’à son exercice.

⁴⁸⁵ C’est le point de départ adopté au début de II 5, 416b 33, 34. Voir aussi II 4, 4415b 24, et dans le livre I, 410a 25-26.

⁴⁸⁶ Voir par exemple le point de départ de l’étude de la pensée en III 4, 429a 13-15.

⁴⁸⁷ Au lieu de ἕτερον γένος en II 5. Mais il n’y a pas lieu de distinguer entre une différence « spécifique » et une différence « générique ». Dans les deux cas il s’agit de la même différence entre deux termes entre lesquels il n’y a rien de commun.

sûr qu'il y ait au début de III 7 des marques textuelles⁴⁸⁸ qui indiquent la référence à II 5, cette référence est incontestable à l'examen du contenu et de la formulation.

Le rapprochement entre les deux chapitres n'est pourtant pas nécessaire pour opposer la sensation au mouvement, et pour affirmer qu'elle est une pure actuation. Le chapitre 5 du livre II affirme sans équivoque qu'une sensation, au même titre que l'exercice de la science, n'est en rien un pâtre, une altération ou un mouvement, mais une transition où l'on reste toujours dans la même disposition, et où l'on ne fait que réaliser et accomplir ce qui était déjà là comme pure potentialité⁴⁸⁹. C'est à propos de l'actuation du sens qu'Aristote demande initialement de faire comme si l'actuation était un mouvement, ce qui présuppose qu'elle n'en est justement pas un. Certes, dans le passage qui oppose au pâtre et à l'altération le pur exercice d'une potentialité, seul l'exercice de la science est pris pour exemple, et si la sensation vient tout juste d'être rapprochée de cet exercice, cela tient peut-être à une erreur des manuscrits : tout le reste de l'argument, en effet, est consacré à distinguer les potentialités et les accomplissements à propos de la seule science⁴⁹⁰. Mais un exemple n'est pas nécessairement une unique illustration, et rien ne dit que la sensation ne doive pas être rangée dans la même catégorie que l'acte de savoir. Elle l'est en tout cas de toute évidence à la fin du chapitre, puisque la faculté de sentir est classée parmi les potentialités possédées qui s'accomplissent en s'exerçant.

Sur ce point, il n'y a aucune distinction à faire entre la sensation et l'exercice de la science. Sans doute, à un moment du chapitre, Aristote différencie le cas de la sensation et le cas de la contemplation (417b 19-28). Mais la différence ne porte pas sur le fait qu'ils sont des mouvements ou de pures actuaciones⁴⁹¹ : au contraire, il est précisé que de ce point de vue, le sentir « comme actuation est dit de la même manière que le contempler » (417b 18-19). La différence est que ce qui produit l'actuation du sens est nécessairement un objet extérieur, tandis que ce n'est pas toujours le cas pour la

⁴⁸⁸ Nous accordons que le ἦν de 431a 7 ne marque peut-être pas une référence à II 5, mais plutôt un énoncé définitionnel. Mais c'est loin d'être un argument suffisant pour que la référence ne soit pas présupposée dans tout le passage.

⁴⁸⁹ Nous critiquons principalement dans les lignes qui suivent la position défendue par Burnyeat dans son article de 2002. Burnyeat refuse qu'il y ait une affinité entre III 7 et II 5, car selon lui, en II 5, la sensation est jusqu'au bout conçue comme un mouvement et non comme une pure actuation (2002, p. 47, p. 74).

⁴⁹⁰ Pour Burnyeat (2002, note 69), comme pour Hicks (1907, p. 355) et Ross (1961, p. 236) τὴν αἴσθησιν doit être corrigé en 417a 32, ce groupe n'ayant rien à faire dans un passage consacré à l'accomplissement de la science. Cette position n'a pour support que la paraphrase de Themistius, qui semble lire τὴν ἀριθμητικήν. Burnyeat (2002, p. 57) voit là un indice que la catégorie opposée ensuite au pâtre s'applique à la science et non à la sensation. Mais la conséquence ne vaut pas.

⁴⁹¹ *Contra* Burnyeat (2002, p. 57).

science, ou que ce n'est pas le cas de la même manière. Selon certains pourtant⁴⁹², comme la sensation se produit sous l'effet d'un sensible extérieur, et comme elle est finalement conçue comme une assimilation du sens au sensible, elle ne doit pas être pensée comme une pure actuation, mais bien comme un pâtir sous l'effet du sensible. L'identification initiale de la sensation à un mouvement ne serait donc pas une hypothèse fictive, mais un principe opératoire jusqu'à la fin du chapitre, qui marquerait que la sensation reste tout de même plutôt un mouvement qu'une actuation. Aristote resterait donc toujours indécis dans sa catégorisation, ce qu'il reconnaîtrait quand au terme de II 5, il annonce qu'il apportera plus tard des éclaircissements⁴⁹³.

Il nous semble que le caractère efficient du sensible extérieur, tout comme l'assimilation du sens au sensible, n'empêchent nullement que la sensation reste une pure actuation au même titre que la pensée, conformément aux propos tenus dans tout le reste du chapitre. La différence entre les sensations et les différents types de pensée tient à d'autres raisons, et c'est à propos de celles-ci seules qu'Aristote annonce qu'il apportera des éclaircissements⁴⁹⁴. Il est vrai que le modèle du pâtir, en II 5, permet d'appliquer la règle de l'assimilation du mobile au moteur à la sensation, et de conclure que « le sentant est potentiellement ce que le sensible est déjà de manière accomplie » (418a 3). Cette règle joue un rôle important dans les chapitres suivants, car elle permet de caractériser chaque faculté de sentir en fonction de son sensible propre, comme une puissance apte à saisir ce sensible en étant assimilée à lui. Cependant, même si l'acte de sentir est *descriptible comme* une passion et une assimilation au sensible, cela ne signifie pas pour autant qu'il *est* une passion ou une altération. Rien n'empêche que comme vient de l'établir Aristote, l'acte de sentir soit en réalité un pur accomplissement, et qu'en même temps le sentant puisse en un sens être affecté du sensible qu'il saisit : pourquoi ne pourrait-on pas dire qu'un œil *s'accomplit dans* le fait de saisir et de recevoir une couleur, et que c'est en cet accomplissement que consiste justement l'acte de voir ? En II 5, la cohabitation entre le modèle du pâtir et celui du pur exercice d'une potentialité semble autoriser un tel discours. À ce stade du *De anima*, Aristote n'en dit pas davantage, mais la caractérisation générale de II 12 apporte ensuite une explication : elle établit que le sentant ne pâtit que d'une certaine forme (εἶδος)

⁴⁹² Burnyeat (2002, p. 57 et s., p. 69-70).

⁴⁹³ En 417b 28. Nous exposons l'interprétation de Burnyeat (2002, p. 52).

⁴⁹⁴ C'est ce que la plupart des lecteurs, depuis Simplicius (CAG XI, 125, 11), Sophonias (CAG XXIII, 1, 69, 38) ou Philopon (CAG XV, 308, 20), ont toujours compris.

sensible, et cela parce que justement, il ne pâtit pas, mais réalise en saisissant le sensible une médiété qu'il possède déjà potentiellement.

Un passage du début de la noétique (III 4) confirme à la fois que l'expression *πάσχειν τι* sert à désigner des pâtir qui n'en sont pas, et que le modèle de II 12 permet de donner un contenu concret à cet usage. Aristote commence son étude de l'acte de penser en dégagant certaines caractéristiques qui lui viennent de sa ressemblance avec la sensation :

(429a 13-16) Eh bien, s'il est vrai que le penser est comme le sentir, ce sera ou bien une sorte de pâtir sous l'effet du pensé, ou bien quelque autre chose de semblable. Il faut donc que <la partie de l'âme par laquelle l'âme connaît et pense> soit impassible tout en étant apte à recevoir la forme, et qu'elle soit potentiellement telle que le pensé, mais non ce pensé lui-même (εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους, καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο)⁴⁹⁵.

Tous les caractères attribués ici à la pensée doivent évidemment appartenir à la sensation, car ce n'est qu'ensuite qu'Aristote introduit les différences entre ces deux actes⁴⁹⁶, et expliquer que l'impassibilité de l'intellect diffère de celle du sens⁴⁹⁷. D'après le texte, si l'on range la pensée, comme la sensation, dans la catégorie que l'on a appelé un *πάσχειν τι*, cela signifie que la faculté de penser, tout comme le sens, sont *impassibles* lorsqu'ils saisissent leur objet. La suite précise en quoi ils sont impassibles, en s'appuyant sur le modèle de II 12 : ils sont impassibles en ce qu'ils sont propres à ne recevoir que la forme de leur objet, c'est-à-dire en ce que la faculté de penser doit être potentiellement *telle que* ce qu'elle pense, mais non *ce qu'*elle pense, comme le sens doit être potentiellement *tel que* ce qu'il sent, mais non *ce qu'*il sent. On voit ici à quel point c'est la sélection de la forme qui impose que l'acte qui la saisit ne soit pas un pâtir : si la sensation ou la pensée sont « une sorte de pâtir » parce qu'ils saisissent la

⁴⁹⁵ Nous retenons *τι τοιοῦτον* et non *ὅτι τοιοῦτον* (ELP), nous sous-entendons *τὸ μῶριον τῆς ψυχῆς*... de la ligne 10 comme sujet de *ἀπαθὲς*, et introduisons une virgule après *εἶδους*, pour marquer le chiasme entre ce qui précède et ce qui suit.

⁴⁹⁶ Burnyeat, très embarrassé par ce texte (2002, p. 70), voudrait qu'Aristote n'y parle pas de l'exercice de la pensée, mais de l'acquisition de la possession d'une science. Cela n'a aucun fondement : Aristote considère ici la saisie intellectuelle d'un objet que l'on n'a pas saisi auparavant, mais rien ne dit que cette saisie n'est pas l'exercice d'une faculté de savoir que l'on possède pleinement.

⁴⁹⁷ Voir *De an.* III 4, 429a 29 pour l'introduction de la différence entre l'« impassibilité » (*ἀπάθεια*) de la faculté de penser et celle de la faculté de sentir, qui n'en demeure pas moins une « impassibilité ».

forme de l'objet sensible ou de l'objet pensé, cela implique que le pâtir en question n'en soit justement pas un.

Le fait que la sensation soit une pure actuation et non un mouvement, et plus précisément, une actuation où sont effectuées conjointement la médiété du sens et la forme sentie, est une prémisse indispensable pour comprendre la nature du plaisir et de la peine de sentir. Il n'est pas nécessaire de se reporter aux traités éthiques du plaisir pour s'en rendre compte : les propos de *De anima* III 7 sur le plaisir et la peine montrent que ceux-ci ne peuvent être pensés si l'on ne présuppose pas que la sensation a de telles caractéristiques.

3. La première analogie de *De anima* III 7

a. *Un texte controversé*

Dans le préambule de III 7, Aristote a marqué la différence entre l'action exercée par le sensible sur le sentant et celle qu'un moteur ordinaire exerce sur un mobile ordinaire : le sensible n'impose pas sa forme au sentant, mais il ne fait que réaliser une forme qui est toujours déjà contenue dans le sentant comme une potentialité, c'est-à-dire une constitution propre à réaliser cette forme. Si Aristote s'arrête sur cette structure particulière présentée par la sensation, c'est sans doute parce que la science ou l'intellection qu'il veut étudier présente une structure analogue : lorsque nous formons un jugement sur des images, il s'agit là aussi de la réalisation de quelque chose qui est déjà contenu en nous. La structure de la sensation peut donc servir de point de départ pour expliquer par analogie comment nous formons des jugements.

Mais au lieu de se servir tout de suite de sa caractérisation de la sensation pour décrire par analogie la structure de la pensée, Aristote préfère procéder plus progressivement. Il s'arrête sur la sensation qu'il vient tout juste d'introduire, et prend apparemment un nouveau point de départ en considérant l'acte de sentir sous un de ses aspects particuliers, le plaisir et la peine : ces aspects de la sensation mettent en évidence, en effet, que la pure réalisation de la faculté de sentir dans la sensation peut être associée à une poursuite ou à une fuite du sensible. Dès lors, la voie est ouverte pour expliquer l'acte de juger comme une poursuite ou une fuite analogues :

(431a 8-17) Eh bien, sentir est semblable à ceci : énoncer purement et simplement, et penser. Et lorsqu'il y a du plaisant ou du pénible⁴⁹⁸, <le sens>, comme s'il affirmait ou niait⁴⁹⁹, tantôt poursuit, tantôt fuit : le fait de prendre plaisir, le fait de prendre de la peine, c'est le fait que s'actue la médiété du sens par rapport à ce qui est soit bon, soit mauvais, en tant qu'il est tel ; la fuite et le désir, c'est la même chose lorsqu'ils sont actuels, et ce qui est désirant et ce qui est fuyant ne sont différents ni l'un de l'autre, ni de ce qui est sentant, mais c'est leur essence qui diffère.

Quant à l'âme pensante, les images se présentent à elle⁵⁰⁰ comme des objets sentis. Et lorsqu'il y a tantôt du bon, tantôt du mauvais, elle affirme ou nie, fuit ou poursuit ; c'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans image.

(τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει· καὶ ἔστι τὸ ἡδεσθαι ἢ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἣ τοιαῦτα. καὶ ἡ φυγὴ καὶ ἡ ὄρεξις ταῦτο⁵⁰¹ ἢ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.

τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει. ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακόν, φησιν ἢ ἀπόφησι, καὶ φεύγει ἢ διώκει⁵⁰². διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.)

Comme nous n'adoptons pas la lecture ordinaire⁵⁰³ de ce texte, nous devons au préalable présenter cette lecture dans ses grands traits, et expliquer les motifs de notre désaccord. Le plus souvent, on considère qu'il y a une opposition entre les deux premières phrases : tandis que le simple fait de sentir, pris en lui-même, par exemple la vision d'un objet, serait une pure et simple prononciation (φάναι μόνον), l'appréciation

⁴⁹⁸ Les deux adjectifs au neutre ne se rapportent sans doute pas au sujet τὸ αἰσθάνεσθαι de la phrase précédente, car dans le passage symétrique ligne 15, ἀγαθόν et κακόν n'ont pas de sujet explicite. Dans les deux cas, il faut donc sous-entendre un sujet indéterminé.

⁴⁹⁹ Le féminin des adjectifs καταφᾶσα et ἀποφᾶσα impose de sous-entendre ἡ αἰσθησις comme sujet de la principale.

⁵⁰⁰ On pourrait se demander si l'on ne peut pas traduire ὑπάρχει par « lui appartient » : il n'est pas absurde de penser que le principe de l'imagination, dont relèvent les images, n'est pas numériquement distinct du principe passif de la pensée. Mais ici, les images sont considérées dans leur rapport avec la pensée comme principe actif, comme des objets qui « se présentent à elle ».

⁵⁰¹ Nous adoptons la leçon de la plupart des manuscrits et lisons ταῦτο et non τοῦτο (Uy).

⁵⁰² Contrairement à Hicks (1907, p. 140) et Rodier (1900, II, p. 497), nous choisissons la leçon φησιν ἢ ἀπόφησι de CH^aX, et non celles qui donnent les verbes au subjonctif ou au futur ; nous retenons également le καὶ qui suit, et lisons les deux verbes comme appartenant à la principale, en raison de la présence du καὶ, mais aussi parce que dans le cas de la sensation, l'affirmation et la négation ont été considérées dans l'absolu et n'ont pas eu pour objet le bon et le mauvais.

⁵⁰³ Par lecture ordinaire, nous entendons d'abord l'interprétation de Hicks, qui suit pour l'essentiel celle des commentateurs anciens, et est rejointe sur de nombreux points par celles de Rodier, de Ross et de Hamlyn. Elle est reprise par Polansky (2007, p. 483 et s.).

du sensible comme plaisant ou pénible est une affirmation (καταφάναι) ou une négation (ἀποφάναι). Aristote suivrait ici la distinction que l'on trouve formulée en *Métaphysique* Thêta 10 : « De même que le vrai n'est pas la même chose dans le cas des non composés que dans celui des composés, le fait d'être ne l'est pas non plus : c'est le fait de saisir ou de prononcer qui est vrai (car l'affirmation et la prononciation, ce n'est pas la même chose), tandis ne pas saisir, c'est ignorer⁵⁰⁴ ».

Si « l'affirmation et la prononciation, ce n'est pas la même chose », c'est parce qu'une affirmation suppose que quelque chose de déterminé soit affirmé de quelque autre chose déterminée. Ce n'est pas nécessairement le cas d'une prononciation, c'est-à-dire tout acte de langage correspondant à une saisie intellectuelle : lorsqu'on formule la définition de quelque chose, lorsque le discours porte sur des étants indécomposables, ou lorsqu'un caractère sensible est saisi sans être attribué à une chose déterminée, il n'y a pas alors une affirmation de ceci à propos de cela. Le plus souvent⁵⁰⁵, on considère que notre texte du *De anima* restitue cette distinction de la *Métaphysique* : Aristote isolerait une catégorie qu'il appelle le « prononcer purement et simplement » (φάναι μόνον) afin de désigner une prononciation (φάσις) qui n'est ni une affirmation ni une négation. S'il emploie également le terme « penser » (νοεῖν) pour désigner cette catégorie, c'est parce qu'il faut entendre ici le penser en un sens restreint : il ne s'agit pas de l'acte de penser en général, mais uniquement de la saisie intellectuelle des choses indivisibles. Dès lors, les deux premières phrases doivent être comprises de la manière suivante : l'acte de sentir pris tout seul, par exemple l'acte de sentir une couleur donnée comme la couleur du miel, est la saisie de quelque chose de simple et d'indivisible. Par conséquent, il ne doit pas être comparé à une affirmation ou une négation, mais à une prononciation pure et simple. En revanche, il n'en va plus de même lorsque le senti est évalué comme plaisant ou bien comme pénible : on ne se contente pas de saisir une couleur donnée, mais à propos de cette couleur, on déclare ou bien qu'elle est plaisante, ou bien qu'elle est pénible⁵⁰⁶. À partir de ce moment, l'acte de sentir s'apparente à un

⁵⁰⁴ Mét. Θ 10, 1051b 22 : ἢ ὡσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀποφάσις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀνοεῖν μὴ θιγγάνειν. Nous laissons de côté le groupe τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος que semble introduire après ἀλλ' ἔστι une citation d'Alexandre. Cette insertion oblige à modifier la suite du texte, et de toute manière le sens ne s'en trouve pas profondément modifié, en tout cas pour le problème qui nous occupe. Par ailleurs, le sens du propos nous paraît d'exiger de mettre l'accent sur les sujets des énoncés dans la deuxième partie du texte.

⁵⁰⁵ Voir Hicks (1907, p. 527), Rodier (1900, II, p. 492).

⁵⁰⁶ Ainsi Ross (1961, p. 303) pense que le caractère soit plaisant, soit pénible, s'ajoute au caractère perçu. Philopon (CAG XV, 559, 10) dit que le plaisant et le pénible sont accidentels par rapport au senti, et Simplicius (CAG XI, 265, 35) nous parle d'une συμπλωκῆ du sensible comme perçu et du sensible

jugement où l'on affirme d'un senti déterminé tantôt sa propriété plaisante, tantôt le contraire. Certes, cette appréciation n'est pas un jugement en toute rigueur, car elle appartient à l'ensemble des animaux qui ne possèdent ni la délibération, ni la conviction, ni le discours, toutes qualités présumées par la faculté d'opiner et de juger⁵⁰⁷ ; il s'agit donc plutôt d'une association que d'un jugement. Néanmoins, il suffit qu'il y ait une telle association pour que l'on puisse dire que tout se passe « *comme par* une affirmation ou une négation ».

Si l'on suit cette lecture, le « plaisant » et le « pénible » doivent prendre une signification particulière : s'il y a une association du sensible simple tantôt avec le plaisant, tantôt avec le pénible, le plaisir et la peine auxquels se réfèrent ces adjectifs ne doivent pas être inhérents au senti lui-même, mais accidentels par rapport à lui. Par exemple, si le senti est la couleur du miel, et si on lui associe le plaisant ou bien le pénible, on ne parlera pas alors du plaisir ou de la peine de voir cette couleur, mais par exemple du plaisir de goûter ou d'avaler le miel. Cette conséquence ne gêne pas la plupart des commentateurs, bien au contraire : selon eux, dans ce texte, « le plaisant » et « le pénible » doivent être pris dans le sens restreint où ils se rapportent à un plaisir ou à une peine corporels. En effet, dans la suite, les verbes « poursuivre » et « fuir » désignent des tendances motrices proprement dites, c'est-à-dire la poursuite et la fuite propre à déclencher le mouvement local de l'animal⁵⁰⁸. Puisque seuls les plaisirs ou les peines corporels associés au senti sont propres à déclencher un tel mouvement, Aristote ne parle donc que de ces plaisirs et de ces peines.

Pour être pleinement cohérente, cette lecture impose des choix dans l'interprétation de la suite du texte. Ainsi, la « médiété du sens » (αἰσθητικὴ μεσότης) qui éprouve le plaisir et la peine ne doit pas être un caractère général applicable à n'importe lequel des cinq sens. Il ne peut s'agir que du seul sens du toucher, puisque le

comme plaisant, ou plutôt d'une quasi συμπλοκή, car il s'agit d'une association et non d'un jugement proprement dit. Hicks, de même, considère qu'Aristote nous parle d'une association entre deux contenus indépendants, le senti d'une part, et le plaisant ou bien le pénible de l'autre (voir sa paraphrase, 1907, p. 525).

⁵⁰⁷ Voir *De an.* III 3, 428a 18 et s.. L'idée que le plaisant et le pénible sont relatifs à celui qui sent ne paraît pas pertinente, en revanche, pour nier que cette association soit un jugement. Car dans l'usage pratique de l'intellect, le bien et le mal sont aussi des relatifs. C'est beaucoup plus l'immédiateté d'une association que sa relativité qui l'empêche d'être un jugement proprement dit.

⁵⁰⁸ Voir Hicks, 1907, p. 525, Hamlyn, 1968, p. 145, Ross, 1961, p. 303. Sur ce point, Simplicius (CAG XI, 266, 12 et s.) se distingue par son originalité. Il croit qu'ici, le plaisant et le pénible ne sont pas les imaginations somatiques qui déclenchent le mouvement de l'animal, mais le plaisir de voir et la peine de voir, le plaisir d'entendre et la peine d'entendre, etc.. Cependant, il pense que ce qui sent ce plaisir, c'est l'unité centrale des sens, qui est pour lui le seul siège de la faculté de sentir : en effet, cette unité sent du plaisir ou de la peine parce qu'elle sent intérieurement ce qui se passe dans l'organe de la vue tout en sentant les couleurs, elle sent intérieurement ce qui se passe dans l'oreille tout en sentant les sons, etc..

plaisir et la peine dont il vient d'être question ne relèvent que de ce sens. Afin d'imposer cette signification au texte, on identifie⁵⁰⁹ cette « médiété du sens » à l'unique terme dernier et l'unique médiété vers laquelle viennent converger les cinq sens, qu'Aristote mentionne quelques lignes plus bas, en 431a 19. Il s'agit donc très précisément de l'unité centrale de la sensation, qui comme on sait, est le principe responsable de l'association d'une image plaisante ou pénible au senti, et également le siège de la poursuite ou de la fuite responsables du mouvement local de l'animal⁵¹⁰. À l'appui de cette lecture d'ensemble, on allègue la phrase qui mentionne l'identité numérique et la différence essentielle de ce qui est sentant ou apte à sentir (αἰσθητικόν) et de ce qui désirant ou apte à désirer (ὀρεκτικόν). Il est évident, croit-on, qu'Aristote parle ici de la conjonction du principe du mouvement local et du principe de la sensibilité dans l'organe central de l'animal.

De nombreux éléments prouvent que la lecture que nous venons de décrire est fautive. Il n'y a pas d'opposition entre les deux premières phrases du texte : le second énoncé doit être mis sur le même plan que l'énoncé symétrique de la ligne 431a 15 (ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακόν), où la particule δε n'a pas un sens concessif. Dans les deux cas, la deuxième phrase développe la première plutôt qu'elle ne s'oppose à elle. Il est sûr en tout cas qu'Aristote n'oppose pas ici une simple « prononciation », une saisie d'un élément simple, à une affirmation ou une négation composée associant deux éléments entre eux. Dans le *De anima*, et en particulier à la fin du chapitre précédent où l'on trouve une distinction qui a le même sens que celle de *Métaphysique* Thêta 10, le vocabulaire est très différent de celui de la *Métaphysique* :

(430b 26-29) Quant à l'énonciation (φάσις), elle est⁵¹¹ de quelque chose à propos de quelque chose, tout comme l'affirmation (κατάφασις), et toute énonciation est vraie ou

⁵⁰⁹ Torstrik (1862, p. 206) et Hicks (1907, p. 528), critiqués par Rodier (1900, II, p. 492-493)

⁵¹⁰ Comme on l'a vu (p. 217), l'unité centrale des sens, en tant qu'on la considère comme à la fois une et multiple, est le siège de l'association entre plusieurs sensibles hétérogènes, selon la fin de *De anima* III 2. Elle l'est en particulier pour rapporter plusieurs sensibles au même objet extérieur (cf. *De an.* III 1, 425a 30-b 4). Elle doit donc être aussi responsable de l'association d'une image, celle du toucher de l'aliment par exemple, à un contenu senti. L'attribution de la faculté associative entre des contenus sensibles, soit sentis soit imaginés, semble d'ailleurs être le but de la longue remarque qui vient interrompre l'argument de III 7 (431a 18- 431b 2). Pour l'unité de cette unité centrale avec le principe des tendances motrices, voir plus haut p. 151 et s..

⁵¹¹ Le texte, notamment le και de la ligne suivante, oblige absolument à lire τι κατά τινος comme l'attribut de ἡ φάσις.

fausse, mais ce n'est pas le cas de toute pensée (νοῦς⁵¹²) : la pensée du « ce qu'est » selon le « ce que c'est »⁵¹³ est vraie, et n'est pas de quelque chose à propos de quelque chose.

Ici, il est clair que la φάσις ne désigne que les énonciations où quelque chose est dit de quelque chose⁵¹⁴. Contrairement à l'usage de *Métaphysique* Thêta 10, elle n'inclut pas le cas particulier où la pensée appréhende un objet simple. Étant donné ce déplacement du vocabulaire, il est très improbable que quelques lignes plus bas, le terme φάναι désigne la saisie d'un objet simple, par opposition à l'affirmation et à la négation. La suite de l'analogie le confirme, puisque dans l'énoncé qui applique à la pensée l'affirmation et la négation dégagée dans la sensation, le verbe φάναι devient le synonyme de καταφάναι et signifie « affirmer » (431a 16). Mais au début de l'analogie, comme à la fin du chapitre 6, il a une signification plus étendue : il correspond à l'acte d'énoncer quelque chose de quelque chose en général, c'est-à-dire au genre dont l'affirmation et la négation sont les espèces. Après avoir comparé tout acte de sentir à un acte d'énoncer, Aristote expose les deux cas de figure de cette règle générale : la sensation est comparable à une affirmation lorsque le senti est plaisant, à une négation lorsqu'il est pénible.

Une difficulté demeure cependant : Aristote précise que le sentir est comme un acte d'énoncer « purement et simplement » (μόνον), et c'est justement la présence de cet adverbe qui a pu faire croire que dans cette phrase, l'acte dont il est question est l'appréhension d'un objet simple. Cette vue est incorrecte, car l'ajout de l'adverbe ne

⁵¹² Nous traduisons ὁ νοῦς par « la pensée », car il est entendu que « la pensée » peut désigner la faculté de penser.

⁵¹³ Nous traduisons ainsi <ὁ νοῦς> τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι. La pleine justification de cette traduction nécessiterait une étude entière. Voici quelle est notre position sur ces formules : la question τί ἐστὶ demande chez Aristote « ce qu'est une chose (x) », ce qui peut s'entendre en un sens large, car on pourra répondre, si x est un cheval, qu'il est blanc, chaud, froid, assis, debout, etc. ; il n'est pas exigible de dire ce qu'il est en tant que cheval. La question τί ἦν εἶναι est formée sur la question τί ἐστὶ de la manière suivante : dans une discussion dialectique, on peut demander au préalable « ce qu'est x » (τί ἐστὶ x), et par la suite, reconsidérer rétrospectivement la question posée en demandant « ce qu'était être x » (τί ἦν εἶναι x), et par exemple, « c'était donc quoi être un cheval ». Dans cette reformulation, on élimine tous les « ce qu'est » que l'on a dit et qui se sont avérés inadéquats, soit parce qu'ils sont erronés, soit parce que l'on a dit à propos de x autre chose que lui (chaud, froid, assis, debout, quadrupède, etc.) ; en même temps, on cherche à identifier « ce » dont il est question et à propos de quoi l'on a dit « ceci » et « cela ». On ne demande plus donc « ce qu'est » en général x, mais « ce qu'est » « ce » dont on parle. Nous traduisons donc τί ἦν εἶναι donc par « ce que c'est », traduction dont on pourra vérifier la justesse en relisant les textes de *Mét.* Z 4-6, qui manipulent en tous sens la question τί ἦν εἶναι afin d'en déterminer l'usage. La question réclame en tout cas une identification et une définition d'un étant essentiellement un, et non un énoncé où l'on dit quelque chose de déterminé à propos d'une autre chose déterminée (τι κατὰ τινος).

⁵¹⁴ C'est ce que reconnaissent Hicks (1907, p. 524) aussi bien que Rodier (1900, II, p. 488). Pour ces différents usages de φάσις, voir Bonitz, *Ind. Ar.*, 813a 11.

saurait expliquer pourquoi le verbe n'a plus le même champ sémantique qu'à la fin du chapitre précédent et n'est plus réservé aux seules énonciations. Quel est donc le sens de cet ajout ? L'association de la formule « énoncer purement et simplement » avec le verbe « penser » permet de proposer une explication. C'est le « penser » qui est un « énoncer purement et simplement » ; le « sentir » est assimilé à l'un parce qu'il l'est à l'autre, mais il n'est que « semblable », et n'est pas une pure énonciation comme peut l'être la pensée. Quand on énonce un jugement, on ne fait que se prononcer sur un divers qui est déjà là et qui est tout entier déjà fourni par l'imagination, et on ne fait qu'attribuer ou non ce divers à un même sujet. L'acte de penser qui est décrit dans la suite du chapitre est une telle énonciation pure, où « dans les images » préalablement données, et « lorsqu'elle s'applique à des images » (431b 2, 4), la faculté intellectuelle saisit des formes unes⁵¹⁵. Il n'en va pas de même pour l'acte de sentir : même si alors, on se prononce sur le senti en ce qu'il est tantôt plaisant, tantôt pénible, cet analogue de jugement effectué sur le contenu senti est indissolublement et immédiatement lié à la saisie de chacun de ces contenus. En un seul tenant, pourrait-on dire, on saisit une couleur et on se prononce sur elle en ce qu'elle est plaisante, on saisit une autre couleur et on se prononce sur elle en ce qu'elle est pénible. Il n'y a pas de séparation entre la saisie de chaque couleur et un acte qui viendrait ensuite énoncer ce donné à propos d'un être unique déterminé.

La deuxième grande difficulté posée par l'interprétation ordinaire réside dans le sens qu'elle doit donner au « plaisant » et au « pénible » de la deuxième phrase : s'il s'agit d'un contenu plaisant ou pénible associés et ajoutés au senti, et du plaisant ou du pénible corporels qui déterminent la poursuite ou la fuite responsables du mouvement local de l'animal, ce plaisant ou ce pénible sont alors accidentels par rapport à chaque sensation, par exemple la vision d'une couleur. De plus, ce plaisant et ce pénible associés à une sensation seront imaginés et anticipés, et non sentis. Mais le texte interdit qu'il en soit ainsi : puisque les participe *καταφᾶσα* et *ἀποφᾶσα* sont au féminin, le sujet sous-entendu de l'énoncé, c'est-à-dire ce qui poursuit ou fuit, ne peut être que ἡ αἴσθησις, « le sens », que l'on peut sous-entendre parce que le verbe *αἰσθάνεσθαι* est le

⁵¹⁵ Les formules successives du chapitre marquent bien ces caractères distinctifs de la pensée : dans le passage qui commence en 431a 14, on a d'abord un divers d'images au pluriel, de *φαντάσματα*, qui est fourni par l'imagination ; et ensuite, on a « du bon » (*ἀγαθόν*) ou « du mauvais » (*κακόν*) au singulier, qui se présente cette fois à « l'âme pensante » (*τῆ διανοητικῇ ψυχῇ*) dans ces images. La formulation de la ligne 431b 2 est encore plus claire : on a d'abord des images, et ensuite, dans ce divers d'images (*ἐν ἐκεῖνοις*), « un à poursuivre et un à fuir déterminé » « pour l'intellect » (*ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν*), en fonction duquel il saisit certaines formes (*εἶδη*) dans ces images.

sujet de l'énoncé précédent. Il faut donc que ce soit le sens et non l'imagination qui apprécie le sensible comme plaisant ou comme pénible, et que ce soit le sens, et non l'animal, qui poursuive le premier et fuie le second⁵¹⁶. Il faut aussi que ce soit le même sens spécifique que celui qui est responsable du « sentir » de l'énoncé antérieur. Pour reprendre l'exemple de la vision de la couleur du miel, c'est donc le sens même de la couleur, la vue, qui est dit poursuivre cette couleur parce qu'il l'apprécie comme plaisante, et fuir une autre couleur parce qu'il l'apprécie comme pénible.

La suite du texte, qui analyse les différents éléments impliqués dans le fait initial, montre qu'Aristote parle bien de l'appréciation par chaque sens de son sensible propre comme plaisant ou comme pénible. Pourquoi évoquerait-il le fait de prendre plaisir ou le fait de prendre de la peine en les rattachant à l'actuation de la médiété du sens, s'il n'était pas question auparavant du plaisir et de la peine sentis et éprouvés, mais d'un plaisir et d'une peine anticipés lorsqu'on sent ? Quant à identifier la « médiété sensitive » à l'unité centrale des sens, cela n'a guère de justification. Nous avons vu que depuis le dernier chapitre du livre II, la notion de médiété désigne un caractère général propre à tout organe sensoriel, en lequel consiste sa puissance sensitive. Dans la suite de III 7, le sens central est certes introduit comme un « terme dernier » qui est « un, et une unique médiété » (431a 19), et concentre en une unité ce qui arrive dans les différents sens. Mais cela ne prouve pas que la notion de médiété, en elle-même, soit réservée à cette unité centrale. Au contraire, si Aristote précise que cette médiété est dernière et une, cela semble impliquer qu'il y ait des médiétés premières et multiples correspondant aux divers sens spécifiques.

On ne peut nier que la phrase qui affirme que « ce qui est désirant » et « ce qui est fuyant » ne sont pas autre chose que « ce qui est sentant », et n'en diffèrent que par l'essence, n'est pas sans rappeler la théorie de la conjonction, dans le cœur, du principe ultime de la sensation et du principe premier du mouvement. Mais l'énoncé précédent montre que la poursuite et la fuite ne correspondent pas ici à celles qui sont propres à déclencher le mouvement local. Aristote déclare en effet que la fuite, et le désir positif ou la poursuite, quand ils sont « actuels » et effectifs, sont « la même chose » que le plaisir et la peine⁵¹⁷ de sentir. S'il y a une correspondance terme à terme entre plaisir et

⁵¹⁶ Ross (1961, p. 304), en raison de cette difficulté, considère qu'ἡ αἴσθησις ne peut être sujet, et suppose qu'il faut sous-entendre ἡ ψυχὴ, ce qui n'a aucun fondement dans le texte.

⁵¹⁷ Nous partons du principe que ταὐτὸ ne marque pas une identité entre la fuite et le désir, ce qui serait absurde et sans grande utilité pour l'argument. Mais il n'est pas nécessaire de lire τοῦτο pour que le mot porte sur la phrase précédente.

poursuite et entre peine et fuite, comme le texte paraît l'exiger depuis le début, il est évident que la poursuite et la fuite ne sont pas celles qui déclenchent le mouvement des membres de l'animal. Car une poursuite de ce type, quand elle est actée, fait un avec un plaisir anticipé et non avec un « fait de prendre plaisir », puisqu'au contraire, elle est toujours unie à une peine éprouvée. Une fuite de ce type fait un avec une peine anticipée plutôt qu'avec une peine ressentie. Il est possible qu'ensuite, en évoquant l'unité des facultés de désirer, de fuir et de sentir qui correspondent à ces actuations, Aristote introduise sa théorie de la conjonction des facultés dans l'unique organe central. Mais il est sûr que dans ce texte, les actuations de la faculté de désirer, la poursuite qui fait un avec une sensation plaisante et la fuite qui fait un avec une sensation pénible, ne sont pas celles qui sont propres à déclencher le mouvement local, ni donc celles qui au niveau de l'organe central, vont de pair avec l'association d'un plaisir ou d'une peine corporels avec le senti.

L'ensemble de ces remarques mènent toutes à la même conclusion : dans notre passage, Aristote n'oppose pas le niveau de la sensation proprement dite, où il y aurait une saisie simple d'un sensible quelconque, et le niveau de l'appréciation de ce senti en fonction d'un plaisant ou d'un pénible corporels anticipés qui suscitent dans l'organe central une poursuite ou une fuite propres à déclencher le mouvement de l'animal. Au contraire, il ne quitte jamais le terrain d'une sensation spécifique donnée, et ne parle que du plaisir et de la peine qui sont propres à cette sensation⁵¹⁸ : tout acte de sentir, nous dit-il, est de manière générale comparable à une énonciation. La deuxième phrase développe les deux formes contraires de cette quasi énonciation : lorsqu'un sensible comme une couleur est plaisant, le sens de la vue, en sentant cette couleur, affirme d'une certaine manière quelque chose de quelque chose, et parallèlement, il poursuit quelque chose. Lorsqu'au contraire une couleur est pénible, la vue, en la sentant, nie d'une certaine manière quelque chose de quelque chose, et parallèlement, elle fuit quelque chose.

Ainsi, le caractère tantôt plaisant, tantôt pénible de chaque sensation permet de mettre en évidence un quasi jugement au sein même de l'acte de sentir, et parallèlement, une tendance de poursuite et de fuite dans chaque sens spécifique. Il reste à comprendre le lien entre ces trois aspects, le plaisir, la quasi affirmation et la poursuite d'un côté, la

⁵¹⁸ Dans le même sens, voir Rodier, 1900, II, p. 493.

peine, la quasi négation et la fuite de l'autre. Puisque la suite du texte précise en quoi consistent le plaisir et la peine de sentir, puis montre comment une poursuite et une peine font respectivement un avec ce plaisir et cette peine, on peut s'attendre à y trouver quelques explications supplémentaires.

b. Ce que c'est que prendre plaisir, ce que c'est que prendre de la peine en sentant

« Le fait de prendre plaisir, le fait de prendre de la peine, c'est le fait que s'actue la médiété du sens par rapport à ce qui est soit bon, soit mauvais, en tant qu'il est tel » (ἔστι τὸ ἡδεσθαι ἢ λυπεῖσθαι τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ἣ τοιαῦτα).

Dans une formule dont la technicité est remarquable⁵¹⁹, et qui marque un progrès dans la précision et l'exactitude du propos, Aristote identifie ce que c'est que « prendre plaisir » et ce que c'est que « prendre de la peine » en sentant. Nous disposons ici du seul passage des traités scientifiques qui semble identifier de manière précise ce que sont le plaisir et la peine de sentir. L'énoncé est précieux à la fois par son objet et par sa forme : il ne porte pas seulement sur le plaisir et la peine corporels, mais comme nous l'avons montré, il doit concerner n'importe quel plaisir et n'importe quelle peine propres à chaque sensation. La formulation, quant à elle, est d'une telle précision que l'on peut se demander si l'énoncé n'a pas une valeur définitionnelle. Si tel était le cas, on aurait là une phrase remarquable dans l'ensemble des traités spéculatifs : dans le domaine limité de la sensation, Aristote définirait dans le *De anima* ce qu'est le plaisir et la peine, même s'il le fait au cœur d'un argument qui n'a pas pour objectif d'établir une telle définition. Peut-être est-ce la raison pour laquelle le plaisir et la peine qui accompagnent la sensation, qui comptent au début du *De sensu* parmi les opérations qu'il convient d'étudier, ne font ensuite l'objet d'aucun traité qui leur soit consacré. En tout cas, cet énoncé mérite l'attention pour deux raisons : en identifiant ce que sont le plaisir et la peine au sein de la sensation, il doit donner le fondement sur lequel repose le caractère plaisant ou pénible des différents sensibles. Il doit aussi donner une caractérisation du plaisir et de la peine dont il faudra tenir compte en étudiant celle qui

⁵¹⁹ Hicks (1907, p. 528) fait la même remarque.

figure dans le livre X de *l'Éthique à Nicomaque*, ne serait-ce que pour les comparer l'une à l'autre.

On doit reconnaître qu'à première lecture, la formule est assez obscure. De manière soudaine, et sans que rien n'ait semblé le préparer dans ce qui précède, Aristote introduit le concept de la « médiété du sens » (αἰσθητικὴ μεσότης), et identifie le fait de prendre plaisir, comme le fait de prendre de la peine, au fait que cette médiété s'actue (τὸ ἐνεργεῖν) d'une certaine manière. Pourtant, si l'on tient compte de la situation du passage dans l'ensemble du traité, l'énoncé n'apparaît plus aussi inattendu. À ce moment du *De anima*, l'étude de la sensation est achevée depuis longtemps, et Aristote peut fort bien en reprendre les résultats : s'il a défini en II 12 toute faculté de sentir comme une proportion et une médiété potentielle de l'organe sensoriel, on ne doit pas s'étonner qu'il évoque ensuite la « médiété du sens » comme simple synonyme de la faculté de sentir. De plus, le préambule du chapitre vient tout juste de rappeler que l'acte de sentir est une pure actuation d'une forme préétablie comme potentialité. Sans doute, le vocabulaire est alors emprunté à II 5, mais c'est la définition de la faculté sensitive comme une médiété potentielle se réalisant dans la sensation qui permet de lui donner un contenu. Dans ces conditions, il n'est guère surprenant qu'Aristote évoque ensuite le fait de s'actuer (τὸ ἐνεργεῖν) de la médiété du sens : cette formule n'est rien d'autre que la caractérisation conceptuelle de tout acte de sentir, issue de la section consacrée à la sensation, et rappelée quelques lignes plus haut.

Ainsi, « le fait que s'actue la médiété du sens » est une expression qui dans la phrase de III 7, signifie tout simplement « sentir ». Si le « fait de prendre plaisir » et le « fait de prendre de la peine » ont une essence propre, que l'on peut distinguer du « sentir » auquel ils appartiennent, ce n'est pas dans ce premier groupe de mots que peut être marqué leur caractère distinctif. Celui-ci doit se trouver dans la suite de la formule. Dans celle-ci, on peut fait correspondre terme à terme chaque membre des deux disjonctions successives, et la développer de la manière suivante : « le fait de prendre plaisir » est identifié au « fait que s'actue la médiété du sens par rapport à ce qui est bon, en tant que tel » (τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἢ τοιοῦτον), et « le fait de prendre de la peine » est identifié au « fait que s'actue la médiété du sens par rapport à ce qui est mauvais, en tant que tel » (τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ κακόν, ἢ τοιοῦτον).

Le caractère essentiel du fait de prendre plaisir et du fait de prendre de la peine apparaît avec la mention de l'objet de la sensation, et surtout avec la précision de

l'aspect sous lequel on le considère. L'actuation de la médiété du sens, c'est-à-dire la sensation, est un « prendre plaisir » (τὸ ἡδεσθαι) lorsqu'elle a lieu par rapport à un sensible « bon », et surtout *en tant que* (ἥ) l'on considère ce sensible comme bon et non sous tout autre de ses aspects⁵²⁰. Elle est un « prendre de la peine » (τὸ λυπεῖσθαι) lorsqu'elle a lieu par rapport à un sensible mauvais, et en tant que l'on considère ce sensible comme mauvais, et non sous tout autre de ses aspects.

Supposons donc que la médiété sensitive soit la vue, et qu'elle s'effectue dans la sensation d'une belle couleur, par exemple le doré. En quoi consiste essentiellement, alors, le plaisir de voir cette couleur ? Certes, cela fait un avec la vision de la couleur, mais essentiellement, c'est un certain aspect de cette vision : le plaisir de voir n'est pas la vision de cette couleur, en tant que cette couleur est ce qu'elle est, c'est-à-dire le doré et non la couleur opposée, le bleu foncé. Il est la vision de cette couleur uniquement en tant que cette couleur est bonne. La distinction apparaît clairement si l'on compare deux couleurs contraires aussi bien proportionnées l'une que l'autre : la sensation du doré diffère de la sensation du bleu foncé, mais en tant qu'elles sont plaisantes, ces deux sensations ne diffèrent pas. La peine de voir se distingue essentiellement de la vision elle-même de la même manière : la peine de voir un doré impur est la vision de cette couleur uniquement en tant que cette couleur est mauvaise⁵²¹. Ainsi, on peut dire que la sensation d'un sensible est un plaisir ou une peine uniquement en tant qu'elle se rapporte à la valeur bonne ou mauvaise du sensible, et non en tant qu'elle se rapporte à sa nature.

La formulation employée dans le texte permet de faire un pas supplémentaire. Car pour quelle raison Aristote éprouve-t-il le besoin d'appeler la faculté de sentir « la médiété du sens » (αἰσθητικὴ μέσότης), et la sensation le fait de s'actuer (ἐνεργεῖν) de cette médiété, au lieu d'utiliser des expressions synonymes plus simples comme « la sensation » ou « le sentir » ? Il aurait pu se contenter de dire que prendre plaisir est sentir le bon en tant qu'il est bon, et prendre de la peine, sentir du mauvais en tant qu'il est mauvais. S'il introduit la notion de médiété du sens, il faut que cette notion joue un rôle dans l'énoncé. Ce sera le cas si l'on admet que la valeur bonne ou mauvaise du senti est relative à cette médiété⁵²². Le sensible est tantôt bon, tantôt mauvais, pour la médiété du sens, et puisque la sensation est une pure actuation, une pure réalisation de

⁵²⁰ Cela ne veut pas dire pour autant qu'alors, le bon est *accidentel* par rapport au senti, comme le croit Philopon (CAG XV, 559, 10), suivi par Hicks.

⁵²¹ C'est ce que Rodier croit être l'explication la plus simple (1900, II; p. 494).

⁵²² Dans le même sens, voir Rodier, 1900, II, p. 493.

cette médiété, on pourra caractériser ainsi le plaisir et la peine : le plaisir est, au sein de la sensation, la bonne réalisation de la médiété du sens, et la peine en est la mauvaise réalisation.

Pour comprendre la signification concrète de ces énoncés, il suffit de se reporter à la caractérisation générale de II 12. Ce modèle traduit le fait que chaque organe sensoriel se règle toujours activement sur la différence sensible pour la saisir en actuant sa médiété propre, et il est destiné à rendre compte de la nature critique de toute sensation, qui discerne chaque sensible par rapport à une norme de référence. Il permet de comprendre en quoi un sensible peut être bon ou mauvais pour la médiété qui s'actue. Les sensibles, dans la mesure où ils sont bien proportionnés, sont plus aisément discernés et référés à la norme du sensible médian, et cela parce que l'organe sensoriel se règle mieux sur eux pour réaliser sa médiété. Ces sensibles pourront donc être considérés comme plus ou moins bons pour la médiété du sens, et au sein de chaque sensation, on pourra dire que la médiété s'actue plus ou moins bien. C'est précisément en cela que la sensation sera plus ou moins un plaisir. Au contraire, les sensibles mal proportionnés et ceux qui sont excessifs sont mal discernés, parce que l'organe sensoriel parvient mal à se régler sur eux. Ils seront donc mauvais pour la médiété du sens, et la sensation, en tant qu'elle est alors une mauvaise actuation de la médiété, sera une peine.

Toutes ces analyses montrent que l'énoncé de *De anima* III 7 sur le plaisir et la peine répond à des questions qui sont laissées ouvertes dans tous les autres traités scientifiques. Il apparaît qu'il n'y a qu'une distinction d'aspect entre le plaisir, la peine et la sensation d'un sensible, qui restent indissolublement unis les uns aux autres. Cela confirme qu'il n'y a aucun sens à séparer de l'acte de sentir un sensible donné l'acte de prendre du plaisir ou de la peine : lorsqu'on prend du plaisir à sentir, on prend toujours du plaisir à sentir ce sensible plaisant. En même temps, nous avons vu que même si l'actuation commune du sens et du sensible est une seule et même actuation, on peut envisager celle-ci sous deux aspects selon qu'on la rapporte à la polarité du sens ou à la polarité du sensible, et se demander si le plaisir et la peine appartient ou non à l'un de ces aspects et non à l'autre. L'énoncé de III 7 permet de répondre à cette question : lorsqu'on considère la sensation en tant qu'elle est un plaisir ou une peine, on ne la rapporte pas à la nature du sensible qu'elle saisit, mais au sens et à sa médiété propre, et on considère la sensation uniquement en tant que ce sens et cette médiété se réalise plus ou moins bien ou plus ou moins mal en elle. Autrement dit, on fait abstraction de la

réalité de l'objet saisi par l'actuation, et l'on retient en celle-ci le fait que le sujet qui s'actue se réalise, s'exerce ou s'accomplisse plus ou moins bien. Prendre plus ou moins de plaisir en sentant, c'est précisément accomplir plus ou moins bien la médiété propre au sens au sein de la sensation, et prendre plus ou moins de peine, c'est précisément l'accomplir plus ou moins mal.

On trouve enfin ici le fondement des différents critères du caractère plaisant ou pénible des sensibles, tels qu'on les trouve exposés dans le *De sensu*, dans les *Problèmes* sur la musique et en *De anima* III 2 : en général, les sensibles excessifs ou mal proportionnés sont pénibles parce que dans la sensation qui les saisit, la médiété du sens s'accomplit mal, et l'organe sensoriel se règle mal sur le sensible. Au contraire, les sensibles non excessifs sont plaisants dans la mesure de leur bonne proportion, parce que dans cette même mesure, on accomplit plus ou moins bien la médiété du sens en les sentant. Cette règle s'applique de manière optimale lorsque le sensible est le sensible médian. Le sens du toucher, toutefois, fait exception, parce qu'il ne sent pas le sensible médian, mais aussi parce que dans ce cas, c'est la seule modération du sensible qui détermine sa valeur, et non sa bonne proportion.

Il reste à savoir quel statut l'on peut donner à l'énoncé de III 7. On ne saurait nier sa technicité et sa grande précision : en identifiant un aspect déterminé au sein d'une actuation sensible qui est pourtant une et indivisible, il semble atteindre le plus haut degré possible de l'analyse. Ainsi, même s'il ne s'agit pas d'une définition élaborée selon les règles de la détermination du genre et de l'espèce, on peut lui accorder une valeur définitionnelle : ici se trouve parfaitement délimité ce que c'est que prendre plaisir ou prendre de la peine en sentant. Une inconnue demeure toutefois : l'énoncé définit la sensation en tant qu'elle est seulement un plaisir ou en tant qu'elle est seulement une peine. Mais peut-on en déduire qu'il définit par là le plaisir et la peine de sentir en tant que tels ? Peut-être y a-t-il une différence entre ce qu'est la sensation en tant qu'elle est un plaisir, et ce qu'est exactement le plaisir pris à cette sensation, et peut-être en va-t-il de même pour la peine. Le *De anima* ne permet pas de se prononcer sur ce point, et seul l'examen des définitions du plaisir des traités éthiques pourra nous dire s'il y a lieu de faire ces distinctions.

c. *Plaisir et peine, désir et fuite*

Bien qu'au cours de l'argument de III 7, on trouve une détermination précise de ce qu'est la sensation en tant qu'elle est un plaisir ou une peine, le texte n'a pas pour objectif de donner une telle détermination. Aristote introduit seulement un développement qui sert à préciser en quoi le sens, lorsqu'il sent avec plaisir, poursuit un bien comme s'il effectuait une affirmation, et lorsqu'il sent avec peine, fuit un mal comme s'il effectuait une négation. En indiquant en quoi consistent exactement le plaisir et la peine, Aristote met en évidence que le sens, lorsqu'il sent, se rapporte au senti tantôt comme à un bien, tantôt comme à un mal. L'aspect tantôt plaisant, tantôt pénible de la sensation rend ce rapport évident. Toutefois, il ne suffit pas à établir qu'il existe une tendance par laquelle le sens poursuit le bon sensible dans le premier cas, et fuit le mauvais dans le second. En effet, l'acte de sentir, pris en lui-même, est un acte cognitif qui ne fait que saisir un objet plus ou moins parfaitement, mais ce n'est nullement une tendance motrice comme l'est la poursuite ou la fuite.

Aristote introduit donc en un second temps la fuite et le désir, qu'il déclare être « la même chose » (ταὐτὸ) que ce dont on vient de parler, c'est-à-dire, respectivement, la peine et le plaisir éprouvés en sentant. Il précise que la fuite et le désir dont il parle sont ceux qui sont actualisés et effectifs (κατ' ἐνέργειαν), puis il indique que ce qui a la faculté de les effectuer, « ce qui est désirant » et « ce qui est fuyant » (τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν) n'est pas autre chose (οὐχ ἕτερον) que « ce qui est sentant » (το αἰσθητικόν), mais que leur essence diffère (ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο). Ce développement permet de préciser en quel sens le désir et la fuite sont « la même chose » que la sensation plaisante et la sensation pénible. Ils font un avec elles, vont de pair avec elles, mais en diffèrent essentiellement, puisque les facultés dont ils relèvent, bien qu'elles aussi soient conjointes avec la faculté de sentir, diffèrent essentiellement de celle-ci. Il y a donc une tendance motrice de poursuite qui fait un avec le plaisir pris par n'importe quel sens, et une tendance motrice de fuite qui fait un avec la peine, bien que la poursuite soit essentiellement différente du plaisir, et la fuite essentiellement différente de la peine.

Comme nous l'avons dit, la conjonction de la poursuite avec la sensation plaisante, et de la fuite avec la sensation pénible, interdit de penser que cette poursuite et cette fuite soient celles qui déclenchent le mouvement de l'animal. Cette conséquence s'impose encore davantage si les sensations considérées recouvrent l'ensemble des

sensations spécifiques, comme une vision ou une audition. Mais alors plusieurs difficultés se posent : on peut se demander ce que peut être, concrètement, la poursuite qui fait un avec l'audition d'un son bien accordé, ou la fuite qui fait un avec l'audition d'un son dissonant. Par ailleurs, faut-il situer le principe de cette poursuite ou de cette fuite dans le même organe que le principe de celles qui déclenchent le mouvement local ? Le texte, enfin, pose de toute manière un problème important, car il ne parle pas d'une poursuite et d'une fuite particulières, mais de la fuite et du désir, comme s'il évoquait les tendances motrices prises en général.

Le dernier problème peut être résolu aisément. Il suffit de comprendre que par « la fuite » et « le désir », Aristote entend désigner non la fuite et le désir en général, mais cette poursuite et cette fuite dont il vient de parler en affirmant que lorsqu'il y a du plaisant ou du pénible, le sens « poursuit ou fuit ». La fuite et le désir sont donc uniquement ceux dont il est question dans le cas considéré, et donc ceux qui vont de pair avec chaque sensation pénible et chaque sensation plaisante. On pourrait penser qu'il en va de même pour « ce qui est désirant » et « ce qui est fuyant » : il s'agirait là seulement des instances qui ont la faculté de poursuivre ou de fuir dans le cas présent, et qui effectuent la fuite et le désir dont il vient d'être question, et non la fuite et le désir en général. Dans ce cas, il ne serait pas nécessaire de situer ces principes, pas plus que la faculté de sentir, dans l'organe central de l'animal. Ils pourraient tous se trouver dans chaque organe sensoriel qui en sentant, poursuivrait ou bien fuirait.

Pour nous prononcer sur ce point, analysons un cas particulier parmi ceux qu'évoque Aristote. Quand la vue saisit la couleur dorée, en quoi y a-t-il en elle une tendance motrice qui poursuit la couleur dorée, et qui fait un avec la sensation plaisante de cette couleur ? Dans notre étude du fonctionnement d'ensemble de l'appareil sensoriel, nous avons vu que sous l'effet d'un mouvement du sang produit à partir du cœur, l'organe sensoriel est mû en même temps qu'il est affecté par le mouvement sensible extérieur. Nous avons également fait l'hypothèse que ce mouvement venu de l'intérieur produit celui par lequel l'organe sensoriel se règle sur le sensible afin de le sentir. Il existe donc une tendance motrice provenant du cœur préalable à la sensation. D'emblée, cette tendance motrice peut sans doute être caractérisée comme une poursuite du plaisant et une fuite du pénible : en effet, notre appareil sensoriel doit être initialement constitué de telle sorte que l'œil tend davantage à se régler sur les couleurs

plus plaisantes, et tend moins à se régler sur celles qui sont pénibles⁵²³. Mais ce n'est pas à cette tendance préalable que songe Aristote dans le texte de III 7 : en effet, puisque la poursuite dont il parle fait un avec la sensation plaisante, elle n'est pas un mouvement qui prépare l'acte de sentir, mais un mouvement qui va de pair avec lui.

Si l'on adopte certaines hypothèses, on peut cependant soutenir qu'un certain mouvement interne de poursuite doit continuer à avoir lieu une fois qu'on a vu la couleur plaisante, et faire un avec la vision de cette couleur. Il suffit de faire deux suppositions : d'une part, lorsqu'on voit une couleur avec plaisir, on continue nécessairement à la voir, et à accomplir la sensation de la même manière. D'autre part, lorsque l'organe sensoriel est disposé pour effectuer cette activité, le sang qui le jouxte dans les vaisseaux sanguins n'est pas dans son repos naturel, car il n'acquiert celui-ci que dans l'état initial où il n'est pas excité par le mouvement du sensible. Si l'on accepte ces deux conditions, on doit conclure que le même mouvement interne du sang que celui qui a été conjoint à la sensation à son premier moment doit continuer à se produire, en faisant un avec l'activité continue de sensation plaisante, et en étant initié par son principe, c'est-à-dire le cœur. Comme ce mouvement est le même que celui qui dispose l'organe sensoriel à saisir un sensible bon et plaisant, on peut le caractériser comme la poursuite d'un bien. Lorsqu'à l'inverse, l'organe de la vue voit avec peine une couleur pénible, il existe également un mouvement interne qui va de pair avec cette vision. Mais cette fois, il s'agit d'un mouvement de fuite qui pousse l'œil à ne pas voir la couleur qu'il saisit.

La conjonction entre l'activité sensible proprement dite et un mouvement interne du sang, en même temps que la différence d'essence entre ces deux opérations, permet de comprendre comment au niveau de chaque organe sensoriel, une tendance motrice de poursuite peut faire un avec une saisie cognitive plaisante, et une tendance motrice de fuite, faire un avec une saisie cognitive pénible. En même temps, il apparaît que la faculté propre à cette poursuite et à cette fuite doit être située dans le cœur, principe de tous les mouvements du sang. C'est donc bien l'organe porteur du désir déclenchant le mouvement local qui est aussi porteur de ces formes de désir. En évoquant l'unité et la différence essentielle du désirant et du sentant, Aristote fait donc référence à la conjonction dans le cœur de l'appareil sensitif et de l'appareil moteur.

⁵²³ C'est apparemment ce que Rodier a voulu dire, 1900, I, p. 371.

Néanmoins le cas particulier étudié en *De anima* III 7 oblige à penser que les tendances motrices sont alors d'une autre espèce que celles qui déclenchent le mouvement local : il ne s'agit pas des mouvements produits par le cœur sur les tendons reliés aux membres de l'animal, parce que cet organe est atteint par une altération générale du sang qui parvient jusqu'à lui. Il s'agit des mouvements de réaction immédiate du cœur à l'altération produite dans le sang proche des organes sensoriels, et de mouvements qui n'ont lieu que dans ce sang et ne n'agissent que sur ces organes. Parallèlement, la conjonction et la différence de la faculté motrice et de la faculté de sentir doivent être conçues d'une certaine manière dans ce cas particulier. Dans le cas du mouvement local, c'est uniquement la faculté de sentir en tant qu'elle est unifiée dans l'organe central et rapportée au toucher qui fait un avec la tendance motrice. Ici, la faculté de sentir est considérée dans son tout, et plutôt comme divisée dans les multiples sens spécifiques que comme unifiée dans son principe. Pour autant, elle reste conjointe avec la faculté de désirer : en effet, l'appareil sensoriel ainsi considéré reste toujours unifié au niveau de l'organe central, et il fait donc un avec l'organe responsable des tendances motrices qui vont de pair avec chaque sensation spécifique.

L'unité et la différence essentielle entre sensation plaisante et poursuite, sensation pénible et fuite, ne sont pas sans incidence sur la manière dont on doit concevoir le plaisir et la peine de sentir. Si un même désir positif interne fait toujours un avec une sensation plaisante, il est nécessaire de supposer que la sensation plaisante n'est pas un acte ponctuel instantané, mais une opération continuée et une activité. La conjonction entre une sensation pénible et un mouvement interne de fuite n'est pas non plus sans conséquence : si en présence d'un sensible pénible comme un son dissonant, on est toujours poussé à ne pas le saisir, avant comme après la sensation, cela paraît impliquer que l'on éprouve toujours un empêchement à saisir un tel sensible. Dès lors, la peine éprouvée lors de la sensation doit être conçue d'une certaine manière : il ne s'agit pas d'une affection positive produite par un sensible que par ailleurs, on sentirait et saisirait parfaitement. Au contraire, le sensible pénible est toujours mal saisi, et la peine est précisément liée à la difficulté d'actuer le sens pour le saisir.

On doit également insister sur la différence essentielle entre plaisir et désir, peine et fuite. Elle montre que le plaisir de sentir, dans son essence, n'a rien de commun avec ce qu'il convient d'appeler un désir, y compris quand le désir persiste à toujours tendre vers une fin déjà éprouvée comme bonne, comme c'est le cas de celui qui

accompagne une vision ou une audition plaisante. Le désir, en effet, est une tendance motrice ; à ce titre, il tend toujours à autre chose que lui-même, et à ce qu'il n'atteint pas déjà. Cela vaut aussi lorsqu'il produit puis accompagne une sensation plaisante : la tendance motrice ne reste pas d'elle-même ce qu'elle est quand le plaisir advient dans le sens, elle ne peut continuer que sous l'action du cœur, et elle a alors lieu pour viser quelque chose qui n'est pas déjà là. Qu'elle fasse toujours un avec une même sensation plaisante ne change rien à ces caractères essentiels. Le plaisir, en revanche, est un aspect inhérent à la saisie cognitive du sensible. Loin de viser autre chose que lui-même comme le désir, il consiste dans la bonne réalisation de ce qui est déjà présent, à savoir la médiété potentielle du sens. On doit faire les mêmes remarques à propos de la peine et de la fuite. La fuite est une tendance motrice qui présente les mêmes caractères que la poursuite, tandis que la peine relève du cognitif : elle n'est rien d'autre que la mauvaise réalisation du sens lorsqu'il saisit un sensible, et donc le mauvais discernement et la mauvaise saisie de celui-ci.

d. L'usage de l'analogie

Bien que les propos que nous venons d'étudier s'avèrent riches en indications précieuses au sujet du plaisir et de la peine, on ne doit pas perdre de vue que toute cette analyse de l'acte de sentir est destinée à concevoir par analogie l'acte intellectuel par lequel nous formons des jugements. En mettant l'accent sur l'aspect plaisant ou pénible d'une sensation, Aristote souligne que celle-ci peut-être considérée comme une quasi affirmation ou comme une quasi négation. La voie est alors ouverte pour concevoir l'acte d'affirmer ou de nier à proprement parler, c'est-à-dire l'acte par lequel l'intellect juge, par analogie avec la sensation : car ce qui est corrélé à la quasi-affirmation inhérente au plaisir de sentir, et à la quasi-négation inhérente à la peine, doit être corrélé de manière analogue à l'affirmation et à la négation proprement dites.

L'analyse des sensations du plaisant et du pénible a permis de dégager plusieurs caractéristiques impliquées dans chacune d'entre elles : d'une part, le plaisir et la peine doivent être conçus comme la bonne et la mauvaise actuation de la forme du sens lorsqu'il saisit le sensible, et d'autre part, ces actuations du sens font un avec une tendance motrice qui poursuit le sensible comme un bien, ou fuit le sensible comme un mal. En revanche, nous ne savons pas encore sur quoi repose l'idée qu'il y a comme une affirmation dans le premier cas, et comme une négation dans le second. Celles-ci ne

sont mentionnées que dans le second énoncé du texte : « lorsqu'il y a tantôt du plaisant, tantôt du pénible, <le sens>, comme s'il affirmait ou niait, tantôt poursuit, tantôt fuit ». Si l'on s'en tient à cette phrase, il semble que l'analogue de l'affirmation soit déduit de la poursuite ou même soit cette poursuite elle-même, et que l'analogue de la négation dépende de la même manière de la fuite.

Peut-être trouve-t-on ici la même analogie que celle qui figure dans le second livre commun des traités éthiques, dans un énoncé qui semble porter sur le désir et l'énonciation en général, et non seulement sur celles qui s'articulent entre elles dans le choix délibéré : « ce qui est affirmation et négation dans la pensée, la poursuite et la fuite l'est dans le désir » (ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὁρέξει δίωξις καὶ φυγή)⁵²⁴. Supposons que le *De anima* ne fasse que reprendre cette analogie. Dans ce cas, ce serait tout simplement le désir du sensible par le sens qui serait appelé une quasi-énonciation : en poursuivant un sensible, le sens affirmerait en quelque sorte ce sensible, et puisqu'il tend vers lui et se l'adjoint, il l'affirmerait en quelque sorte de lui-même. Au contraire, en fuyant un sensible, il nierait en quelque sorte ce sensible de lui-même.

Toutefois, l'existence, au sein de la sensation, d'une poursuite comparable à une affirmation, ou d'une fuite comparable à une négation, ne suffirait pas à fonder le fonctionnement de l'intellect tel qu'il est décrit dans la seconde partie de l'analogie. Elle permettrait simplement de dire que lorsque l'intellect affirme ou nie en se rapportant aux images, lui aussi poursuit un bien ou fuit un mal, sans que l'on sache quels sont ce bien et ce mal. On mesure ici l'importance de l'énoncé qui identifie le plaisir et la peine à la bonne et à la mauvaise actuation de la médiété du sens lorsqu'il saisit le sensible. Il indique que pour le sens, affirmer en quelque sorte le sensible, et poursuivre ce sensible comme un bien, cela fait un avec le fait que lui-même s'actue et se réalise bien lorsqu'il le saisit. A l'inverse, nier le sensible et le fuir comme un mal, cela fait un avec sa mauvaise actuation⁵²⁵. En unifiant ainsi la poursuite et l'affirmation, la fuite et la négation à l'actuation bonne ou mauvaise de la faculté de sentir, Aristote pose une donnée qui s'avère essentielle pour comprendre ensuite le fonctionnement de l'intellect.

⁵²⁴ *EN VI 2*, 1139a 21.

⁵²⁵ On peut même penser que la bonne ou la mauvaise actuation du sens, c'est-à-dire le plaisir ou la peine, sont en eux-mêmes quelque chose comme une affirmation ou une négation : car lorsque le sens apprécie que le sensible se prête bien à sa propre actuation, ne peut-on pas dire qu'il affirme en quelque sorte ce sensible de lui-même ? Et ne peut-on pas dire qu'il le nie lorsqu'il apprécie qu'il s'y prête mal ?

Développons en effet l'analogie : l'intellect, quand il affirme ou nie en se rapportant à un divers d'images, non seulement poursuivra un bien et fuira un mal, mais de plus, cette affirmation et cette poursuite, cette négation et cette fuite ne seront rien d'autre que des modalités de son actuation, de la pure réalisation de lui-même dans le multiple des images. Il doit donc y avoir dans la faculté intellectuelle une certaine forme préétablie, analogue à ce qu'était la médiété préétablie du sens, qui vient se réaliser dans le divers des images qui lui sont présentées : dans une multiplicité d'images, certains ensembles sont bons et se prêtent à l'actuation de l'intellect, et celui-ci affirme alors ces images d'un unique être, ou ce qui revient au même, saisit une unique forme en elles. D'autres ensembles sont mauvais et ne se prêtent pas à l'actuation intellectuelle, de sorte que l'intellect nie alors que les images appartiennent à un unique être ou tombent sous une unique forme. L'intellection, comme la sensation, obéit ainsi à la structure ontologique mise en évidence dans le préambule du chapitre. Toutes deux sont de pures réalisations d'une certaine forme préétablie. Cette caractéristique permet de définir la sensation dans son aspect plaisant ou pénible, et de déceler dans cet aspect affirmation et poursuite, négation et fuite. Elle permet aussi, dans le cas de l'intellection, de fonder l'acte de juger positivement ou négativement dans une pure réalisation d'une unité déjà présente dans l'intellect, qui produit l'unité synthétique des images, ou plus exactement, *fait apparaître* dans un divers d'images des unités auxquelles les référer comme à un seul et même être⁵²⁶.

Les traits ontologiques communs ne doivent pourtant pas occulter les différences entre la sensation et la pensée, qui sont d'ailleurs patentes à la lecture de *De anima* III 7 : dans le cas du sens, la bonne actuation de la médiété est immédiatement liée à la saisie d'un unique objet extérieur et n'en est qu'un aspect, et selon la nature de l'objet singulier qui se présente, tantôt le sens s'actue bien, tantôt il s'actue mal. L'intellect, en revanche, saisit dans un divers d'images déjà là des unités formelles en lesquelles il s'actue : cette fois, les données issues du sensible, c'est-à-dire la multiplicité des images, sont déjà présentes dans l'âme avant que l'intellect s'exerce, et cet exercice consiste ensuite à lier ce divers dans des unités⁵²⁷. L'actuation intellectuelle n'est donc

⁵²⁶ Cf. *De an.* III 6, 430b 5 : « ce qui produit l'unité » dans la synthèse des images, « c'est la pensée de chaque chose » des objets considérés : τὸ δὲ εἶναι ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστου. Mais la pensée n'est évidemment pas productrice comme un artisan qui impose une forme qu'il a prédéterminée à une matière. Elle est plutôt productrice comme la lumière (III 5, 430a 14 et s.), parce qu'elle fait apparaître les unités des choses telles qu'elles sont.

⁵²⁷ Pour ces caractères propres à l'acte intellectuel, voir les formules de III 7, 431b 2-5, citées plus haut p. 260.

pas immédiatement dépendante d'un sensible extérieur dont elle serait la réception ; au contraire, on peut dire qu'en saisissant des unités formelles dans le divers des images, elle produit d'elle-même son propre objet. Parallèlement, l'affirmation et la négation, la poursuite et la fuite ne sont pas comme dans la sensation exclusives l'une de l'autre, mais au contraires corrélatives : en affirmant plusieurs images à propos d'une unique chose, on doit en effet nier d'autres images de cette même chose, et réciproquement.

Les traits distinctifs que nous venons de mentionner permettent de tirer une conclusion importante : puisque l'intellect s'actue en produisant son propre objet étant donné les images dont il dispose, et aussi bien dans une négation que dans une affirmation, il s'actue toujours le mieux qu'il peut, au moins si rien d'autre ne vient entraver son exercice. Supposons donc qu'il existe un plaisir de penser qui doive être conçu de la même manière que le plaisir de sentir. Contrairement à la sensation qui est tantôt plaisante, tantôt pénible, l'intellection devra alors être toujours aussi plaisante qu'elle peut l'être.

4. Conclusions

La première analogie de *De anima* III 7 contient un énoncé dont on ne trouve aucun équivalent dans tous les traités scientifiques d'Aristote, qui définit ce qu'est la sensation en tant qu'elle est un plaisir et en tant qu'elle est une peine, et donne ainsi le fondement du caractère plaisant ou pénible des différents sensibles. Le plaisir pris à chaque sensation doit être conçu comme la bonne actuation, la bonne réalisation de la nature propre à chacun de nos sens lorsque nous sentons un sensible, tandis que la peine doit être identifiée à la mauvaise actuation contraire. Ainsi, par exemple, lorsque nous disons que nous prenons du plaisir en voyant une couleur, nous voulons très exactement dire que notre sens de la vue s'accomplit ou s'exerce bien dans cet acte visuel, et lorsque nous disons que nous prenons de la peine, nous voulons dire que notre sens de la vue s'accomplit ou s'exerce mal.

L'énoncé de III 7 confirme plusieurs points que l'étude de III 2 avait déjà pu mettre en évidence : pour rendre compte du plaisir et de la peine, il est indispensable de concevoir la sensation comme une pure actuation qui accomplit une forme préétablie, et non comme un mouvement ou un pâtir. Par ailleurs, le plaisir et la peine ne sont que des aspects de chaque sensation spécifique, qui sont indissociables du fait que la sensation saisit un de ses sensibles propres. Prendre plaisir à sentir est donc toujours prendre

plaisir à voir cette couleur plaisante, ou à entendre ce son plaisant. Pour cette raison, le plaisir et la peine ne sauraient être attribués à un acte de sentir proprement réflexif qui prendrait pour objet le sentant et non le sensible extérieur. En même temps, le plaisir et la peine sont identifiés à un aspect déterminé de la sensation : lorsque nous considérons une de nos sensations en tant qu'elle est un plaisir ou une peine, nous ne la rapportons pas à la nature du senti, par exemple cette couleur dorée ou ce do grave, mais à nos propres facultés de sentir, et nous apprécions si celles-ci se réalisent ou s'accomplissent bien ou mal dans l'acte de saisir le sensible. En ce sens, et en ce sens seulement, on pourrait dire que le plaisir et la peine consistent dans l'aspect réflexif de la sensation, et non dans son aspect perceptif. Plus précisément, on pourrait affirmer que le plaisir et la peine marquent que chaque actuation d'un sens est toujours auto appréciative d'elle-même, et s'évalue comme bonne ou mauvaise tout en percevant un sensible extérieur : en sentant quelque chose, on apprécie toujours que l'on sent bien ou que l'on sent mal, et c'est là ce qui fait tantôt le plaisir, tantôt la peine.

En concevant le plaisir et la peine de sentir comme un certain aspect de toute sensation, et non comme les objets propres à un acte sensoriel ou cognitif particulier, Aristote se donne aussi le moyen d'étendre à autre chose que la sensation le plaisir et la peine. La formulation employée dans l'énoncé de III 7 montre bien la possibilité de cette extension. Seule la qualification de la médiété comme « sensitive » marque que le plaisir et la peine considérés appartiennent à la sensation. Mais ce qualificatif n'est peut-être pas essentiellement lié aux autres termes de l'énoncé : on pourrait concevoir que dans d'autres types d'opérations, il y a également une certaine médiété ou une certaine forme déjà préfigurée dans la faculté, qui s'actue plus ou moins bien. L'usage de cet aspect de la sensation pour concevoir par analogie l'intellection atteste cette possibilité : car si l'intellect s'actue et se réalise de manière analogue au sens lorsqu'il forme des jugements, n'y a-t-il pas alors un plaisir inhérent à cette actuation ? La même question se pose à propos de toute opération qui n'est nullement un mouvement ou un pâtir, mais la réalisation pure et simple, plus ou moins bonne, d'une forme préfigurée dans nos facultés.

CHAPITRE IV LE PROBLÈME DES PLAISIRS CORPORELS

En prenant pour modèle du plaisir le plaisir de voir une belle couleur, d'entendre un beau son ou de sentir un beau parfum, Aristote peut affirmer que le plaisir ne relève jamais d'une affection passive, mais qu'il appartient toujours à une actuation, une opération où l'on réalise activement une forme déjà là comme potentialité. Il peut aussi identifier le plaisir et la peine à l'aspect auto appréciatif d'une actuation, en vertu duquel elle s'évalue elle-même comme plus ou moins bonne par rapport à la faculté qui s'actue. Mais ce choix a évidemment un inconvénient : il faudra bien rendre compte des plaisirs que la plupart des doctrines antérieures ont pris pour paradigmes et qu'Aristote a choisi de considérer comme secondaires, en particulier le plaisir pris à l'alimentation et à la réplétion du corps.

Si l'on s'en tient aux phénomènes, il semble que le plaisir que l'on prend à discerner et à contempler une belle couleur ait peu de choses en commun avec le plaisir de soulager une faim ou une soif intense. On peut mentionner plusieurs différences : d'un côté, on fait preuve d'un discernement soigneux des sensibles, de l'autre, on ne s'en soucie nullement, puisque dans la mesure où l'appétit est important, on est prêt à manger ou boire n'importe quoi. Par ailleurs, le plaisir paraît purement gratuit dans le premier cas, tandis que dans le second, il est le soulagement d'une peine ; et si la vision d'une belle couleur peut être conçue comme une manifestation purement active de notre état, au contraire, lorsqu'on soulage la faim ou la soif, on est évidemment affecté passivement, car le mauvais état du corps se trouve progressivement modifié en même temps que le malaise éprouvé disparaît peu à peu. Enfin, tandis qu'on reste en repos lorsqu'on regarde avec plaisir une belle couleur, au contraire, le plaisir pris à

s'alimenter est propre à nous mettre en mouvement pour que nous nous alimentions davantage.

En raison de toutes ces différences, on peut sérieusement douter que les concepts utilisés par Aristote pour caractériser les premiers plaisirs puissent s'appliquer aux seconds. Pourtant, si l'on éprouve effectivement du plaisir lorsqu'on s'alimente ou lorsque l'on s'accouple, il faut bien que ce plaisir soit conçu de la même manière que tous les autres. Dans le cas contraire, la notion de plaisir serait équivoque, et désignerait des réalités qui sont essentiellement différentes. Aristote ne dispose guère que de trois solutions pour rendre compte des plaisirs de réplétion et des plaisirs sexuels. Ou bien il soumet ce que l'on éprouve alors à une analyse minutieuse, afin d'isoler ce qu'est exactement le plaisir éprouvé et de montrer que ce plaisir, en tant que tel, obéit au même concept que tous les autres. Ou bien il soutient que le plaisir n'a que l'unité d'un mot, qui recouvre deux réalités essentiellement différentes. Ou bien il montre que les plaisirs corporels n'en sont pas : en réalité, lorsqu'on satisfait l'appétit alimentaire ou l'appétit sexuel, on n'éprouve aucun plaisir. Pour savoir quelle l'option a sa préférence, il convient d'examiner la manière dont il décrit et analyse l'expérience de la réplétion alimentaire et celle de l'acte sexuel.

A. LE PLAISIR DE RÉPLÉTION

1. La nature du plaisir de réplétion

Dans les traités scientifiques comme dans les traités éthiques, aucun texte n'est consacré à analyser en détail l'expérience de la réplétion alimentaire, et à montrer de quelle manière il faut concevoir le plaisir pris à cette réplétion. Un passage du livre I de *l'Éthique à Eudème* paraît donner une explication à cette absence :

(1216a 29-32) Quant au plaisir qui concerne les corps et les jouissances <corporelles>⁵²⁸, quel est son genre et sa différence lorsqu'il se produit, et par quelles <parties>⁵²⁹ il se produit, voilà des questions qui n'ont rien d'obscur. Par conséquent, ce qu'il faut rechercher à propos de ces plaisirs n'est nullement ce qu'ils sont (ἡ μὲν περὶ

⁵²⁸ Le mot ἀπόλαυσις doit être pris ici au sens restreint de « jouissance corporelle ». Plus haut (*EE* I 5, 1216a 16-20), la vie de jouissance (ἀπολαυστικὸς βίος) est la vie qui prend pour fin les plaisirs corporels.

⁵²⁹ La préposition διὰ avec le génitif fait beaucoup plus probablement référence aux organes par lesquels se produit le plaisir qu'aux causes extérieures de ce plaisir.

τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις ἡδονή, καὶ τίς καὶ ποία τις γίνεται καὶ διὰ τίνων, οὐκ ἄδηλον, ὥστ' οὐ τίνες εἰσὶ δεῖ ζῆτεῖν αὐτάς).

On ne peut qu'être surpris par cette déclaration. Si les questions καὶ τίς καὶ ποία τις ont leur sens ordinaire, et si la question « qu'est-ce que » demande le genre qu'on doit attribuer au plaisir corporel, tandis que la question « quel type de qu'est-ce que » demande la différence propre à ce plaisir dans ce genre⁵³⁰, on ne voit guère comment tout cela serait si évident qu'il n'y aurait pas lieu de le rechercher. Quelle que soit la manière dont on envisage les choses, l'essence des plaisirs corporels ne paraît pas être quelque chose de manifeste. Si l'on comprend que le genre auquel ils appartiennent est celui de tous les plaisirs, et leur différence, leur caractère corporel, cela pose de grandes difficultés : l'essence des autres plaisirs devrait être aussi évidente que celle des plaisirs corporels, et Aristote n'aurait nullement besoin de la dégager dans les deux traités éthiques qu'il consacre à ce sujet. En outre, l'écart apparent entre les plaisirs corporels et les autres est tel qu'il semble difficile de définir les premiers à partir d'un trait commun à tout plaisir.

Supposons donc qu'Aristote veuille dire que les plaisirs corporels, indépendamment de tous les autres, et peut-être davantage que tous les autres, ont une essence qui ne fait pas problème. Il y aurait là un déni de tous les débats qui portent sur la nature de ces plaisirs, et qui parcourent l'œuvre de Platon et celle d'Aristote lui-même : ces plaisirs sont-ils purement et simplement identifiables aux processus de restauration du corps dans son intégrité, ou sont-ils les effets produits par ces restaurations corporelles sur l'âme, et dans ce cas, toutes ces restaurations produisent-elles du plaisir ou non ? Par ailleurs, l'âme éprouve-t-elle du plaisir en percevant le processus corporel tel qu'il est, ou en formant une image ou une opinion inadéquates sur ce processus ? Voilà des questions qui traversent le *Philèbe* de Platon, et dont Aristote lui-même se fait l'écho, par exemple dans le livre X de *l'Éthique à Nicomaque*, où il tient à préciser que le plaisir n'est pas la réplétion car il appartient à l'âme et non au corps⁵³¹.

On doit aussi constater qu'au premier abord, l'expérience du plaisir corporel paraît si confuse et complexe qu'il est difficile d'identifier en elle le plaisir que l'on éprouve, et de le distinguer des autres opérations et affections qui se trouvent mêlées à

⁵³⁰ Sur cet usage, voir plus loin p. 374.

⁵³¹ Cf. *EN* X 2, 1173b 7-13.

lui. Il est possible que dans des travaux bien connus du public auquel s'adresse *l'Ethique à Eudème*, Aristote ait analysé cette expérience, et mis en évidence que la nature du plaisir qui lui appartient ne pose aucune difficulté, beaucoup moins même que celle des autres plaisirs. Comme souvent, il pourrait admettre comme évident ce qui ne l'est que pour un auditoire averti. Mais nous ne disposons pas d'un texte qui comporte une telle analyse. Nous sommes donc forcés de la reconstituer par nous-mêmes, en nous appuyant sur les indices que nous fournissent plusieurs parties du corpus.

Pour examiner la nature du plaisir pris à la réplétion alimentaire, nous pouvons nous appuyer sur les conclusions de l'étude que nous avons consacrée au plaisir animal : les plaisirs corporels humains, en effet, par rapport auxquels se définissent la tempérance et son contraire, sont précisément ceux que l'homme a en commun avec les animaux. Nous avons vu que le plaisir éprouvé lors de l'alimentation est pour l'essentiel un plaisir du toucher, et plus précisément un plaisir provoqué par l'extension et la dilatation de l'œsophage : la sensation gustative, en effet, ne procure un plaisir que par accident, par référence à la déglutition et à la suite de l'acte alimentaire. Lorsque Aristote affirme que la nature des organes qui procurent les plaisirs de réplétion ne nécessite aucune recherche, peut-être songe-t-il à ces thèses : car les parties responsables de ce plaisir seront évidemment l'organe sensoriel du toucher, et une partie charnue de l'animal, l'œsophage, qui sert de milieu et où la sensation est localisée. Mais en quoi le genre et la différence du plaisir lui-même sont-ils évidents ? Il est possible qu'il n'y ait rien à dire à propos de ce plaisir, sinon qu'il est, au toucher, le soulagement d'une peine : la sensation de la dilatation de l'œsophage serait uniquement plaisante parce qu'elle viendrait soulager la sensation de la contraction douloureuse antérieure. Pour le reste, un tel plaisir, contrairement aux autres plaisirs sensibles, n'aurait rien de positif et de déterminé qui exigerait un travail de définition élaboré.

Pourtant, si l'on tient compte de toutes les affections qui interviennent dans la réplétion alimentaire, il apparaît que les choses sont plus complexes. Rappelons brièvement tous les éléments en présence avant le début de la réplétion⁵³². Le manque d'aliment altère le sang au niveau du cœur : cette altération atteint l'organe sensoriel du toucher qui ne possède plus sa médiété propre, et par ailleurs, elle entrave toutes nos fonctions vitales, en produisant pour cette raison une peine généralisée. En même temps, le cœur réagit en déclenchant l'imagination anticipatrice de la sensation tactile

⁵³² Cf. notre étude du *De motu animalium* et ses conclusions, p 177 et s.

de l'aliment, ce qui produit à son niveau une altération pénible supplémentaire. Telles sont les deux affections pénibles propres à déclencher l'appétit. Dans certains cas, il faut sans doute leur ajouter une sensation tactile pénible ressentie au niveau du gosier : il paraît évident que lorsqu'on a soif, la déshydratation excessive de la chair, qui ne peut être ramenée à la médiété par une réaction interne de l'organe du toucher, provoque une sensation tactile pénible au niveau de la langue et du gosier. La faim provoque sans doute, elle aussi, une sensation tactile semblable.

Dans ces conditions, que produit exactement la sensation du premier contact avec l'aliment ? Elle soulage la peine produite par l'anticipation de la sensation, et elle se substitue à la sensation pénible du défaut de solide ou de liquide, car l'aliment vient compenser ce défaut par un excès. Jusqu'ici, on peut concevoir le plaisir qu'elle procure comme un pur soulagement. On doit cependant tenir compte des autres affections du corps que la sensation tactile ne fait pas immédiatement disparaître : le manque persiste, et avec lui, la tendance à anticiper à nouveau l'aliment pour se mouvoir vers lui. Loin de faire disparaître l'anticipation du plaisir alimentaire, la sensation de la nourriture, on l'a vu, est propre à l'activer une nouvelle fois et à lui céder la place dans notre activité cognitive. Dans ces conditions, on peut se demander si cette sensation n'est pas plaisante par accident exactement comme l'est la vision ou l'audition à distance de la proie, par référence à un plaisir imaginé et anticipé qu'elle déclenche, alors qu'en elle-même, elle ne procure aucun plaisir : on n'éprouverait alors strictement aucun plaisir lorsqu'on s'alimente, et l'on ne ferait toujours que le reporter dans ce que l'on anticipe.

On peut peut-être supposer que pour Aristote, la sensation tactile provoque un soulagement partiel instantané, qui cède immédiatement la place à l'anticipation du plaisir et à la peine qui l'accompagne. Toutefois, ce soulagement d'une peine n'aurait rien de positif. Or, le véritable problème n'est pas de savoir si l'on n'éprouve rien en sentant l'aliment, mais si l'on éprouve quelque chose, et si ce quelque chose peut être appelé un plaisir. Même si le plaisir senti doit immédiatement céder la place à un plaisir anticipé qui tend à prendre toute la place dans notre expérience, est-ce une raison pour en nier purement et simplement l'existence ? Il paraît clair que lors de la réplétion, on éprouve au moins une sensation tactile au contact de l'aliment : le sens du toucher s'exerce donc à son contact. En même temps, il s'agit là d'un exercice très particulier. Tout d'abord, ce n'est pas la médiété du sens qui s'actue, car l'organe sensoriel du toucher a perdu son équilibre propre par manque de nourriture, et ne peut le retrouver que lorsque le corps est repu. Ensuite, au fur et à mesure du contact et de la réplétion, le

tempérament de l'organe sensoriel est progressivement restauré, de sorte que sa disposition à sentir change continuellement en même temps qu'elle s'exerce. Ces conditions n'empêchent apparemment pas que l'on sente quelque chose lorsque l'on se restaure : en raison du dérèglement de l'organe, on n'apprécie pas les qualités tangibles telles qu'elles sont, et au fur et à mesure de la réplétion, un même tangible est senti différemment. Malgré tout, il y a bien une sensation, qui est en quelque sorte un dérivé imparfait de la sensation de l'organe bien disposé. N'y aurait-il pas, de la même manière, un plaisir qui ressemblerait imparfaitement au plaisir sensible que *De anima* III, 7 caractérise comme une bonne actuation de la médiété du sens ? Ce plaisir, procuré par les qualités tangibles proches du tempérament de l'organe sensoriel, ne serait pas adéquat au caractère réellement plaisant des choses, et varierait continuellement lors de la sensation. Mais ces caractéristiques n'empêchent peut-être pas que le plaisir existe et soit réellement éprouvé.

Si Aristote adoptait l'hypothèse que nous venons de décrire, il existerait pour lui un plaisir effectif lors de la réplétion, mais un plaisir qui serait un dérivé imparfait par rapport au plaisir d'écouter un son ou de regarder une couleur. Si au contraire, il pense que l'exercice du toucher sur un senti qui varie en même temps qu'on l'apprécie ne peut pas être plaisant, on doit conclure qu'à ses yeux, on n'éprouve aucun plaisir positif lors de la réplétion. La sensation est plaisante uniquement par accident, par référence à l'anticipation du plaisir qu'elle déclenche, et ce report du plaisir dans l'anticipation doit nécessairement durer jusqu'à ce que l'on soit repu. Alors, on peut enfin éprouver un plaisir qui s'avère être la référence ultime par rapport à laquelle la réplétion était déclarée plaisante. Mais comme ce plaisir présuppose l'état d'intégrité et l'extinction de l'appétit, il n'a rien de commun avec celui que l'on appréhendait d'une manière ou d'une autre pendant la réplétion.

Nombreux sont les commentateurs qui voudraient que les plaisirs de réplétion aristotéliens soient des plaisirs éprouvés comme des approximations des autres plaisirs sensibles. Pourtant, Aristote préfère choisir l'autre solution, en déclarant que les plaisirs de réplétion ne sont tout simplement pas des plaisirs effectifs. Dans les traités de physique, aucun élément ne permet de savoir qu'il a tiré cette conséquence des théories qu'il y a développées. Mais elle est affirmée en toutes lettres dans plusieurs passages de *l'Ethique à Eudème*.

2. En quel sens les plaisirs de réplétion ne sont pas des plaisirs

Dans le traité eudémien du plaisir, Aristote consacre aux plaisirs corporels, et plus particulièrement aux plaisirs de réplétion, des développements dont on ne trouve pas l'équivalent dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*. Cela tient d'abord au contexte dialectique initial : au moins une grande partie des arguments de ceux qui veulent prouver qu'en général, le plaisir n'est pas un bien, reposent sur l'identification des plaisirs aux seuls plaisirs corporels. S'il suffit de dire que « le modéré fuit les plaisirs » (1152b 15), ou que « les enfants et les bêtes poursuivent les plaisirs » (1152b 19-20), pour conclure que tout plaisir sans exception est un mal ou au moins n'est pas un bien, c'est bien parce qu'il y a équivalence entre plaisir et plaisir corporel. Dans les autres arguments, le plaisir corporel est au moins le paradigme du plaisir : le plaisir sexuel illustre à quel point le plaisir est « une entrave à la pensée » (1152b 16), et l'idée que « tout plaisir est une genèse sentie vers l'état naturel » (1152b 13) se fonde évidemment sur le modèle du plaisir de réplétion. Enfin, indépendamment de ces arguments, il est évident que les plaisirs corporels peuvent servir de cible privilégiée pour montrer qu'au moins certains plaisirs sont mauvais ou ne sont pas bons. Ces plaisirs constituent le point de départ des plaisirs honteux des débauchés, et s'ils correspondent à une restauration d'un corps en mauvais état et au soulagement d'une peine, leur corrélation avec le mal et la peine peut être utilisée pour leur refuser le titre de bien.

Nous verrons plus loin que dans l'ensemble du traité eudémien, Aristote cherche systématiquement à défendre la valeur des plaisirs, y compris celle des plaisirs corporels, qui par leur nature, sont plutôt bons qu'indifférents ou mauvais. Mais avant cela, il commence par exclure ces plaisirs du débat dialectique en montrant que ces plaisirs n'en sont pas : les plaisirs corporels nous paraissent être des plaisirs, mais n'en sont nullement. Ce ne sont en réalité que des plaisirs que par accident, par référence à l'état d'intégrité auquel ils mènent et aux plaisirs appartenant à l'exercice de cet état. Dans la perspective d'Aristote, cela ne signifie pas seulement que ce que nous éprouvons lors de la réplétion n'est pas un plaisir en soi, même s'il peut être un plaisir pour nous. Cela veut dire aussi que pour nous, il n'y a alors aucun plaisir ressenti et éprouvé. Toutes ces thèses sont contenues dans les deux premières objections du traité aux adversaires du plaisir.

a. Les plaisirs de réplétion sont des plaisirs apparents

La première objection d'Aristote aux adversaires du plaisir conduit à classer les plaisirs de réplétion dans la catégorie des plaisirs qui n'en sont pas et sont purement apparents. Mais le texte est difficile, et seule une étude soigneuse permet d'en tirer cette conséquence :

(1152b 26-33) Tout d'abord, puisque le bon se dit en deux sens (car l'un est le bon dans l'absolu, l'autre est le bon pour quelqu'un), les états naturels et les dispositions suivront <cette distinction>, de sorte que le feront également les mouvements et les genèses. Et parmi <les plaisirs> que l'on tient pour mauvais, les uns sont mauvais dans l'absolu mais non pour quelqu'un, ils sont au contraire dignes de choix pour cet individu-ci (et certains ne sont même pas dignes de choix pour cet individu, sinon pour un moment et pendant peu de temps, et non toujours). D'autres ne sont pas même des plaisirs, mais paraissent l'être : ce sont tous ceux qui sont accompagnés de peine et qui sont en vue de la guérison, par exemple ceux des malades (πρώτον μὲν, ἐπεὶ τὸ ἀγαθὸν διχῶς (τὸ μὲν γὰρ ἀπλῶς τὸ δὲ τιμί), καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ ἕξεις ἀκολουθήσουσιν, ὥστε καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις, καὶ αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι αἱ μὲν⁵³³ ἀπλῶς φαῦλαι τιμί δ' οὐ ἄλλ' αἰρεταὶ τῷδε, εἶναι δ' οὐδὲ τῷδε ἀλλὰ ποτὲ καὶ ὀλίγον χρόνον αἰρεταί, <αἰ>⁵³⁴ δ' οὐ· αἱ δ' οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται, ὅσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἔνεκεν, οἷον αἱ τῶν καμνόντων).

Cette première objection a pour but de soumettre l'énoncé selon lequel « des plaisirs sont mauvais », soutenu par ceux qui prétendent que tous les plaisirs ne sont pas bons⁵³⁵, et peut-être aussi par ceux qui croient qu'aucun ne l'est, à certaines précisions et modalisations. « Être mauvais », comme « être bon » ou « être digne de choix », se dit en deux sens. Cela ne veut pas dire que la signification des prédicats est double, mais que les prédicats peuvent être affirmés d'un sujet selon des modalités différentes. Dans un cas, on peut affirmer que quelque chose est bon « dans l'absolu » (ἀπλῶς), c'est-à-dire sans avoir besoin de préciser les conditions particulières dans lesquelles seules la chose est bonne, et dans d'autres cas, on est obligé de mentionner que c'est « pour quelqu'un » (τιμί) de déterminé que c'est bon, ou même que c'est pour bon pour lui

⁵³³ Nous retenons εἶναι αἱ μὲν avec tous les manuscrits sauf K^b et Γ.

⁵³⁴ Nous retenons la conjecture de Rassow (1874, p. 81-82), beaucoup plus satisfaisante d'un point de vue paléographique que celle de Bywater (ἀπλῶς) qui suit un ajout d'Aspasius.

⁵³⁵ Cf. *EN VII* 1152b 20-21.

seulement « à certain moment » (ΠΟΤΕ) ; car dans toute autre condition, ce n'est pas bon. Dans les *Topiques* (II 11), tel est le sens de la distinction entre l'attribution absolue et l'attribution sous condition : « ce qui serait tenu pour beau, laid, ou quoi que ce soit de ce genre, même si rien n'était ajouté, voilà ce qui sera dit tel absolument » (115b 33-35). Dans d'autres cas au contraire, on est obligé d'ajouter que c'est à tel endroit qu'une chose a tel attribut, car elle ne l'a pas ailleurs, ou de préciser que c'est à tel moment, sous un certain rapport, pour certaines personnes ou encore pour certaines dispositions⁵³⁶.

Une fois cette distinction posée à propos du bon, Aristote affirme que « les états naturels et les dispositions », et donc « les mouvements et les genèses » « suivront ». Étant donné que le dernier couple est ensuite pris pour sujet d'attribution du mauvais et du bon, il est nécessaire de comprendre que les deux couples « suivront » (ἀκολουθήσουσιν) au sens où ils pourront être déclarés bons tantôt dans l'absolu, tantôt pour quelqu'un : l'état naturel du porc, ou de l'homme atteint de bestialité de naissance, est bon pour eux, mais non dans l'absolu. La disposition de l'avare ou du luxurieux n'est également bonne que pour lui. On pourra dès lors appliquer la même distinction aux genèses des états naturels ou des dispositions, et plus généralement aux mouvements qui leur correspondent. Dans l'état actuel de la discussion, Aristote n'a pas encore réfuté l'idée que le plaisir est une genèse vers l'état naturel⁵³⁷. Il n'a pas non plus critiqué l'usage du terme de mouvement pour désigner le plaisir, et ne le fera d'ailleurs jamais dans la suite : même après avoir caractérisé le plaisir comme actuation (ἐνέργεια), il continuera à considérer celle-ci comme un « mouvement » qui accompagne une disposition⁵³⁸. Il est sûr en tout cas que dans le premier argument du traité, ce qui vaut pour les genèses et les mouvements vaut pour les plaisirs : Aristote accorde provisoirement à ses adversaires que les uns et les autres sont identiques, et c'est la thèse selon laquelle certains *plaisirs* sont mauvais qui est soumise à son examen.

⁵³⁶ Voir tous les exemples énumérés précédemment en *Top.* II 11, 115a 15-29.

⁵³⁷ L'argument ne répond donc pas au premier argument des adversaires du plaisir. Dans le même sens, cf. D. Frede, 2009, p. 193 : elle suggère que le transfert du bien depuis l'état jusqu'à la genèse pourrait servir à répliquer à ceux qui identifient plaisir et genèse que le plaisir est au moins bon par accident, mais reconnaît que cette réplique ne serait pas l'essentiel de l'argument.

⁵³⁸ Cf. *EN* VII 14, 1154a 13-15. Dans tout le traité, le mot κίνησις est pris en un sens large. La distinction entre la κίνησις au sens strict et l'ἐνέργεια ou l'ἐνέργεια τελεία, que l'on trouve dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* ou dans la deuxième partie de *Métaphysique* Thêta 6, n'est pas prise en compte ici.

On peut donc appliquer aux plaisirs⁵³⁹ la distinction entre l'attribution absolue et l'attribution sous condition du bon et du mauvais.

Grâce à cet outil dialectique, les plaisirs tenus pour mauvais sont ensuite identifiés à trois types de plaisirs différents. Il paraît difficile en effet de comprendre que les derniers, qui « ne sont pas même des plaisirs », reprennent les plaisirs qui ne sont dignes de choix qu' « à un certain moment », dans une relative introduite par αὐτῶν δ'⁵⁴⁰. Si l'on retient les mots εἶναι αὐτῶν μὲν du début de la classification, comme la plupart des manuscrits, il est clair que αὐτῶν δ' doit introduire une autre catégorie de plaisirs. Mais même si on ne les retient pas, en suivant K^b, Aspasius et la traduction latine, la présence de la relative introduite par ὅσαι à la fin du passage rend improbable que αὐτῶν δ' introduise une relative dans laquelle une autre serait enchâssée. Les plaisirs réputés mauvais sont donc classés en trois catégories⁵⁴¹.

Les premiers, s'ils sont mauvais dans l'absolu, sont néanmoins toujours bons et dignes de choix pour un individu déterminé, au même titre que son état par nature ou ses dispositions. Il s'agit des plaisirs propres à ceux qui de nature sont pervertis, dont on trouve quelques exemples dans l'étude qu'Aristote a auparavant consacrée à la bestialité : le plaisir de découper les femmes enceintes pour dévorer leur fœtus, ou le plaisir d'échanger avec autrui ses enfants pour en faire un festin⁵⁴², entrent dans cette catégorie. Les plaisirs propres à ceux qui ont une disposition vicieuse sans être sortis de leur nature, comme ceux des débauchés ou des avarés, doivent aussi être inclus dans ce premier ensemble. La seconde catégorie n'est pas réellement opposée à la première, elle sert plutôt à distinguer, parmi les plaisirs qui ne sont bons que pour quelqu'un, ceux qui ne le sont pas toujours mais seulement à un certain moment : sans doute s'agit-il des plaisirs qui correspondent aux dispositions vicieuses à un certain moment de leur développement. Le propre du vicieux est en effet d'avoir un caractère qui n'est pas fixé dans une même forme, mais tend à changer et à empirer. Enfin, les plaisirs de la dernière catégorie sont opposés aux précédents parce qu'ils « ne sont pas même des

⁵³⁹ Nous avons donc choisi de sous-entendre « les plaisirs » comme sujet à la ligne 29, et non « les genèses et les mouvements », comme Festugière (1960, p. 18) et Gauthier et Jolif (1970, I, 2, p. 278). En même temps, on peut traduire comme eux, si l'on comprend « les genèses et les mouvements, c'est-à-dire les plaisirs eux-mêmes, conformément aux conceptions ici discutées ». Cf. en ce sens Stewart (1892, II, p. 228).

⁵⁴⁰ C'est la lecture de Ramsauer (1878, p. 484), qui suit Aspasius, mais aussi de Gauthier et Jolif (1970, II, p. 792) : ceux-ci comprennent que les plaisirs dignes de choix pour un certain moment mais non toujours ne sont pas non plus des plaisirs toujours, mais seulement à un certain moment. Ainsi, Aristote ne dirait pas dans ce texte que certains plaisirs sont toujours purement apparents et non réels.

⁵⁴¹ C'est ce que pensent la plupart des commentateurs (Grant, Stewart, Ross, Festugière, D. Frede, etc.).

⁵⁴² Cf. *EN* VII 6, 1148b 19-24.

plaisirs, mais le paraissent » (οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται). Aristote prend pour exemple les plaisirs des malades, mais dans ces plaisirs qui sont tous « accompagnés de peine » et « en vue de la guérison » (ὄσαι μετὰ λύπης καὶ ἰατρείας ἔνεκεν), il faut aussi inclure les plaisirs de réplétion et les autres plaisirs corporels⁵⁴³.

Pour se convaincre de ce dernier point, on peut citer un passage de la fin du traité (VII 15), qui se réfère à celui que nous étudions, et qui ne retient que la première et la dernière catégorie de plaisirs :

(1154a 31-b 2) D'ailleurs, le plaisir semble de fait⁵⁴⁴ ne pas être bon pour les deux raisons suivantes : comme on l'a dit, certains plaisirs sont des opérations d'une nature mauvaise (soit ils le sont de naissance, comme ceux d'une bête, soit par l'habitude, tels ceux des hommes vicieux) ; d'autres sont les guérisons d'une nature en manque, et il est meilleur d'être en possession <de cela> que de devenir <cela>. Mais ces derniers arrivent alors qu'on est mené à la perfection ; ainsi sont-ils bons par accident (καὶ οὐ σπουδαῖον δὴ δοκεῖ ἡ ἡδονὴ διὰ δύο ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται, ὅτι αἱ μὲν φαύλης φύσεως εἰσι πράξεις (ἢ ἐκ γενετῆς, ὥσπερ θηρίου, ἢ δι' ἔθος, οἷον αἱ τῶν φαύλων ἀνθρώπων), αἱ δ' ἰατρῆαι [ὅτι]⁵⁴⁵ ἐνδεοῦς, καὶ ἔχειν βέλτιον ἢ γίγνεσθαι· αἱ δὲ συμβαίνουσι τελευμένων· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν σπουδαῖαι).

Les plaisirs qui étaient déclarés là « en vue de la guérison » sont ici qualifiés de « guérisons d'un manque ». Il s'agit donc clairement des plaisirs qui accompagnent la restauration d'un corps déficient. Le terme de guérison est pris en un sens élargi, et désigne tout processus où le corps se rétablit d'un mauvais état. Dans la classification des plaisirs réputés mauvais du début du traité, les plaisirs corporels, et en particulier les plaisirs de réplétion, comptent donc au nombre des plaisirs qui n'en sont pas. L'opposition entre ces plaisirs et les précédents ne saurait laisser indifférent. Si on la prend au sérieux, elle implique que les plaisirs des deux catégories précédentes, ceux qui sont propres, toujours ou parfois, à des natures ou des dispositions vicieuses, sont considérés comme des plaisirs réels⁵⁴⁶. Le texte parallèle que nous avons cité le

⁵⁴³ Cf., dans le même sens, Stewart (1892, II, p. 228).

⁵⁴⁴ La particule δὴ, ainsi située après l'adjectif a une valeur emphatique et non conclusive. Elle sert à souligner la réalité du fait considéré, et signifie quelque chose comme « c'est un fait que », « justement », « en tout cas ». Pour cet usage, voir Denniston (1954).

⁵⁴⁵ Nous ne retenons pas ὅτι, car si on le gardait, il faudrait sous-entendre après lui ἰατρῆαι εἰσὶν (cf. Festugière, 1960, p. 18), ce qui serait trop répétitif. Aspasius ne semble pas avoir lu ce mot. Quant à l'adjectif ἐνδεοῦς, il s'agit soit d'un neutre substantivé, soit d'une épithète de φύσεως qui serait sous-entendu.

⁵⁴⁶ *Contra* Gauthier et Jolif (1970, II, p. 792-793).

confirme : les plaisirs de ce type sont « des opérations d'une nature », et sous ce dernier terme, il faut entendre aussi bien une disposition innée qu'une disposition acquise. Comme le terme d'opération (πρᾶξις) est probablement le synonyme de ce qui a été appelé plus haut actuation (ἐνέργεια)⁵⁴⁷, un plaisir de ce type est donc une actuation de la disposition par nature, et obéit à la formule qui a servi⁵⁴⁸ à caractériser tout plaisir effectif. Ainsi, dans ce cas, l'état naturel ou la disposition sont certes mauvais et imparfaits. Mais malgré tout, ils s'actuent, et plus ou moins bien. Les plaisirs correspondant à ces actuations peuvent donc être considérés comme des plaisirs réels, et ce n'est pas pour cette raison qu'Aristote les exclut, dans tout le traité, du débat sur la valeur du plaisir. Apparemment, en précisant qu'ils sont bons pour des individus mauvais, et qu'ils sont leurs opérations propres, il semble vouloir faire reposer le caractère mauvais sur l'individu, sa nature ou sa disposition, et non sur le plaisir lui-même : tout le mal se trouve dans l'existence ou l'acquisition d'une nature mauvaise, et non dans le plaisir qui n'est propre qu'à cette nature et qui, par rapport à elle, est digne de choix.

Les plaisirs corporels, en revanche, ne sont pas des plaisirs, et ne peuvent pas être caractérisés de manière analogue aux plaisirs des vicieux. Cela implique qu'on ne peut même pas les concevoir comme des actuations d'une disposition déficiente. L'hypothèse selon laquelle ils seraient des sensations tactiles qui devraient être conçues comme des actuations du sens du toucher, même si la disposition du sens est défectueuse ou mauvaise, est donc exclue. Qu'il y ait un plaisir effectif à manger et se restaurer est une pure apparence. Il nous apparaît qu'il y a là du plaisir, mais il n'y en a nullement. On aimerait naturellement savoir sur quoi repose cet énoncé, et ce qu'il signifie concrètement. Car cette formule, prise en elle-même, est un pur lieu commun à l'époque d'Aristote : comme nous le verrons, Platon, en s'appuyant probablement sur une source héraclitienne⁵⁴⁹, a recours à cette sentence dans plusieurs de ses dialogues, et lui donne, d'un dialogue à l'autre, des significations très différentes.

⁵⁴⁷ Plus loin, la formule πρᾶξις τῆς τοιαύτης φύσεως (1154b 20) sert à recouvrir tous les plaisirs qui ne sont pas procurés par des guérisons, mais qui sont par nature, c'est-à-dire appartiennent à une nature « de ce type-ci » (τοιαύτη), bonne ou mauvaise. Par ailleurs, à propos du dieu, le terme de πρᾶξις est apparemment repris par le terme d' ἐνέργεια (1154b 35-27).

⁵⁴⁸ En *EN* VII 13, 1153a 12-15.

⁵⁴⁹ Cf. Héraclite, DK fr. B 111, d'après Stobée III, 1, 177. Voir plus loin p. 345, note.

b. Les plaisirs de réplétion sont des plaisirs par accident

La seconde objection d'Aristote aux adversaires du plaisir permet de comprendre en quoi le plaisir corporel est une pure apparence. Avant de l'aborder, il est important de rappeler que cet énoncé est bien soutenu à l'issue de la première objection. On pourrait penser, en effet, qu'il n'est nullement dit que les plaisirs corporels ne sont pas des plaisirs, mais seulement que « les mouvements et les genèses » auxquels certains voudraient identifier ces plaisirs ne sont pas les plaisirs eux-mêmes, sinon en apparence. Mais comme nous l'avons vu, Aristote examine la thèse selon laquelle certains plaisirs sont mauvais, et c'est à propos des plaisirs qu'il déclare que certains sont bons pour quelqu'un, d'autres à certains moments. Par ailleurs, il arrive plusieurs fois dans la suite du traité que « les plaisirs » soient sous-entendus dans des pronoms ou des adjectifs au féminin⁵⁵⁰, alors que rien ne l'annonce dans les phrases antérieures. C'est sans doute probablement le cas ici : le sujet sous-entendu, dans la phrase où Aristote divise en trois catégories ce sujet, c'est-à-dire les choses tenues pour mauvaises (αἱ φαῦλαι δοκοῦσαι εἶναι, 1152b 29), doit donc être « les plaisirs ». On peut peut-être soutenir que le sujet reprend « les mouvements et les genèses » dont il vient d'être question (καὶ αἱ κινήσεις καὶ αἱ γενέσεις, 1152b 28), mais à condition de supposer qu'à ce stade de l'argument, Aristote admet les thèses de ses adversaires et emploie cette expression comme une dénomination des plaisirs eux-mêmes. Tout comme ce sont des plaisirs qui sont mauvais dans l'absolu mais dignes de choix pour quelqu'un, ce sont des plaisirs qui sont déclarés purement apparents et non réels.

Le choix du sujet s'avère encore plus important pour lire la seconde objection. Le sujet sous-entendu est évidemment le même que dans l'argument précédent. Il est donc très probable qu'il s'agisse des plaisirs. Si ce sont « les mouvements et les genèses », il est bien entendu que par là, il ne faut entendre rien d'autre que les plaisirs⁵⁵¹. L'objection doit donc être lue de la manière suivante :

(1152b 33-1153a 2) De plus, puisque le bien est d'une part actuation, d'autre part, disposition, c'est par accident que <les plaisirs> qui rétablissent vers la disposition naturelle sont plaisants, et quant à l'actuation, elle réside dans⁵⁵² les appétits de la

⁵⁵⁰ En 1153a 9 et s., en 1153a 17.

⁵⁵¹ Pour une même remarque, cf. Ramsauer (1878, p. 484).

⁵⁵² Nous retenons tous les manuscrits sauf K^b (ὅτι αἱ ἐνέργειαι μὲν au lieu de ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν) dont la leçon ne change rien au contenu du texte.

disposition ou de la nature qui subsiste⁵⁵³ ; car il existe aussi des plaisirs sans peine et sans appétit, par exemple les actuations⁵⁵⁴ de la contemplation, et des plaisirs lors desquels la nature n'est pas en manque (ἔτι ἐπεὶ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δ' ἕξις, κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαί εἰσιν· ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσιν ἡδοναί, οἷον αἱ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργειαι, τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης).

Aristote commence par introduire, à propos du bien, une autre distinction que celle qu'il a utilisée dans l'objection précédente. Le bien est tantôt disposition tantôt actuation. Le rôle que joue cette prémisse dans la suite du texte n'apparaît pas très clairement. L'essentiel semble être d'introduire le bien comme actuation, catégorie qui n'est pas présente dans les conceptions des adversaires du plaisir, et qui permet de penser le plaisir autrement qu'ils ne le font. D'un côté, Aristote peut alors introduire des plaisirs dont ils ne tiennent pas compte, comme ceux de la pensée spéculative : ces plaisirs, en effet, ne peuvent être conçus que grâce au concept d'actuation, comme des « actuations de la contemplation ». D'un autre côté, il peut faire de ces plaisirs, actuations d'une nature ou d'une disposition qui est bonne et n'est nullement déficiente, non seulement des biens, mais aussi des modèles de tout plaisir. Leur existence et leur nature sont ainsi utilisées comme une preuve que ce qui n'obéit pas au même modèle qu'eux, comme ce qui rétablit progressivement le corps vers l'état naturel, n'est pas un plaisir, sinon par accident et par référence à autre chose que lui.

Mais précisément, quelles sont ces choses qui « rétablissent vers la disposition naturelle » (αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν), et ne sont plaisantes que par accident ? Très souvent, les commentateurs pensent qu'il s'agit des mouvements et des genèses, qu'ils sous-entendent comme le sujet de la première phrase. Aristote voudrait dire que les processus de rétablissement ou de réplétion vers l'état naturel, en eux-mêmes, ne sont nullement plaisants ni non plus des plaisirs : le plaisant et le plaisir sont accidentels par rapport au processus lui-même, et ils appartiennent à une opération qui

⁵⁵³ L'adjectif ὑπολοίπου (K^bD, Aspasius) doit être préféré à ἐπιλύπου, conjecture de Gifanius sur ὑπολύπου (M^bAC), non attesté dans les dictionnaires. L^b et O^b ont ἐπιλοίπου. L'adjectif porte à la fois sur ἕξεως et φύσεως, qui forment ici un couple indissociable, car Aristote ne considère ici que la disposition qui reste conforme à la nature.

⁵⁵⁴ Nous retenons tous les manuscrits sauf K^b qui donne le groupe nominal au singulier. Il n'est pas souhaitable de supprimer le terme ἐνέργειαι, en s'appuyant sur le commentaire d'Aspasius. Car si Aristote a introduit ce concept au début de son argument, c'est justement pour qu'il serve à caractériser les plaisirs de la contemplation. L'identité entre les plaisirs et les actuations ne saurait d'ailleurs faire difficulté, puisqu'elle est clairement énoncée quelques lignes plus bas.

ne fait que coïncider avec lui. Mais par ailleurs, on peut dire que cette opération est effectivement plaisante : il s'agit d'un plaisir éprouvé effectivement, et qui obéit au même modèle que le plaisir de la contemplation, car il est une actuation d'une disposition conforme à la nature. D'après de nombreux interprètes, c'est bien là ce qu'établit l'argument. Dans la phrase ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς ὑπολοίπου ἕξεως καὶ φύσεως, ils isolent le groupe ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις et lisent « dans les appétits, l'actuation appartient à la disposition ou à la nature qui subsiste », c'est-à-dire à une partie qui est restée intègre dans l'animal, et dont l'exercice procurerait un plaisir effectif. L'existence des plaisirs de contempler prouve que le plaisir de réplétion doit bien être conçu de cette manière. On ne peut concevoir le plaisir de contempler sinon comme une actuation d'une nature intègre. Par conséquent, s'il y a bien un plaisir éprouvé lors de la restauration du corps, on doit le penser selon le même modèle que le plaisir de contempler, comme un exercice de la partie restée conforme à la nature, et non comme la restauration du corps déficient qui ne fait que coïncider avec cette exercice⁵⁵⁵.

Cette interprétation se heurte à d'importantes difficultés. Comme nous l'avons vu, ce sont probablement « les plaisirs » restaurant vers l'état naturel, et non « les mouvements et les devenirs », qui sont déclarés plaisants par accident. Si c'étaient « les mouvements et les devenirs », cette expression désignerait par hypothèse les plaisirs eux-mêmes, et il serait étrange qu'Aristote montre que ces devenirs, en réalité, ne sont pas les plaisirs. Admettons cependant que cette lecture soit vraie. Il faudrait encore qu'elle rende compte d'une précision importante de l'argument : « l'actuation » où l'on veut faire résider le plaisir n'est pas seulement attribuée à la disposition naturelle restée intègre, elle est située « dans les appétits » (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις) « de la disposition ou de la nature qui subsiste », ou si l'on suit K^b, elle est attribuée aux appétits⁵⁵⁶. Il est

⁵⁵⁵ Cette lecture, telle que nous la décrivons, est celle d'Aspasius (CAG XIX, 1, 145), proposée à partir de l'observation suivante : « le plaisir est l'actuation de la nature et de la disposition qui subsiste en nous » (ἔστι δὲ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τῆς ὑπολοίπου ἐν ἡμῖν φύσεως καὶ ἕξεως). Cette phrase est trop éloignée du texte pour être une lecture. Elle est une paraphrase, où l'on remarque que le groupe ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις est passé sous silence. Cela ne signifie pas cependant ne l'ait pas lu, ni même qu'il n'ait pas fait porter ἐνέργεια sur ce groupe, car dans son commentaire, il déclare que c'est la nature végétative qui subsiste et s'exerce avec plaisir, ce qui peut vouloir dire qu'elle le fait au moyen des appétits. La lecture d'Aspasius est reprise par tous les commentateurs que nous connaissons, Grant (1874, p. 235-236), Ramsauer (1878, p. 484), Stewart (1892, p. 230), Ross (1925), Joachim (1951, p. 236), Festugière (1960, p. 18), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 793-794), Owen (1971, p. 141), Bostock (1988, 265 et s.), Van Riel (2000, p. 66), Broadie (2002, p. 401), D. Frede (2009, p. 194). Ils traduisent tous « dans les appétits, l'actuation appartient à la nature qui subsiste ».

⁵⁵⁶ Ainsi font tous les commentateurs et traducteurs cités dans la note précédente, ainsi que Tricot (1959), Natali (1999, p. 297), Bodéüs (2004, p. 294). Owen et Bostock constatent que cette traduction est peu

contraire à la syntaxe de la phrase d'isoler « dans les appétits » comme un groupe à part, au lieu d'en faire le complément direct de ἡ ἐνέργεια. Dès lors, pour que l'énoncé signifie que le plaisir est éprouvé en vertu de la disposition naturelle restée intègre, il faudrait que l'actuation résidant « dans les appétits » ou attribuée à ceux-ci soit un exercice éprouvé comme un plaisir. Mais actuer l'appétit, c'est désirer et appéter effectivement, ce n'est pas prendre plaisir. Que pendant la réplétion, l'appétit soit satisfait ne change rien à ce fait, s'il est vrai que cette satisfaction reconduit le désir, et que c'est en cela que celui-ci est actué ou activé. Par ailleurs, quelle pourrait être alors la disposition restée conforme à la nature dont l'exercice ferait ressentir un plaisir ? Ce n'est pas le sens du toucher, puisque son organe est altéré par le manque d'aliment. Ce n'est pas non plus la faculté végétative, puisque celle-ci n'est porteuse d'aucun plaisir. Cela ne peut donc rien être du tout.

Ces observations montrent que la lecture que nous avons décrite est fautive. Quand Aristote affirme que « l'actuation réside dans les appétits de la disposition ou de la nature qui subsiste », il ne veut pas dire qu'on ressent un plaisir effectif en vertu de cette actuation. Ou bien il veut dire très exactement le contraire : lors de la réplétion, on ne fait qu'exercer le désir, et l'on n'exerce rien en éprouvant du plaisir. Ou bien il veut dire que l'actuation se trouve contenue dans les objets des appétits. Dans ce cas, l'actuation serait supposée identique au plaisir, mais l'un et l'autre seraient des objets anticipés et non quelque chose d'éprouvé. Que l'on adopte l'une ou l'autre lecture, cela ne change rien à l'essentiel du propos : dans tous les cas, il est dit qu'il n'y a aucun plaisir effectif pendant la réplétion. L'énoncé antérieur signifiait donc bel et bien que « <les plaisirs> qui rétablissent vers la disposition naturelle sont plaisants » « par accident », et donc ne sont pas des plaisirs en eux-mêmes. Sans doute, le texte implique que la réplétion du corps est accidentelle par rapport au plaisir apparent que l'on y prend, puisque celui-ci doit être rapporté à l'actuation de l'appétit. Mais il soutient une thèse qui a un tout autre sens : lors de la réplétion, il n'existe aucun plaisir effectif, car l'activité qui nous rétablit n'est pas un plaisir mais un désir.

À l'examen, cette thèse est conforme au contexte dans lequel se produit la réplétion, tel qu'il est décrit dans les traités scientifiques. Lorsque l'altération du tempérament central dû au manque d'aliment vient entraver toutes les facultés

naturelle, mais s'y rallie au motif que la satisfaction de l'appétit ne saurait être son actuation. Mais précisément, elle l'est, et de plus, l'actuation pourrait être dite « dans les appétits » comme leur objet, et non comme ces appétits eux-mêmes.

cognitives, avant et pendant la réplétion, la seule disposition de l'âme qui reste conforme à la nature, et en vertu de laquelle il y a encore une actuation, est la faculté de désirer : d'après le *De motu animalium*, l'organe central est constitué de telle sorte qu'il ne subit pas une altération sous l'effet du sang, et que pour ne pas la subir, il réagit en mettant en mouvement les tendons⁵⁵⁷. Cette réaction est précisément la tendance motrice, le désir, que le *De anima* appelle « une sorte de mouvement ou plutôt une actuation » (κίνησις τις ἢ ἐνέργεια, 433b 18).

Dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote objecte à ceux qui identifient la réplétion et le plaisir que l'on y prend qu'alors, « c'est ce en quoi il y a réplétion qui prendra aussi plaisir, et donc le corps. Mais il ne le semble pas. Ce n'est donc pas non plus la réplétion qui est plaisir, mais lorsque la réplétion se produit, on prendra du plaisir » (1173b 10-12)⁵⁵⁸. La référence à ce passage est sans doute à l'origine de l'erreur d'interprétation du texte du traité eudémien. Dès l'antiquité, l'auteur des *Magna moralia*⁵⁵⁹ et Aspasius, en suivant leur penchant habituel, ont probablement voulu faire une synthèse entre les deux textes, ce qui explique les simplifications de leur paraphrase. Il n'est pas difficile de comprendre comment la lecture du passage de *l'Ethique à Nicomaque* a pu influencer sur le commentaire de *l'Ethique à Eudème* : on considère qu'Aristote ne peut pas dire autre chose ici que ce qu'il a établi là, et l'on croit que dans *l'Ethique à Nicomaque*, il affirme qu'il existe un plaisir effectif accidentel par rapport à la réplétion. Cette dernière croyance est pourtant fautive : Aristote, dans un contexte purement dialectique, ne fait que réfuter ceux qui identifient le plaisir et la genèse. En affirmant que « lorsque la réplétion se produit, on prendra du plaisir », il ne fait que donner une description plus juste de l'expérience de la réplétion

⁵⁵⁷ Cf. *De mot.*, 703a 19-28. L'organe central doit être propre sous l'effet d'une altération, à se contracter et se dilater précisément pour ne pas être altéré. Car s'il était altéré, il ne serait pas consistant, puisque le plus léger remonterait vers le haut, et le plus lourd descendrait vers le bas.

⁵⁵⁸ EN X 2 : ἐν ᾧ ἡ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἦδοιτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· οὐδ' ἔστιν ἄρα ἡ ἀναπλήρωσις ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἦδοιτ' ἂν τις.

⁵⁵⁹ Voici la paraphrase des *Magna Moralia* (1204b 20-35) : « Mais dans l'absolu, aucun plaisir n'est genèse. Car même ces plaisirs qui viennent du manger et du boire ne sont pas des genèses. Ceux qui disent que ce sont des genèses se trompent : selon eux, le fait que du plaisir se produit lorsqu'on absorbe un aliment prouve que le plaisir est genèse. Mais ce n'est pas le cas : car si nous prenons plaisir durant l'absorption, c'est grâce à une certaine partie de l'âme qui alors s'actue et se meut, et c'est le mouvement et l'actuation de cette partie qui est le plaisir. Ainsi donc, comme c'est pendant l'absorption que cette partie de l'âme s'actue (et le plaisir est cette actuation même), ils estiment que le plaisir est genèse parce que l'absorption est manifeste tandis que cette partie de l'âme n'est pas manifeste. On dirait aussi bien que l'homme est tout entier corps parce que le corps apparaît aux sens, et non l'âme. Et cependant l'homme est aussi âme. Il en va de même dans notre cas : car c'est par une certaine partie de l'âme que nous sentons le plaisir, partie qui s'actue pendant l'absorption. Par conséquent, aucun plaisir n'est genèse ».

que celle que proposent ses adversaires. Mais rien ne dit que le plaisir dont il parle soit un plaisir réel plutôt qu'un plaisir apparent.

Nous pouvons à présent mettre à l'épreuve l'interprétation courante et la nôtre, en examinant l'argument qui suit, qui réfute l'idée qu'un plaisir a nécessairement une autre fin que lui-même, et cela parce qu'il est une genèse. La première objection d'Aristote paraît aller dans le sens de la lecture habituelle : « les plaisirs ne sont pas des genèses, et ne sont pas tous accompagnés d'une genèse, mais ils sont actualisations, et <donc>⁵⁶⁰ fin » (οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι, ἀλλ' ἐνέργειαι καὶ τέλος, 1153a 9-10). Cela semble impliquer que certains plaisirs, et précisément les plaisirs de réplétion, accompagnent la genèse et la réplétion sans être identiques à elles. Par ailleurs, ils sont des plaisirs effectifs au même titre que les plaisirs de contempler car comme eux, ils sont des actualisations, et par conséquent, selon l'acception restreinte que prend l'actualisation depuis l'argument antérieur, des actualisations qui ont en elles-mêmes leur propre fin. Aristote paraît donc affirmer ici que lors de la réplétion, il y a un plaisir éprouvé qui ne doit pas être rapporté à la réplétion, mais à l'exercice parfait d'une faculté, c'est-à-dire ce qui a été appelé auparavant la disposition restée intacte.

Cette lecture présuppose que le troisième argument prenne comme prémisses ce qui a été établi dans le précédent. Pourtant, les deux arguments sont clairement juxtaposés comme deux objections qui sont indépendantes entre elles⁵⁶¹. Aristote semble donc objecter à ses adversaires, de manière abrupte et sans justification, que les plaisirs sont des actualisations et des exercices parfaits d'une faculté : par conséquent, ils ne sont jamais des genèses, et dans certains cas, existent même sans être accompagnés de genèse. Ce dernier énoncé, on le voit, est d'abord négatif. Sans doute implique-t-il, au moins comme une possibilité, que certains plaisirs soient accompagnés de genèse. Mais d'une part, il n'est pas certain qu'Aristote parle ici des plaisirs de réplétion : il pourrait songer par exemple au plaisir d'exercer la vue, accompagné d'une genèse parce que l'acte visuel lui-même n'existe pas sans qu'un devenir corporel le prépare. D'autre part, il pourrait concéder aux adversaires qu'il y a bien des plaisirs éprouvés lors de la réplétion, qui accompagnent donc au moins la genèse. Mais rien ne dit qu'il adopte lui-

⁵⁶⁰ Nous comprenons que καὶ τέλος explicite ἐνέργειαι : puisqu'il y a une opposition, depuis l'argument précédent entre l'*energeia* et le processus progressif, l'*energeia* est dans ce traité prise au sens strict d'*energeia* accomplie, qui est à elle-même sa fin.

⁵⁶¹ Tous les arguments sont juxtaposés entre eux par le mot ἔτι.

même cette thèse. Il faudrait pour cela prouver qu'il y a lors de la réplétion une actuation parfaite de quelque chose, et surtout déterminer où se trouve exactement cette actuation. Il est clair que le troisième argument ne se prononce pas sur ces questions.

L'énoncé qui suit est tout simplement incompatible avec l'idée qu'il existe un plaisir effectif qui comme actuation parfaite d'une disposition, coïncide avec la réplétion. Aristote déclare que les plaisirs « ne surviennent pas lorsqu'on est en genèse mais lorsqu'on fait usage » (οὐδὲ γινομένων συμβαίνουσιν ἀλλὰ χρωμένων, 1153a 10-11). Il objecte ici aux adversaires du plaisir, sans démonstration, que le plaisir n'arrive pas tant qu'on est en devenir vers la disposition naturelle : il n'arrive enfin effectivement que lorsqu'on use de cette disposition. Comment lire cette phrase si l'on admet qu'un plaisir effectif survient lors de la réplétion ? Il faut supposer que les génitifs absolus ont une valeur causale, ou que le verbe συμβαίνειν ne signifie pas « survenir » comme un accident, mais « s'ensuire de »⁵⁶². Ainsi, il resterait vrai que des plaisirs surviennent par accident lorsqu'on est en devenir, mais ils surviennent alors « parce qu'on use » et non « parce qu'on est en devenir », ou ils « s'ensuivent » étant donné qu'on use et non étant donné qu'on est en devenir. Ces lectures font clairement violence au texte : si Aristote avait voulu mettre en évidence un lien de causalité ou de consécution, il aurait employé une expression plus forte qu'un génitif absolu, ou il n'aurait pas utilisé le verbe συμβαίνειν avec le seul génitif.

Les mêmes interprètes n'éprouvent pas moins d'embarras devant l'énoncé qui suit, qui est indépendant des précédents car il ne porte pas sur l'idée que le plaisir est genèse, mais sur le fait qu'il a une autre fin que lui-même : « et tous <les plaisirs> n'ont pas une fin qui est quelque chose de différent, sinon ceux qui sont menés vers l'accomplissement de la nature » (καὶ τέλος οὐ πασῶν ἕτερόν τι, ἀλλὰ τῶν εἰς τὴν τελέωσιν ἀγωμένων τῆς φύσεως). Comment des plaisirs pourraient avoir une autre fin qu'eux-mêmes, s'ils sont des exercices parfaits d'une disposition restée intègre ? Devant cette difficulté, certains n'hésitent pas à changer le sujet sous-entendu depuis le début de l'argument : Aristote veut parler maintenant des restaurations, et non des plaisirs⁵⁶³. Ou encore, puisqu'il est impossible que les plaisirs eux-mêmes soient ramenés à l'accomplissement naturel, on considère qu'à la fin de la phrase, il faut sous-

⁵⁶² Cf. respectivement Gauthier et Jolif (1970, II, p. 795-796), et Stewart (1892, II, p. 235), qui suit Grant (1874, p. 236). Stewart doit même ajouter que puisque les plaisirs ne sont pas consécutifs ni accidentels par rapport à l'usage, il faut ici donner à συμβαίνειν le sens de « être la propriété essentielle de », en suivant l'acception de l'accident de *Mét.* Δ 30, 1025a 30.

⁵⁶³ Cf. Stewart (1892, II, p. 235).

entendre un dédoublement du génitif : les plaisirs qui font exception sont « les plaisirs de ceux qui sont menés à l'accomplissement »⁵⁶⁴. Toutes ces manipulations du texte sont peut-être inutiles. Comme cette objection ne tient compte ni des objections précédentes, ni de l'argument antérieur, Aristote peut fort bien s'exprimer de manière non rigoureuse, et confondre le plaisir avec la réplétion. Dans ce cas, la phrase ne porterait pas sur le plaisir lui-même, et ne permettrait pas davantage de valider notre interprétation que celle que nous critiquons. Toutefois, si l'on suppose qu'Aristote parle du plaisir de se restaurer, et non de la restauration, il est évident que son propos irait dans le sens de notre hypothèse. Les plaisirs de réplétion ont cette particularité d'avoir une autre fin qu'eux-mêmes, parce qu'à mesure qu'ils ont lieu, ils sont ramenés vers l'état d'intégrité et ses plaisirs propres. Aristote ne dit pas ici que c'est le cas parce que ces plaisirs sont toujours reportés dans l'anticipation de l'appétit, et non éprouvés. Mais son propos exclut au moins qu'il y ait lors de la réplétion un plaisir attribuable à une actuation parfaite.

Nous avons montré comment le second argument du traité établit que les plaisirs pris à la réplétion ne sont pas des plaisirs effectifs. En revanche, il reste à comprendre en quel sens, et par référence à quels plaisirs, ce sont des plaisirs « par accident » (κατὰ συμβεβηκός). Deux hypothèses sont possibles : les plaisirs de référence peuvent être ceux qui sont anticipés par l'appétit à chaque moment de la réplétion, ou bien les plaisirs propres à la nature intègre effectivement éprouvés lorsque la réplétion est achevée. Le texte montre sans équivoque qu'il faut retenir la seconde solution. En effet, la proposition introduite par ἐπεὶ, indiquant que ce qui a été dit est le cas « car il existe aussi des plaisirs sans peine et sans appétit, par exemple les actuations de la contemplation, et des plaisirs lors desquels la nature n'est pas en manque », ne porte sans doute pas sur l'énoncé qui précède : il faudrait supposer pour cela que l'actuation qui « réside dans les appétits » est le plaisir de la nature intègre que l'appétit pourrait viser comme son objet. En revanche, il porte certainement sur l'énoncé antérieur, et il sert à montrer en quoi « les plaisirs qui rétablissent vers la disposition naturelle sont plaisants » « par accident ». L'existence de plaisirs « sans peine et sans appétit » montre que la situation où en raison de la peine persistante, on n'exerce que le seul appétit, n'est pas le seul contexte possible du plaisir. On peut supprimer les

⁵⁶⁴ Stewart (*ibid.*), Ross (1925), Festugière (1960), Gauthier et Jolif (II, p. 796). Le verbe ne peut pas être au moyen, car dans les dictionnaires, aucun sens du verbe au moyen ne peut s'appliquer à cette phrase.

conditions de la peine et de l'appétit et éprouver du plaisir, comme dans l'actuation contemplative, et dans ce cas, le plaisir sera effectivement éprouvé, et non plus seulement anticipé comme lors de la réplétion. Dès lors, ce qui rétablit dans l'état d'intégrité sera plaisant par accident tout simplement parce qu'il mène à l'état par nature où l'on éprouve des plaisirs effectifs⁵⁶⁵. Plus précisément, ce qui effectue le rétablissement est l'activité de l'appétit, c'est-à-dire la poursuite d'un plaisir toujours anticipé. Ce n'est donc nullement plaisant en soi, mais c'est plaisant par accident, parce que l'activité de l'appétit a pour fin ultime et pour terme la disposition naturelle intègre que l'on exerce en éprouvant du plaisir⁵⁶⁶.

Cette lecture se trouve confirmée par un passage de la suite du traité (VII 15), où Aristote, après avoir dit que « les plaisirs sans peines » (αἱ δ' ἄνευ λυπῶν) « comptent parmi les plaisants par nature et non par accident » (τῶν φύσει ἡδέων καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός, 1154b 15-17), précise ce qu'il faut entendre en général par plaisant par accident et par plaisant par nature :

(1154b 17-20) J'entends par plaisantes par accident les choses qui produisent une guérison : en effet, parce que quand ce qui demeure sain effectue en quelque sorte une opération, il arrive par accident que l'on guérit, pour cette raison, <les choses> semblent plaisantes. J'entends par plaisantes par nature, en revanche, les choses qui produisent une opération de tel état naturel déterminé (λέγω δὲ κατὰ συμβεβηκός ἡδέα τὰ ἰατρούοντα· ὅτι γὰρ συμβαίνει ἰατρούεσθαι τοῦ ὑπομένουτος ὑγιῶς πράττοντός τι⁵⁶⁷, διὰ τοῦτο ἡδὺ δοκεῖ εἶναι· φύσει δ' ἡδέα, ἃ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιαύτης φύσεως).

Le plus souvent, on comprend le texte de la manière suivante : ce qui produit la guérison est plaisant par accident, car le processus de guérison n'est pas le siège du plaisir. Il arrive par accident que l'on est en cours de guérison « quand ce qui demeure sain effectue une certaine opération » (τοῦ ὑπομένουτος ὑγιῶς πράττοντός τι), et c'est « pour cette raison », c'est-à-dire en raison de l'opération de la nature restée intègre qui coïncide avec le guérison et qui est le véritable siège du plaisir, que ce qui

⁵⁶⁵ Cette lecture n'a été soutenue que par des commentateurs anciens, l'Anonyme, CAG XX, 448-449 et Héliodore, CAG XIX, 2, p. 156.

⁵⁶⁶ Dans le même sens, cf. Ramsauer (1878, p. 484).

⁵⁶⁷ Nous retenons τι avec tous les manuscrits sauf K^b.

est propre à guérir semble être plaisant⁵⁶⁸. Ainsi compris, l'argument plaide évidemment en faveur de ceux pour qui il y a un plaisir effectif lors de la restauration, qui est attribuable à la nature restée intacte. Mais le texte montre que leur lecture est incorrecte. Il ne faut pas oublier que la distinction entre les choses plaisantes par accident et les choses plaisantes par nature, avant d'être explicitée, vient d'être attribuée aux plaisirs. Dans la guérison évoquée ensuite, les plaisirs eux-mêmes comptent donc parmi les choses qui ne sont pas plaisantes, sinon par accident. Aristote ne peut donc pas vouloir dire qu'il y a alors des plaisirs effectifs, attribuables à la nature restée intègre, et accidentels par rapport à la guérison elle-même.

En revenant au début du texte, on s'aperçoit que l'on peut en donner une lecture beaucoup plus satisfaisante que la lecture ordinaire. Dans la première phrase, Aristote considère les choses plaisantes par accident, parmi lesquelles on doit compter des plaisirs et des choses ou des actes qui les produisent, et il précise qu'il entend par ces choses « plaisantes par accident » les choses qui « produisent une guérison ». Cela ne signifie pas seulement que les unes et les autres sont identiques, et que celles qui ont la première propriété ont aussi la seconde. Cela veut dire aussi que les mêmes choses sont « plaisantes par accident » précisément en ce qu'elles « produisent une guérison » : c'est dans la guérison que réside le plaisir réel en fonction duquel les choses sont plaisantes par accident.

La suite ne fait qu'explicitier ce point. Tout l'accent doit alors être mis sur l'infinitif « être guéri », et non sur le groupe au génitif : parce qu' « il arrive par accident que l'on guérit » (συμβαίνει ιατρεύεσθαι) lorsqu'on prend un remède ou un aliment, « pour cette raison », ces choses ou ces actes sont plaisants par accident (κατὰ συμβεβηκός ἡδέα), et par conséquent semblent l'être en eux-mêmes, alors qu'il n'y a alors ni plaisir, ni chose plaisante. En d'autres termes, ce qui fait que les prétendus plaisirs et les prétendues choses plaisantes lors de la restauration du corps, bien qu'ils ne soit pas plaisants, sont tout de même plaisants par accident, c'est qu'ils acheminent vers la guérison, et vers l'état intègre dans lequel il y a des plaisirs réels et des choses réellement plaisantes.

Lorsque Aristote précise que tout cela a lieu « quand ce qui demeure sain effectue en quelque sorte une opération », il ne veut pas indiquer le lieu où se trouverait

⁵⁶⁸ Cf. Grant (1874, p. 236), Stewart (1892, p. 232), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 794), Festugière (1960, p. 18), Bostock (1988, p. 267), Aubry (2009, p. 253-254). Là encore cette lecture est initiée par Aspasius (CAG XIX, 1, 156).

le plaisir effectif, mais seulement par quel moyen on est amené à la guérison et à l'intégrité grâce à un aliment ou à un remède⁵⁶⁹. On pourrait objecter que ce qui demeure sain est dit effectuer une opération (πράττοντός τι), et que l'opération (πρᾶξις) d'une disposition restée conforme à la nature définit dans le traité le plaisir effectif. Mais rien ne dit que ce qui demeure sain puisse être qualifié de disposition conforme à la nature : au contraire, la disposition par nature semble correspondre dans le reste du traité au seul état d'intégrité. Rien ne dit non plus que l'opération dont parle Aristote soit du même type que celles qui comportent un plaisir effectif. S'il est précisé que ce qui demeure sain effectue « en quelque sorte » (τι) une opération, c'est peut-être parce qu'il ne s'agit pas là d'une opération comme les autres : ce n'est pas l'exercice d'une nature intègre, comme l'acte de contemplation ou certains actes de sensations, mais un exercice qui ne l'est pas au sens strict, justement parce qu'il ne relève pas de la nature complètement saine.

L'opposition entre le plaisant par accident et le plaisant par nature permet de valider définitivement notre lecture. Le plaisant par nature recouvre ici non seulement ce qui est plaisant dans l'absolu, et en soi-même, indépendamment des natures pour lesquelles il est plaisant, mais aussi ce qui est plaisant pour un animal, un homme atteint de bestialité ou un vicieux : en effet, Aristote entend par plaisant « par nature » « ce qui produit une opération de tel état naturel déterminé ». Dans ces états naturels, il faut inclure ce qui a été appelé plus haut « nature mauvaise »⁵⁷⁰, c'est-à-dire les états naturels mauvais de naissance, mais aussi les dispositions des vicieux. Être plaisant « par nature » signifie donc ici être plaisant pour chacun de ces états naturels lorsqu'ils sont intègres, et les choses plaisantes de cette façon, en produisant l'opération ou l'actuation de ces états, produisent nécessairement un plaisir effectif. C'est évidemment par rapport aux choses plaisantes par nature que d'autres choses sont appelées plaisantes par accident. Comparons donc notre interprétation de cette dernière expression avec l'interprétation ordinaire : selon celle-ci, le plaisant de la réplétion doit être accidentel par rapport au plaisant par nature parce qu'il est lié à l'opération d'une partie saine d'une nature, et non de son tout. En quoi ce rapport accidentel est-il lié à l'idée qu'ils croient exposée au début du texte, selon laquelle le processus de réplétion est par accident un plaisir effectif ? Au contraire, si Aristote a voulu dire que les choses

⁵⁶⁹ Ross, d'après sa traduction (1929), reconnaît ici que cette lecture est la plus probable. Elle est celle du commentateur anonyme (CAG XX, p. 459).

⁵⁷⁰ Cf. *EN VII 15*, 1154a 31-b 2, cité p. 309.

plaisantes par accident sont telles par référence au plaisir par nature vers laquelle elles acheminent, le texte devient pleinement cohérent, et le lien entre plaisant par accident et plaisant par nature est parfaitement clair.

Le passage que nous venons d'étudier conduit donc aux mêmes conclusions que la seconde objection du traité : lors de la restauration, ni l'aliment, ni les opérations que nous effectuons ne procurent un plaisir effectif. Ils ne font qu'acheminer vers l'état par nature où l'on pourra enfin éprouver des plaisirs, et sont pour cette raison plaisants par accident. Mais par ailleurs, les plaisirs que l'on éprouve dans l'état par nature, et les choses qui les produisent, ne sont pas identiques aux opérations et aux choses propres à nous restaurer. On n'éprouve donc jamais du plaisir à se restaurer et à s'alimenter, et tout ce que l'on éprouve alors ne peut avoir le titre de plaisir que parce qu'il achemine vers un plaisir qui ne peut avoir lieu que lorsqu'on a cessé de s'acheminer vers lui.

c. Les plaisirs de réplétion ne sont pas plaisants par nature et absolument

Dès la seconde objection du traité, Aristote introduit une distinction entre les choses plaisantes par nature et celles qui ne le sont pas, et reporte cette différence sur les plaisirs que procurent ces choses. Le début de l'objection, qui affirme le caractère accidentellement plaisant des plaisirs de réplétion, identifie l'actuation qui opère lors de la réplétion au seul appétit, et situe les plaisirs effectifs dans l'état d'intégrité, est complété par un indice qui porte sur l'ensemble de ces trois énoncés, et d'abord sur le premier d'entre eux, puisque celui-ci contient la thèse que les deux autres ne font qu'explicitier :

(1153a 2-7) Voici un indice de ce que nous avons dit : on ne prend pas plaisir au même plaisant lorsque la nature se remplit et lorsqu'elle est rétablie. Quand elle est rétablie, on prend plaisir aux choses plaisantes absolument, tandis que quand elle se remplit, on prend aussi plaisir à leurs contraires : et de fait, on prend plaisir aux choses acides et amères, dont aucune n'est ni plaisante par nature ni plaisante absolument ; par conséquent il n'y a pas non plus <alors> de plaisirs <qui soient tels>. Car la façon dont les choses plaisantes diffèrent entre elles est aussi la façon dont diffèrent les plaisirs qui proviennent de ces choses (σημείον δ' ὅτι οὐ τῷ αὐτῷ ἤδεῖ⁵⁷¹ χαίρουσιν ἀναπληρουμένης τε τῆς φύσεως καὶ καθεστηκυίας, ἀλλὰ καθεστηκυίας μὲν τοῖς

⁵⁷¹ Nous adoptons le texte tous les manuscrits sauf K^b, qui porte ἤδη au lieu de ἤδεῖ.

ἀπλῶς ἡδέσιν, ἀναπληρουμένης δὲ καὶ τοῖς ἐναντίοις· καὶ γὰρ ὀξέσι καὶ πικροῖς χαίρουσιν, ὧν οὐδὲν οὔτε φύσει ἡδὺ οὔθ' ἀπλῶς ἡδύ. ὥστ' οὐδ' ἡδοναί· ὡς γὰρ τὰ ἡδέα πρὸς ἄλληλα διέστηκεν⁵⁷², οὕτω καὶ αἱ ἡδοναί αἱ ἀπὸ τούτων).

Au premier abord, cet indice ne semble pas suffire à prouver que lors de la réplétion, le plaisir est purement accidentel et n'est pas effectif. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'il le prouve, car un indice (σημεῖον) n'est pas nécessairement une preuve contraignante, il peut simplement exposer des faits qui rendent vraisemblables une ou plusieurs thèses. Aristote s'appuie sur la différence entre les choses que nous trouvons plaisantes lorsque nous sommes en manque et que nous nous restaurons, et celles que nous trouvons plaisantes une fois que notre état naturel est rétabli. Dans ce dernier cas, nous prenons plaisir aux choses plaisantes « absolument », et il n'y a donc pas lieu de préciser une condition particulière dans laquelle la chose est plaisante. Elle l'est toujours, car il suffit d'actuer nos facultés naturelles bien disposées et de saisir la chose pour y prendre plaisir, comme cela arrive à chaque fois que nous dégustons un grand vin. Nous pouvons ajouter qu'alors, elle est aussi plaisante en elle-même et réellement, car c'est en la discernant telle qu'elle est au moyen du sens que nous l'identifions comme plaisante et que nous y prenons plaisir. En revanche, lorsque nous nous restaurons, ce n'est pas aux choses plaisantes dans l'absolu et en elles-mêmes que nous prenons plaisir. Cela ne signifie pas qu'alors, nous prenons nécessairement plaisir à autre chose qu'elles, mais que nous jouissons « aussi » de leurs contraires : il importe peu, par exemple, de boire un vin raffiné ou un vin vinaigré.

L'exemple pris par Aristote doit être compris dans le même sens : que nous prenions plaisir aux choses acides ou amères lorsque nous avons faim ne veut pas dire que nous ne prenons plaisir qu'à elles. Nous prenons aussi bien plaisir à ce qui est amer qu'à ce qui est sucré ou doux, tout simplement parce qu'alors, la saveur réelle de l'aliment nous est indifférente. On peut même ajouter qu'en tant que nous prenons du plaisir, nous ne sentons nullement la saveur amère ou acide : car comment pourrions-nous discerner une saveur pénible sans en éprouver de la peine ? En réalité, dans cette situation, l'altération du sens du goût en raison du manque alimentaire, et la concentration du plaisir dans la déglutition, ont pour conséquence de nous rendre

⁵⁷² Il paraît nécessaire d'adopter la correction de Bonitz. συνέστηκεν πρὸς implique toujours une réunion de deux éléments, et non une simple relation. Le verbe ne désigne une opposition que dans les combats où deux personnes en viennent aux mains.

incapables de discerner avec raffinement les saveurs telles qu'elles sont : dans la mesure du manque et de l'appétit, nous y sommes indifférents et nous jouissons de n'importe quel aliment. Ce fait, en tout cas, permet d'établir que ce qui est plaisant lors de la réplétion n'est pas ce qui l'est dans l'état d'intégrité. Car les choses amères et acides ne sont nullement plaisantes « par nature » : étant donné la signification qu'Aristote donne au plaisant « par nature » dans la suite du traité⁵⁷³, cela signifie que ces choses ne sont pas plaisantes pour notre nature restaurée. Elles sont encore moins plaisantes « dans l'absolu » et en elles-mêmes, abstraction faite de ceux qui les trouvent plaisantes.

Aristote étend enfin aux plaisirs ce qui vaut pour les choses plaisantes. À la fin du texte, il est assuré que ἡδοναί a le statut de sujet, et est mis sur le même plan que les choses amères et acides qui ne sont pas plaisantes absolument ni par nature⁵⁷⁴. Sans doute, la présence d'un article serait alors attendue. Mais elle n'est pas indispensable, notamment parce que l'énoncé qui précède est négatif et a pour sujet οὐδέν. On ne saurait être troublé par l'aspect tautologique d'une proposition qui déclare que les plaisirs ne sont pas plaisants absolument et par nature. Comme on l'a vu, à la fin du traité, Aristote qualifie les plaisirs eux-mêmes de plaisants par nature ou plaisants par accident. Dans la thèse énoncée en tête de la seconde objection, ce sont aussi des plaisirs, ceux qui rétablissent vers la disposition naturelle, qui sont dits plaisants par accident. Puisque l'indice que nous étudions a pour fonction de confirmer cette thèse, n'est-il pas naturel que sa conclusion porte aussi sur les plaisirs ?

Cependant, cette conclusion ne suffit apparemment pas à prouver la thèse antérieure. Elle déclare que les plaisirs pris lors de la réplétion ne sont pas plaisants par nature, pour notre nature intègre, ni non plus absolument. Cela n'implique pas, semble-t-il, qu'ils ne sont nullement des plaisirs effectivement et en eux-mêmes, puisque ces plaisirs peuvent demeurer réellement plaisants pour une nature déficiente. L'indice, pris à la lettre, montre uniquement que les plaisirs de réplétions n'entrent pas dans la même

⁵⁷³ Dans le texte cité plus haut de *EN* VII 15, 1154b 17 et s..

⁵⁷⁴ Le mot « plaisirs » (ἡδοναί) ne peut être un attribut qui serait mis sur le même plan que l'adjectif ἡδύ de l'énoncé antérieur. On ne peut pas comprendre que puisque les choses amères ou acides ne sont pas plaisantes par nature et absolument, elles ne sont pas non plus des plaisirs. Car cette seule formulation poserait problème, car les choses ne sont pas des plaisirs mais les produisent, comme l'indique d'ailleurs la phrase qui suit : les plaisirs « proviennent de ces choses », ils n'en sont pas les attributs. De plus, si le terme ἡδοναί était sur le même plan que l'adjectif ἡδύ, on attendrait qu'Aristote précise que les choses considérées ne sont pas des plaisirs absolument ni par nature, ou qu'il emploie une formule qui marque qu'elles ne sont pas des plaisirs de la même façon qu'elles ne sont pas plaisantes. Enfin, le dernier énoncé serait exprimé différemment qu'il ne l'est : Aristote dirait plutôt que le plaisir qui provient des choses diffère de la même façon que leur attribut « plaisant » (τὸ ἡδύ), et non que les plaisirs diffèrent de la même manière que les choses plaisantes. Pour la même lecture, cf. Festugière (1960, p. 8), Gauthier et Jolif (1970, I, 2, p. 278).

catégorie que les plaisirs qui sont plaisants dans l'absolu, ni non plus dans la même catégorie que ceux qui sont plaisants pour une nature intègre mais mauvaise. Il ne montre pas que ces plaisirs ne sont pas éprouvés comme des plaisirs, et ne sont des plaisirs qu'accidentellement.

On doit pourtant prêter attention au fait sur lequel s'appuie Aristote : lorsqu'on se restaure, ce qu'on tient pour plaisant est davantage indifférent, et recouvre une plus grande quantité d'aliment que lorsqu'on est restauré, où l'on discerne alors les véritables saveurs et les saveurs plaisantes. Une différence semblable doit être observée pendant la réplétion en cours, au fur et à mesure que le manque alimentaire dans le corps, et par conséquent les organes du toucher et du goût, sont de moins en moins déficients. On peut donc se demander si en chaque satisfaction d'un appétit antérieur, puisque l'on est dans un meilleur état qu'auparavant, on sent effectivement le plaisir que l'on avait appété, ou si celui-ci n'est déjà plus ce que l'on tient pour plaisant et que l'on reporte aussitôt dans l'appétit du plaisant à venir, et ainsi de suite jusqu'à la fin du processus. Ce n'est que lorsque la nature est intègre qu'enfin, on peut exercer l'état naturel que l'on possède tout en restant dans cet état : alors, on peut éprouver du plaisir en dégustant les saveurs, et non plus un appétit qui fait toujours sortir de l'état où l'on est. Développé ainsi, l'indice d'Aristote pourrait appuyer la thèse selon laquelle le plaisir est toujours reporté dans le futur, et finalement dans l'exercice de l'état intègre, de sorte qu'il est accidentel par rapport à ce qui est tenu pour plaisant pendant la restauration. Le propos est cependant trop concis pour que l'on soit assuré qu'il peut être ainsi explicité.

Il est certain en revanche que l'indice allégué rend très difficile la lecture courante de ce qui précède. Car si l'on soutient que pendant la réplétion, une partie restée intègre et conforme à la nature s'exerce, et que nous éprouvons du plaisir pour cette raison, pourquoi la même partie ne pourrait-elle pas continuer à s'exercer une fois que nous sommes rétablis, et nous faire apprécier les mêmes choses comme plaisantes ?⁵⁷⁵ Sans doute serait-elle alors doublée ou concurrencée par d'autres facultés rétablies, faisant éprouver éventuellement des plaisirs plus intenses. Mais en elle-même, et par son seul exercice, elle procurerait néanmoins des plaisirs, et les mêmes qu'avant le rétablissement. Cela contredirait directement l'expérience et le propos d'Aristote.

⁵⁷⁵ La question est posée par D. Frede (2008, p. 195). D'une manière générale les commentateurs accordent qu'ils ne saisissent pas le rapport entre l'indice et ce qui précède, qui selon eux, établit qu'un plaisir est éprouvé dans la réplétion en vertu de l'exercice d'une partie restée intègre. Voir par exemple Bostock, 1988, p. 266.

Une autre conclusion, enfin, peut être dégagée du même propos. Ce que l'on tient pour plaisant pendant la réplétion, qu'on l'éprouve ou qu'on l'appète, diffère du plaisir effectif qui présuppose la possession de la pleine intégrité. Même au moment qui précède immédiatement l'accès au bon état, l'appétit, parce qu'il procède d'un état encore déficient et recherche ce qui nous fait sortir de cet état, ne peut pas viser un plaisir effectif, c'est-à-dire le pur exercice d'une disposition. Ainsi, les plaisirs réels qui servent de référence pour déclarer que la réplétion est plaisante par accident sont transcendants, pourrait-on dire, par rapport à l'activité de l'appétit et son objet propre. Cette thèse ne peut qu'être inférée du texte du traité du plaisir, mais elle est affirmée de manière très claire dans un autre passage de *l'Ethique à Eudème*.

d. Les plaisirs objets d'appétit sont en réalité des moyens utiles

Dans le traité de l'amitié de *l'Ethique à Eudème*, après avoir conçu les différentes amitiés en fonction des fins auxquelles elles tendent, le bien, le plaisir et l'utile, Aristote revient sur les positions (ἐνδοξα) citées au début du traité : selon certains, ce sont les semblables qui sont amis, selon d'autres, ce sont les contraires⁵⁷⁶. Il réduit alors chacune de ces positions à ses conceptions propres : le semblable est ami parce que le bon, c'est-à-dire l'homme vertueux, est toujours semblable au bon, et parce que deux hommes qui sont plaisants l'un pour l'autre sont semblables entre eux, en tout cas s'ils situent leur plaisir dans les mêmes choses ou trouvent chacun de l'agrément dans le naturel d'autrui⁵⁷⁷. En revanche, « le contraire est ami du contraire comme utile » (1239b 23). Mais ce n'est que par accident qu'alors, les contraires sont amis. Car dans une amitié fondée sur l'utilité, chacun désire certes ce qu'il n'a pas, mais c'est afin qu'au terme de cette amitié se produise un équilibre entre les possessions de l'un et de l'autre. C'est donc le semblable, ultimement, qui est de nouveau objet d'amitié.

Il se trouve que dans la doxographie du début du traité, certains partisans de l'amitié des contraires s'appuient sur l'idée que l'objet d'amour ou l'objet d'appétit est toujours contraire à ce qui aime et ce qui appète⁵⁷⁸. Aristote étend donc à l'objet d'appétit ce qu'il dit de l'ami utile :

⁵⁷⁶ Chacune de ces positions, exposées en *EE* VII 1, 1235a 5-29, repose d'abord sur des opinions communes illustrées par les propos des poètes. Mais Empédocle (1235a 10 et s.) et Héraclite (1235a 25 et s.) se sont saisis de l'une ou l'autre pour en faire un principe d'explication cosmologique.

⁵⁷⁷ Nous résumons *EE* VII 5, 1239b 10-22.

⁵⁷⁸ Cf. *EE* VII 1, 1235a 13-17.

(1239b 25-39) C'est comme utile que le contraire est plaisant et objet d'appétit, et ce n'est pas comme ce qui réside dans la fin, mais comme ce qui mène à la fin. Car une fois qu'on a atteint ce que l'on appète, on se trouve dans la fin, mais on ne désire pas le contraire : par exemple, le chaud ne désire pas le froid, ni le sec l'humide. (...) De plus, l'amitié du contraire est amitié du contraire par accident ; par elle-même, elle est celle de la médiété. Car les contraires ne se désirent pas l'un l'autre, mais ils désirent leur milieu. En effet, les hommes excessivement refroidis, s'ils sont réchauffés, s'établissent dans le milieu, et également les hommes excessivement réchauffés, s'ils sont refroidis, et il en va de même pour les autres cas. Si ce n'est pas le cas, c'est qu'ils sont perpétuellement dans l'appétit, et non dans le milieu. Mais en fait, celui qui se trouve dans le milieu prend plaisir, sans appétit, aux choses plaisantes par nature, tandis que les autres prennent plaisir à toutes les choses qui font sortir de la disposition par nature (καὶ ἡδὺ καὶ ἐπιθυμητὸν τὸ ἐναντίον ὡς χρήσιμον, καὶ οὐχ ὡς ἐν τέλει ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ τέλος. ὅταν γὰρ τύχη οὐ ἐπιθυμῆι, ἐν τῷ τέλει μὲν ἐστίν, οὐκ ὀρέγεται δὲ τοῦ ἐναντίου, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ καὶ τὸ ξηρὸν τοῦ ὑγροῦ (...)) (32) ἔτι <ἢ τοῦ ἐναντίου φιλία⁵⁷⁹> κατὰ συμβεβηκός ἐστι τοῦ ἐναντίου, καθ' αὐτὸ δὲ τῆς μεσότητος. ὄρεγονται γὰρ οὐκ ἀλλήλων τἀναντία, ἀλλὰ τοῦ μέσου. ὑπερψυχθέντες γὰρ, ἐὰν θερμανθῶσιν, εἰς τὸ μέσον καθίστανται, καὶ ὑπερθερμανθέντες, ἐὰν ψυχθῶσιν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δὲ μὴ, ἀεὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ, οὐκ⁵⁸⁰ ἐν τοῖς μέσοις. ἀλλὰ χαίρει ὁ ἐν τῷ μέσῳ ἄνευ ἐπιθυμίας τοῖς φύσει ἡδέσι, οἱ δὲ πᾶσι τοῖς ἐξιστάσι τῆς φύσει ἕξεως).

Aristote objecte à ceux qui remarquent que le plaisant objet d'appétit est toujours contraire à ce qui appète qu'en réalité, c'est comme utile, comme un moyen en vue d'une fin et non comme fin, que l'objet appété est ainsi contraire. Cela lui permet de confirmer que l'amitié des contraires, y compris celle où l'on appète en autrui un plaisir qu'on ne possède pas, comme la relation entre l'amant et l'aimé⁵⁸¹, est bien toujours fondée sur l'utile. Mais le propos ne concerne pas seulement l'amitié, et a une

⁵⁷⁹ Nous n'émendons pas le texte mais rappelons le sujet de la ligne 30.

⁵⁸⁰ Pour la syntaxe de cette phrase, et pour que la suite soit une réponse à l'hypothèse ici proposée, il serait beaucoup plus satisfaisant de lire οἱ au lieu de οὐκ.

⁵⁸¹ Cf. *EN VIII*, 1157a 6-8. Pour Aristote, l'aimé cherche dans l'amoureux (ἐραστής) le plaisir d'être l'objet de ses soins protecteurs et éducatifs, tandis que l'amoureux cherche le plaisir produit par la présence de l'aimé. C'est avant tout la vue du corps de l'aimé que désire l'amoureux (*EN IX*, 1171b 29-32), et non la jouissance sexuelle. On peut penser, certes, que la vue est plaisante accidentellement, par référence au plaisir sexuel. Mais alors l'amoureux placerait tout son plaisir dans le plaisir accidentel de voir, et non dans la jouissance dont ce plaisir est porteur. Dans le bref passage de *EN VIII* (1159b 12-19) qui est parallèle à notre texte, la relation entre amoureux et aimé est rangée dans les amitiés en vue de l'utile.

portée plus générale. Dans tous les cas où l'on a de l'appétit pour un contraire, comme lorsqu'on est desséché par la soif et que l'on appète l'humide, « c'est comme utile que le contraire est plaisant et objet d'appétit », et « comme quelque chose qui mène à la fin » (ὡς πρὸς τὸ τέλος).

Au premier regard, on pourrait penser que cette thèse ne vaut pas pour tout appétit : puisqu'il existe un moment où « l'on a atteint ce que l'on appète », il semble que l'appétit, et au moins celui qui précède immédiatement l'accès à la fin, puisse viser directement la fin plaisante elle-même, et dans ce cas, ne pas porter sur le contraire. Mais le reste de l'argument montre que cette situation n'a jamais lieu. Pour prouver que le contraire est toujours plaisant et appété comme un moyen utile, Aristote oppose à ce qui est un moyen en vue d'une fin « ce qui réside dans la fin » (ἐν τέλει). Or, cette dernière expression ne peut désigner une fin plaisante que l'appétit prendrait directement pour objet avant de l'atteindre. La suite montre en effet qu'il s'agit de ce que l'on désire une fois que l'« on se trouve » déjà « dans la fin » (ἐν τῷ τέλει μὲν ἐστί) et que l'on a atteint le but de l'appétit : dans cette situation, on ne désire pas le contraire, et cela suffit pour prouver que l'on ne peut désirer le contraire que comme un moyen en vue d'une fin. Cette preuve présuppose qu'il y a pour Aristote une équivalence entre désirer la fin, et non le moyen en vue de la fin, et désirer une fois qu'on est déjà dans la fin. Autrement dit, il n'y a que deux situations possibles : ou bien on est dans l'appétit, et ce qui est alors plaisant comme ce qui est objet d'appétit, c'est-à-dire le contraire, n'est jamais la fin, mais un moyen en vue de la fin. Ou bien on désire immédiatement la fin bonne et plaisante, mais cela ne peut avoir lieu que lorsqu'on n'est plus dans l'appétit, mais déjà dans l'état d'intégrité.

Pour illustrer cette alternative, nous pouvons reprendre l'exemple d'Aristote, tel qu'il est utilisé dans le second argument. Supposons que ceux qui sont dans l'appétit soient excessivement refroidis et désirent se réchauffer, ce qui conduit ultimement au milieu (τὸ μέσον), c'est-à-dire la température équilibrée. Tant qu'ils sont dans l'appétit en raison de l'excès du froid, leur appétit prend pour objet le contraire, c'est-à-dire non pas la température moyenne, mais l'excès de chaud, et cela vaut aussi lorsqu'ils sont tout proches de l'équilibre. Sans doute, cette activité de l'appétit mène à une fin ultime qui est l'état d'équilibre, mais cet état ne constitue jamais l'objet de l'appétit. Celui-ci ne prend pour objet que le contraire, et ce n'est que malgré soi, pourrait-on dire, qu'il conduit à l'état d'équilibre qui coïncide avec sa propre disparition. L'acte d'appéter n'est pas fait pour s'arrêter dans le contraire plaisant qu'il prend pour objet, mais pour

mener à l'équilibre où il trouve son terme. Pour cette raison, on peut dire que le contraire est plaisant et appété « comme ce qui mène à la fin » et au milieu, ou selon la formulation du second argument, qu'il est désiré « par accident », tandis que seul le milieu est désiré « par soi ». Néanmoins, le milieu et l'état d'intégrité sont toujours transcendants par rapport à ce que l'appétit peut viser comme son objet. Il en va *a fortiori* de même pour le plaisir que l'on peut désirer lorsqu'on est dans l'état d'intégrité. Ou bien donc on est dans l'appétit, et l'on ne vise pas la fin qu'est l'état d'intégrité, et encore moins quelque chose de plaisant parce qu'il est une fin : on vise toujours un plaisant qui est en réalité un moyen utile pour que nous soyons conduits à la fin qui coïncide avec le terme de l'appétit. Ou bien on tend à un plaisant qui est réellement une fin plaisante, mais cela présuppose que l'on soit déjà dans l'intégrité, et déjà sorti de l'appétit.

L'ensemble du passage confirme et complète à la fois la théorie des plaisirs accidentels esquissée dans le traité du plaisir. Quand on est dans l'appétit parce que le corps restaure, ce qui « est plaisant et objet d'appétit » (ἡδὺ καὶ ἐπιθυμητὸν) l'est « comme utile » (ὡς χρησιμὸν) : il est plaisant et appété en ce qu'il est utile. Cela ne signifie pas que l'objet poursuivi par l'appétit se présente alors à lui comme un moyen en vue de la fin, puisque la fin n'entre pas dans le contenu visé par l'appétit. Cela veut dire que le plaisant, qui se présente comme une fin plaisante lorsqu'il est poursuivi par l'appétit, est en réalité plaisant comme utile. Nous ne voyons pas comment une telle thèse peut être soutenue, si elle n'implique pas que ce qui est poursuivi comme une fin plaisante est toujours éprouvé comme un moyen utile, sauf lorsque tout disparaît devant l'état d'intégrité : si la satisfaction était éprouvée comme une fin plaisante, et donc comme un plaisir en soi, comment pourrait-on expliquer qu'elle a en réalité le statut de moyen pour poursuivre et achever la réplétion et l'acte d'appéter ? Ce que l'on éprouve lors de la réplétion doit donc être vécu comme le plaisant propre à l'utile, c'est-à-dire comme un moyen pour ce qui sera plaisant, et non comme quelque chose de plaisant en soi. Autrement dit, les plaisirs éprouvés lors de la réplétion sont uniquement des plaisirs par accident et par référence à autre chose qu'eux ; en eux-mêmes, ce ne sont pas des plaisirs.

Le texte confirme également qu'il n'y a rien de commun entre le plaisir qu'il nous semble éprouver lorsqu'on est dans la réplétion et l'appétit, et le plaisir que l'on prend une fois parvenu dans l'état d'intégrité. La différence entre les deux plaisirs sert en effet de preuve, dans le second argument, pour montrer que ceux qui appètent les

contraires « s'établissent » ainsi « dans le milieu » (εἰς τὸ μέσον καθίστανται), qui est le véritable objet désiré par soi, et non par accident. Aristote fait l'hypothèse que cet établissement n'a pas lieu : il n'évoque pas alors la situation où l'on n'est pas restauré encore mais toujours dans l'appétit. Il suppose que l'on ne s'établit jamais dans le milieu en ayant désiré les contraires. Dans ce cas, on serait « perpétuellement » dans l'appétit (ἀεὶ ἐν ἐπιθυμία). Mais cette hypothèse, que tel ou tel philosophe pourrait fort bien faire sienne⁵⁸², ne peut pas être soutenue. C'est ce que montre l'existence de plaisirs qui sont propres à celui qui est « dans le milieu », et qui diffèrent de ceux qui appartiennent à l'état d'appétit : « celui qui se trouve dans le milieu prend plaisir, sans appétit », à des choses particulières, celles qui sont « plaisantes par nature ». Ceux qui sont dans l'appétit, au contraire, « prennent plaisir à toutes les choses qui font sortir de la disposition par nature » (πᾶσι τοῖς ἐξιστάσι τῆς φύσει ἕξεως), c'est-à-dire des choses qui feraient sortir de l'état naturel celui qui s'y trouve, et non des choses plaisantes lorsqu'on est et demeure dans cet état. On ne saurait mieux marquer la différence entre les plaisirs qui semblent avoir lieu lors de la réplétion et ceux qui adviennent dans l'état d'intégrité. Les premiers ne sont pas des plaisirs, sinon parce qu'ils mènent aux seconds qui seuls sont des plaisirs effectifs. Mais les seconds n'ont rien de commun avec ce que l'on éprouve lorsqu'on est en train de se restaurer.

Le texte ajoute aussi quelque chose aux arguments du traité du plaisir : il précise que la fin ultime de l'appétit, ainsi que les plaisirs effectifs qui servent de référence pour déclarer la réplétion plaisante, ne sont pas plus anticipés lors de la réplétion qu'ils ne sont éprouvés. En distinguant la fin que l'appétit peut prendre pour objet, et la fin ultime à laquelle tend l'acte d'appéter, il montre que l'état d'intégrité, ainsi que les plaisirs effectifs liés à son exercice, sont en quelque sorte au-dessus de ce qui est anticipé lors de la réplétion.

e. *Conclusions*

La caractérisation des plaisirs de réplétion comme des plaisirs accidentels permet de déterminer en quel sens, comme le dit le premier argument du traité eudémien du plaisir, ces plaisirs « ne sont pas même des plaisirs, mais paraissent l'être » (οὐδ' ἡδοναί, ἀλλὰ φαίνονται). Dans la suite du traité, une formule précise que tous

⁵⁸² Nous verrons que Speusippe soutient probablement une telle thèse, et que la manière dont Platon conçoit les plaisirs de réplétion dans le *Philèbe* a probablement cette thèse pour conséquence.

les plaisirs qui sont comparables à des processus de guérison, « apparaissent à côté de leur contraire », c'est-à-dire la peine produite par le mauvais état général du corps. C'est en raison de cette apparence qu'ils « sont rendus intenses »⁵⁸³, et « sont par conséquent poursuivis » comme tels par ceux qui éprouvent un excès dans les peines.

Platon a recours à la même formule pour expliquer l'intensité apparente des plaisirs de réplétion, mais aussi le caractère apparent et non réel de ces plaisirs : ils paraissent être des plaisirs qu'ils ne sont pas, ou même alors qu'ils n'en sont pas, parce qu'ils nous apparaissent à côté de la peine. Mais pour Aristote, cette formule prend une signification particulière, étant donné la manière dont il conçoit ces plaisirs. Le plaisir qui apparaît en face de la peine, et qui paraît ainsi être réellement un plaisir et un plaisir intense, est avant tout le plaisir anticipé par l'appétit : comme l'indique la formule citée plus haut, les plaisirs qui apparaissent des plaisirs intenses sont d'abord ceux qui « sont par conséquent poursuivis » comme tels. En revanche, on ne peut en dire autant des plaisirs éprouvés lors de la réplétion : on ressent alors, sans doute, un soulagement instantané de l'appétit antérieur, mais on ne ressent rien qui puisse être appelé un plaisir positif, puisque celui-ci est sans cesse reporté dans l'anticipation de l'appétit. On imagine sans cesse que l'on va éprouver un plaisir et l'on désire ce plaisir, mais on ne l'éprouve jamais. Les prétendus plaisirs de réplétion ne sont pas seulement des plaisirs qui n'en sont pas parce que réellement, ils sont autre chose que des plaisirs, mais aussi parce qu'ils ne sont jamais ressentis comme des plaisirs effectifs.

Au premier abord, cette thèse forte pourrait sembler contre intuitive. Comment peut-on dire que lors de la restauration du corps, il ne nous apparaît même pas que nous éprouvons du plaisir, alors même que ces plaisirs ont la réputation d'être les plus intenses qui soient chez le commun des hommes comme chez les débauchés ? Il pourrait sembler nécessaire d'affirmer que même si en réalité, on ne ressent pas le plaisir, mais qu'on ne fait que le reporter sans cesse dans l'anticipation, le plaisir nous apparaît néanmoins comme ressenti au présent, et non comme reporté dans le futur. Lorsque Aristote déclare que les plaisirs de réplétions « ne sont pas même des plaisirs, mais paraissent l'être », n'est-ce pas précisément ce qu'il veut dire ? Cette phrase ne semble pas signifier, en tout cas, que les plaisirs apparaissent (*φαίνονται*) au sens où ils

⁵⁸³ *EN VII 15* : « Les processus de guérison sont rendus intenses, et sont par conséquent poursuivis, parce qu'ils apparaissent à côté de leur contraire » (*σφοδραὶ δὲ γίνονται αἱ ἰατρεῖαι, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι*, 1154a 29-31). Dans l'expression *σφοδραὶ γίνονται*, le verbe *γίνεσθαι* marque seulement la variation de l'intensité du plaisir, expliquée ensuite par le fait qu'« ils apparaissent à côté de leur contraire ». Il n'indique pas que le plaisir se produit alors avec intensité.

sont toujours l'objet d'une imagination ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$) anticipatrice et ne sont jamais éprouvés au présent.

Pourtant, en examinant l'enchaînement des différents actes cognitifs à l'œuvre dans le processus de réplétion, on ne voit guère où pourrait exister une imagination ou une autre cognition qui nous ferait appréhender un plaisir présent. À aucun moment du processus la disposition possédée par le sens du toucher ne s'exerce pour saisir un tangible tout en conservant sa disposition, de manière à pouvoir évaluer le tangible comme plaisant. La sensation de l'aliment fait d'abord disparaître l'altération pénible produite par l'appétit antérieur, et ne procure donc que la cessation d'une peine, pour aussitôt déclencher un nouvel appétit et une anticipation pénibles du plaisir futur. Dans cet enchaînement, y a-t-il de la place pour une imagination qui nous présenterait un plaisir positif présent, c'est-à-dire pour un mouvement interne correspondant à une actuation du sens du toucher ? Il n'y en a apparemment aucune, si le mouvement correspondant à la cessation de l'altération produite par l'appétit antérieur cède aussitôt devant un mouvement qui nous fait anticiper un plaisir futur.

Ce qui nous apparaît lors du processus de réplétion n'est donc jamais un plaisir positif présent, mais simplement la cessation d'une peine immédiatement suivie d'un plaisir anticipé. La plupart des hommes, sans doute, appellent cet ensemble un plaisir, et même un plaisir intense. Mais ce faisant, ils utilisent, pour dénommer ce qu'ils vivent, un nom qui est fait pour désigner un vécu qui n'a rien de commun avec ce qu'ils éprouvent. C'est peut-être à cette erreur de jugement que songe Aristote quand il déclare que les plaisirs de réplétion « paraissent » être des plaisirs. Dans le cas contraire, on doit supposer que les plaisirs apparents dont il parle sont ceux qui sont imaginés et anticipés par l'appétit, et qui ne sont jamais éprouvés.

Quand Aristote affirme que les plaisirs de réplétion ne sont pas des plaisirs, cela signifie d'abord qu'en eux-mêmes et réellement, les plaisirs en question n'en sont pas, mais sont autre chose que des plaisirs. Mais ce qui est le cas en soi est aussi le cas pour nous : il ne nous apparaît même pas que nous éprouvons du plaisir, et ce qui nous apparaît est aussi autre chose qu'un plaisir effectif. Ainsi, les plaisirs de réplétion ne sont des plaisirs à aucun titre, et ils peuvent purement et simplement être éliminés du genre des plaisirs.

3. En quel sens Platon a dit que les plaisirs de réplétion n'en sont pas : éléments pour une comparaison

a. *Les plaisirs de restauration en République IX*

L'idée que les plaisirs de réplétion semblent être ce qu'ils ne sont pas parce qu'ils nous apparaissent à côté des peines qui leur sont contraires n'est pas une invention d'Aristote. La même thèse est soutenue dans deux dialogues de Platon, avec une formulation semblable. Elle a pourtant chez Platon une toute autre signification que chez son disciple, et elle prend même des sens différents selon les divers dialogues platoniciens. À ce sujet, comme pour tout ce qui touche au plaisir, Aristote ne cite jamais Platon ni comme un allié, ni comme un adversaire, et ne précise donc pas dans quelle mesure il partage ou non ses vues. Il revient au commentateur de faire lui-même la comparaison.

Dans le livre IX de la *République*, Platon veut montrer que seuls les plaisirs du sage sont tout à fait vrais et purs, et la suite montre que par plaisirs tout à fait vrais (παναληθής), il faut entendre ceux qui sont réellement des plaisirs, c'est-à-dire pleinement adéquats à la forme que doit présenter un plaisir⁵⁸⁴. Dans cette démonstration, une première étape est consacrée à éliminer comme purement apparents les plaisirs qui sont issus d'une peine antécédente⁵⁸⁵. Socrate⁵⁸⁶ fait d'abord admettre à son interlocuteur une différence entre l'état de peine, l'état de plaisir, et un état où l'on n'éprouve ni l'un ni l'autre, qu'il situe au milieu de l'un et de l'autre. Ce dernier état est conçu comme « un certain repos de l'âme » (583c 7-8), tandis qu'au contraire, les deux précédents se produisent dans l'âme comme « un certain mouvement » (583e 9-10) : sans doute n'est-il pas nécessaire alors de préciser de quel mouvement il s'agit ; il suffit qu'il se passe quelque chose de positif dans l'âme, lors du plaisir et de la peine, pour les opposer à l'état où l'on n'éprouve ni l'un ni l'autre. Par ailleurs, Socrate constate que lorsque certains sont dans un état de peine quelconque, ils affirment que rien n'est plus

⁵⁸⁴ Cf. l'équivalence, à la fin de la démonstration (respectivement 585c 12-d 3 et 585d 11-e 4), entre « la vérité » (ἀλήθεια) et le « fait d'être » (οὐσία), et entre ce qui se remplit et prend plaisir « véritablement » (ἀληθῶς), et « réellement » (ὄντως).

⁵⁸⁵ Ces plaisirs sont caractérisés comme « issus de peines » (ἐκ λυπῶν) en 584b 1.

⁵⁸⁶ Dans cette partie de la *République* et dans le *Philèbe*, l'interlocuteur se contente d'acquiescer aux propos du personnage de Socrate, qui en somme, ne fait qu'exposer une doctrine positive. Par ailleurs, on ne voit nulle part la nécessité d'introduire une distance entre le personnage de Socrate et l'intention de Platon lui-même. Pour ces deux raisons, nous considérons que Socrate est le porte-parole de Platon, et attribuons à l'auteur autant qu'au personnage les arguments développés dans ces textes.

plaisant que l'état où l'on a cessé de souffrir⁵⁸⁷, et identifient ainsi l'état de plaisir et l'état de cessation de la peine. Il fait aussi l'hypothèse que dans l'état de plaisir, ils identifient l'état de repos et l'état de peine. Comme ces trois états sont en réalité séparés, il en conclut que ces affirmations ne correspondent nullement à la réalité :

(584a 7-10) Cela n'est donc pas le cas, mais alors, repris-je, le repos, mis à côté du douloureux, apparaît être du plaisant, et mis à côté du plaisant, il apparaît être du douloureux. Et dans ces apparences, il n'y a rien qui soit sain par rapport à la vérité⁵⁸⁸ du plaisir. Il n'y a qu'une sorte de sortilège⁵⁸⁹ (οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ' ἐγώ, παρὰ τὸ ἀλγεινὸν ἡδὺ καὶ παρὰ τὸ ἡδὺ ἀλγεινὸν τότε ἢ ἡσυχία, καὶ οὐδὲν ὑγιὲς τούτων τῶν φαντασμάτων πρὸς ἡδονῆς ἀλήθειαν, ἀλλὰ γοητεία τίς).

Ce texte est ensuite complété par quelques précisions. D'une part, on ne doit pas répliquer qu'en réalité, l'état de plaisir n'existe pas et n'est pas distinct de la cessation des peines, car il existe des plaisirs qui ne succèdent pas à une peine ni ne lui cèdent la place, comme les plaisirs pris aux odeurs⁵⁹⁰. D'autre part, l'apparence de plaisir que présente l'état d'absence de peine est fondée sur l'ignorance des véritables plaisirs. En effet, l'état où en face de la peine, la cessation de celle-ci paraît plaisante, est prévu dans l'avenir de la même manière qu'il est vécu dans l'instant⁵⁹¹. Tandis que ceux qui se sont élevés au-dessus de l'absence de peine pour atteindre le vrai plaisir prévoient que l'absence de peine n'est pas plaisir, et donc ne vivent jamais dans la croyance fausse qu'ils sont identiques, c'est par ignorance du vrai plaisir que quelqu'un « qui est transporté depuis le bas », c'est-à-dire la peine, « jusqu'au milieu », c'est-à-dire l'état d'absence de peine, croit « qu'il est transporté en haut », c'est-à-dire vers le

⁵⁸⁷ Une expression comme παύσασθαι ὀδυνώμενων (583d 4), « avoir cessé de souffrir », marque que ce qui est alors considéré comme plaisant n'est pas l'acheminement vers l'absence de peine, mais bien l'état de repos où la peine a disparu. C'est ce même état de repos qui est désigné plus loin comme une « cessation » (παύλα, 584b 3) ou une « délivrance » (ἀπαλλαγὴ, 584c 2) de la peine, et non le processus qui y mène.

⁵⁸⁸ Il paraît toujours possible de traduire ἀλήθεια par « vérité ». Cela ne préjuge nullement de la manière dont on conçoit ensuite cette « vérité ». Qu'elle soit l'aspect sous lequel une chose se révèle dans sa pleine réalité est une conception de la vérité, ce n'est nullement une traduction du terme.

⁵⁸⁹ La métaphore du tour de magie ou du sortilège est fréquente chez Platon. A propos du plaisir, elle a déjà été utilisée dans le *Phédon* (81b 3 et s.), pour dire que l'âme qui aime son corps est ensorcelée par les appétits et les plaisirs, de telle sorte qu'elle ne croit vrais que les objets qui les produisent.

⁵⁹⁰ Cf. 584b 5-8.

⁵⁹¹ Cf. 584c 9-11.

plaisir. C'est aussi par ignorance que « même lorsqu'il s'est arrêté dans le milieu », il croit être en haut et dans le plaisir « en regardant d'où il est parti »⁵⁹².

Incontestablement, cette manière de penser les plaisirs où le corps se restaure après une peine n'est pas sans point commun avec le propos aristotélicien. La ressemblance est patente dans le texte que nous avons cité : lorsqu'on se trouve dans la peine, il nous apparaît que ce qui n'est nullement un plaisir en est un car il se présente à nous à côté de la peine éprouvée, et à ce stade, c'est ce qu'on anticipe qui nous paraît faussement être un plaisir en face de la peine. Il y a malgré tout, même dans ce seul passage, une différence notable avec l'approche d'Aristote : ce qui apparaît plaisant en face de la peine est ici « le repos », l'état d'absence de peine. Dans la *République*, toute l'attention est concentrée sur cet état. C'est lui que Platon appelle « délivrance de peine », et qui nous paraît faussement plaisant. Quant au processus qui nous achemine vers cet état, on ne sait pas exactement quel est son statut. Ce n'est certainement pas un plaisir, puisque ce dernier est au-dessus de l'absence de peine, et l'on doit sans doute concevoir ce processus comme un transport vers ce dernier état, qui donne l'apparence d'être un transport vers le plaisir aux ignorants aux prises avec la peine. En tout cas, dans la perspective de la *République*, le processus de restauration, tel qu'il est mais aussi tel qu'il nous apparaît, est toujours référé à l'état sans peine auquel il mène.

Pour Aristote en revanche, ce sont les opérations qui nous acheminent vers l'état d'intégrité qui se présentent à nous comme des plaisirs qu'elles ne sont pas. L'état de repos et d'intégrité ne nous apparaît pas faussement comme un plaisir, car il ne constitue nullement l'objet de l'appétit, ni donc ce qui nous apparaît plaisant quand nous sommes en manque ou que nous nous restaurons. Par ailleurs, lorsque cet état nous apparaît enfin être plaisant, il n'y a là aucune apparence fautive, puisque pour Aristote, cet état n'est nullement un repos, par opposition au plaisir qui serait un mouvement vers un état supérieur au repos : c'est une disposition qui procure un plaisir réel en s'actuant immédiatement.

D'autres différences sont manifestes à la lecture de l'ensemble de l'argument de la *République*. Pour Platon, le plaisir apparent n'est pas seulement un plaisir que l'on anticipe lorsqu'on est dans la peine ou lorsqu'on se restaure, c'est aussi un plaisir que l'on éprouve au présent. Certes, c'est toujours par référence à ce que l'on a anticipé lorsqu'on a été dans la peine que quelque chose nous paraît faussement être un plaisir. Il

⁵⁹² Les citations sont extraites de 584d 7-10. Le même propos est repris dans la conclusion du passage, 585a 2-6.

n'en demeure pas moins qu'alors, il nous semble que nous éprouvons du plaisir : dans l'état d'absence de peine, nous croyons être dans le plaisir, et lorsque nous sommes portés vers lui, nous croyons nous acheminer vers le plaisir. On peut donc se demander si pour l'un et l'autre, c'est dans le même sens que les plaisirs apparents en question ne sont pas des plaisirs. La *République*, en situant les plaisirs au-dessus de l'état d'absence de peine, exclut clairement les plaisirs apparents des plaisirs proprement dits. Ce ne sont tout simplement pas des plaisirs, mais autre chose que des plaisirs, c'est-à-dire des absences de peine, et peut-être aussi les processus qui y mènent. Néanmoins, il apparaît à celui qui se trouve dans ces conditions que ce qu'il éprouve est du plaisir, ou au moins un acheminement vers le plaisir. Ne faut-il pas alors compter ces plaisirs parmi les plaisirs éprouvés, en précisant simplement qu'ils ne correspondent pas à la réalité de ce que l'on éprouve ?

À cette question, la *République* ne donne pas de réponse très claire. D'un côté, Platon déclare qu'il apparaît faussement à ceux qui sont restaurés que ce qu'ils éprouvent est du plaisir. D'un autre côté, il attribue cela aux seuls ignorants, et soutient donc que ceux qui connaissent les vrais plaisirs ne sauraient confondre ce qu'ils éprouvent dans le plaisir et ce qu'ils ressentent dans la cessation ou le soulagement des peines. En l'absence de précisions supplémentaires, ces propos laissent le lecteur perplexe. On ne sait si pendant la restauration du corps et à son terme, ce qui apparaît à l'ignorant a l'aspect d'un plaisir, et diffère donc de ce qui apparaît au savant : dans ce cas, seule l'étape suivante de la démonstration, qui établit que toute réplétion corporelle est aussi inconsistante que ce qui est rempli et ce qui se remplit, pourrait montrer que le plaisir de l'ignorant ne se présente pas comme un plaisir vrai. On ne sait pas non plus si ce qui apparaît au savant est purement et simplement la délivrance et la cessation de peine, ou bien si même pour lui, il reste une illusion de plaisir mêlée à la peine soulagée. Pour Platon comme pour Aristote, l'aspect présenté par le plaisir lors de la restauration du corps n'est pas le même que celui que présente un plaisir qui est pleinement plaisir, et qui pour cette raison est un plaisir vrai. Mais il n'est pas sûr que Platon soutienne qu'il ne nous apparaît pas que nous éprouvons du plaisir lorsque le corps se restaure et se délivre de sa peine.

b. *Les plaisirs de restauration dans le Philèbe*

Le *Philèbe* traite des plaisirs qui procèdent d'une peine corporelle d'une autre manière que la *République*, et prend pour point de départ une définition très différente de ces plaisirs. Certes, dans la suite, le même argument que celui de la *République* est utilisé pour montrer que ces plaisirs n'en sont pas. Mais il ne porte que sur un certain aspect de ces plaisirs, parmi d'autres arguments qui les envisagent sous un aspect différent, et il est aussi complété par des précisions importantes. L'ensemble conduit à montrer que ces plaisirs n'en sont pas, mais cette thèse prend alors un tout autre sens que celui qu'elle avait dans la *République*.

Au commencement, les plaisirs qui restaurent le corps d'un mauvais état pénible sont identifiés aux processus où l'on s'achemine vers l'état naturel. Ils ne sont pas les termes de ces processus, ni non plus des processus qui auraient lieu au-dessus de ces termes, tandis que ceux-ci seraient de simples absences de peines qui paraîtraient faussement être des plaisirs. Dans la définition que Platon prend pour point de départ, le plaisir est identifié au « chemin qui mène au fait d'être des choses » (τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν, 32b 3-4) que sont les corps animés, définis par un mélange de limite et d'illimité. Autrement dit, le plaisir est « le processus de retour » (ἀναχώρησις) par lequel un corps animé revient à son intégrité, et à la limite qui le fait être et exister comme corps animé ; la peine, à l'inverse, est le processus de destruction de ce corps. Quant à l'état où le corps peut se trouver s'il n'est soumis ni à l'un ni à l'autre de ces processus, et en particulier s'il demeure dans son intégrité, ce doit être un état qui n'est ni plaisant ni pénible⁵⁹³.

Supposons que le *Philèbe* s'arrête là dans sa définition du plaisir. Dans ce cas, ce dialogue identifierait purement et simplement le plaisir au processus de restauration du corps. Platon reviendrait alors à une conception du plaisir plus proche de celle du *Gorgias* que de celle de la *République*. Dans le *Gorgias* en effet, la partie appetitive de l'âme est comparée à un tonneau ; le plaisir est identifié au processus de réplétion de ce tonneau, et il est distingué de l'état où il est rempli⁵⁹⁴. La différence avec le *Philèbe* ne réside pas dans l'attribution du plaisir à l'âme, car le *Gorgias* renonce à déterminer si c'est l'âme ou le corps qui se remplit⁵⁹⁵. Elle porte sur le rapport entre le plaisir et la

⁵⁹³ Cf. 32d 11-e 8. Cet état, puisqu'il est l'intégrité même, est attribué aux dieux en 33b 8-13.

⁵⁹⁴ Cf. *Gorg.*, 493a 5 et s., 496e 2, 497c 4-9.

⁵⁹⁵ Cf. *Gorg.*, 496e 10-14.

peine : dans le *Gorgias*, la peine n'est pas séparée du plaisir comme le processus de destruction l'est du processus de restauration. Elle est au contraire toujours mêlée à lui, et disparaît en même temps que lui quand on atteint l'intégrité⁵⁹⁶. En revanche, les définitions initiales du *Philèbe* ressemblent trait pour trait⁵⁹⁷ à celles qui comme nous le verrons, peuvent être attribuées à Speusippe. On est donc en droit de penser que Platon prend pour point de départ les définitions de son neveu et interlocuteur au sein de l'Académie. Mais précisément, il ne les adopte que pour mieux les critiquer ensuite : tout le propos qui suit conduit à modifier considérablement cette définition initiale, au point qu'elle perd finalement toute validité.

La première modification a une incidence importante, mais elle ne change pas nécessairement en profondeur la manière dont sont pensés le plaisir et la peine. Platon remarque quelques pages plus loin que seules certaines affections du corps le traversent jusqu'à atteindre l'âme⁵⁹⁸. Lorsqu'elles le font, il se produit une affection unique du corps et de l'âme, et le mouvement commun en question est précisément ce qu'il faut appeler une sensation⁵⁹⁹. On pourrait s'attendre à ce que cette définition de la sensation conduise aussitôt à modifier celles du plaisir et de la peine, d'autant qu'ensuite, dans l'étude du désir, le propos semble présupposer que c'est par la sensation que nous avons un contact avec la réplétion ou la destruction présentes du corps⁶⁰⁰, et que par conséquent, nous éprouvons un plaisir ou une peine. Ne faut-il pas alors affirmer que les plaisirs et les peines ne sont pas les affections de restauration ou de destruction du corps animé, mais des sensations, des affections communes à l'âme et au corps produites par certaines restaurations et certaines destructions corporelles ? Platon ne fait pas cette correction à ce moment du dialogue, et par la suite, il ne la fait qu'à moitié. Après avoir rappelé que certains mouvements du corps échappent à l'âme et ne parviennent pas jusqu'à elle, il conclut que seuls « les grands changements » du corps « produisent en nous des peines et des plaisirs » (43c 4-6). Mais il se garde bien de dire que les grands mouvements produisent alors des sensations, et d'identifier à une sensation le plaisir ou la peine. Certes, ceux-ci doivent maintenant être définis autrement qu'ils ne l'étaient :

⁵⁹⁶ *Gorg.*, *Ibid.* et 497a 10-b 2.

⁵⁹⁷ Il se peut qu'il y ait une différence si Speusippe a précisé que les destructions et les restaurations ne sont des peines et des plaisirs que s'ils sont sentis. Mais il n'y a là qu'une limitation qui ne change pas profondément la manière dont sont conçus le plaisir et la peine.

⁵⁹⁸ Cf. 33d 2-6.

⁵⁹⁹ Cf. 34a 3-5 : « Quand l'âme et le corps sont mus en commun, en une unique affection qui se produit en commun en eux, appeler ce mouvement, à son tour, sensation, ce ne sera pas parler de manière impropre ».

⁶⁰⁰ Cf. 35a 6-9.

ce ne sont pas des affections du corps, mais des affections de l'âme causées par certaines affections du corps. Mais on ne sait pas exactement de quel type d'affection de l'âme Platon veut parler.

Ces premières précisions du *Philèbe* sont présentes dans les autres dialogues. Dans la *République*, les plaisirs qui impliquent le corps dont déjà dits « se diriger jusqu'à l'âme par le biais du corps » (584c 4-5). Le *Timée* caractérise les plaisirs et les peines comme des sensations produites dans l'âme par certaines restaurations ou réplétions, et par certaines altérations du corps⁶⁰¹. Les sensations en général sont « les mouvements qui, transportés à travers le corps jusqu'à l'âme, surviennent en celle-ci » (43c 5-6). Dès lors, les restaurations ou les destructions du corps propres à produire dans l'âme la sensation de plaisir ou de peine sont soigneusement délimitées. D'une part, le processus doit être « violent » (βίαιον)⁶⁰²: il doit se produire dans des endroits du corps qui ne cèdent pas facilement aux mouvements imprimés parce que leurs parties sont grandes, et qui sont aussi propres à transmettre les mouvements reçus dans le corps tout entier⁶⁰³. Au contraire, lorsque des organes facilement mobiles sont affectés, comme celui de la vue ou de l'ouïe, ils produisent une sensation, mais non un plaisir ou une peine. D'autre part, le processus doit « se produire d'un seul coup » (γίγνόμενον ἄθροον), et non peu à peu, pour qu'il soit senti dans l'âme avec plaisir ou avec peine⁶⁰⁴. Il arrive parfois que cette condition soit vérifiée pour la restauration et non pour la destruction contraire, comme lors des plaisirs pris aux bonnes odeurs. Il peut aussi arriver l'inverse, comme dans les blessures et les coupures.

Si comme le *Timée*, le *Philèbe* définissait le plaisir et la peine comme des sensations, il faudrait alors que ce dialogue modifie ses définitions initiales : le plaisir et la peine ne seraient pas les restaurations et les destructions du corps animé, mais des affections produites par certaines d'entre elles dans une âme qui en reçoit le prolongement tel qu'il est, sans le modifier. Mais alors, puisque la sensation n'est alors qu'un prolongement de la restauration ou de la destruction, elle doit les accompagner lors de leur déroulement, de sorte que la manière de penser le plaisir et la peine n'est pas entièrement remise en question. Sans doute, en tant qu'ils sont des affections de l'âme, ils ne sont pas des restaurations ou des destructions de celle-ci. Néanmoins, ils

⁶⁰¹ Les termes utilisés sont d'un côté le nom πλήρωσις, le verbe καθίστασθαι ou l'expression τὸ εἰς φύσιν ἀπιόν, de l'autre, les noms ἀποχώρησις et κένωσις ou le verbe ἀλλοτριούσθαι. Cf. notamment *Tim.* 64e 4 et s..

⁶⁰² Les conditions de la violence et de la soudaineté sont posées en *Tim.* 64c 8-d 3, et développées ensuite.

⁶⁰³ Cf. *Tim.* 64e 4-65a 2. Le cas contraire des affections de la vue et de l'ouïe est exposé en 64d 2-e 4.

⁶⁰⁴ Cf. *Tim.* 65a 2-b 4.

suivent les processus qui sont à l'œuvre dans le corps, et dans cette mesure, ils les reflètent adéquatement.

Toutefois, le *Philèbe* n'appelle justement pas des sensations le plaisir et la peine qui accompagnent la réplétion et la destruction du corps, et ce n'est ni un hasard, ni une omission. Cela repose sur le traitement dont ces plaisirs font l'objet, qui impose de réviser de fond en comble la manière dont ils sont conçus initialement. Constatant que les plaisirs qui suivent un manque et une peine suivent toujours un appétit, Platon s'attache à analyser minutieusement cette condition initiale. L'appétit est conçu comme une anticipation d'un plaisir issu de la mémoire⁶⁰⁵, et contemporaine de la peine éprouvée dans le corps. C'est alors le plaisir anticipé dans l'appétit qui concentre toute l'attention du dialogue, puisque Platon cherche à montrer qu'il s'agit d'un plaisir faux. L'argumentation s'appuie sur une comparaison entre ces plaisirs et les opinions, et s'emploie à analyser ces dernières de manière à montrer que l'anticipation du plaisir n'est rien d'autre qu'une opinion fautive. L'opinion est d'abord conçue comme un énoncé où l'on affirme de ce que l'on sent un contenu issu de la mémoire, puis elle est assimilée à une image dans laquelle on se figure immédiatement, à propos de ce qui est réellement en-dehors de cette image, tantôt ce qu'il est, tantôt ce qu'il n'est pas. Enfin, il est précisé que l'énoncé ou l'image peuvent porter sur l'avenir, autant que sur le présent ou le passé⁶⁰⁶. De proche en proche, la catégorie de l'opinion est ainsi traitée de manière à pouvoir s'appliquer aux anticipations de plaisir : l'interlocuteur de Socrate finit par admettre que ce qui se passe dans l'esprit de l'insensé lorsqu'il se figure une multitude de plaisirs futurs, et se figure que lui-même se réjouira, n'est rien d'autre qu'une opinion fautive sur le plaisir qu'il éprouvera⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ Cf. 35b 14 et s..

⁶⁰⁶ Pour ces trois étapes, voir respectivement 38b 13-39b 2, 39b 3-c 7, 39c 8-10.

⁶⁰⁷ Cf. 40a 9-c 3, et 42a 7-9, où Platon déclare qu'il a montré que la fausseté de l'opinion imprègne le plaisir anticipé lui-même. Le plus souvent, les commentateurs se contentent de dire qu'il y a « analogie » ou assimilation entre ce plaisir et une opinion, et non identité. Mais si l'anticipation de plaisir est une attitude propositionnelle sur le plaisir que l'on croit éprouver dans le futur (cf. Thalberg, 1962, p. 70-73, Gosling, 1959, p. 50 et s.), et si la fausseté de l'opinion imprègne le plaisir lui-même, peut-on éviter d'*identifier* l'anticipation de plaisir à une opinion (en ce sens, cf. Williams, 1959, p. 69, Penner, 1970, p. 170 et s.) ? Certains pensent qu'en assimilant l'opinion à un portrait, Platon renonce à identifier l'anticipation de plaisir à une opinion proprement dite. Mais une opinion spontanément formée avec pleine conviction sur un senti ou sur un anticipé peut être parfaitement traduisible par le modèle du portrait. Ceux qui croient que la figuration d'un portrait est un autre acte cognitif qu'une opinion, parce que l'opinion reste attachée au senti présent et peut être critiquée par rapport à ce qu'elle lui attribue, tandis que la figuration est immédiate et peut porter sur le futur (Kenny, 1960, p. 50, Delcomminette, 2008, p. 385) ont sans doute tort, et sont contredits par les textes (cf. 39d 7-e 2, 40a 6-9). Voir en ce sens Gosling (1961, p. 43 et s.), Penner (*Ibid.*).

Il est important de souligner qu'à partir de ce moment, le plaisir d'anticipation acquiert le statut d'une opinion. Tout comme une opinion est toujours réelle en tant qu'on émet une opinion, mais est nécessairement qualifiée comme vraie ou fausse en fonction de l'objet auquel elle se réfère, « prendre plaisir s'avère toujours réel pour celui qui prend plaisir tout à fait, dans une mesure et d'une manière quelconques, mais cependant, prendre plaisir porte sur des choses qui parfois ne sont pas ou sur des choses qui parfois n'ont pas été, ou bien sur des choses qui le plus souvent, et sans doute la plupart du temps, ne vont jamais être⁶⁰⁸ » (40d 7-10). Limitons-nous au cas du plaisir pris à l'anticipation, inhérent à tout appétit, et prenons l'exemple d'un homme assoiffé, perdu dans un désert, imaginant qu'il boira toute l'eau du premier lac qu'il rencontrera. Cet homme prend effectivement du plaisir à son anticipation : il prend plaisir réellement, autant qu'il pense réellement qu'il boira toute l'eau du lac. Mais en même temps, il n'y a aucun sens à considérer son plaisir d'anticiper sans le rapporter au plaisir qu'il anticipe, et sans le référer par là au plaisir effectif qu'il éprouvera⁶⁰⁹, comme il n'y a aucun sens à considérer sa pensée sans la rapporter au fait de boire toute l'eau du lac. Cette assimilation du plaisir d'anticiper à une opinion, à une pensée, a évidemment un enjeu considérable : ce plaisir ne doit plus être conçu dans une perspective réaliste, comme une affection du corps ou de l'âme que l'on considérerait comme un objet réel, ayant tout son être contenu dans sa nature effective, ses propriétés ou son devenir. En utilisant un terme anachronique, on pourrait dire que le plaisir est alors pensé sur le mode de l'idéalité : comme la pensée, il est certes un fait mental ou psychique, mais un fait dont tout l'être consiste à se référer à autre chose que lui-même, de telle sorte qu'il peut être qualifié de vrai ou de faux par référence à cette chose. Si Platon limitait cette conception aux seuls plaisirs d'anticiper liés à l'appétit, elle aurait peu de conséquence sur l'ensemble de la doctrine du plaisir. Mais il semble bien que dans la suite du *Philèbe*, il l'étende à tous les plaisirs sans exception.

⁶⁰⁸ *Phil.* 40c 7-10 : ὡς ἦν μὲν χαίρειν οὕτως αἰεὶ τῷ τὸ παράπαν ὅπως οὖν καὶ εἰκὴ χαίρουσι, μὴ μέντοι ἐπὶ τοῖς οὐσι μηδ' ἐπὶ τοῖς γεγυόσιν ἐνίοτε, πολλάκις δὲ καὶ ἴσως πλειστάκις ἐπὶ τοῖς μηδὲ μέλλουσί ποτε γενήσεσθαι. Les adverbess « parfois » (ἐνίοτε) et le « plus souvent » (πολλάκις) ne portent pas sur le fait de « prendre plaisir », mais sur le fait que les objets auxquels on prend plaisir ne soient pas. Lorsque ces objets sont présents ou passés, parfois ils ne sont nullement, et lorsqu'ils sont futurs, ils ne sont nullement la plupart du temps.

⁶⁰⁹ En d'autres termes, il n'y a pour Platon aucune différence entre « je prends plaisir à anticiper x » et « j'anticipe que je prendrai plaisir à x ». Gosling (1982, p. 438) reproche cette confusion à Platon. Mais si la première proposition n'équivaut pas à la seconde, on ne peut plus dire que le plaisir est essentiellement pris à l'anticipation (cf. Williams, 1959, p. 69, Delcomminette, 2008, p. 389-390).

Auparavant, il s'attache à montrer que tous les plaisirs anticipés qui accompagnent l'appétit sont nécessairement des plaisirs faux⁶¹⁰. Après avoir rappelé que dans le manque pénible et l'appétit, « des peines et des plaisirs sont posées en même temps les uns à côté des autres » (41d 1-2), les peines éprouvées d'un côté, et les plaisirs anticipés de l'autre, il constate que d'une manière générale, les plaisirs anticipés paraissent faussement plus grands dans la mesure où l'on en est éloigné, et qu'en particulier, ces « plaisirs, à côté du pénible, apparaissent plus grands et plus intenses » (αἱ μὲν ἡδοναὶ παρὰ τὸ λυπηρὸν μείζους φαίνονται καὶ σφοδρότεραι) qu'ils ne le seront réellement⁶¹¹. En dépit d'une ressemblance apparente, le propos est très différent de celui de la *République* : cette fois, l'état d'absence de peine n'est nullement considéré, puisque les plaisirs correspondent aux restaurations du corps. Ce sont donc les plaisirs pris à se restaurer qui paraissent plus grands lorsqu'ils sont anticipés et mis en face de la peine. Cette thèse acquiert ainsi la même signification que celle qu'elle prendra chez Aristote : à côté de la peine éprouvée, le plaisir objet d'appétit apparaît plus intense qu'il ne s'avèrera l'être. Il y a néanmoins une différence notable : Aristote, qui adopte partout une perspective réaliste sur les objets qu'il étudie, dira que les plaisirs en question ne sont pas des plaisirs réels, car ils ne sont pas éprouvés comme ils sont anticipés, et même ne sont pas éprouvés du tout. Platon, en revanche, affirme que les plaisirs anticipés sont réellement des plaisirs : non seulement ils apparaissent comme tels, mais même ils peuvent être décrits comme des opinions où au présent, on prend effectivement plaisir à anticiper ce qui sera plaisant ; mais lorsqu'on est dans la peine, ces plaisirs, justement parce qu'ils sont conçus comme des opinions, sont des plaisirs faux, inadéquats à l'objet sur lesquels ils portent.

Dans le *Philèbe*, il ne fait guère de doute que les plaisirs d'anticiper les restaurations du corps sont toujours des plaisirs faux, et des plaisirs descriptibles comme des opinions fausses. En revanche, le statut donné au plaisir que l'on éprouve lorsqu'on se restaure pose davantage de problèmes. Il est incontestable que l'on doit les compter parmi les plaisirs faux, puisque par la suite, les plaisirs vrais supposent tous que l'on

⁶¹⁰ Auparavant, Platon a seulement montré que le plaisir de l'anticipation pouvait être assimilé à une opinion, et une opinion fautive chez l'insensé. Il montre à présent qu'elle est nécessairement fautive chez tous.

⁶¹¹ Nous citons 42b 2-5. L'exagération du plaisir et l'atténuation de la peine, ne concernent dans ce passage que les plaisirs et les peines anticipés ou remémorés. Ce sont eux qui paraissent tous deux (Cf. 42b 8) plus ou moins qu'ils ne sont, et non ceux qui sont éprouvés au présent (cf. Gosling, 1959, p. 50, A. Taylor, 1956, p. 445-446, *contra* Delcomminette, 2008, p. 403).

n'éprouve pas de peine préalable⁶¹². Mais en quel sens exact sont-ils faux ? Ils peuvent d'abord être faux uniquement par référence aux plaisirs anticipés auxquels ils succèdent : le plaisir pourrait être toujours éprouvé dans la désillusion et la déception par rapport au plaisir attendu qui apparaît toujours plus grand qu'il ne sera, sans pour autant être faux en lui-même. Platon pense certainement qu'il existe toujours un écart entre le plaisir attendu et le plaisir éprouvé qui lui succède, de sorte que ce dernier est nécessairement vécu avec insatisfaction. Mais il soutient également qu'il existe aussi une fausseté inhérente au plaisir que l'on éprouve.

À la suite de l'étude des plaisirs anticipés par l'appétit, il annonce qu'il va traiter de « plaisirs et de peines qui chez les animaux, sont et apparaissent encore plus faux que ceux-là » (42c 5-7). Cette annonce ne porte pas seulement sur l'étude des plaisirs mêlés de peine qui sont étudiés beaucoup plus loin : Platon montrera qu'à côté des mélanges où le plaisir ou la peine sont anticipés par l'âme tandis que leur contraire sont éprouvés du fait du corps, il existe des mélanges de plaisirs et de peines éprouvés en même temps dans le corps lui-même, comme ceux des galeux et ceux de l'acte sexuel, ou dans l'âme, comme la plupart des émotions et le plaisir de rire. Mais dans sa conclusion finale de l'étude des plaisirs faux, il remarque qu'outre ces plaisirs mélangés de peine, « certains plaisirs sont tenus pour être réellement, mais ne sont nullement » (51a 5-6). Il s'agit nécessairement de plaisirs qui ont été étudiés avant les plaisirs mélangés dans le corps ou dans l'âme, et après les plaisirs de l'anticipation. Ce sont donc ceux que Platon déclare plus faux que ces derniers dans l'annonce que nous avons citée, et à propos desquels il conclut, quelques pages plus loin, que certains « se font une opinion de la jouissance qui est certes fausse, s'il est vrai que la nature de l'absence de peine et celle de la jouissance sont séparées l'une de l'autre » (44a 10-11).

Les plaisirs en question sont tout simplement ceux que l'on éprouve, après la peine et l'appétit qui l'accompagne, lorsqu'on restaure son corps⁶¹³. Pour montrer la fausseté de ces plaisirs, Platon réutilise l'argument de la *République*, en le modifiant sensiblement. Le plaisir, cette fois, correspond à l'effet produit dans l'âme par tout processus important du corps qui va vers le haut, même s'il est en deçà de l'état d'intégrité, et la peine est rapportée à tout processus important qui va vers le bas⁶¹⁴.

⁶¹² A partir de 51b 3, certains plaisirs sont introduits comme des plaisirs vrais, et ce qui fait leur vérité est le caractère non senti et non pénible du manque dont il y a réplétion.

⁶¹³ Voir la suggestion de Kenny, 1960, p. 45 : les plaisirs en question sont en tout cas des plaisirs éprouvés, et non anticipés (cf. 44a 7-8, *contra* Gosling, 1959, p. 53).

⁶¹⁴ Cf. 43b 7-c 6.

Platon distingue du plaisir et de la peine un troisième état ou une troisième manière de vivre⁶¹⁵ qui consiste dans un repos de l'âme, où l'on n'éprouve ni peine ni plaisir, parce que les processus corporels, même s'ils ont lieu perpétuellement, sont trop faibles pour affecter l'âme. Par ailleurs, il cite ceux qui disent que rien n'est plus plaisant qu'une vie sans peine (43d 8-10), et conclut de leur maxime qu'« ils croient éprouver du plaisir à ce moment où ils n'éprouvent pas de peine » (44a 4-5). Puisque les trois états sont en réalité séparés, ils ont donc une fausse opinion à propos du plaisir.

À première lecture, on a l'impression que dans toute cette section, Platon veut critiquer des doctrines philosophiques qui assimilent le plaisir à l'état d'absence de peine. En tout cas, il semble qu'il réfute des opinions que seuls certains soutiennent, et si l'on suit le texte parallèle de la *République*, la critique ne s'adresserait qu'à ceux qui sont ignorants du vrai plaisir, puisque les autres savent que l'absence de la peine n'est pas le plaisir⁶¹⁶. Mais l'annonce qui ouvre l'étude montre que celle-ci est consacrée à certains plaisirs qui en eux-mêmes, paraissent et sont faux, et cela chez les animaux en général. La conclusion que nous avons citée parle de certains plaisirs qui sont tenus faussement pour être réellement, et en fait une catégorie de plaisirs faux. L'examen porte donc sur des plaisirs pris en eux-mêmes, tels qu'ils se présentent à tout un chacun, et non sur des opinions que certains pourraient avoir sur la nature du plaisir. Sans doute, Platon se sert pour son argument des discours que l'on entend ici ou là, mais c'est pour conclure qu'il y a alors, chez ceux qui parlent ainsi mais aussi chez tous les autres, une croyance réelle, et une croyance fausse qui fait paraître un plaisir ce qui n'en est pas un.

Ainsi, les plaisirs éprouvés lorsqu'on soulage le corps d'un mauvais état pénible peuvent être tenus pour des plaisirs faux, des opinions où l'on croit qu'est plaisir ce qui ne l'est pas. Toute la démonstration repose sur l'identification fautive de l'absence de peine à un plaisir. On peut se demander pourquoi cette apparence fautive suffit pour montrer que le plaisir qui accompagne le processus de réplétion du corps est lui aussi une apparence fautive de plaisir. Cette question fait l'objet d'une réponse assez claire : comme l'absence de peine apparaît être le plus grand plaisir qui soit⁶¹⁷, ce qui achemine

⁶¹⁵ Le mot βίος ne peut pas signifier ici la vie toute entière, car au moins à ce stade du traité, une vie de plaisir en ce sens est impossible, même comme hypothèse théorique (*contra* Delcomminette, 2008, p. 416). Le βίος prend son sens premier de « manière de mener sa vie », éventuellement pour une période limitée.

⁶¹⁶ Pour la première position cf. Brandt, 1977, p. 1-18, R. Lefebvre, 2007, p. 204 ; pour la seconde, cf. Delcomminette, 2008, p. 416.

⁶¹⁷ La première croyance ressort des propos cités en 43d 8-10. Mais la phrase de 44a 5, si on la lit en comprenant que les gens « croient éprouver du plaisir *uniquement* au moment où ils n'éprouvent pas de peine », signifierait que l'apparence de plaisir ne se produit que dans l'état de repos.

vers cet état apparaîtra un plaisir moindre, alors qu'il n'est qu'une cessation incomplète de peine. Dans la suite, Platon suit donc, à propos de ces plaisirs comme de tous les autres plaisirs faux, la doctrine des physiciens au naturel « morose » (οἱ δυσχερεῖς) à laquelle il se réfère : il doit adopter la métaphore qu'ils utilisent lorsqu'ils affirment que ce qui nous excite (τὸ ἐπαγωγὸν) dans cette apparence de plaisir est un pur sortilège (γοήτευμα)⁶¹⁸, puisqu'il a lui-même usé de cette métaphore dans la *République*. Il doit aussi admettre que les plaisirs qui accompagnent les restaurations du corps sont en réalité des processus de « fuites des peines » (ἀποφυγὰς), lors desquels la peine est progressivement éliminée⁶¹⁹. Ainsi, il peut prendre ces physiciens à témoin pour conclure que tout cela est apparence et opinion fausse de plaisir.

Il reste à se demander ce qui fait apparaître comme des plaisirs l'absence de peine et le processus qui y mène. Sur ce point, le *Philèbe* n'est guère explicite. L'apparence de plaisir ne semble pas pouvoir reposer sur un mélange avec une peine éprouvée⁶²⁰, ou comme dans la *République*, sur un mélange avec une peine remémorée. Car dans ce qui précède, Platon a toujours considéré qu'éprouver le plaisir de restauration exclut que l'on soit encore dans la peine, mais aussi dans l'appétit, et dans la conclusion de 51a, il ne range pas le plaisir pris à l'absence de peine parmi les plaisirs qu'il déclare être des délivrances de douleurs mêlées à des peines. Le *Philèbe*, semble-t-il, propose une autre explication. Immédiatement après la peine antérieure, ce qui est éprouvé n'est certes pas à la hauteur du plaisir attendu, mais apparaît néanmoins être un plaisir : Platon observe en effet⁶²¹ que le plaisir apparaît d'autant plus fort qu'il est précédé par un plus grand appétit. L'apparence de plaisir au commencement de la réplétion est ainsi due à la conjonction avec l'appétit antérieur. Mais tout le problème est de savoir pourquoi dans la suite du processus, le plaisir est tenu pour plus intense

⁶¹⁸ Cf. 44c 8-d 1.

⁶¹⁹ Cf. 44c 1-2. Le terme ἀποφυγή, et sans doute également le mot ἀπαλλαγὴ quelques lignes plus haut, signifient ici les processus de fuite ou de délivrance de la peine, et ne désignent pas seulement les termes de ces processus. L'identité des physiciens au naturel morose est difficile à établir. Il ne s'agit certainement pas de Speusippe (*contra* Schofield, 1974, p. 18-19) puisque pour lui il existe réellement trois états, la peine, l'absence de peine et le plaisir (cf. Rodier, 1900b, p. 106-111). On doit aussi noter qu'ici, Platon répète presque mot pour mot la formule de *République*, 584a 7-10 : qui peuvent donc être les physiciens dont il s'inspire dans l'un et l'autre dialogue ? D'après la suite du *Philèbe*, selon leur physique, la nature de chaque chose se révèle lorsque mise en face de son contraire, si elle l'emporte sur lui, elle acquiert la plus grande intensité. On sait par ailleurs par que pour Héraclite, le plaisir semble advenir en s'opposant à la peine opposée : « la maladie rend la santé plaisante et bonne, la faim la satiété, la fatigue le repos » (DK fragment B 111, Stobée). Cela suggère que les physiciens moroses sont des héraclitéens, pour qui le plaisir se réduit à l'apparaître du plaisir en face de son contraire. Platon s'en sert comme témoins, mais ajoute que l'apparence de plaisir est alors fausse, puisqu'il existe également, à ses yeux, des plaisirs vrais.

⁶²⁰ C'est pourtant ce que croit A. Taylor (1956, p. 414).

⁶²¹ Cf. 45b 3-4.

encore : car alors, l'appétit et la peine ne le précèdent plus, et que si l'on en a le souvenir, ce souvenir les fait apparaître moindres en raison du plaisir que l'on éprouve⁶²². De plus, d'un point de vue empirique, on ne voit pas clairement si le plaisir augmente au cours de la réplétion ou s'il diminue ; il semble même que l'on puisse à la fois dire l'un et l'autre.

On pourrait penser que même dans l'état de plaisir, on continue à anticiper le plaisir qui reste à venir, qui paraît plus grand que celui que l'on éprouve dans la mesure où l'on en est éloigné, ou bien parce que ce que l'on a ressenti s'est avéré décevant par rapport au plaisir escompté. Cette hypothèse irait cependant contre la séparation, dans le *Philèbe*, entre l'état pénible d'appétit et l'état de plaisir⁶²³, et elle n'expliquerait pas pourquoi le plaisir futur est éprouvé, autant qu'anticipé, comme un plaisir plus intense. On pourrait aussi supposer que dans l'esprit de Platon, la progressivité inhérente à ce qu'est réellement le plaisir de restauration, la délivrance des peines, existe nécessairement dans l'apparence du plaisir. Pourtant, rien n'oblige à appliquer au phénomène les caractères de la réalité même.

Il paraît plus économique de s'appuyer sur la caractérisation du plaisir comme un illimité dans une section antérieure du dialogue⁶²⁴ (27e 5-9). Il a été admis que le plaisir, tel qu'il apparaît ou tel qu'il est, est un processus qui s'excède toujours lui-même, et non un état stable : on pourrait dire que quand on éprouve un plaisir, on est toujours déjà au-delà de ce plaisir pour éprouver un plaisir plus grand. C'est donc dans le seul plaisir même, peut-être parce que ce qu'il est n'est jamais ce qu'il devait être et ce à quoi, par conséquent, il nous pousse, qu'il y a une apparence de progressivité, le plaisir paraissant le plus intense qui soit au moment même où il se termine : l'apparence du plus grand plaisir vient alors coïncider avec ce qui n'est qu'un état d'apathie, mais aussi avec ce qui nous apparaît tel, puisque le plaisir a cessé. À ce moment, on expérimente à la fois le plus grand plaisir et l'état où l'on n'éprouve ni plaisir ni peine.

Aristote ne rejeterait pas entièrement cette manière de décrire le plaisir que nous éprouvons lors de la restauration du corps. Il accorde qu'alors, on n'éprouve en réalité aucun plaisir positif : ce qui arrive est uniquement un soulagement progressif de la

⁶²² En 42b 5-6, les peines qui apparaissent moindre qu'elles ne sont parce qu'on se trouve dans le plaisir sont probablement les peines objets de souvenir ou d'anticipation.

⁶²³ Cette hypothèse a été proposée par Delcomminette (2008, p. 399). Elle ne trouve pas d'appui dans les textes, car Platon n'a jamais parlé d'une situation où un plaisir est anticipé en même temps qu'un autre est éprouvé.

⁶²⁴ Cf. 27e 5-9.

peine, qui mène à un état d'intégrité qui comme tel, n'est en rien un plaisir. C'est pourtant là le seul point commun entre les deux doctrines. Pour Platon, il nous apparaît que nous éprouvons du plaisir pendant la restauration, car elle fait suite à un appétit, et au terme de la restauration, car le plaisir progresse nécessairement jusqu'à elle. Pour Aristote, cette apparence n'a pas lieu : le fait de commencer à satisfaire un appétit antérieur ne nous fait pas croire que nous éprouvons un plaisir, il nous fait reporter immédiatement le plaisir dans l'anticipation. Ce que l'on éprouve alors n'est pas un plaisir apparent qui prend la place de l'appétit, mais le seul exercice de l'appétit lui-même. Un plaisir apparent n'a pas davantage lieu au terme du processus, car alors, nous sommes entièrement sortis de la restauration : l'appétit et son objet ont cessé d'être en nous, et si nous accédons à des plaisirs qui sont effectifs, ils n'ont rien de commun avec les plaisirs liés à la restauration.

La principale différence, toutefois, concerne le sens dans lequel les plaisirs de restauration, pour l'un et pour l'autre, sont des plaisirs qui n'en sont pas. Le *Philèbe*, au terme de l'étude de ces plaisirs, soutient à leur propos une thèse dont on doit mesurer la radicalité. Non seulement le plaisir anticipé par l'appétit, mais également le plaisir éprouvé lorsqu'on se restaure, sont des plaisirs faux, c'est-à-dire des opinions inadéquates à l'objet auquel elles se réfèrent : nous croyons faussement tantôt qu'il y aura, tantôt qu'il y a un plaisir réel, et c'est dans ces croyances fausses que consistent les apparences de plaisir. En parvenant à une telle conclusion, Platon ne garde plus rien de la définition des plaisirs de restauration qu'il avait prise pour point de départ. Le plaisir éprouvé n'est pas la restauration du corps vers son état naturel. Ce n'est même pas la sensation produite dans l'âme par certaines de ces restaurations. Il s'agit bien d'une affection de l'âme, qui a pour cause quelque chose qui se passe dans le corps ; mais cette affection n'est pas une sensation, c'est une opinion fautive sur ce que l'on éprouve réellement, qui n'est que délivrance de peine. Aristote, quant à lui, soutient également une thèse radicale à propos de ces plaisirs : ils ne sont pas des plaisirs du tout, n'ont rien de commun avec les plaisirs, et ne sont pas même éprouvés comme des plaisirs.

Il est clair que ces deux thèses sont fort éloignées l'une de l'autre. Pour le Platon du *Philèbe*, il nous apparaît que nous éprouvons du plaisir quand nous nous restaurons. Dans cette mesure, il y a bien alors du plaisir. Il n'est pas question de nier l'existence du plaisir, mais seulement d'affirmer qu'alors, le plaisir est une opinion fautive sur ce qui est effectivement : qu'il y ait une opinion fautive ne signifie pas qu'il n'y a pas de

plaisir, car c'est précisément l'opinion fautive qui est le plaisir. Il est vrai que dans la suite du dialogue, la fausseté des plaisirs est fondée dans leur impureté intrinsèque : certains de ces plaisirs sont mélangés de peine et vécus comme tels, d'autres, en l'occurrence le plaisir pris à la délivrance des peines, sont impurs d'une autre façon, et sans doute parce qu'ils sont mêlés à un sentiment d'apathie. Aucun plaisir faux n'est donc, dans son aspect comme dans sa réalité, un plaisir entier et réel, et en dépit de son intensité, un plaisir faux diffère qualitativement des plaisirs purs et non mêlés, et doit même être déclaré moins plaisant qu'eux⁶²⁵. Malgré tout, Platon persiste à les considérer comme des plaisirs : à la fin du *Philèbe*, ils sont comptés dans le genre des plaisirs, et ils sont exclus de la vie bonne non pas parce qu'ils sont impurs et mêlés à leurs contraires, mais parce qu'ils sont toujours compagnons de la fausseté et entravent donc les pensées vraies⁶²⁶. Pour Aristote en revanche, les plaisirs de réplétion ne sont pas des plaisirs du tout, ni en eux-mêmes, ni même pour nous. Il peut donc les exclure purement et simplement du plaisir proprement dit, et ne pas les prendre en compte lorsqu'il en examinera l'essence ou la valeur.

Si Aristote ne dit nulle part que les plaisirs de réplétion sont des plaisirs faux, et ne fait même pas allusion à cette thèse, on ne doit sans doute pas s'en étonner. Le réalisme aristotélicien ne laisse aucune place à la manière de penser qu'adopte le *Philèbe*. Affirmer que le plaisir a le statut d'une idéalité, d'un contenu mental dont tout l'être se réfère à autre chose que lui, voilà une thèse qu'Aristote ne peut tout simplement pas prendre en considération. Pourtant, il doit la connaître, puisqu'il était probablement présent à l'Académie lors des débats sur le plaisir dont le *Philèbe* se fait l'écho, et puisqu'il connaît bien les thèses et les arguments avancés par les protagonistes de ces débats. Mais il ne peut pas l'intégrer dans la perspective réaliste, celle du physicien, qu'il adopte sur le plaisir comme sur tout autre sujet. Il y a là un fossé entre l'approche d'Aristote et celle de Platon, qu'il est important de garder à l'esprit. Ce fossé explique sans doute que les thèses défendues par Platon dans le *Philèbe*, contrairement à celles qui y sont critiquées, n'aient aucun droit de cité dans les traités aristotéliciens du plaisir. Il oblige aussi à faire preuve de prudence lorsqu'on cherche à expliquer les

⁶²⁵ Cf. 52d 3-53c 2. En 52a 3, il est dit que tous les plaisirs faux peuvent être « correctement, pour ainsi dire », appelés impurs. Il faut donc compter parmi eux les plaisirs correspondant à la délivrance des peines, bien qu'ils ne soient pas mêlés de peines. Sans doute doit-on penser qu'ils sont mêlés d'un sentiment d'absence de plaisir et de peine, au moins à leur terme.

⁶²⁶ Cf. 63d 1-e 2. Certains commentateurs (Gosling, 1975, p. 211 et s., Bravo, 1995, p. 268) ont tendance à penser que la fausseté ontologique, c'est-à-dire l'impureté des plaisirs, joue dans le dialogue un rôle plus fondamental que leur fausseté gnoséologique, et pensent même que cette dernière, à la fin, est totalement laissée de côté. Ce n'est nullement le cas.

textes d'Aristote en se référant au *Philèbe*. Incontestablement, les thèses des hédonistes et des adversaires du plaisir par rapport auxquelles Platon prend position dans ce dialogue sont très proches de celles qui sont citées et critiquées dans les traités aristotéliens. Dans certains cas, il est même à peu près certain que leurs auteurs sont une seule et même personne. En revanche, le traitement que Platon applique à ces thèses et les conclusions auxquelles il parvient sont très largement passés sous silence dans les traités d'Aristote. L'approche platonicienne est en effet si éloignée du réalisme aristotélien qu'elle ne peut nullement être intégrée en lui. Aristote ne peut tout simplement pas discuter avec le Platon du *Philèbe* à propos du plaisir, et encore moins se servir d'objections à Platon pour introduire sa propre doctrine. Tout ce qu'il pourrait dire est ce que Théophraste a déclaré après lui. On sait en effet que « Théophraste s'oppose à Platon sur le sujet suivant : un plaisir n'est pas vrai ou faux, mais tous les plaisirs sont vrais. Car s'il existe un plaisir qui est faux, dit-il, il y aura un plaisir qui n'est pas un plaisir »⁶²⁷. Considérer qu'un plaisir puisse être faux est un non sens absolu. Ou bien il y a un plaisir réel, ou bien il n'y a pas de plaisir du tout.

B. LE PLAISIR SEXUEL

La seconde espèce de plaisir corporel, le plaisir sexuel, partage avec le plaisir alimentaire nombre de traits communs. Au titre de plaisir corporel, il est précédé puis accompagné de peine et d'appétit, il ne peut être attribué à aucun autre sens que le toucher, et surtout, il est un plaisir lors duquel on se restaure vers l'état d'intégrité. Toutes les analyses du traité du plaisir de *l'Ethique à Eudème* s'appliquent donc aussi à ce plaisir : c'est un plaisir par accident, lors duquel ce qui s'actue réellement est le seul appétit. C'est donc aussi un plaisir que l'on n'éprouve jamais, car la sensation tactile ne fait que reporter le plaisir dans l'anticipation. À côté de ces traits communs, le plaisir sexuel possède malgré tout quelques caractères spécifiques : sans doute, dans la mesure où il est réduit au plaisir tactile visé par l'appétit, il est toujours vécu comme un désir qui vise un objet dont on manque. Mais en même temps, ce n'est pas un manque du corps qui provoque alors la peine et l'appétit, mais au contraire, un trop plein. Parallèlement, l'activité de l'appétit n'a pas pour fin ultime de combler une déficience

⁶²⁷ ὁ Θεόφραστος ἀντιλέγει τῷ Πλάτῳ περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἡδονὴν ἄλλα πάσας ἀληθεῖς. εἰ γὰρ ἐστὶ τις, φησὶν, ἡδονὴ ψευδῆς, ἔσται τις ἡδονὴ οὐχ ἡδονή (Damascius, *sur le Philèbe*, dans Freudenthal, II, fr. 556).

corporelle, mais d'expulser du corps de l'animal un surplus qui lui est étranger. Les traités scientifiques que nous possédons permettent de spécifier d'une manière assez précise la nature du plaisir sexuel, car à son sujet, ils sont un peu plus prolixes qu'au sujet du plaisir alimentaire.

1. La nature du plaisir sexuel

Plusieurs passages du *De generatione animalium* contiennent des éléments qui permettent de reconstituer la manière dont Aristote conçoit la nature du plaisir sexuel. Celui-ci fait l'objet d'examen dans le livre I, car son intensité sert de preuve à la thèse selon laquelle la semence des animaux provient de la totalité de leur corps, thèse qu'Aristote va combattre dans toute la suite du traité. « L'intensité du plaisir », pour les partisans de cette thèse, est une preuve de sa validité : « une même affection, en effet, est davantage plaisante lorsqu'elle se produit davantage, et se produit davantage celle qui arrive à toutes les parties, plutôt que celle qui arrive à une seule ou à un petit nombre d'entre elles » (I 16, 721b 15-17). Cet argument repose sur un présupposé théorique, selon lequel l'intensité d'une affection doit être corrélée à son extension dans le corps tout entier. Si par ailleurs, on lie le plaisir sexuel à l'expulsion de la semence animale, on peut établir ainsi que celle-ci est expulsée à partir de la totalité du corps.

Cette théorie panspermatique combattue par Aristote a certainement été soutenue par nombre de ses prédécesseurs et de ses contemporains. La réfutation qui suit ne s'adresse en particulier à aucun adversaire : seul Empédocle est cité, mais pour lui, la semence ne provient pas de la totalité du mâle et de la totalité de la femelle, mais seulement d'une moitié de chacun d'entre eux. Nous savons cependant que cette théorie a été défendue et développée dans la tradition hippocratique : le traité *De la génération*⁶²⁸, que l'on situe aux alentours de la fin du V^e siècle avant notre ère, l'expose de manière très claire. Selon ce traité, le plaisir sexuel, aussi bien que la formation et l'expulsion de la semence, ne sont pas situés exclusivement dans l'organe génital. Lorsque celui-ci est frotté et réchauffé par l'accouplement, il se produit dans ses conduits « comme une démangeaison » (ὡσπερ κνησμός)⁶²⁹, mais ce n'est là qu'une première étape du processus. Sous l'effet de cette démangeaison et de la continuation du

⁶²⁸ Morsink (1982, p. 68 et s.) fait également le rapprochement entre le traité d'Aristote et ce traité.

⁶²⁹ CORP. HIPPOCR., *De gen.*, I, 1. L'ensemble du processus tel que nous le décrivons est exposé dans ses étapes successives en I, 1-3.

frottement, comme les conduits sexuels sont un point d'aboutissement de toutes les veines, un plaisir et une chaleur se répandent dans tout le corps. L'humeur de la totalité du corps est alors agitée, écume, jusqu'à ce que se sépare une partie plus puissante et plus grasse, qui forme le corps de la semence. Celle-ci est ensuite expulsée en partant du cerveau, en traversant la moelle épinière et en longeant les reins, avant de sortir par l'organe génital. Ce processus concerne l'homme masculin, mais aussi la femme⁶³⁰ : le liquide éjaculé par celle-ci est considéré comme une semence provenant de tout le corps, et par la suite, c'est la réunion des deux semences qui peut être retenue dans la matrice pour former un embryon⁶³¹.

Dans ce processus, le plaisir prend son point de départ dans la démangeaison située dans l'organe sexuel, puis il se propage dans tout le corps, et enfin il suit le trajet de la semence depuis le cerveau jusqu'à l'organe sexuel lors de l'expulsion finale. Son intensité, mais aussi sa généralisation au corps tout entier, sert de preuve à la thèse panspermatique. Certains *Problèmes*⁶³² attribués à Aristote, mais qui sont sans doute apocryphes, justement parce qu'ils décrivent le processus d'expulsion de la semence exactement de la même manière que le traité hippocratique *De la génération*, ajoutent quelques éléments d'observation qui devaient servir de preuves empiriques à cette théorie : les yeux se révulsent lors de l'éjaculation parce que c'est de cette région que part la semence, puis les reins et le fessier se contractent⁶³³. D'une manière générale, la mobilisation du corps tout entier lors de l'acte sexuel devait être considérée comme une preuve que le plaisir, et par conséquent le processus de formation et d'expulsion de la semence, se diffuse nécessairement dans la totalité du corps.

Lorsque dans le *De generatione animalium* (I 18), Aristote réfute la thèse panspermatique, il répond en ces termes à l'argument fondé sur l'intensité du plaisir :

(723b 32-724a 3) Quant au fait qu'il se produit un plaisir intense dans le rapport sexuel, la raison n'en est pas que <la semence> provient de tout le corps, mais qu'il y a une démangeaison intense. C'est d'ailleurs pourquoi si ce rapport arrive souvent, il se produit moins de plaisir chez ceux qui ont commerce entre eux. De plus, la jouissance advient lorsqu'on touche à la fin ; or, il faudrait qu'elle se produise dans chacune des parties, et non pas à la fois, mais dans certaines d'abord, puis dans certaines ensuite (ὅτι δ' ἡδονὴ

⁶³⁰ Voir CORP. HIPP., *De gen.* IV, 1.

⁶³¹ Voir CORP. HIPP., *De gen.* V, 1.

⁶³² C'est le cas, parmi les *Problèmes* consacrés à l'acte sexuel, du *Problème* IV, 2 et du *Problème* IV, 21. Les autres n'impliquent pas que l'on admette la théorie hippocratique.

⁶³³ Voir le *Problème* IV, 2, notamment 876b 8 et s.

σφοδρὰ γίνεται ἐν τῇ ὁμιλίᾳ τῇ τῶν ἀφροδισίων, οὐ τὸ ἀπὸ παντὸς ἀπιέναι αἴτιον, ἀλλ' ὅτι κνησμός ἐστιν ἰσχυρός· διὸ καὶ εἰ πολλάκις συμβαίνει ἡ ὁμιλία αὕτη, ἦπτον γίνεται τὸ χαίρειν τοῖς πλησιάζουσιν. ἔτι πρὸς τῷ τέλει ἡ χαρὰ· ἔδει δὲ ἐν ἐκάστῳ τῶν μορίων, καὶ μὴ ἅμα, ἀλλ' ἐν μὲν τοῖς πρότερον ἐν δὲ τοῖς ὕστερον).

Deux arguments permettent de réfuter le raisonnement de l'adversaire. Tout d'abord, l'intensité du plaisir n'est pas la marque que le plaisir et l'expulsion de semence se produisent dans tout le corps. Elle a pour unique cause une intense démangeaison. Il n'est peut-être pas nécessaire de préciser d'où vient cette démangeaison pour que la réfutation soit satisfaisante. Pourvu que cette démangeaison soit intense, il va de soi que le plaisir qui va de pair avec son soulagement le sera aussi. La suite du texte montre pourquoi cette explication est supérieure à sa concurrente. Aristote constate que si le rapport sexuel « arrive souvent, il se produit moins de plaisir chez ceux qui ont commerce entre eux ». On ne sait s'il parle ici de la différence de fréquence des accouplements selon les espèces d'animaux ou chez les seuls êtres humains. En tout cas, la diminution de l'intensité du plaisir en fonction de la fréquence de l'accouplement a une raison d'être si le plaisir est lié au soulagement d'une démangeaison : plus souvent on soulage celle-ci, moins elle est intense, et moins le plaisir de soulagement est violent. En revanche, si on lie l'intensité du plaisir au fait que la semence provienne de tout le corps, on ne peut pas expliquer pourquoi le plaisir est moindre lorsque l'accouplement est plus fréquent. Il faudrait même soutenir que si le plaisir est moindre, la semence ne vient que d'une partie du corps et n'est donc pas féconde, ce qui va contre l'expérience.

Le second argument s'appuie sur une observation : pour Aristote, la jouissance se produit uniquement lorsqu' « on touche à la fin » (πρὸς τῷ τέλει) de l'acte sexuel. Comme la préposition est accompagnée du datif, cela veut dire qu'on prend plaisir instantanément, au moment où l'on est à la fin de l'acte, et non pendant une certaine durée où l'on s'en rapprocherait. Mais par ailleurs, si la jouissance était de nature à montrer que la semence est extraite de chacune des parties du corps avant d'être expulsée, il faudrait nécessairement ressentir cette jouissance successivement dans chacune de ces parties. Le caractère instantané de cette jouissance montre donc la fausseté de l'hypothèse de l'adversaire. Si donc le plaisir est bien lié à l'expulsion de la semence, l'instantanéité du plaisir doit montrer qu'au contraire, la semence est localisée

dans la partie du corps qui expulse immédiatement le corps séminal, c'est-à-dire l'organe sexuel.

On ne sait si Aristote, dans ce passage, tient compte de la théorie hippocratique telle qu'elle est exposée dans le traité *De la génération*. Si tel était le cas, ce ne serait pas sans conséquence. Aristote, en posant que le plaisir a lieu à l'instant où l'acte se termine, refuserait de penser que les étapes antérieures procurent du plaisir : le frottement et le réchauffement des parties sexuelles lors de l'accouplement n'est donc pas plaisant, et il répand encore moins une affection de plaisir dans la totalité du corps. Quant à la séquence chronologique que la doctrine hippocratique croit pouvoir donner au plaisir lors de l'expulsion de la semence en s'appuyant sur quelques faits empiriques, elle n'a aucune raison d'être : sans doute, tous les phénomènes observés ont lieu, et nombre de parties du corps interviennent lors de l'expulsion de la semence. Mais si elles interviennent toutes à la fois, en un seul moment, cela prouve qu'elles n'apportent pas l'une après l'autre leur contribution au liquide séminal lors de sa descente. Elles interviennent uniquement pour favoriser le mouvement d'expulsion de ce liquide déjà situé dans l'organe sexuel.

L'explication du plaisir sexuel par la démangeaison aurait aussi une signification et une résonance particulières, si le modèle de la démangeaison et du prurit était repris de la tradition hippocratique. Car alors, pour Aristote, les processus qui ont lieu dans le corps lors de l'acte sexuel devrait être réduits à ce qui n'en est que la première étape dans le traité *De la génération* : dans ce traité, l'espèce de prurit et de démangeaison qui a lieu à l'intérieur des canaux internes à l'organe sexuel, lorsqu'ils sont échauffés, remplis, ou frottés par l'acte d'accouplement, n'est que le point de départ d'un processus qui affecte le corps entier. L'ensemble du corps est ensuite réchauffé et transformé en écume, ce qui va de pair avec la généralisation du plaisir et avec la formation d'une semence à expulser. Dans l'hypothèse où Aristote admettrait la première étape de cette séquence, il ferait alors l'économie de toutes les autres. Le plaisir sexuel devrait uniquement être rapporté à la démangeaison interne à l'organe sexuel, et conçu comme le soulagement de cette démangeaison. Si par ailleurs, ce soulagement va de pair avec l'expulsion de semence, c'est sans doute parce qu'il doit y avoir un rapport entre la présence de la semence à expulser et celle de la démangeaison, à l'intérieur de l'organe sexuel de l'animal.

Dans le *De generatione animalium*, plusieurs indications montrent qu'Aristote conçoit effectivement les choses de cette manière : tout se passe comme s'il rapportait

au seul organe sexuel ce que la tradition hippocratique avait répandu dans tout le corps, qu'il s'agisse du désir et du plaisir, ou de la formation et de l'expulsion du liquide séminal. Les premières pages du traité permettent de savoir d'où vient la démangeaison ressentie par l'animal, en tout cas chez tous les mâles : elle est due à la présence du liquide séminal à l'intérieur de leurs canaux spermatiques. En effet, les testicules, en même temps que le repli des canaux qu'ils rendent possible, sont attribués à certains animaux parce qu'« ils rendent plus pondéré le mouvement du résidu spermatique » (717a 30-31). Cela signifie sans doute que puisque le résidu a beaucoup de chemin à parcourir et doit traverser un canal recourbé, il n'est pas expulsé en permanence et ne tend pas non plus immédiatement à l'être. Aussi les testicules appartiennent-ils à certains animaux « pour que l'appétit ne soit pas rapide et véhément », c'est-à-dire pour qu'ils ne ressentent pas rapidement le besoin impérieux de décharger leur semence. Au contraire, chez les animaux qui comme les poissons, possèdent pour seul organe deux canaux spermatiques rectilignes, le liquide séminal enfermé dans ce canal est immédiatement prêt à en sortir, et voilà pourquoi ils éprouvent très vite un appétit sexuel intense. La sensation de démangeaison va évidemment de pair avec l'appétit. Elle doit donc être produite par la présence de liquide séminal dans les conduits des organes sexuels, et plus précisément, par la présence d'un liquide qui est prêt à être expulsé mais reste contenu et enfermé dans ces conduits.

La suite du traité confirme que telle est bien l'origine de la sensation de démangeaison, mais elle montre aussi que selon les espèces animales, cette démangeaison se produit dans des conditions différentes. Aristote soutient, contre les partisans de la thèse panspermatique, que chez les mâles, le corps séminal se forme uniquement à l'intérieur des conduits de l'organe sexuel : elle est produite à partir du sang qui afflue dans cet organe, et elle se forme parce que le sang est cuit et élaboré sous l'effet de la chaleur. Mais cette cuisson ne s'effectue pas toujours dans les mêmes conditions : les poissons sont incapables de « cuire la semence lors de l'accouplement, comme le font les animaux terrestres et vivipares, mais ils possèdent en masse une semence cuite sous l'influence de la saison » (I 6, 718a 7-8) : la chaleur ambiante suffit à cuire le sang pour en faire un corps séminal abondant qui se trouve rapidement enfermé dans les canaux droits de ces animaux, et provoque ainsi la démangeaison de l'appétit sexuel. En revanche, les mammifères terrestres effectuent l'essentiel de la

coction de leur semence pendant l'accouplement⁶³⁴, et grâce à la chaleur produite par le frottement des organes génitaux. Chez eux, l'élaboration du corps séminal, mais également la manière dont ils ressentent l'appétit sexuel, sont plus complexes. Cette complexité a son corrélat matériel dans celle de leur organe génital. Leurs canaux spermatiques ont un repli qui les partage en deux parties, ce qui permet de donner à chacune d'entre elles un rôle propre dans le processus de production et d'expulsion de la semence : « dans le redoublement du canal, une partie est pleine de sang ; une autre en est dépourvue, celle qui reçoit ce qui est déjà une semence, et à travers laquelle elle passe, de telle sorte que lorsque le liquide séminal est arrivé là, l'éjaculation se produit rapidement aussi chez ces animaux. » (718a 11-14). Si l'éjaculation a lieu aussi vite que chez les poissons une fois que le liquide séminal est entré dans la partie vide de sang, l'essentiel du processus qui se produit pendant l'accouplement doit avoir lieu dans l'autre partie. C'est là que s'effectue la cuisson de la semence à partir du sang, et c'est lors de cette cuisson que se produit l'impression de démangeaison.

Même si c'est grâce à la chaleur produite par l'accouplement que s'effectue l'essentiel de la coction du corps séminal, il faut sans doute penser qu'avant l'acte, le sang peut déjà commencer à se transformer, soit de manière spontanée, soit sous l'effet d'images ou de pensées. Les pertes spontanées⁶³⁵, ainsi que l'excitation produite sur cette partie du corps par des pensées ou des images sans que puisse intervenir le contrôle du choix délibéré⁶³⁶, sont en tout cas deux phénomènes qu'Aristote reconnaît et décrit. Par ailleurs, s'il existe un appétit sexuel avant l'accouplement, il doit aussi exister une démangeaison qui ne peut être expliquée que par un début de transformation du sang dans les parties sanguines : le sang a commencé à se changer en un produit non sanguin, et l'enfermement de ce corps étranger dans ces parties causent un début de démangeaison, qui pousse le mâle à s'accoupler pour pouvoir se soulager par le frottement. Mais loin de procurer un soulagement, ce frottement ne fait que rendre la démangeaison plus intense. En effet, la chaleur qu'il produit effectue l'essentiel de la coction du corps séminal : elle achève de le différencier qualitativement du sang et elle en augmente la quantité. Il y a donc un accroissement dans le sang d'un corps étranger qui demeure enfermé dans cette partie. La démangeaison croît au fur et à mesure du mouvement de frottement, et en accélérant ce frottement, ne fait que croître davantage.

⁶³⁴ Voir *GA I 6*, 718a 6-7.

⁶³⁵ Cf. par exemple *GA II 4*, 738a 1-3.

⁶³⁶ Cf. la fin de *De mot.*, 703b 3-8.

Ce processus, où la sensation tactile, au lieu de procurer du soulagement, ne fait qu'activer la peine et l'appétit dans des proportions démesurées, s'achève lorsque le corps séminal formé dans le conduit sanguin a suffisamment de puissance pour le mouvoir et traverser très rapidement l'autre partie. C'est alors seulement que se produit le soulagement, de sorte qu'Aristote peut affirmer, à propos de la jouissance sexuelle, qu'elle « advient lorsqu'on touche à la fin » de l'acte, et pour ainsi dire en un seul instant.

Il reste à comprendre d'où vient la force motrice du corps séminal. Dans le livre II du *De generatione animalium*, Aristote montre que ce corps est un mélange d'eau et d'air, semblable à l'écume. Plus précisément, « la semence est une mise en commun de souffle et d'eau, et le souffle est de l'air chaud » (ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα κοινὸν πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ, II 2, 735b 37-736a 2). Sous l'effet de la chaleur, l'agitation et le réchauffement du sang produisent dans l'organe du mâle de l'eau qui contient des bulles d'air chaud ou de souffle. C'est précisément ce souffle qui, dans le corps séminal, a une puissance motrice. À la fin du *De motu animalium*, c'est en raison de cette propriété qu'Aristote déclare que l'organe central de l'animal qui est le principe du mouvement doit avoir la nature du souffle : le souffle, en effet, possède par nature une force motrice, car c'est un corps qui par lui-même est toujours contracté et toujours propre à exercer une poussée, et qui par ailleurs, a une élasticité qui le rend capable de se contracter davantage ou de se dilater⁶³⁷. On imagine sans peine que la force motrice est encore plus forte dans le cas du corps séminal : lorsque dans le conduit sanguin des mâles se trouve enfermé un corps qui acquiert les qualités d'un souffle pur et augmente en quantité, il est inévitable qu'à un certain moment, ce corps exerce une poussée telle qu'il passe dans l'autre conduit et meuve le conduit où il se trouve. On peut expliquer ainsi l'expulsion du corps séminal au terme de son élaboration, mais également l'origine du phénomène de démangeaison : la pression croissante exercée par le souffle dans le conduit sanguin où il se trouve est en effet de nature à pousser l'animal à se frotter pour expulser ce corps étranger.

L'appétit sexuel correspond très précisément à cette poussée d'un corps doué de souffle, et le plaisir sexuel à son expulsion, et chez les animaux mâles et féconds, l'appétit accompagne la formation du corps séminal, et le plaisir son éjection. Même

⁶³⁷ Cf. *De mot.*, 703a 18-23. Rappelons que chez les animaux sanguins, le corps pneumatique en question n'est ici rien d'autre que le sang lui-même.

chez eux cependant, ce n'est pas seulement le corps séminal proprement dit, mais également un corps doué de souffle non entièrement élaboré, qui produit l'appétit par sa poussée, et le plaisir par sa sortie : « la survenue du plaisir dans la copulation n'a pas seulement lieu parce que la semence est émise, mais aussi parce qu'est émis le souffle, à partir duquel lorsqu'il est contracté, on répand la semence »⁶³⁸. Le souffle dont il est ici question n'est pas, comme on le croit parfois, celui qu'on retient dans la respiration au moment de l'éjaculation, car pour Aristote, cette rétention de souffle contribue certes à l'effort de l'animal, mais non à la formation du liquide séminal dans les organes sexuels⁶³⁹. Il ne s'agit pas non plus du souffle inhérent à la semence proprement dite, puisque même chez celui qui répand la semence, on doit distinguer la semence et le souffle. C'est donc probablement un corps pneumatique qui est élaboré en même temps que la semence sans l'être complètement, qui se contracte en même temps qu'elle dans les conduits et tend à être expulsé. Selon Aristote, le plaisir sexuel est lié à l'émission de ce souffle autant qu'à celle de la semence. L'appétit sexuel et la sensation de démangeaison doivent être également liés à la pression de la totalité du souffle à l'intérieur de l'organe sexuel.

Cette précision permet à Aristote de séparer l'appétit et le plaisir sexuel de la formation et de l'expulsion du corps séminal. Car il suffit qu'un souffle soit élaboré dans les conduits sanguins des mâles pour qu'ils éprouvent appétit et plaisir, et il n'est nullement nécessaire qu'une semence le soit aussi. C'est ce que montre, selon Aristote, l'exemple des jeunes gens qui s'approchent de l'âge de fécondité et qui prennent du plaisir à se frotter. Mais par ailleurs, un corps doué de souffle peut fort bien être élaboré dans un autre conduit sanguin et tendre à être expulsé par un autre orifice : ainsi, il arrive que ceux qui ont perdu la faculté d'engendrer évacuent, par des relâchements du ventre, un souffle qu'ils n'ont pas pu élaborer dans leur organe génital⁶⁴⁰. La distinction du souffle et de la semence permet aussi d'expliquer le plaisir sexuel des femelles. En

⁶³⁸ *GA* I 20, 728a 9-11 : τὸ δὲ συμβαίνειν ἡδονὴν ἐν τῇ συνουσίᾳ οὐ μόνον τοῦ σπέρματος προιεμένου ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πνεύματος, ἐξ οὗ συνισταμένου ἀποσπερματίζει.

⁶³⁹ Cf. *GA* II 4, 737b 28-738a 3.

⁶⁴⁰ Cf. *GA* II 4, 728a 14-17. Toutes ces précisions de *GA* II amènent à penser que parmi les *Problèmes* consacrés à la sexualité, le problème 26, qui explique pour quelle raison certains hommes éprouvent du plaisir sexuel dans l'anus, d'autres à la fois dans l'anus et dans l'organe sexuel, est authentiquement aristotélicien. L'explication est exactement la même que pour les relâchements du ventre dont parle *GA* I, et pour le reste, ce problème ne contient aucun indice, dans le langage qu'il emploie comme dans les théories qu'il suppose, qui permette d'exclure son attribution à Aristote. D'une manière générale, en tenant compte de la terminologie et du fond doctrinal, on peut considérer que plus de la moitié des *Problèmes* en question peuvent raisonnablement être attribués à Aristote (6, 10 à 14, 16 à 20, 26 à 28, 30 et 31) Mais le plus souvent, ils se contentent de montrer la corrélation entre la capacité sexuelle et le caractère chaud et humide de certaines parties du corps.

même temps qu'elles éprouvent du plaisir, elles émettent une sécrétion liquide dans leur organe sexuel⁶⁴¹. C'est d'ailleurs, aux dires d'Aristote, ce qui fait croire à certains que les femelles émettent aussi une semence : en effet, on pourrait penser que comme les mâles, elles produisent dans leur organe sexuel un corps séminal qui produit démangeaison et appétit, et qu'elles l'expulsent ensuite avec plaisir. Aristote conteste cette vue en constatant que chez les femelles, plaisir sexuel et fécondité peuvent exister l'un sans l'autre⁶⁴², et que le liquide qu'elles secrètent lors de la jouissance n'est pas le corps qui sert à la fécondation⁶⁴³. Ce liquide est situé dans la région de l'organe sexuel qui entre en contact avec celui du mâle, car chez elles, « c'est par le contact, au même endroit que les mâles, que se produit le plaisir qui a lieu dans l'accouplement » (728a 31-33), et c'est donc dans la région qui a subi le contact et le frottement qu'est expulsé le liquide qui accompagne la jouissance. En revanche, le corps qui intervient dans la fécondation provient de l'intérieur de l'utérus. Selon Aristote, il s'agit des menstrues, c'est-à-dire de sang non élaboré : car précisément, la séparation entre le lieu où s'opèrent l'appétit et la jouissance, et celui d'où afflue le corps utile à la fécondation montre que ce corps ne subit ni cuisson et ni élaboration. Il ne s'agit donc pas d'une semence, mais d'une quantité de sang qui sert seulement de nourriture à la semence fournie par le mâle.

Chez la femelle, la jouissance sexuelle et la décharge de liquide qui lui correspond n'ont aucun rapport immédiat avec l'émission du corps utile à la conception de l'embryon. Un passage du livre II⁶⁴⁴ montre qu'elles peuvent seulement avoir un rôle auxiliaire : le plus souvent, le plaisir de la femelle facilite la fécondation « parce que l'orifice ne reste pas fermé lorsque se produit l'excrétion » (739a 32-33) plaisante, ce qui favorise l'accouplement et donne un passage plus facile à la semence du mâle. En dépit de cette différence entre la jouissance de la femelle et celle du mâle, il faut sans doute concevoir l'une et l'autre selon le même modèle. Chez la femelle aussi, l'appétit sexuel et la sensation de démangeaison doivent être causés par l'enfermement d'un liquide doué de souffle dans des vaisseaux sanguins, et le plaisir par l'expulsion de ce liquide. Sans doute, tout cela ne se produit pas de la même manière que chez le mâle, où il y a une unique expulsion au terme d'un accouplement qui ne fait qu'aviver l'appétit. Les femelles, en effet, déchargent leur liquide pendant l'accouplement, et même avant.

⁶⁴¹ Cf. *GA* I 20, 727b 33-36.

⁶⁴² Cf. *GA* I 19, 727b 5-12.

⁶⁴³ Cf. *GA* I 20 728a 31-34

⁶⁴⁴ Cf. *GA* II 4, 739a 26-35.

On ne doit pas en déduire pour autant qu'alors, elles éprouvent davantage de plaisir que les mâles. Sans doute soulagent-elles en partie l'appétit qu'elles éprouvent, mais ce soulagement est mineur par rapport à l'intensité de leur désir. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer, comme Aristote le fait lui-même⁶⁴⁵, l'état d'agitation furieuse dans lequel entrent les juments ou les vaches lorsqu'elles sont en chaleur. Là encore, avant et pendant l'accouplement, la peine, la démangeaison et l'appétit l'emportent sur le plaisir, et le plaisir ne doit avoir lieu que lorsqu'au terme de l'accouplement, l'ensemble de l'appétit est soulagé.

En rassemblant les quelques passages du *De generatione animalium* qui contribuent à expliquer la nature de l'appétit et du plaisir sexuels, on est en mesure d'en donner une caractérisation assez détaillée : l'appétit sexuel, et la sensation de démangeaison qui l'accompagne, sont produits par la présence et l'enfermement, dans des vaisseaux sanguins, d'un corps étranger et pneumatique qui exerce une pression pour être expulsé au-dehors⁶⁴⁶. Ce que l'animal ressent alors n'est sans doute pas une sensation proprement dite, car il n'y a apparemment pas de contact avec la chair qui puisse permettre une sensation tactile. Il s'agit plutôt d'un malaise éprouvé dans la totalité du corps. En effet, la pression du corps chargé de souffle s'exerce immédiatement sur le sang. Elle affecte donc dans son équilibre propre le tempérament central de l'animal, et produit nécessairement un effet sur l'organe du cœur en excitant le désir et l'anticipation de la sensation tactile du frottement des parties sexuelles. L'animal se met alors en mouvement pour s'accoupler, mais la sensation de frottement, en effectuant la coction du corps pneumatique enfermé dans les parties sanguines de l'organe sexuel, et en donnant toujours davantage de force et de grandeur à ce corps, ne fait qu'aviver le malaise que l'animal éprouve dans tout le corps, ainsi que son désir, son mouvement et son agitation. Comme lors de l'alimentation, la sensation tactile ne

⁶⁴⁵ Cf. *HA I*, 571b 8-572b 7.

⁶⁴⁶ Le *Problème IV*, 15 sur la sexualité attribué à Aristote (878b 1 et s.) adopte les mêmes formules pour expliquer la démangeaison. Ce *Problème* n'est pas d'inspiration hippocratique, car il renonce à l'hypothèse panspermatique pour expliquer « pour quelle raison faire l'amour est très plaisant ». Toutefois, il affirme que « tous les conduits des veines tendent vers l'organe sexuel ». Cela signifie peut-être seulement que cet organe est en contact avec l'ensemble du système sanguin, mais Aristote n'aurait jamais employé une telle formule pour dire cela : il ne l'utiliserait que pour le cœur, seul point de convergence des veines. Le *Problème* en question n'est donc pas attribuable à Aristote, mais il peut être d'inspiration aristotélicienne : il explique l'intensité du plaisir sexuel par l'espèce de démangeaison (κνησμός) qui se produit dans l'organe sexuel, et le contact entre cet organe et tout le système sanguin. Par ailleurs, il décrit ce qui produit la démangeaison comme « un corps humide de la qualité du souffle maintenu enfermé contre nature » (ὕγραυ πνευματώδους ἐγκατακεκλεισμένου παρὰ φύσιν).

fait qu'activer l'appétit, mais cette fois, le malaise et l'appétit augmentent au fur et à mesure que l'on sent, au lieu de décroître progressivement. Il est donc encore plus clair, lors de l'accouplement, que tout le plaisir est situé dans l'imagination et l'anticipation, et non dans la sensation. Celle-ci, au fur et à mesure qu'elle a lieu, ne fait qu'accroître le désir et le plaisir anticipé d'une manière exponentielle. Tout cela dure jusqu'à l'expulsion de la totalité du souffle qui perturbait le corps, expulsion qui met fin à l'activité sexuelle. Mais au terme de ce processus, peut-on dire ou non qu'enfin, l'animal éprouve du plaisir ?

2. Le plaisir sexuel est-il un plaisir effectif ?

Dans les textes que nous venons de parcourir, Aristote affirme qu'au terme de l'accouplement, il y a un plaisir, et même un plaisir intense éprouvé dans la totalité du corps, au même titre que la démangeaison qu'il soulage. Pourtant, si l'on suit la manière dont *l'Ethique à Eudème* caractérise tous les plaisirs où le corps se rétablit d'un état pénible, on doit conclure qu'on n'éprouve jamais le plaisir sexuel. Ce que l'on ressent n'est plaisant que par accident, et seul l'appétit qui vise un plaisir futur et nous meut vers lui doit s'exercer pendant l'accouplement : on ne doit donc jamais prendre plaisir à la sensation tactile du frottement des organes, et ne faire que toujours reporter le plaisir de sentir dans ce que l'on anticipe et appète. En même temps, c'est bien la sensation tactile du frottement, et non l'expulsion finale du corps pneumatique, qui est anticipée comme plaisante lors de l'accouplement : dans le cas contraire, Aristote ne définirait pas la tempérance et l'intempérance sexuelles par rapport à des plaisirs du toucher situés dans certaines parties du corps, et par rapport aux appétits qui visent ces plaisirs⁶⁴⁷. Ainsi, on ne parvient jamais à éprouver le plaisir que l'on désire, ni pendant l'accouplement, ni à son terme, car une fois parvenu à l'état d'intégrité, la possibilité d'éprouver du plaisir au toucher des parties sexuelles disparaît en même temps que l'appétit. Mais n'est-il pas possible qu'alors, l'animal éprouve un autre plaisir, lié à l'expulsion du corps séminal ou de son analogue ?

Dans le *De generatione animalium*, Aristote insiste sur l'extrême rapidité avec laquelle se produit l'expulsion du corps séminal une fois qu'il est élaboré et parvient dans le conduit non sanguin. S'il associe un plaisir à cette expulsion, il précise que ce

⁶⁴⁷ Cf. *EN* III, 13, 1118a 29-32, 1118b 6 et s.

plaisir à lieu lorsqu'on touche à la fin de l'accouplement, de manière instantanée, et il explique son intensité par la démangeaison qu'il vient soulager. Tout cela conduit à penser qu'à ses yeux, il ne se produit aucun plaisir au terme de l'acte sexuel. On peut douter, en effet, que l'expulsion de la semence soit l'objet d'une sensation quelconque, car elle se produit en un seul instant, alors que notre sens du toucher est disposé à sentir uniquement le plaisir du contact qui est anticipé et désiré. Il reste donc la seule cessation de la peine que l'on a auparavant éprouvée dans tout le corps. Mais cesser d'éprouver de la peine, en soi, ce n'est pas éprouver quelque chose, c'est ne rien éprouver du tout. L'accouplement, en lui-même, ne procure donc aucun plaisir : chez les êtres humains, il peut céder la place à l'état d'intégrité qui s'exerce avec des plaisirs véritables, mais des plaisirs qui n'ont rien de commun avec le plaisir de s'accoupler. Chez les autres animaux, il cède la place à un état de repos où ils n'exercent plus leurs sens et n'éprouvent plus rien, à moins qu'une autre peine corporelle et un autre appétit les contraignent à continuer de sentir.

Au sujet du plaisir sexuel, il y a une grande différence entre l'approche aristotélicienne et celle que Platon adopte dans le *Philèbe*. Dans ce dialogue, le plaisir sexuel est rangé parmi ceux que les médecins moroses considèrent comme les plus intenses de tous : il s'agit d'un plaisir que l'on éprouve dans le corps en même temps que l'on éprouve en lui des peines contraires. Conformément à un rapprochement déjà présent dans le *Gorgias*⁶⁴⁸, et qu'Aristote ne fera que reprendre, il est évoqué à la suite des plaisirs que l'on prend à se gratter lorsqu'on souffre de démangeaisons. Mais dans le *Philèbe*, il y a une opposition entre ces deux types de plaisir : le plaisir pris aux démangeaisons est illustré par celui des galeux, qui éprouvent un mélange de plaisir et de peine où la peine l'emporte sur le plaisir qui ne fait que la renforcer. Au contraire, le plaisir sexuel est un mélange où la peine renforce le plaisir, qui par opposition avec la peine, devient le plus intense qui soit :

(47a 4-b 4) À chaque fois qu'en revanche, à travers toutes les parties du même type que celles-là⁶⁴⁹, davantage de plaisir se trouve mélangé, la part de la peine qui est mélangée par-dessous nous chatouille et produit une légère irritation, tandis que la part du plaisir infuse dans le mélange en bien plus grande quantité nous crispe et parfois nous fait

⁶⁴⁸ *Gorg.*, 494c 4-e 8.

⁶⁴⁹ Littéralement « en descendant les parties du même type » (κατὰ τὰ τοιαῦτα). Les parties en question sont du même type que celles qui interviennent plus haut dans la peine mélangée de plaisir qu'éprouvent les galeux.

bondir, et en nous faisant passer⁶⁵⁰ par des couleurs, des postures et des halètements de toute sorte, elle fait naître en nous, avec des cris d'insensé, un effarement complet, n'est-ce pas ? – Tout à fait. – Et ce plaisir fait dire à celui <qui l'éprouve>, à propos de lui-même et d'autrui⁶⁵¹, qu'on jouit de ces plaisirs à en mourir.

Bien que Platon ne dise pas explicitement qu'il parle ici du plaisir sexuel, la description qu'il donne montre évidemment que ce plaisir est le premier visé parmi les mélanges où dans le corps, le plaisir l'emporte sur la peine. On ne peut que constater le fossé entre la manière dont il le conçoit et l'approche aristotélicienne. Platon, bien qu'il partage au sujet de ce plaisir le point de vue de ceux qu'il appelle les médecins moroses, s'avère finalement moins morose que son disciple. Il admet que l'on éprouve effectivement du plaisir, et cela pendant l'accouplement. Le plaisir est même le plus grand et le plus intense qui soit : puisqu'il est mélangé dans le corps en plus grande quantité que son opposé, les deux opposés ne s'équilibrent pas, mais la peine ne fait que renforcer le plaisir qui l'emporte toujours sur elle.

D'après la description générale de tous les plaisirs corporels mélangés qui figure à la page précédente, on cherche alors à la fois à se débarrasser d'une affection pénible et irritante, et à posséder une affection plaisante. En soulageant la première affection, on produit une affection plaisante, mais ce faisant, on laisse toujours persister une part de peine qui nous précipite toujours plus violemment dans le plaisir⁶⁵². Celui-ci, en étant toujours entretenu par son contraire, acquiert alors une intensité démesurée. Platon ne nie donc pas que dans cette situation, il nous apparaît que nous éprouvons du plaisir : au contraire, il nous apparaît que nous jouissons au plus haut point. Simplement, cette apparence est la plus fausse qui soit : ce n'est plus alors une peine antécédente qui fait apparaître plaisant ce qui ne l'est pas, mais une peine éprouvée dans le corps en même temps que le plaisir, qui rend l'apparence de plaisir intense dans la mesure même où elle est fausse. On est ici très éloigné de la perspective d'Aristote, pour qui le plaisir sexuel est un plaisir qui n'en est pas un, non seulement parce qu'il n'obéit pas au concept de plaisir, mais même parce que nous ne l'éprouvons nullement, ni pendant l'accouplement, ni à son terme.

⁶⁵⁰ Nous retenons la correction de Buttmann, ἀπεργαζόμενον au lieu de ἀπεργαζόμενα (« et les couleurs, les postures de toutes sortes ... qui sont réalisées produisent en nous... un effarement complet »).

⁶⁵¹ Nous retenons περὶ ἄλλου, au lieu de ἄλλον (« et un autre à propos de lui ») en suivant la plupart des manuscrits sauf T.

⁶⁵² Cf. 46c 6-d 2.

C. CONCLUSIONS

L'ensemble de cette étude montre par quel moyen Aristote résout le problème posé par les plaisirs corporels. Ceux-ci ne sauraient obéir au concept de plaisir qu'il tire des plaisirs de la vision ou de l'audition : les plaisirs corporels n'appartiennent pas à un exercice purement actif d'une disposition constante, destiné à discerner les sensibles extérieurs tels qu'ils sont ; au contraire, ils appartiennent à un processus lors duquel l'organe sensoriel est affecté passivement et modifié perpétuellement, et où il ne saurait faire la part entre sa modification propre et le sensible qu'il saisit. Ces plaisirs ne peuvent pas non plus être définis comme de bonnes réalisations de la disposition du sens lorsqu'elle saisit le sensible : car quel sens y a-t-il à dire qu'une disposition se réalise ou s'accomplit bien si elle change en se réalisant ? On pourrait penser que ces particularités du plaisir corporel devraient obliger Aristote à remettre en question la validité du concept de plaisir qu'il a dégagé à partir du modèle de la vue ou de l'ouïe. Mais c'est tout le contraire qui se produit : elles l'amènent à déclarer que les plaisirs corporels ne sont tout simplement pas des plaisirs du tout, ni en eux-mêmes, ni pour celui qui les éprouve.

Tous les commentateurs que nous connaissons évitent de prêter une thèse si radicale à Aristote. Ils cherchent une solution de compromis en soutenant que malgré tout, on ressent pendant la réplétion ou l'accouplement un plaisir partiel et imparfait, inconstant ou bien instantané. Nous espérons avoir montré que cette interprétation doit faire violence aux textes, et s'avère tout simplement contre intuitive, étant donné ce qu'Aristote entend par le plaisir de sentir. Si l'on prenait réellement du plaisir à toucher l'aliment ou le partenaire sexuel à chaque moment où l'on est aux prises avec eux, alors cette sensation ne pourrait déclencher aussitôt un nouvel appétit afin que la réplétion ou l'accouplement se poursuivent. Au contraire, on s'arrêterait à l'étape où l'on est arrivé pour se délecter de ce que l'on sent. En réalité, pour pouvoir rendre compte des opérations cognitives à l'œuvre dans la restauration du corps tout en définissant le plaisir de sentir comme un bon exercice du sens, on doit soutenir qu'il n'y a jamais aucun plaisir effectif lors de la restauration. Le plaisir est toujours reporté dans l'anticipation et dans l'objet d'appétit, il n'est jamais éprouvé. On éprouve seulement à chaque moment un soulagement de l'appétit antérieur et de la peine qu'il provoque, mais ce soulagement n'est nullement quelque chose de positivement ressenti, et il cède immédiatement la place à l'appétit d'un nouveau plaisir futur.

Cependant, ce qui est éprouvé lors de la restauration du corps sera qualifié différemment selon que l'on parle d'un être humain ou d'un animal. Chez le premier, les prétendus plaisirs de restauration ne sont pas des plaisirs en eux-mêmes, mais ils sont tout de même des plaisirs par accident, car l'activité de l'appétit a pour fin et pour terme ultime une disposition qui se substitue à l'appétit et à ses objets, et dont l'exercice procure des plaisirs effectifs. Chez le second en revanche, les plaisirs en question mènent à un état de cessation des peines, d'apathie et de repos où il n'éprouve ni plaisir, ni appétit, et où pour cette raison, il cesse d'exercer sa sensibilité et de sentir quoi que ce soit. La cessation des peines n'est pas davantage éprouvée comme quelque chose de positif au terme de la restauration que pendant son déroulement, puisque quand elle ne déclenche plus l'appétit, elle coïncide avec la cessation de toute activité. On doit donc conclure que les animaux, pour Aristote, n'éprouvent jamais de plaisir. Chez eux, il n'y a jamais qu'une poursuite perpétuelle du plaisir sous l'effet de la peine corporelle, qui s'achève dans un état où ils cessent de sentir.

CONCLUSIONS

La partie scientifique du corpus aristotélicien qui a été conservée ne contient ni un traité du plaisir, ni une étude élaborée et systématique consacrée à ce sujet. Pourtant, force est de constater qu'un parcours d'ensemble des traités spéculatifs affiliés à la physique, et d'abord au *De anima*, est riche en enseignements multiples et détaillés sur la nature du plaisir de sentir, sur les conditions qui le rendent possible et le contexte psychologique dans lequel il a lieu. Ces détails sont absents dans les traités éthiques. En particulier, ils ne figurent pas dans l'argument de *l'Éthique à Nicomaque* consacré à définir le plaisir pour lui-même, alors même que cet argument s'appuie visiblement sur des thèses issues de la physique et de la psychologie. Avant d'aborder l'étude de cet argument, il est utile, au moins pour un lecteur non averti qui ne saisit pas l'évidence de ses prémisses, de résumer l'essentiel de ce que les traités de physique nous apprennent au sujet du plaisir.

L'examen qui précède a permis de parvenir à plusieurs conclusions importantes à propos du plaisir de sentir. Les propos lacunaires du dernier livre du *De anima* ont au moins le mérite de montrer qu'il est impossible de penser ce plaisir, si l'on ne suppose pas que l'opération à laquelle il appartient, la sensation, est une pure actuation (*energeia*), et n'est en aucun cas ni une affection passive, ni une altération, ni un mouvement. Il est donc apparu nécessaire de prendre une position tranchée à propos du statut de la sensation, et de sortir des hésitations et des compromis dans lesquels se réfugient souvent les commentaires : nous soutenons que dans le *De anima*, la sensation, en tant que telle, est conçue comme une actuation pure : elle est le pur et simple exercice de ce que l'on possède déjà, la pure et simple réalisation de ce qui est préfiguré dans le sens comme une potentialité. En aucun cas elle n'est une affection ou

un mouvement subi par le sentant sous l'effet du sensible, ni non plus un mouvement déclenché par le sentant lui-même, même si elle est préparée par le concours de ces deux mouvements et leur succède.

Plus précisément et plus concrètement, on doit concevoir la sensation comme un acte où de manière indissoluble, chaque organe sensoriel saisit une forme sensible telle qu'elle est et la discerne dans sa différence, et où pour ce faire, il se règle activement sur elle, réalise une forme prédéfinie en lui en la saisissant. Le plaisir et la peine de sentir ne peuvent être pensés qu'à l'intérieur de cette structure ontologique. Ils appartiennent essentiellement à chaque sensation spécifique, à la saisie d'un sensible propre à chaque sens : prendre plaisir ou de la peine à voir, c'est prendre plaisir à voir cette couleur plaisante, et prendre de la peine à voir cette couleur pénible. En même temps, le plaisir et la peine sont un aspect particulier de l'acte de sentir. Une sensation est plaisante en tant qu'elle discerne bien le sensible, et non en tant qu'elle en appréhende la nature, et elle est pénible en tant qu'elle le discerne mal. Autrement dit, le plaisir consiste dans le bon exercice de la faculté de sentir, la bonne réalisation de ce que la sensation doit être, tandis que la peine consiste dans la mauvaise réalisation contraire. Chaque acte de sentir, lorsqu'il a lieu, s'apprécie lui-même comme plus ou moins bon ou mauvais, et c'est précisément en cela que consistent le plaisir et la peine.

Cette conception a des conséquences non négligeables : tout d'abord, le plaisir et la peine sont des aspects essentiels à chaque sensation spécifique, ils n'en sont ni des conséquences, ni des accidents qu'il faudrait rapporter à quelque autre faculté. Ensuite, leur caractérisation permet de rendre compte des critères en vertu desquels les sensibles sont plus ou moins plaisants. Comme nous l'avons vu, dans la plupart des cas, les sensibles sont plaisants dans la mesure où ils sont constitués par une proportion simple des contraires, qu'il s'agisse du grave ou de l'aigu, ou du foncé et du brillant. En concevant le plaisir comme le bon exercice d'une proportion ou d'une médiété propre au sens, Aristote fonde ce lien entre le plaisir et la bonne proportion du sensible : la proportion propre au sens, en effet, se réalisera mieux dans la mesure où le sens saisit un sensible bien proportionné. Ajoutons toutefois que cette règle ne vaut que pour un spectre délimité de sensibles : si ceux-ci sont trop excessifs par rapport à la proportion propre au sens, non seulement ils produisent de la peine, mais ils détruisent le sens lorsqu'ils sont sentis. Le toucher est une exception parmi les sens, car il ne semble obéir qu'à ce dernier critère : la proportion simple du tangible ne joue apparemment aucun

rôle dans le plaisir du toucher. Ce qui compte est seulement le degré de proximité entre le tempérament possédé par l'organe sensoriel et la qualité du tangible qui en diffère.

On peut faire un pas supplémentaire, et s'appuyer sur ces observations pour saisir la signification première qu'Aristote donne spontanément à des expressions comme « prendre plaisir » et « avoir de la peine ». « Prendre plaisir » se dit à propos d'une opération pour laquelle on est prédisposé, et signifie d'abord que l'on effectue bien cette opération, que l'on s'accomplit bien en la réalisant. « Avoir de la peine », au contraire, est d'abord quelque chose de purement négatif. Dans les textes que nous avons parcourus, elle correspond toujours à la difficulté d'effectuer une fonction cognitive : avoir de la peine en voyant, c'est mal discerner le visible. Ou encore, éprouver une peine généralisée dans tout le corps, c'est ne plus parvenir à sentir et à exercer normalement ses fonctions vitales.

Il est vrai que certaines peines particulières présentent une apparente positivité : lorsque la peine de sentir est produite par un sensible excessif, qu'il s'agisse d'un visible trop brillant ou d'un tangible trop chaud ou trop aigu, il semble que la peine ne doive pas seulement être conçue comme une difficulté d'effectuer quelque chose, mais aussi comme une douleur, qui paraît être le contenu positif d'une sensation. Aristote se montre peu précis sur les sensations douloureuses, et ne se soucie nullement de distinguer la douleur et la peine. Sans doute est-ce parce que pour lui, la douleur doit être conçue comme une peine particulière. On peut imaginer qu'elle correspond à une peine intense et localisée : lorsqu'on se brûle les yeux ou la chair, il existe, probablement à l'endroit où l'appareil des vaisseaux sanguins jouxte tantôt les organes sensoriels, tantôt la chair, un mouvement et une tension extrêmes correspondant à l'effort pour sentir le sensible, qui doit produire une altération globale et destructrice de notre tempérament interne et de nos facultés. Ici encore, on le voit, la peine n'a rien de positif. Au contact de l'objet douloureux comme dans la totalité du corps, elle correspond à la difficulté avec laquelle on cherche à effectuer la sensation ou toute autre opération.

La conception aristotélicienne du plaisir de sentir a enfin une dernière conséquence : puisque Aristote, à partir du paradigme de la vision ou de l'audition, pense le plaisir comme le bon exercice d'une disposition constante, on ne voit guère comment il peut rendre compte des plaisirs éprouvés lorsqu'on se restaure et que nos dispositions changent continuellement en étant affectées passivement par le sensible. Ce problème est à notre avis résolu de manière radicale : lors de la restauration du corps,

qu'il s'agisse de l'acte sexuel ou de la réplétion alimentaire, il n'y a tout simplement aucun plaisir effectif. Cela ne signifie pas, comme chez Platon, qu'il y a un plaisir apparent mais faux par rapport à ce qui a lieu effectivement. Cela veut dire que lors de ces processus, aucun plaisir n'est éprouvé ni ne nous paraît être éprouvé. Grâce à cette thèse, Aristote peut appliquer à tous les plaisirs le concept qu'il a dégagé à partir du plaisir de voir ou d'entendre. Il peut surtout renverser le platonisme, et sortir de la perspective que Platon a toujours adoptée pour penser le plaisir.

Lorsque Platon soutient, dans la *République* comme dans le *Philèbe*, que les plaisirs liés à la restauration du corps ne sont pas des plaisirs réels ou sont des apparences fausses de plaisirs, il n'en conclut pas que les plaisirs réels ou vrais doivent être autre chose que des réplétions. Il en conclut exactement le contraire. En *République* IX, il est d'abord admis comme allant de soi que le plaisir est réplétion, ou plus exactement, un mouvement qui prolonge dans l'âme la réplétion du corps. Cette corrélation entre plaisir et réplétion a apparemment le statut d'un axiome incontestable, au point qu'il n'est ni discuté, ni même explicité. Elle apparaît d'abord dans la première étape de la démonstration, consacrée aux plaisirs de restauration. En soutenant que les plaisirs pris à soulager les peines sont faussement des plaisirs et n'ont pas l'aspect des plaisirs réels, Platon soutient en même temps qu'ils sont faussement des réplétions et n'en présentent pas l'apparence⁶⁵³. Comme c'est la présence d'une peine antécédente qui fait la fausseté ou l'irréalité, un plaisir non précédé de peine, comme les plaisirs pris aux odeurs, sera vrai et réel dans la mesure même où il correspond à une réplétion corporelle réelle. À ce stade de l'argument, il faut concevoir le plaisir vrai et réel comme un mouvement dans l'âme qui accompagne une réplétion du corps⁶⁵⁴, et comme l'âme éprouve alors un mouvement, et non un repos, il est clair que la réplétion désigne le processus de remplissage et non son terme.

Dans la suite de son propos, Platon part également du principe que plaisir et réplétion vont de pair pour montrer que comme les réplétions du corps sont des réalités inconsistantes parce que le corps et ce dont il se remplit le sont aussi, ce ne sont pas pleinement et réellement des réplétions ni donc des plaisirs. Au contraire, les réplétions

⁶⁵³ L'équivalence entre « plaisir » et « réplétion », dans cette thèse, apparaît en 585a 3.

⁶⁵⁴ Cf. *Rép.* IX, 584c 4-7 et 583e 9-10.

de l'âme par les sciences sont réelles, et sont donc des plaisirs réels⁶⁵⁵ : au terme de l'ensemble de la démonstration, les plaisirs réels deviennent identiques aux réplétions réelles de l'âme, et les formes verbales⁶⁵⁶ employées montrent qu'il faut toujours entendre par réplétion le processus en train de se faire, et non l'état où l'on est rempli.

Le *Philèbe* soutient également que les plaisirs vrais et purs accompagnent et suivent des réplétions. Quand Platon établit que le plaisir de restaurer son corps après une peine, qu'il soit anticipé ou éprouvé, est une opinion fautive sur ce que l'on éprouve réellement, il ne se détache pas pour autant du modèle initial de la réplétion corporelle. Au contraire, puisque c'est la peine qui fait du plaisir une opinion fautive, il suffit de supprimer le facteur de peine pour que le plaisir éprouvé soit vrai, et précisément parce qu'il est adéquat à la réplétion. Aussi les plaisirs corporels vrais et purs ont-ils lieu lorsque la destruction initiale du corps n'est pas assez forte pour produire de la peine, tandis que la réplétion l'est assez pour produire du plaisir. C'est de cette manière que sont conçus les plaisirs pris aux parfums, aux formes, aux couleurs et aux sons purs : le plaisir est alors produit par « tout ce qui comporte des manques non sentis et non pénibles » et procure « des réplétions senties et plaisantes » (51b 5-6). Si l'on applique à ces plaisirs les catégories qui ont été utilisées pour les plaisirs faux, on doit apparemment les identifier à des opinions vraies, adéquates aux réplétions du corps qu'elles accompagnent. Le modèle de la réplétion corporelle est également utilisé pour caractériser, par analogie, les plaisirs du connaître. L'acte de connaître semble être conçu comme une acquisition de connaissance. À son propos, Platon déclare qu'il ne fait suite à aucune « faim d'apprendre » accompagnée de peines, et que nous sommes « remplis de connaissances » une fois que nous avons connu (52a 2-7). Les plaisirs de connaître paraissent ici caractérisés comme des réplétions où l'on acquiert ce que l'on ne possède pas, et dans ce cas, il semble qu'on ne puisse pas distinguer la réplétion même et le plaisir.

Ces observations montrent que même si Platon refuse aux plaisirs de restauration le titre de plaisirs vrais et réels, et rejette l'identité entre le plaisir et la réplétion corporelle, il se réfère toujours à cette réplétion pour y trouver soit l'objet, soit l'analogue du plaisir : les plaisirs vrais et réels sont tantôt des opinions qui reflètent

⁶⁵⁵ Cf. *Rép.* IX, 585d 11-e 4, 586a 5-7. Platon part du principe que « se remplir de ce qui convient par nature est plaisant ». La réciproque n'est pas nécessairement vraie. Mais puisque l'argument doit conclure que les réplétions réelles de l'âme du sage sont les seuls plaisirs réels, il doit y avoir équivalence entre réplétion et plaisir.

⁶⁵⁶ Le verbe χαίρειν correspond toujours au verbe πληροῦσθαι conjugué au présent (cf. *Rép.* IX, 585d 11-e 4).

adéquatement des réplétions du corps, tantôt des réplétions ayant lieu dans l'âme même. La pensée platonicienne du plaisir adopte donc toujours le paradigme des plaisirs pris à restaurer le corps pour caractériser l'essence de tout plaisir, et ne critique la réalité ou la vérité des plaisirs qu'il prend pour point de départ que pour mieux concevoir tous les autres plaisirs, les plaisirs de voir, d'entendre ou de connaître, comme des réplétions ou des accompagnements de la réplétion. Par rapport à cette perspective, on peut affirmer que celle d'Aristote opère un renversement complet : Aristote prend pour modèle et pour point de départ les plaisirs de voir ou d'entendre, qu'il ne conçoit pas comme des affections correspondant à des remplissages de ce que l'on n'a pas, mais comme les bons exercices d'une même disposition que l'on possède. Et comme ce modèle et ce concept ne peuvent en aucun cas s'appliquer aux plaisirs que nous éprouvons lorsque nous nous restaurons et que nous exerçons notre appétit, il en conclut que ces prétendus plaisirs n'en sont pas réellement et ne sont pas même éprouvés comme tels.

DEUXIÈME PARTIE
L'ESSENCE DU PLAISIR :
MOUVEMENT ET ACTIVITÉ, ACTIVITÉ ET PLAISIR

On considère souvent qu'il est vain de rechercher une définition rigoureuse de l'essence du plaisir dans les deux traités éthiques consacrés à ce sujet. Cette vue repose le plus souvent sur deux arguments. D'une manière générale, les traités éthiques n'ont pas un objectif spéculatif. Comme nous l'avons vu⁶⁵⁷, ils exposent ce que l'on pourrait appeler une politique philosophique, discipline qui a pour but la production et la conservation du souverain bien humain en tant qu'il est celui de toute la cité plutôt que celui de l'individu. Une telle science est donc toute entière subordonnée à la production d'une fin extérieure à elle-même, la possession des vertus dont le bonheur humain est l'exercice, ainsi que l'usage de ces vertus. Elle est un art productif qui régit la technique du législateur et de l'éducateur, et peut-être la pratique du citoyen. Mais elle ne cherche nullement une vérité exacte sur les objets dont elle traite, et établit encore moins cette vérité en se fondant sur un discours rigoureusement scientifique. On croit pouvoir en conclure qu'il serait absurde de rechercher dans un traité éthique une définition exacte de l'essence de quelque objet que ce soit⁶⁵⁸.

Le second argument concerne particulièrement les traités du plaisir : on considère que dans ces traités, le problème principal n'est pas de savoir ce qu'est le plaisir, mais de prendre position dans le débat dialectique sur sa valeur⁶⁵⁹. Le traité eudémien cherche d'abord à réfuter les arguments de ceux qui s'opposent à la valeur du plaisir en déclarant soit qu'il n'est jamais un bien, soit qu'il ne l'est pas toujours, soit qu'il n'est pas le souverain bien. Celui de *l'Éthique à Nicomaque* a pour objectif de prendre position entre ceux qui soutiennent que le plaisir est le bien, et ceux qui répliquent qu'il ne l'est jamais. Plus précisément, on pense parfois que dans ce dernier traité, le véritable but d'Aristote est de montrer que certains plaisirs sont bons, d'autres mauvais, parce que les plaisirs diffèrent spécifiquement entre eux autant que les activités auxquelles ils sont essentiellement liés, et partagent donc la valeur de chacune de ces activités. Pour établir cette thèse, Aristote n'a nullement besoin de définir rigoureusement le plaisir. Il suffit qu'il démontre qu'un plaisir est toujours un élément inhérent à une activité spécifique donnée.

⁶⁵⁷ Voir plus haut p. 78.

⁶⁵⁸ Cf. par exemple, Broadie (2002, p. 436).

⁶⁵⁹ Cf. Gosling et Taylor (1982, p. 222, p. 264), Ricken (1995, p. 208) et déjà Stewart (1892, II, p. 238).

Ces vues ne semblent pas tout à fait justifiées. La première est tout simplement fautive. Il est vrai que la science délivrée par les traités éthiques n'a pas pour objectif premier de donner une connaissance exacte des objets dont elle traite, mais s'il s'avère que la détermination théorique d'un objet quelconque est indispensable à la constitution de cette science, il sera alors nécessaire de l'accomplir, et dans tous les cas, on l'accomplira dans la mesure du nécessaire, avec l'exactitude requise pour que la science productive du souverain bien puisse atteindre sa fin. Il se trouve que dans certains cas, les traités éthiques emploient une méthode définitionnelle rigoureuse⁶⁶⁰ pour caractériser leurs objets. Dans le livre II de *l'Ethique à Nicomaque*, la vertu morale en général est définie par la détermination successive du genre et de l'espèce⁶⁶¹ : après avoir établi « ce que la vertu est par son genre » (ὅ τι μὲν οὖν ἐστὶ τῷ γένει ἢ ἀρετῆς, 1106a 12), à savoir une disposition (ἔξις) à être ému d'une certaine manière, Aristote s'attache à identifier « quelle est » (ποία τις, 1106a 15) la disposition qui est vertu, c'est-à-dire à saisir la différence essentielle de la vertu. Il établit ensuite qu'une vertu est une disposition « consistant dans une médiété relative à nous » (ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, 1106b 36-37) déterminée par le discours de l'homme prudent, c'est-à-dire une disposition à viser le juste milieu convenable à chaque circonstance dans une émotion ou une action. Sans doute, la vertu ainsi définie est un universel qui doit trouver son contenu concret dans des circonstances singulières échappant au discours définitionnel, et pour cette raison, on peut dire que la définition n'est pas aussi exacte qu'une définition mathématique. Mais ce qui peut être défini l'est aussi exactement que possible, grâce à la méthode qui demande, littéralement, « quoi est » (τί ἐστὶ) la vertu, c'est-à-dire son genre, « et quel quoi elle est » (καὶ ποῖόν τι)⁶⁶², c'est-à-dire « quelle est sa différence » essentielle dans le genre.

⁶⁶⁰ Sur la méthode rigoureuse de définition comme différenciation ordonnée du genre aboutissant à la différence dernière et à un unique énoncé définitionnel, cf. *An. Post.* II, 13.

⁶⁶¹ La méthode employée dans *l'Ethique à Eudème* pour déterminer la nature de la vertu morale ne diffère guère de celle de *l'Ethique à Nicomaque*, à ceci près qu'Aristote emploie une série de différences successives : après avoir différencié la disposition qui est vertu comme une médiété, Aristote demande « quelle (ποία τις) médiété est vertu » (1220b 35), puis précise que c'est une médiété portant sur des plaisirs et des peines, et achève sa détermination en indiquant que la disposition qui est vertu est « propre à choisir » (προαιρετική) la médiété relative à nous dans des plaisants et des pénibles (1227b 8-9).

⁶⁶² Sur la formule τί ἐστὶ καὶ ποῖόν τι comme demandant le genre et la différence dans le genre, voir *Top.* IV, 122b 15, 128a 26, *Mét.* Δ 6, 1020a 33. La question ποῖόν τι, ainsi que le qualificatif ποῖόν τι correspondant, interroge ou désigne en général « la qualification » (τὸ ποῖόν) d'une chose. Dans le chapitre de *Mét.* Δ 14 consacré à « la qualification », Aristote précise qu'elle se dit en plusieurs sens. Elle peut désigner « la différence de l'essence » (ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας, 1020a 33). Mais dans ce cas, les questions ποῖόν ou ποῖόν τι, ou les formes adjectivales correspondantes, portent sur le genre de la chose et non sur la chose elle-même. On dira par exemple « qu'un cercle est une figure *qualifiée* (ποῖόν τι) en ce qu'elle est une figure sans angle » (1020a 35). Cela peut expliquer que dans les formules τί ἐστὶ καὶ

À propos du choix délibéré, Aristote semble également chercher à suivre une telle méthode, puisqu'au cours de son examen, il se demande « ce qu'il est donc, ou plutôt quelle est sa différence » (τί οὖν ἢ ποῖόν τι ἐστίν), et propose de le définir comme le volontaire prédélibéré (ἐκούσιον προβεβουλευμένον)⁶⁶³. La question posée ici diffère de la précédente. Elle ne demande pas le genre et la différence, mais reformule la question « qu'est-ce que » en précisant que la recherche de ce qu'est la chose se traduira par la différenciation de quelque chose qui est son genre⁶⁶⁴. Cette nouvelle formule n'est peut-être pas toujours porteuse de la même exigence que la précédente, car il est possible que la différence réclamée ne soit pas la différence dernière qui détermine l'essence même de l'objet. Mais si l'on en croit un passage de *l'Ethique à Nicomaque*, la question peut aussi demander une détermination scientifique rigoureuse. Dans le livre I (6), elle sert à caractériser la manière dont le géomètre traite de la ligne droite : il se demande « ce qu'elle est ou plutôt quelle est sa différence » (τί ἐστίν ἢ ποῖόν τι), par opposition au charpentier, qui comme la discipline des traités éthiques, n'adopte pas une attitude spéculative et n'a pas pour fin d'établir des définitions précises.

On doit convenir que dans certains cas, il y a bien des définitions exactes des objets de l'éthique, soit parce qu'Aristote les juge indispensables à la constitution de l'art productif du souverain bien, soit parce que même si elles ne le sont pas, il ne peut résister à la tentation de la pensée spéculative et définitionnelle, et sort ainsi des limites qu'il s'est lui-même fixées. Le plaisir pourrait bien faire partie de ces cas particuliers. À la fin du dernier livre de *l'Ethique à Eudème*, Aristote déclare « qu'au sujet du plaisir on a dit quelle est sa différence » (περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται ποῖόν τι), et ne peut alors se référer qu'au traité du plaisir. Si la question ποῖόν τι prend ici son sens fort, on doit apparemment conclure que le traité eudémien du plaisir a déterminé, à propos de quelque chose (τι) qui est le genre du plaisir, quelle est la différence de ce genre qui en définit l'essence. Au milieu du traité de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote se demande,

ποῖόν τι ou τί ἐστίν ἢ ποῖόν τι, la seconde question ne prene pas le genre et le nombre de la chose sur laquelle elle porte, par exemple « l'actuation » (ἡ ἐνέργεια) en *Mét.* Θ 6, 1048a 26-27, ou « la ligne droite » (ἡ ὀρθή) en *EN* I 6, 1098a 30-31. La question porte en effet sur le genre, désigné par τι (« quoi »), et demande littéralement « quel quoi est la chose ». Dans un autre sens, la qualification correspond aux qualités d'une chose, qu'il s'agisse des affections des choses en mouvement, comme le chaud ou le froid, ou des dispositions (*Mét.* Δ 14, 1020b 8 et s.). Mais dans ce cas, les formules qui demandent ou désignent la qualification sont nécessairement accordées au sujet qui a les qualités en question (cf. par exemple *EE* II, 1220a 12, *EN* III, 1112a 2).

⁶⁶³ *EN* III 4, 1112a 13-15.

⁶⁶⁴ Dans le même sens, cf. Stewart (1892, I, p. 109).

au sujet du plaisir⁶⁶⁵, ce qu'il est ou plutôt quelle est sa différence (τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι). Si la formule a le même sens que dans le livre I du même ouvrage, elle doit inaugurer un développement où sera défini exactement le plaisir, grâce à une différence prise dans un genre⁶⁶⁶.

On a cependant quelque raison de penser que dans les deux cas, la question ποῖόν τι prend un sens assez lâche, et ne renvoie pas à une démarche définitionnelle rigoureuse. Dans le traité eudémien, Aristote paraît déterminer le plaisir par une unique différence dans un genre, mais il aboutit à une définition qui semble incompatible avec ce qu'il dit par ailleurs du plaisir et de la peine, non seulement dans *l'Ethique à Nicomaque*, mais même à l'intérieur du traité du plaisir de *l'Ethique à Eudème*. On peut donc soupçonner qu'il livre ici un énoncé qui comporte encore de l'inexactitude. L'autre traité semble approcher de plus près l'essence du plaisir, mais il emploie pour cela une méthode qui n'est guère conforme aux règles de la pratique définitionnelle. Au lieu de déterminer le plaisir par ce qu'il est, il le détermine par ce qu'il fait : le plaisir est en effet différencié par la manière particulière dont il « accomplit » (τελειοῦ) l'opération à laquelle il appartient, et par opposition à d'autres manières d'accomplir effectuées par d'autres causes. De plus, Aristote a recours à deux différences indépendantes au lieu d'une seule, et pour en faire comprendre le sens, il utilise à chaque fois l'analogie ou la métaphore. Tout cela peut faire suspecter que dans ce traité, il n'y a pas davantage une définition exacte de l'essence du plaisir que dans le traité eudémien. Dans les deux cas, on pourrait expliquer le défaut de rigueur de la même manière : Aristote ne se soucie nullement de définir l'essence du plaisir, mais dit seulement ce qui est strictement nécessaire pour déterminer sa valeur, et résoudre ainsi le problème principal préalablement posé.

Cette explication convient parfaitement au traité de *l'Ethique à Eudème* : l'essence du plaisir n'y est jamais étudiée pour elle-même, et le propos est tout entier consacré à déterminer si le plaisir est ou non bon ou souverainement bon. L'énoncé qui semble définir le plaisir par son genre et sa différence est formulé pour ainsi dire en

⁶⁶⁵ Au vu de la phrase qui précède, on pourrait penser que la formule porte sur le plaisir et la peine : « Eh bien, pour ce qui est des propos tenus sur le plaisir et la peine, en voilà assez dit » (τὰ μὲν οἷον λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἱκανῶς εἰρήσθω). Mais le sujet de la phrase encore antérieure (ἡ ἡδονή, 1174a 9) peut aussi être sous-entendu, et la suite montre que seul le plaisir sera déterminé. La première lecture n'est possible que si la définition de la peine est évidemment déductible de celle du plaisir : nous ne pourrions le savoir qu'au terme de notre étude.

⁶⁶⁶ Ainsi Festugière (1960, p. 42) pense que la formule inaugure une définition. Stewart (*ibid.*) et Gauthier et Jolif (1970, II, p. 833) comprennent également qu'elle demande une dernière différence spécifique.

passant⁶⁶⁷, à l'occasion d'un argument dont la valeur est avant tout négative, puisqu'il sert à prouver que le plaisir n'est pas une genèse ayant une autre fin que lui-même, et ne peut donc se voir refuser le titre de bien pour cette raison. En revanche, il est faux que dans *l'Éthique à Nicomaque*, la détermination de l'essence du plaisir soit subordonnée à celle de sa valeur. Cette opinion repose sur une compréhension erronée du plan général du traité. Décrivons brièvement cette structure d'ensemble : après une brève introduction, il y a d'abord une première partie dialectique consacrée à ce que l'on dit au sujet du plaisir⁶⁶⁸. Cet exposé des thèses et des arguments des autres philosophes est tout entier orienté par des questions axiologiques : Aristote rappelle d'abord les preuves par lesquelles Eudoxe a voulu montrer que le plaisir est le bien, puis les réfutations et les preuves positives que lui ont adressées ceux qui voudraient que le plaisir ne soient jamais un bien. Certains arguments du premier, et tous les arguments des seconds, sont assortis d'une critique d'Aristote, qui montre tantôt que la preuve est incorrecte ou repose sur une fausse hypothèse, tantôt qu'elle est incomplète et ne tient pas compte de certaines hypothèses possibles. Néanmoins, dans toute cette partie, le propos est purement dialectique. Aristote réfute, mais n'avance aucune thèse, à une exception près : pour montrer que les plaisirs honteux ne sauraient entamer la valeur de tout plaisir, il privilégie l'hypothèse selon laquelle les plaisirs diffèrent spécifiquement les uns des autres, et ne sont donc pas tous mauvais même si certains le sont. Mais il le fait en s'appuyant sur plusieurs indices successifs plutôt que sur une démonstration suivie⁶⁶⁹.

Il y a ensuite une seconde partie, que l'on peut appeler démonstrative, qui s'étend jusqu'à la fin du traité, et dont l'objet et la méthode sont tout autres : Aristote cherche alors à déterminer ce qu'est le plaisir, et non plus s'il est le bien ou s'il n'est pas un bien, et pour ce faire, il n'emploie plus la méthode dialectique de la réfutation, mais un long discours linéaire s'appuyant sur les caractéristiques ontologiques des opérations plaisantes et sur les différentes conditions dans lesquelles elles ont lieu. Il n'est pas vrai que dans cette partie, la définition du plaisir ne doit pas être exacte, parce que cette partie est subordonnée à la première et doit seulement fonder la thèse de la différence spécifique des plaisirs. La phrase de transition entre les deux parties le montre bien, puisque la question de l'essence du plaisir est alors clairement opposée, comme un

⁶⁶⁷ Même remarque dans Festugière (1960, p. XXIII).

⁶⁶⁸ Cette partie correspond à *EN X 2*, et est clairement encadrée par l'annonce de 1172b 7 et la conclusion de 1174a 11.

⁶⁶⁹ Dans le même sens cf. Stewart (1892, II, p. 419).

nouveau problème, à l'idée que les plaisirs diffèrent spécifiquement : « mais ce qu'est le plaisir, ou quelle est sa différence, cela peut devenir plus manifeste si l'on reprend depuis le commencement » (ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν, 1174a 13-14)⁶⁷⁰. Clairement, Aristote prend un nouveau point de départ, en faisant même abstraction de ce qui a été dit jusque là, pour inaugurer une nouvelle partie qui doit déterminer ce qu'est le plaisir. La question de l'essence est posée comme une question fondamentale, qui n'est en aucun cas subordonnée à un autre problème qu'elle. Dans la suite, elle doit donc être traitée pour elle-même, et il n'y a aucune raison de penser que cette ontologie du plaisir doit seulement avoir l'exactitude requise pour fonder la différence spécifique entre les plaisirs, ou même pour rendre compte de leur valeur.

Il est vrai qu'après avoir déterminé l'essence du plaisir⁶⁷¹, Aristote retient avant tout l'idée qu'il est toujours corrélé à l'actuation à laquelle il appartient, et en tire pour principale conséquence que les plaisirs diffèrent spécifiquement comme les activités⁶⁷². Mais il n'y a là qu'une conséquence, et une conséquence parmi d'autres : Aristote s'appuie aussi sur le lien entre plaisir et actuation pour expliquer pourquoi on ne prend pas plaisir continuellement, et pour rendre justice à ceux qui soutiennent que tous les hommes tendent vers le plaisir⁶⁷³. Il n'est d'ailleurs même pas sûr qu'il ne retienne ensuite de sa détermination du plaisir que la seule corrélation entre un plaisir et une activité donnée. Cette thèse ne paraît plus opératoire à la fin du traité, au moment où il est établi que les plaisirs honteux ne sont pas des plaisirs⁶⁷⁴ : c'est apparemment la dépendance du plaisir à l'égard de la bonne disposition qui doit avoir cette conséquence, et non le lien entre plaisir et actuation.

D'une manière générale, on ne saurait dire que dans *l'Ethique à Nicomaque*, l'examen de l'essence du plaisir est subordonné à la prise de position dans le débat dialectique autour de sa valeur. Le caractère inaugural et fondamental de la question qui demande ce qu'est le plaisir n'en est pas la seule preuve. Au début du traité, le motif principal pour étudier le plaisir n'est pas la querelle dialectique entre ses partisans et ses

⁶⁷⁰ Rodier (1897, p. 86), Festugière (1960, p. 43) comprennent ἀπ' ἀρχῆς ainsi : Aristote veut maintenant procéder à partir *du* principe, c'est-à-dire à partir de ce que les choses sont par essence. L'expression sans article ne peut signifier cela, et si elle signifiait « à partir d'un principe », on attendrait des précisions supplémentaires. En revanche, ainsi formulée, elle est souvent synonyme de ἐξ ἀρχῆς, par exemple chez Platon (*Théét.* 206b) et chez Aristote (*Pol.* VII, 1334b 29). Elle signifie donc tout simplement « depuis le commencement ». Cf. en ce sens Stewart (1892, II, p. 419), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 833).

⁶⁷¹ En *EN* X 4, 1174b 33.

⁶⁷² Le développement de cette conséquence occupe la majeure partie de la fin du traité (*EN* X 5, 1175a 21-1176a 9).

⁶⁷³ Respectivement en 1174b 33-1175a 6, et en 1175a 6-17.

⁶⁷⁴ Cf. *EN* X 5, 1176a 10-24.

adversaires, mais son omniprésence dans l'éducation à la vertu morale et au bonheur. Parce que pour l'éducateur, comme nous le verrons plus loin, le plaisir et la peine constituent à la fois la matière sur laquelle s'exerce son art, les moyens qu'il utilise et la fin à laquelle il veut parvenir, il est essentiel qu'il dispose d'un savoir sur le plaisir⁶⁷⁵. La querelle dialectique autour de la valeur du plaisir n'a droit de cité que comme une raison supplémentaire pour traiter du plaisir et de la peine : « il semble bien qu'il faut négliger le moins possible ces sujets », nous dit Aristote, « d'autant qu'ils comportent beaucoup de matière à controverse » (ἄλλως τε καὶ πολλὴν ἐχόντων ἀμφισβήτησιν, 1172a 27). Plus précisément, la discussion des thèses en présence dans ce débat s'impose parce que ces thèses peuvent avoir une incidence sur le comportement de ceux qui les écoutent : c'est pour cette raison notamment qu'il faut critiquer ceux qui prétendent que le plaisir est toujours tout à fait mauvais, soit parce qu'ils le croient, soit parce qu'ils veulent détourner par là leurs auditeurs du plaisir corporel. Leur discours a un effet éducatif contraire à celui qui est escompté, puisque ceux qui les tiennent tendent parfois vers le plaisir, et font ainsi croire que leurs paroles ne valent rien et que tout plaisir est bon⁶⁷⁶. Pour Aristote, s'il faut au contraire rétablir des discours vrais en accord avec les actes, c'est d'abord pour leur efficience éducative : seuls de tels propos « font l'objet de confiance, et inclinent par conséquent ceux qui les comprennent à vivre en s'y conformant » (πιστεύονται, διὸ προτρέπονται τοὺς συνιέντας ζῆν καθ' αὐτούς, 1172b 6-7).

Ainsi, l'omniprésence du plaisir et de la peine dans l'éducation à la vertu et au bonheur peut être considérée comme l'unique motif de l'étude du plaisir : le traité qui suit est donc censé exposer un savoir sur le plaisir qui est impliqué dans tous les problèmes que peut se poser la technique éducative à ce sujet. Il n'est pas certain qu'Aristote ait parfaitement respecté ce programme. Mais il est probable qu'un savoir abstrait sur la valeur des plaisirs, fondé notamment sur la corrélation entre les plaisirs et les activités, s'avère insuffisant pour répondre à toutes les questions que se pose l'éducateur. Dans ce cas comme dans d'autres, c'est plutôt la connaissance de l'essence, en vertu de sa portée universelle, qui doit s'imposer comme le savoir le plus utile.

⁶⁷⁵ Cf. *EN* X 1, 1172b 16-26. Les problèmes posés par ce passage, en particulier les différents sens dans lesquels on peut dire que l'éducation porte sur le plaisir et la peine, seront examinés dans notre chapitre X : voir p. 948-950, p. 952-956, p. 1006-1007, p. 1020-1022.

⁶⁷⁶ Nous résumons *EN* X 1, 1172a 27-b 3.

Toutes ces observations montrent qu'il n'y a *a priori* aucune raison de penser que dans *l'Ethique à Nicomaque*, la détermination de l'essence du plaisir n'est pas poussée jusqu'à la plus grande exactitude. L'ontologie du plaisir est en effet présentée comme une étude indépendante et fondamentale. Sans doute, cette étude ne suivra pas la méthode canonique de la définition par la détermination d'une seule différence dans un genre : la détermination du plaisir se fera grâce au recours à l'analogie, et ne sera même pas résumée en une unique formule. Mais rien n'autorise à supposer qu'Aristote ne parvienne pas malgré tout à des énoncés sur le plaisir qui pris ensemble, ont une valeur définitionnelle. Pour se prononcer sur ce point, il faut examiner le texte lui-même et les conclusions auxquelles il parvient. Quant aux anomalies dans la méthode employée, elles peuvent avoir plusieurs origines : le plaisir est peut-être une réalité qui par sa nature, ne peut pas être définie d'une manière ordinaire. Ou bien il peut l'être, mais à condition de recourir à un vocabulaire conceptuel qui n'est pas familier à Aristote et à ses auditeurs. Dans ce cas, le recours à deux analogies successives s'expliquerait par les besoins de la clarté et de la concision, comme une alternative à une formulation trop obscure, qui ne pourrait être éclaircie que par l'introduction et la définition de nouveaux concepts. Mais là encore, ce n'est qu'en étudiant les énoncés aristotéliens que l'on pourra opter pour l'une ou l'autre de ces hypothèses.

Le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque* est le seul texte que nous possédions où l'on trouve un développement linéaire, fondée sur la nature des opérations et des choses en présence, qui cherche à déterminer l'essence du plaisir. Si nous voulons saisir ce qu'est le plaisir pour Aristote, nous n'avons pas d'autre choix que de faire un commentaire suivi et détaillé de l'ensemble de ce développement. Mais plusieurs difficultés sautent aux yeux dès la première lecture, et si un examen plus minutieux du texte suffit pour résoudre certaines d'entre elles, il est souvent nécessaire de se référer à d'autres traités pour éclaircir et compléter le propos.

Nous avons déjà dit, dans notre introduction, que le problème qui préoccupe le plus les commentateurs, au point de reléguer au second plan toute autre considération, est l'apparente incompatibilité entre la conception du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque* et celle qui paraît exposée dans le traité eudémien. Dans le premier cas, le plaisir est clairement distingué de l'opération plaisante qu'Aristote appelle une actuation : il n'est pas l'actuation même mais quelque chose de cette actuation, et par rapport à celle-ci, il doit être conçu comme une sorte de cause. Par exemple il faut distinguer la vision de

cette couleur bleue, qui est l'actuation, et le plaisir qui est pris à cette vision ou réside en elle. Une telle différence paraît exclue par ce qui dans *l'Éthique à Eudème*, présente l'aspect d'une définition du plaisir : cette fois, le plaisir est l'actuation même, ou plutôt une certaine actuation. Au premier abord, cela semble signifier qu'une actuation comme voir la couleur bleue est purement et simplement identifiée au plaisir : cette position, non seulement contredirait *l'Éthique à Nicomaque*, mais serait évidemment contre intuitive. On dispose de plusieurs solutions pour éviter à la fois l'absurdité et la contradiction, mais la plus plausible d'entre elles peut être tirée d'une lecture linéaire du seul traité de *l'Éthique à Nicomaque* : au cours de ce traité, « le plaisir » signifie d'abord le plaisir concret, c'est-à-dire l'opération plaisante, puis le plaisir proprement dit que nous prenons à cette opération. Ce hiatus est précisément celui que l'on retrouve entre les deux traités du plaisir, et il explique très probablement la différence entre les énoncés qu'ils contiennent.

Dans les commentaires des deux célèbres métaphores de *l'Éthique à Nicomaque* qui servent à identifier l'essence du plaisir, la différence entre le plaisir et l'actuation est le point sur lequel on a le plus insisté. Pour le reste, les deux passages font rarement l'objet d'une explication détaillée. Le plus souvent, on les extrait de leur contexte, on s'essaie à quelques propositions générales, et l'on finit par se raccrocher à deux thèses sur lesquelles la plupart des interprètes sont d'accord : dans la comparaison entre le plaisir et la santé, Aristote veut dire que le plaisir est quelque chose comme une cause formelle, un aspect formel de l'opération plaisante, et n'est pas une cause efficiente. Dans la fameuse métaphore où le plaisir est comparé à la fleur de ceux qui sont en pleine vigueur, Aristote veut dire que le plaisir est un trait formel très particulier : il n'appartient pas essentiellement à l'activité, mais vient s'ajouter à elle pour la parachever. Nous croyons que ces deux lectures sont des contresens. L'erreur d'interprétation tient d'abord à une analyse insuffisante des deux comparaisons et du dispositif argumentatif qui les prépare. Mais elle repose aussi sur une compréhension erronée de ce qui sert de point de départ à l'étude de l'essence du plaisir, l'opposition entre les mouvements et les actes comme la vision. Le sens dans lequel on doit comprendre cette opposition est en effet le premier grand problème qui se présente à la lecture de cette partie du traité.

De prime abord, on est spontanément porté à croire que si un acte comme la vision n'est pas un mouvement, il ne peut s'agir de quelque chose qui se déroule et se prolonge sur la durée, mais d'un acte dont toute la réalité peut être décrite de manière

purement statique, soit parce qu'il est tout entier situé dans un instant donné du temps, soit parce qu'il est un fait situé en dehors de toute durée, qui présenterait des propriétés éternelles à la manière des réalités mathématiques. Le contenu du texte paraît aller dans le sens de la première hypothèse : si la vision est accomplie en n'importe quel temps, il semble qu'il faut la concevoir comme un acte par soi terminé dans un instant. Si contrairement au mouvement, elle n'est pas dans un temps, on doit apparemment en conclure qu'elle ne prend aucune extension sur la durée. Pourtant, un examen plus attentif montre que tel n'est pas le sens de l'opposition. Sans doute, l'acte visuel, contrairement au mouvement, surgit tout entier en un unique instant. Mais par ailleurs, précisément parce qu'il advient immédiatement dans l'instant, il doit par sa nature continuer à se dérouler. En d'autres termes, il faut le penser comme une activité, une opération qui par essence est continue. S'il est opposé au mouvement, ce n'est pas parce qu'il ne s'étend pas sur la durée, mais pour une autre raison.

Dans notre étude du *De anima*, nous avons vu que pour comprendre la nature du plaisir de sentir, il est indispensable de concevoir la sensation comme un exercice immédiat et parfait d'une disposition que nous possédons. Ce caractère propre à ce qu'Aristote appelle une actuation (ἐνέργεια) est en effet utilisé pour concevoir la sensation dans son aspect plaisant ou pénible. Le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* met en évidence une autre propriété de l'actuation, qui est largement passée sous silence dans les traités de physique : l'actuation est une opération de soi continue, et non un acte circonscrit dans l'instant. Il se trouve que dans ce traité, cet aspect de l'actuation s'avère essentiel pour comprendre comment l'essence du plaisir est conçue. Si l'on ne suppose pas que par exemple, voir est une activité où l'on doit continuer à regarder une couleur, et non une simple saisie instantanée de cette couleur, il est impossible de saisir ce qu'Aristote entend par le plaisir de voir.

De nombreux interprètes reconnaissent que dans ce traité du plaisir, l'actuation est conçue comme une activité. Mais ils semblent oublier ce caractère lorsqu'ils commentent les passages qui déterminent ce qu'est le plaisir, et sont donc obligés de conclure que le plaisir est une propriété formelle statique de l'actuation. Le refus de concevoir l'actuation aristotélicienne comme un déroulement prolongé, ou la négligence de cet aspect du concept, peut être attribuée à une réticence des commentateurs fondée sur leurs propres préjugés doctrinaux ou sur leur lecture d'autres textes aristotéliciens. Il importe donc de rappeler que partout dans l'œuvre d'Aristote, y compris dans les textes de la *Métaphysique* qui étudient l'*energeia* dans sa généralité ou qui s'attachent à sa

forme la plus pure, celle qui caractérise le divin, l'*energeia* est toujours avant tout une activité qui se perpétue elle-même. Dans son sens premier, elle n'est ni un acte instantané, ni un fait qui pourrait être décrit de manière statique, ni non plus une notion logique servant à modaliser certains énoncés. Ces précisions sont également importantes pour une autre raison : elles montrent que le concept aristotélicien d'*energeia*, lorsqu'on le prend dans son acception première, est toujours corrélé au concept de plaisir.

Un dernier grand problème se présente lorsque l'on parcourt l'ensemble du texte de *l'Éthique à Nicomaque* destiné à identifier l'essence du plaisir. L'argument paraît comporter un paradoxe : au commencement, Aristote affirme que toute actuation comme la vision, contrairement au mouvement, est nécessairement « accomplie » ou « parfaite » (τελεία) dès lors qu'elle a lieu. Il suffit donc de voir quelque chose pour que notre actuation soit accomplie, soit parfaitement ce qu'elle doit être. Mais dans la suite, les actuaciones qui dépendent d'une même faculté sont dites plus ou moins accomplies, et l'une d'entre elles est retenue comme la plus accomplie de toutes : par exemple, seule la vision de la plus belle couleur est la plus accomplie ou la plus parfaite, tandis que les autres le sont moins. Apparemment, il y a là une contradiction, car si quelque chose est accompli, il doit l'être purement et simplement, et ne peut pas l'être plus ou moins. Ce problème doit être résolu, car sa portée s'étend au plaisir lui-même : dans un premier temps, le plaisir, comme la vision, est dit parfait dès qu'il a lieu. Mais par la suite, les plaisirs de voir sont dits différer en degré, selon les degrés de perfection des différents actes visuels, et c'est grâce à cette corrélation que le plaisir lui-même est défini. Il y a là, semble-t-il, un changement de perspective, et un infléchissement dans l'usage du concept de perfection, dont le sens doit être éclairci.

Toute l'étude qui suit, pour l'essentiel, est une explication linéaire du texte de *l'Éthique à Nicomaque* consacré à déterminer la nature du plaisir : un commentaire de ce type, qui n'a pas été entrepris jusqu'à présent, est le seul moyen de comprendre comment Aristote conçoit exactement l'essence du plaisir. En même temps, cette étude met l'accent sur les trois grandes difficultés que nous venons de mentionner, le hiatus entre les plaisirs concrets et le plaisir en tant que tel, le sens de l'opposition entre le mouvement et l'actuation, et enfin, les différents usages que l'on peut faire du concept d'accomplissement ou de perfection pour l'appliquer aux plaisirs. Ces problèmes sont en effet les principaux obstacles à la compréhension de l'argument. On doit leur ajouter le caractère obscur des prémisses qui concernent la sensation. Elles sont certes avancées comme allant de soi, sans exiger une démonstration ni même une explication : ce qui est

dit de la vision ou des conditions de la sensation plaisante doit être admissible tel qu'il est formulé, et il n'est sans doute pas nécessaire d'ajouter quoi que ce soit pour que ces prémisses soient compréhensibles et jouent le rôle qu'elles doivent avoir. Elles sont néanmoins très abstraites, et nous ne pouvons avoir une idée des faits concrets auxquels elles correspondent que si nous rappelons les principaux apports des traités scientifiques pour tout ce qui touche la nature de l'acte de sentir et le lien entre les sensibles, la sensation et le plaisir.

CHAPITRE V LE MODÈLE DE LA VISION, L'ANTI-MODÈLE DU MOUVEMENT : *ÉTHIQUE À NICOMAUQUE X 3*

L'annonce qui ouvre l'étude de l'essence du plaisir, dans *l'Éthique à Nicomaque*, n'est pas immédiatement suivie d'un traitement positif. Aristote en s'appuyant sur une propriété commune au plaisir et à la vision, commence par montrer ce que le plaisir n'est pas : il n'est pas un mouvement (κίνησις) ni une genèse (γένεσις). Il faut attendre 1174 b 14 (αἰσθήσεως δὲ πάσης...) pour que commence la détermination positive de ce qu'est le plaisir. Le plus souvent, on lit une rupture à ce moment du texte, et certaines éditions font commencer ici un nouveau chapitre, le « chapitre 4 ».

Il est compréhensible que l'opposition entre un traitement négatif et un traitement positif du plaisir ait pu amener à découper le texte de cette manière. Il apparaît pourtant que ce découpage est artificiel. Le « chapitre 3 » ne s'achève pas sur une phrase récapitulative qui marquerait la fin d'un moment argumentatif, et le « chapitre 4 » commence de manière abrupte, en posant les conditions dans lesquelles se produit le plaisir sensible : celles-ci sont introduites par la seule particule δὲ, qui ne marque nulle part, chez Aristote⁶⁷⁷, une rupture importante dans le propos, et encore moins le point de départ d'une nouvelle étude ou l'adoption d'une nouvelle perspective. De plus, nous verrons que l'argument immédiatement antérieur, et qui commence en 1174b 9 (ἐκ τούτων δὲ δῆλον), ne peut être expliqué que s'il est en décalage avec ce qui précède et adopte un nouveau point de vue. Il y a une rupture au moins aussi

⁶⁷⁷ Il arrive chez d'autres auteurs que δὲ marque une rupture forte dans un texte (cf. Denniston, 1954, p. 167). Mais chez Aristote, cette simple particule n'a nulle part une telle force. Elle inaugure la simple poursuite du propos, en introduisant un énoncé qui éventuellement corrige, complète ou résume ce qui précède.

importante à la ligne 9 qu'à la ligne 14, et dans un premier temps, il convient de limiter notre commentaire aux lignes précédentes.

Au début du « chapitre 3 », Aristote prend pour point de départ une propriété partagée par la vision et le plaisir : chacun est « accompli » (τέλειος) quel que soit le temps selon lequel on le considère. Il en tire ensuite (1174a 19) que pour cette raison, le plaisir n'est pas un « mouvement » (κίνησις). Cette thèse est alors démontrée en plusieurs moments. Aristote commence par poser les caractères généraux de tous les mouvements, en vertu desquels on doit leur opposer le plaisir et la vision, puis il illustre ces caractères par l'exemple du mouvement de construction d'un temple. Cet ensemble constitue une première unité argumentative, car ensuite, Aristote appliquera à la marche et généralisera à la plupart des mouvements ce qu'il vient d'établir, avant d'avancer deux arguments supplémentaires qui prouvent que le plaisir n'est ni mouvement ni genèse :

(1174a 13-29) Maintenant, ce qu'est le plaisir, ou quelle est sa différence, cela deviendra plus évident si l'on reprend les choses depuis le commencement.

Eh bien⁶⁷⁸, la vision semble être accomplie quel que soit le temps selon lequel <on la prend>, car elle ne manque de rien qui en advenant ensuite, accomplira sa forme. Or, le plaisir aussi a l'air d'être quelque chose de tel : c'est en effet quelque chose qui est un tout, et nul ne saurait prendre un plaisir, selon aucun temps, dont la forme sera accomplie s'il advient sur davantage de temps.

C'est précisément pour cela qu'il n'est pas⁶⁷⁹ un mouvement. Car tout mouvement est dans un temps, et est mouvement <productif>⁶⁸⁰ d'une certaine fin, comme par exemple le mouvement de construction, et⁶⁸¹ il est accompli lorsqu'il a produit ce à quoi il tend, autrement dit, dans le temps en question pris dans sa totalité. Dans les parties du temps en revanche, tous les mouvements sont inaccomplis, et ils sont différents par leur forme du mouvement total ainsi que les uns des autres.

En effet, l'assemblage des pierres est différent de la cannelure de la colonne, et ceux-ci sont différents de la production du temple. Et tandis que <le mouvement

⁶⁷⁸ γάρ marque ici le début d'un exposé après une phrase introductive. Sur cet usage, cf. Denniston, 1957, p. 59.

⁶⁷⁹ οὐδὲ est ici une simple coordination avec la phrase négative qui précède.

⁶⁸⁰ Nous traduisons le mot κίνησις par « mouvement productif », afin de pouvoir exprimer en français que la κίνησις, ici, est κίνησις de sa fin. Comme nous le verrons, le mot est pris dans l'acception de *Physique* III.

⁶⁸¹ Nous lisons οἰκοδομική comme tous les manuscrits, et le comprenons comme un épithète du nom κίνησις sous-entendu.

productif⁶⁸² du temple est accompli, car il ne manque de rien par rapport à ce que l'on se propose, celui de la base et celui du triglyphe sont inaccomplis. En effet, l'un comme l'autre sont des <mouvements productifs> d'une partie ; ils diffèrent donc par leur forme, et il n'est pas possible de saisir dans un temps quelconque un mouvement qui soit accompli par sa forme, si ce n'est dans le tout du temps (τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι, καταφανέστερον γένοιτ' ἂν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν. δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινον χρόνον τελεία εἶναι· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεῆς οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον⁶⁸³ τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος· τοιούτῳ δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον⁶⁸⁴ γὰρ τι ἐστί, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστὶν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ⁶⁸⁵ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐφίεται. ἡ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ⁶⁸⁶ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου⁶⁸⁷ πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. ἡ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἕτερα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως, καὶ αὗται τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως· καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεῆς πρὸς τὸ προκείμενον), ἡ δὲ τῆς κρηπίδος καὶ τοῦ τριγλύφου ἀτελής· μέρους γὰρ ἑκατέρα. τῷ εἶδει οὖν διαφέρουσιν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὅτῳ χρόνῳ λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἶδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι⁶⁸⁸).

A. LES PROBLÈMES

Le texte s'ouvre par deux faits qu'Aristote présente comme avérés, ou du moins comme admissibles sans difficulté par son auditoire : d'une part, « la vision », c'est-à-dire l'acte de voir, a la propriété d'être « accomplie » (τελεία) en n'importe quel temps, et par cet accomplissement, il faut entendre un accomplissement formel : c'est en effet par rapport à une certaine « forme » (εἶδος) que la vision est toujours accomplie, et n'a pas besoin pour l'être de quelque chose qui viendrait ensuite s'y ajouter. D'autre part, « le plaisir aussi a l'air de quelque chose de tel », et possède donc la même propriété que la vision.

Bien qu'Aristote présente ces deux faits comme aisément reconnaissables par tout un chacun, le lecteur moderne éprouve des difficultés à comprendre de quoi il

⁶⁸² Nous sous-entendons κίνησις après tous les articles au féminin jusqu'à la fin du texte.

⁶⁸³ En suivant K^b et non les autres manuscrits (γενόμενον).

⁶⁸⁴ K^bM^bO^b ont τέλειον.

⁶⁸⁵ Le mot est omis dans tous les manuscrits sauf K^b.

⁶⁸⁶ Nous retenons la leçon de L^bM^bB³ Ald., peu différente de celle de O^bQP³Γ (ἡ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ δὴ τούτῳ). Nous rejetons en revanche K^bC^cACDB² (ἡ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ), et le texte semblable de O¹O²B¹ (ἡ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ).

⁶⁸⁷ En suivant tous les manuscrits sauf K^b (ἡ τῷ χρόνῳ).

⁶⁸⁸ En suivant K^bO^bAD. Les autres manuscrits ont παντί.

s'agit. On ne voit pas en effet à quelles expériences ou à quelles thèses accessibles à tous il fait ici référence. Quant à la propriété elle-même, il est difficile d'en saisir la signification exacte : on aimerait savoir quelle est cette « forme » par rapport à laquelle l'acte de voir est toujours accompli, mais aussi, de manière générale, concevoir exactement ce qu'Aristote appelle un accomplissement formel. C'est ici, en effet, que réside la difficulté principale du texte, et celle qui a le plus de conséquences sur la lecture de toute la suite.

Le problème est le suivant : faut-il penser que si quelque chose est formellement accompli, il est nécessairement terminé au moment où il est accompli, de sorte qu'il n'a pas lieu d'être au-delà de ce moment ? Cette question se pose à l'examen de plusieurs ambiguïtés évidentes du texte. La première est liée aux différentes acceptions possibles du terme « accompli » (τέλειος). Dans notre passage, l'utilisation de la notion de « tout » (ὅλον) pour faire comprendre en quoi le plaisir est « accompli » suggère que le plaisir est « accompli » de la même manière que l'est un mouvement, en un sens à la fois formel et quantitatif. Le mouvement, en effet, est formellement accompli lorsque son extension est prise complètement, dans sa totalité, et qu'il n'a plus lieu d'être prolongé. Le plaisir et la vision sont-ils également « accomplis » selon ces deux acceptions, c'est-à-dire complets et achevés dans leur déroulement en même temps qu'ils sont accomplis formellement ?

La seconde ambiguïté concerne l'usage des expressions « selon un temps » (κατὰ χρόνον) et « dans un temps » (ἐν χρόνῳ). Comme Aristote nous demande d'abord de considérer un acte de voir selon un temps quelconque (καθ' ὅντινόν χρόνον), puis de prolonger cet acte dans le temps, il semble qu'il entende par vision une vision prolongée dans la durée, bien qu'en toute partie de cette durée, elle soit formellement accomplie. Mais ensuite, il affirme qu'être « dans un temps » (ἐν χρόνῳ) est une propriété du mouvement qui permet de l'opposer à une réalité comme la vision ou le plaisir. Cela semble vouloir dire que la vision et le plaisir ne peuvent être appréhendés dans la durée, mais qu'ils doivent être considérés à chaque fois comme des actes ponctuels successifs en plusieurs instants donnés du temps, et donc comme toujours terminés autant que toujours accomplis⁶⁸⁹. En réalité, nous verrons que la

⁶⁸⁹Certains concluent donc que la vision et le plaisir sont nécessairement et tout entiers instantanés (Gosling et Taylor, 1982, p. 301). D'autres soutiennent des propos contradictoires ou ambigus : ainsi Joachim (1951, p. 276-277), après avoir soutenu que la vision et le plaisir sont nécessairement dans l'instant, ajoute ensuite qu'ils sont aussi complets à tout moment où ils persistent, et sur toute la durée de leur expérience. Gauthier et Jolif (1970, II, p. 833), de leur côté, affirment que la vision et le plaisir sont

différence entre être « dans un temps » comme l'est le mouvement, et être considéré selon un certain temps, est tout autre : elle ne signifie pas que le mouvement est une opération prolongée, tandis que la vision et le plaisir seraient des actes instantanés. Elle signifie que le mouvement est par sa nature une opération progressive qui n'est plus dès lors qu'elle atteint son accomplissement, tandis que ce n'est justement pas le cas de la vision ou du plaisir.

Il reste que nous éprouvons des difficultés à penser qu'un acte est accompli ou parfait *en un temps donné* sans penser qu'alors, comme le mouvement, il est terminé et n'a pas lieu de se prolonger au-delà de ce temps. Cette difficulté est explicable dans une optique aristotélicienne : pour Aristote en effet, on prend toujours *un temps donné* en prenant pour support un mouvement, et un mouvement pris dans le tout de son déroulement, jusqu'à ce qu'il s'achève et n'ait plus lieu d'être. En vertu du lien essentiel entre un temps et un mouvement accompli, on comprend sans peine pour quelle raison nous croyons qu'une opération est toujours terminée dès lors qu'elle est prise dans un temps : cela tient en réalité au concept même de temps, et non à la réalité de l'opération que nous considérons, dont le rapport au temps peut être purement accidentel, et qui n'est donc pas nécessairement accomplie de la même manière que ne l'est un mouvement.

Mais la difficulté doit également aux manières de penser spontanées du lecteur moderne, habitué à situer les différents phénomènes par rapport au temps comme le fait la mécanique newtonienne. Nous n'avons pas le souci, en effet, de prendre des temps en nous appuyant sur un type de réalité dont les caractéristiques ontologiques s'y prêtent essentiellement, comme la totalité d'un mouvement, ni de préciser que par rapport à toute autre réalité, le temps où elle est prise n'est pas adéquat à sa nature. Au contraire, nous considérons que tous les faits physiques ou psychologiques sont de la même manière dans le temps, en ce qu'ils peuvent tous être référés à un repère temporel préalablement posé. Par ailleurs, nous divisons indifféremment tous ces faits en des parties successives ayant un certain temps au même titre que le tout, et enfin en des moments ponctuels assignables à des instants. Nous admettons en effet que les phénomènes physiques sont réductibles à des données instantanées, qui peuvent être considérées séparément les unes des autres pour être mesurées et expliquées. Par

« hors du temps », et semblent donc vouloir dire qu'ils sont atemporels et hors de toute durée. À l'inverse, Stewart (1892, II, p. 420) comprend qu'ils réalisent leur fin à tout moment de leur durée, Bostock (1988, p. 260), que la vision est une même activité complète en chacun de ses moments. Dans le même sens, cf. les traductions de Festugière (1960, p. 30) et de Rowe (2002).

exemple, un mouvement sera toujours exprimable comme une série infinie de vitesses et d'accélération instantanées, et l'on pourra indifféremment prendre à part chacune d'entre elles afin de la mesurer ou d'en donner une explication scientifique. Si nous voulons parvenir à une explication du même type dans le domaine des faits mentaux, nous en ferons également une série de données enregistrables dans l'instant et descriptibles de manière indépendante.

Ces habitudes constituent un obstacle important à la compréhension du point de départ adopté par Aristote dans notre texte. Lorsqu'il nous demande de considérer un acte de voir en n'importe quel temps déterminé, nous croyons que nous devons le considérer en n'importe quel instant du temps. Nous croyons surtout que l'acte en question se divise naturellement en une succession d'actes ponctuels et séparés, et que chacun de ceux-ci peut être adéquatement considéré et expliqué pour lui-même, dans son instant propre, indépendamment des actes suivants ou précédents. Il n'y aurait donc pas un seul acte prolongé de voir, mais une série d'actes instantanés, qui même s'ils présentent le même aspect, n'en resteraient pas moins numériquement distincts.

Une telle perspective est très éloignée de celle d'Aristote : à ses yeux, lorsque nous prenons dans un temps ou dans un instant quelconques une opération donnée, le plus souvent, nous adoptons un point de vue inadéquat par rapport à la nature essentielle de cette opération. C'est presque toujours le cas pour un mouvement : un mouvement ne peut être saisi adéquatement dans un certain temps que lorsqu'on a pris la durée correspondant à la totalité de son déroulement, et donc lorsque le mouvement a atteint son accomplissement et n'a plus lieu. Si en revanche, on considère en un instant ou en un temps quelconques un mobile qui n'a pas fini son mouvement, nous adoptons un point de vue partiel sur ce mouvement, en séparant des parties du temps et du mouvement qui n'ont pas lieu d'être séparées, mais constituent une totalité d'un seul tenant. Qu'en est-il maintenant d'une opération comme l'acte de voir ? Il est certes possible de la considérer en un certain temps ou en un certain instant de son déroulement. Mais alors, nous adoptons un point de vue qui est accidentel par rapport à la nature propre de cet acte : loin d'être un agrégat d'actes successifs, il est un unique déroulement continu, et qui tend toujours au-delà du moment où il est pris.

Il se trouve que ce dernier point est d'une importance essentielle pour la suite de la lecture. Il faut bien comprendre qu'un acte comme la vision n'est pas accompli comme l'est un mouvement : son accomplissement ne coïncide pas avec son terme, ni dans un temps bien défini comme le mouvement, ni même en un instant quelconque du

temps, et il ne s'agit pas d'un acte instantané, mais d'une activité qui par essence doit continuer. Le texte de *l'Ethique à Nicomaque* permet à lui seul de l'établir, car il montre qu'en vertu des caractéristiques formelles présentées respectivement par un mouvement et par un acte comme la vision, leur accomplissement formel ne se réalise pas de la même manière.

B. LE CONCEPT D'ACCOMPLISSEMENT FORMEL

Aristote commence par prendre pour objet la vision, l'acte de voir, et déclare qu'elle est accomplie selon un temps quelconque (καθ' ὅτινοῦν χρόνον). L'opposition entre la vision et le mouvement, qui au contraire, sera dit inaccompli dans les parties de son temps, et donc de sa durée, montre qu'ici, Aristote considère un acte visuel pendant n'importe quel moment du temps où il dure, et affirme qu'en chacun de ces moments, il est accompli. La comparaison avec le passage parallèle consacré au plaisir, où il est dit que « nul ne saurait saisir un plaisir, selon aucun temps » (κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονήν), qui ne soit accompli, permet d'être plus précis : selon toute vraisemblance, la préposition κατά n'a dans aucune de ces deux phrases le sens temporel de « pendant ». Elle indique que c'est « selon » un temps, en se rapportant et en suivant un certain temps quelconque que l'on doit saisir ou considérer l'acte visuel ou le plaisir⁶⁹⁰. Autrement dit, Aristote nous demande de découper des intervalles définis dans le temps pour les reporter sur un acte visuel, et de prendre cet acte visuel au moment précis correspondant au temps défini.

Il reste à savoir si par ce moment précis, il faut entendre un intervalle de durée défini, ou l'instant ponctuel correspondant à l'extrémité de cet intervalle. Tout porte à croire que ce moment est un intervalle de durée. En effet, dans le vocabulaire aristotélicien, le mot χρόνος désigne toujours une durée de temps, et la préposition κατά suivie de l'accusatif peut marquer que c'est « en suivant » cette durée de temps que nous devons à chaque fois considérer la vision. Mais une fois de plus, c'est le parallèle avec le mouvement qui permet de trancher : de même que c'est en prenant des durées du mouvement que nous déclarons qu'il est tantôt inaccompli, tantôt accompli,

⁶⁹⁰ *Contra* les traductions de Tricot (1953), Gauthier et Jolif (1970, I, 2, p. 292).

de même, ce doit être en prenant des durées de vision que nous affirmons qu'elle est toujours formellement accomplie⁶⁹¹.

Ainsi, même si la différence entre les propriétés formelles du mouvement et de la vision doit avoir des conséquences sur le lien entre leur essence respective et le temps, on ne doit pas croire qu'il est impossible de considérer un acte visuel sur des intervalles de durée. Le texte, en tout cas, ne va pas dans ce sens, car Aristote semble supposer que l'on peut toujours prolonger le temps dans lequel on prend un acte visuel ou un plaisir : quand à propos de la vision, il nie que quelque chose « en advenant ensuite, accomplira sa forme » (εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος), il n'indique par aucun conditionnel que ce quelque chose n'a pas lieu d'advenir. Lorsqu'il fait l'hypothèse que le plaisir « advient sur davantage de temps » (ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης), il ne précise nulle part que cette hypothèse est irréaliste⁶⁹². Dans les deux cas, il paraît plutôt nous demander de prolonger le temps suivant lequel on a pris la vision et le plaisir, et de constater qu'ils sont tout autant accomplis sans ce prolongement. Ainsi, ce n'est pas un acte de voir ou un plaisir instantanés qu'Aristote prend pour objet, mais bien une vision ou un plaisir durables. « La vision » (ἡ ὄρασις) ne désigne pas un acte ponctuel de voir, comme lorsque nous disons que « nous voyons » la couleur bleue du ciel au premier instant où nous la saisissons. Elle est une activité qui persiste dans la durée, où l'on continue à voir ou à regarder la couleur que l'on saisit.

À propos de cet acte visuel prolongé, Aristote affirme que quelle que soit la durée de temps dans laquelle on le découpe et en retient une partie, il est toujours accompli dans cette durée de temps, au sens où il ne manque jamais de rien par rapport à sa forme. C'est donc par rapport à un certain contenu formel propre à la vision que celle-ci est dite « accomplie » (τελεία) : elle n'est pas déficiente par rapport à cette forme, mais la réalise toujours pleinement. Cet énoncé, pris tout seul, s'avère peu intelligible, et Aristote ne nous dit rien de plus sur ce qu'il appelle ici « accomplissement formel ». Pour avoir davantage d'éclaircissements, nous devons étudier la suite du texte, qui montre clairement, grâce à plusieurs exemples, ce qu'est l'accomplissement formel dans le cas du mouvement. Il faudra cependant prendre garde

⁶⁹¹ Contrairement à Rodier (1897, p. 58), qui paraphrase le texte en déclarant la vision complète à chaque instant de son temps, mieux vaut traduire comme Rowe (2002) : « the activity of seeing seems to be complete *over any given span of time* ». Les traductions de Festugière (1960, p. 30) et de Tricot (1953) sont ambiguës (l'acte de voir est parfait « à n'importe quel moment de sa durée »).

⁶⁹² Si les hypothèses étaient irréelles, le verbe principal τελειοῦν, dans les deux cas, serait au subjonctif ou au moins à l'optatif, et accompagné de ἄν.

à ne pas inclure dans ce concept ce qui ne lui est pas essentiel, mais est propre à la manière particulière dont le mouvement le réalise.

1. L'accomplissement formel d'un mouvement

L'opposition entre la vision et le plaisir d'un côté, et le mouvement de l'autre, est d'abord justifiée par plusieurs propriétés présentées par tout mouvement quel qu'il soit. Les deux premières propriétés, selon lesquelles « tout mouvement est dans un temps, et est mouvement <productif> d'une certaine fin », ne permettent guère de faire avancer l'explication : à première lecture, on ne voit pas pourquoi « être dans un temps » permet d'opposer le mouvement à ce qui vient d'être considéré selon un certain temps. On ne voit pas non plus pourquoi l'attribution d'une fin au mouvement le différencie de la vision, car si celle-ci a été déclarée « accomplie » (τελεία), ce doit être apparemment par rapport à une fin (τέλος) qui lui est propre. Aristote mentionne ensuite une troisième propriété, qui puisqu'elle ne signifie pas la même chose que les deux précédentes, doit être attribuée à « tout mouvement » (πᾶσα κίνησις), plutôt qu'à l'exemple du « mouvement de construction » (ἡ οἰκοδομική)⁶⁹³. Cette propriété oppose le mouvement à la vision d'une manière plus claire que les précédentes : tandis que la vision est accomplie quel que soit l'intervalle de temps dans lequel on la prend, un mouvement comme la construction n'est accompli que « lorsqu'il a produit ce à quoi il tend », une fois que par exemple, la maison ou le temple ont été construits. S'il y a donc un temps dans lequel on prend un mouvement et dans lequel il est accompli, ce ne peut être que le temps délimité par le moment où il a produit sa fin. En deçà, le mouvement n'est pas accompli, et au delà, il n'a plus lieu. Or, ce temps n'est pas autre chose que la totalité du temps de ce mouvement, et il n'y a donc pas lieu de distinguer le fait d'être accompli dans ce temps, et « dans le temps pris dans sa totalité » (ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ)⁶⁹⁴. Par ailleurs, il est précisé par un démonstratif que le temps est « le temps en question » (χρόνῳ τούτῳ), parce qu'il s'agit du temps qui a été attribué à tout mouvement au début de la phrase. Si tout mouvement est dans un temps au sens où il a son temps propre, il peut ensuite être déclaré accompli dans la totalité de ce temps.

⁶⁹³ Nous avons donc retenu καὶ dans καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ.

⁶⁹⁴ Parce qu'il ne saurait y avoir deux temps où le mouvement est accompli, nous avons exclu la leçon des manuscrits qui présentent une alternative entre « le tout du temps » et « ce temps ». Cf. en ce sens Stewart (1892, II, p. 422), Rodier (1897, p. 88), et Gauthier et Jolif (1970, II, p. 834). *Contra* Bekker, Ramsauer (1878), Bywater, Ross (1925), Festugière (1960, p. 31) et Rowe (2002, p. 245).

À la totalité du temps du mouvement sont ensuite opposées les parties de ce temps⁶⁹⁵ : « dans les parties du temps » (ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου) du mouvement, « tous les mouvements », qui sont alors partiels, « sont inaccomplis », et c'est précisément en cela qu'un mouvement doit être opposé à un type de réalité comme la vision. Mais Aristote ajoute aussitôt, comme si ce caractère était indissolublement lié à l'imperfection des parties du mouvement, que celles-ci diffèrent « par leur forme du tout ainsi que les unes des autres » (καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων). Pour comprendre ce que signifie cette différence de forme présentée par les parties du mouvement, et en quoi elle est indissociable de leur inaccomplissement formel, nous devons étudier l'illustration concrète fournie par l'exemple de la construction du temple.

Aristote choisit la construction (ἡ οἰκοδομική) comme exemple paradigmatique de mouvement. Or, selon la terminologie du livre V de la *Physique*, un changement qui produit une substance comme le temple est une « genèse » (γένεσις), mais n'est pas un mouvement (κίνησις), car un mouvement est toujours un changement entre deux états exprimables par deux propositions affirmatives, et il ne peut donc être un changement à partir de ce qui n'est pas absolument⁶⁹⁶. En réalité, le concept de κίνησις utilisé dans notre texte est celui de *Physique* III, où la κίνησις recouvre l'ensemble des changements, y compris celui selon la substance (κατ' οὐσίαν)⁶⁹⁷, et est conçue autrement que dans le livre V : au lieu de référer la κίνησις à un substrat, qui change depuis un état donné jusqu'à un autre état (ἐκ τινος καὶ εἰς τι, V, 224b 1), Aristote la rapporte uniquement à sa fin et la conçoit comme κίνησις *de* sa fin. Un premier passage montre qu'en *Physique* III, le mouvement, comme le changement, est

⁶⁹⁵ L'opposition avec ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ τούτῳ invite à préférer ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου à ἐν δὲ τοῖς μέρεσι καὶ τῷ χρόνῳ, avec Stewart (1892, II, p. 422), Rodier (1897, p. 88), Gauthier et Jolif (I, 2, p. 293) *Contra Bywater*, Ross (1925), Festugière (1960, p. 31) et Rowe (2002, p. 245). La leçon de K^b n'a de toute manière guère de sens, car si on la suit, la phrase signifierait que dans les parties du mouvement tous les mouvements sont inaccomplis, y compris par le temps. Ce n'est certes pas faux, mais le caractère accompli ou inaccompli est toujours référé dans le texte à une certaine forme propre au mouvement, et non au temps.

⁶⁹⁶ Cf. *Phys.* V, 225a 20-225b 5 : le mouvement a été préalablement introduit comme mettant en jeu trois termes distincts, quelque chose de déterminé qui se meut, ce à partir de quoi il se meut et ce vers quoi il se meut (224a 34-b 4), et les deux derniers termes peuvent toujours être identifiés à des contraires (224b 30-35) : par exemple, il y a mouvement du bois à partir du chaud vers le froid. Dès lors, si un changement est mouvement, il est nécessairement mouvement « à partir d'un sujet vers un sujet » (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκειμένου, 225b 1-5), le sujet étant dans les deux cas une entité déterminée, car pouvant être le support d'une proposition affirmative : par exemple, on doit pouvoir affirmer « noir », « non blanc » ou « blanc » de quelque chose. Lorsqu'une telle affirmation est impossible avant ou après le changement, car rien n'est effectivement et dans l'absolu, il y a une « genèse » ou une « destruction », mais il n'y a pas de mouvement.

⁶⁹⁷ Cf. *Phys.* III, 200b 32-34.

mouvement *de* la catégorie qui change, et non *de* ce qui est sujet au changement. Aristote déclare qu'« il n'y a pas de mouvement ni de changement *de* quoi que ce soit outre ce que l'on a dit » (οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ οὐθενὸς ἔσται παρὰ τὰ εἰρημένα, 201a 1-2), et par « ce que l'on a dit », il faut entendre tantôt la substance, tantôt la qualité, tantôt la quantité, tantôt le lieu selon lesquels tout ce qui change change, comme cela vient d'être affirmé⁶⁹⁸. Dans cette perspective, le mouvement est donc soit mouvement *de* l'entité à laquelle il mène, soit *de* l'entité dont il fait sortir, soit des deux. La définition du mouvement, quelques lignes plus bas, oblige à retenir la première hypothèse. Le mouvement est défini comme « l'être-accompli de ce qui est potentiellement, en tant qu'il est tel » (ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχεία, ἢ τοιοῦτον, 201a 10-11), c'est-à-dire est potentiellement. De l'aveu même d'Aristote, cette définition est obscure, mais elle paraît signifier que le mouvement est le fait qu'une potentialité s'accomplisse, ou se réalise, tout en restant potentialité⁶⁹⁹. Il est sûr en tout cas qu'une potentialité est toujours potentialité d'une entité à venir donnée, par exemple la qualité blanche, ou la substance qu'est le cheval, et que ce qui est potentiellement est aussi potentiellement une telle entité⁷⁰⁰. « L'être-accompli de ce qui est potentiellement, en tant qu'il est tel », doit donc avoir la même référence. En d'autres termes, puisque le mouvement est l'accomplissement de la potentialité *de* la blancheur ou du cheval, il doit être mouvement *de* la blancheur ou du cheval, et en général, mouvement *de* ce à quoi il tend.

La perspective de *Physique* III permet d'inclure la génération substantielle dans la κίνησις ; mais elle rend impossible de traduire κίνησις par « mouvement », puisqu'on ne dit jamais en français qu'un mouvement est mouvement de la fin à laquelle il tend. On est donc obligé d'avoir recours à une périphrase comme « mouvement productif », afin de pouvoir dire que lorsqu'il y a un changement vers une substance, une qualité ou un lieu, il y a alors un « mouvement productif » *de* cette substance, de cette qualité ou de ce lieu. Dans le traité du plaisir de *l'Ethique à*

⁶⁹⁸ Cf. 200b 33-34.

⁶⁹⁹ Cf. le développement un peu plus clair de 201b 5-13, où le terme d'actuation (ἐνέργεια) remplace celui d'être-accompli (ἐντελεχεία), et où le mouvement de construction est « actuation du constructible en tant que constructible » (E porte ici ἐντελεχεία, mais ἐνέργεια est utilisé dans tout le reste du passage). Sur l'obscurité de la définition du mouvement, cf. 202b 35-202a 3. Nous aborderons plus loin plus précisément (p. 571-573) les problèmes posés par cette définition du mouvement.

⁷⁰⁰ Dans le texte « ce qui est potentiellement » (τοῦ δυνάμει ὄντος) n'est pas ce dont il y a la potentialité, mais ce qui a la potentialité, comme le montrent ensuite les exemples de « l'altérable » (τὸ ἀλλωσιτόν), du « constructible » (τὸ οἰκοδομητόν). Il n'en reste pas moins qu'il n'y a aucun sens à dire, pour Aristote, que quelque chose est potentiellement sans être potentiellement ceci ou cela.

Nicomaque, la κίνησις prend cette acception, puisqu'elle est dite toujours « d'une certaine fin » (τέλους τινός). Dès lors, la construction peut être prise comme paradigme du mouvement, et par ailleurs, le lien qui unit un mouvement à sa fin se trouve davantage accentué. Or, la corrélation entre l'essence d'un mouvement et son produit est précisément ce qui fonde, dans l'analyse du processus de construction du temple, l'imperfection formelle des parties du mouvement, mais également le fait qu'elles diffèrent formellement entre elles.

Pour s'en convaincre, considérons le passage qui fait le mieux comprendre les caractéristiques propres au mouvement : « tandis que <le mouvement productif> du temple est accompli, car il ne manque de rien par rapport à ce que l'on se propose, celui de la base et celui du triglyphe sont inaccomplis. En effet, l'un comme l'autre sont des <mouvements productifs> d'une partie ; ils diffèrent donc par leur forme, et il n'est pas possible de saisir dans un temps quelconque un mouvement qui soit accompli par sa forme, si ce n'est dans le tout du temps ». Dans la construction du temple et ses diverses étapes, c'est seulement si l'on prend le processus dans sa totalité qu'on obtient un mouvement accompli, et cela parce qu' « il ne manque de rien par rapport à ce que l'on se propose ». « Ce que l'on se propose » peut être ce que l'architecte du temple vise en construisant le temple, ou de ce à quoi tend le mouvement de construction lui-même. Mais dans les deux cas, il s'agit de la forme ou de la notion du temple à construire, produit final du mouvement.

Il importe de préciser que cette cause finale du mouvement est aussi sa cause formelle, c'est-à-dire la notion qui rend compte de son essence. En effet, on ne peut identifier, dans sa nature propre, ce qu'est le mouvement de production du temple sans se référer à la notion du temple qui en est la fin. La référence à la fin pour concevoir l'identité formelle ou notionnelle d'un mouvement est une conséquence évidente de la conception du mouvement de *Physique* III. Dans le livre V de la *Physique*, ce qui définit une espèce dernière de mouvement, et fait que deux mouvements sont identiques en vertu de leur aspect notionnel, est la nature de la chose en mouvement, et celles du point de départ, du point d'arrivée et du chemin intermédiaire⁷⁰¹. Le point d'arrivée est ici un paramètre définitionnel, mais il s'agit de celui que le mouvement atteint de fait, et non

⁷⁰¹ Cf. *Phys.* V 4, 227b 14-20 : par « unité εἶδει », on peut entendre indifféremment, dans ce développement, une unité « spécifique » ou une unité « formelle ». L'εἶδος est en effet considéré comme différencié dans un genre, et désigne en particulier l'espèce dernière (cf. 227b 7). Mais il est aussi l'aspect en vertu duquel deux mouvements sont strictement identiques et ne diffèrent que numériquement (cf. 227b 20-22).

de celui qu'il doit atteindre comme son but⁷⁰². En revanche, dans la perspective de *Physique* III, c'est d'abord le point d'arrivée vers lequel tend le mouvement qui doit servir de référence pour identifier celui-ci, et sans doute également la nature de ce qui possède ce point d'arrivée potentiellement.

Dès lors que le contenu formel ou notionnel d'un mouvement est fondé sur celui de sa fin, on comprend sans peine pourquoi seul un mouvement complet est formellement accompli : en atteignant pleinement la forme du produit final, il atteint en même temps sa forme propre, celle en vertu de laquelle il est ce qu'il est. Les parties de ce mouvement, en revanche, seront formellement inaccomplies. Elles aussi, en effet, doivent être définies par rapport à la fin du mouvement : elles ne doivent pas être pensées comme des mouvements à part entière, mais comme des étapes constitutives du mouvement total. La construction de la base, par exemple, n'est pas un mouvement en soi, car elle doit être conçue comme construction de la base *du temple*, et donc par référence à la forme du produit final, qui seule rend compte de ce qu'elle est. En étant déficiente et inadéquate par rapport à cette fin, elle sera par là même déficiente et inaccomplie par rapport au contenu formel ou notionnel qui permet de l'identifier.

Aristote, cependant, s'exprime d'une manière sensiblement différente. Au lieu de référer uniquement tous les mouvements partiels à la forme du produit final, il semble donner une forme propre à chacun d'entre eux : en effet, au début de l'examen de la construction du temple, il insiste sur la différence d'aspect formel⁷⁰³ présentée par les mouvements partiels, à la fois les uns par rapport aux autres, et par rapport au mouvement total. Cette différence formelle est à nouveau rappelée à propos de la construction du triglyphe et de la base, comme si elle fondait l'inaccomplissement de ces deux mouvements partiels. A l'examen, il n'y a cependant aucune difficulté : ce qui fonde à la fois la différence formelle et l'inaccomplissement du mouvement de production de la base et de celui du triglyphe, c'est que « l'un comme l'autre est mouvement productif d'une partie » (μέρους γὰρ ἑκατέρα). On peut donc caractériser chaque production partielle, par exemple la construction de la base, en fonction de la notion du produit de cette production, par exemple celle de la base. Mais cela ne divise

⁷⁰² Ainsi, en *Phys.* V 4, 228b 11-15, le mouvement accompli est compté parmi des mouvements qui sont chacun un soit par le genre, soit par la forme, soit absolument. Un autre mouvement un par la forme peut donc être inaccompli, et ne pas parvenir à ce à quoi il tend. Cette manière particulière de définir un mouvement n'empêche nullement que l'on puisse aussi concevoir le mouvement par rapport à la fin à laquelle il tend. Les deux perspectives sont adoptées ensemble en *Physique* VIII 8, 264a 9-14.

⁷⁰³ Comme la différence εἶδει n'est pas ici déterminée dans un genre, et que l'εἶδος est ce qui identifie la nature propre à chaque mouvement, nous préférons parler de différence « formelle » plutôt que de différence « spécifique ».

pas pour autant le mouvement total en plusieurs mouvements autonomes. En effet, aucun produit partiel n'a de contenu notionnel indépendant, mais il doit être conçu comme « une partie » du produit total, qui demeure le contenu formel de référence en fonction duquel on doit rendre compte des produits partiels comme des mouvements partiels qui les accomplissent. Par exemple, on doit concevoir la production de la base en fonction de la notion de la base, mais on ne peut concevoir la base sans la concevoir comme la base *du* temple. Et c'est précisément parce qu'un mouvement partiel est identifié dans sa forme par un produit qui n'est que la partie d'un tout qu'il est un mouvement partiel.

Cette manière de décrire le mouvement a une conséquence importante : elle permet de fonder l'inaccomplissement des mouvements partiels sur la différence formelle qu'ils présentent entre eux et par rapport au tout : « construire une base » ce n'est pas déjà « construire le temple », au sens où cela ne présente pas le même contenu notionnel. Ce n'est pas non plus, donc, « construire les colonnes sur la base », ni « construire le toit sur les colonnes ». C'est précisément en cela que chaque mouvement partiel est inaccompli, et en cela également qu'une réalité comme le mouvement, dans ses parties, présente un aspect qui doit être opposé à celui de la vision ou du plaisir.

L'insistance sur l'hétérogénéité formelle des parties du mouvement explique que dans le texte de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote privilégie le modèle de la construction du temple, et donne du mouvement une description différente de celles que l'on peut trouver dans la *Physique*. Dans cet ouvrage en effet, il préfère prendre pour modèle des mouvements parfaitement continus et sans différence interne, comme la marche, où il est plus malaisé et plus arbitraire d'identifier des formes définies de mouvements partiels en fonction de produits définis ; parallèlement, les mouvements sont toujours conçus d'une seule pièce par rapport à leur fin ou à leurs extrémités, et loin d'être envisagés comme distincts par leur forme propre, les intermédiaires sont réduits à un unique milieu continu traversé d'un seul tenant par le mobile⁷⁰⁴. On ne doit pas croire pour autant que la description que le traité du plaisir donne du mouvement de construction ne peut pas être appliquée aux autres mouvements. La suite du texte

⁷⁰⁴ En *Phys.* V 4, comme nous l'avons vu, l'identité formelle d'un mouvement est définie par ses extrémités, et par un unique milieu intermédiaire. Au début du livre VI (231b 28-232a 6), le mouvement pris pour modèle est la marche jusqu'à Thèbes, en passant par un intermédiaire continu, et dans la plupart des démonstrations qui suivent, tous les mouvements et les changements sont réduits à un déplacement local depuis un point jusqu'à un autre point. Au livre III, les exemples privilégiés sont ceux de la construction et de l'apprentissage. Mais ceux-ci ne sont jamais décomposés en mouvements partiels.

montre le contraire, puisqu'elle étend aux mouvements selon le lieu, puis à tous les mouvements, ce qui vient d'être dit de la construction. Même au sujet du mouvement local, Aristote met l'accent sur la différence formelle présentée par chaque partie du mouvement, comme si elle rendait compte de leur inaccomplissement, et comme si elle était précisément ce qui oppose le mouvement à la vision ou au plaisir :

(1174a 29-b 2) Il en va de même pour la marche et le reste des mouvements. En effet, s'il est vrai que le transport est un mouvement d'ici à là, il y aura aussi dans ce transport des différences selon des formes, <comme> le vol, la marche, le saut, etc.. Et il y en aura non seulement de cette manière, mais aussi à l'intérieur de la marche elle-même : en effet, le « d'ici à là », ce n'est pas la même chose dans le stade et dans la partie du stade, ni dans une partie et dans une autre partie, et ce n'est pas non plus⁷⁰⁵ la même chose de passer cette ligne ci et de passer cette ligne là. En effet, ce n'est pas seulement une ligne que l'on franchit, mais aussi une ligne qui se trouve dans un lieu ; or cette ligne-ci est dans un lieu différent de cette ligne-là (ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ βαδίσεως καὶ τῶν λοιπῶν. εἰ γὰρ ἔστιν ἡ φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφοραὶ κατ' εἴδη, πτήσις βάδις ἄλλισι καὶ τὰ τοιαῦτα. οὐ μόνον δ' οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βαδίσει· τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ τὸ αὐτὸ ἐν τῷ σταδίῳ καὶ ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ μέρει καὶ ἐν ἑτέρῳ, οὐδὲ τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε κάκεινη· οὐ μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν τόπῳ οὔσαν, ἐν ἑτέρῳ δ' αὕτη ἐκείνης).

Le transport présente les mêmes propriétés formelles que celles qui viennent d'être attribuées au mouvement de construction, et cela dès lors qu'il est toujours mouvement « d'ici à là » (πόθεν ποῖ), d'un lieu à un autre lieu déterminés, entre lesquels il y a nécessairement des lieux intermédiaires. En effet, les lieux intermédiaires jouent le même rôle que les produits partiels dans la construction du temple, en introduisant une différence formelle entre les transports partiels.

C'est le cas si le passage d'un lieu à un autre oblige à adopter plusieurs types de transport, par exemple si un animal doit d'abord voler, puis marcher, puis sauter. Clairement, chaque mouvement partiel présente alors un contenu formel différent de chaque autre, et par conséquent, chacun est aussi différent du transport pris dans sa totalité, qui doit être conçu dans sa forme en fonction de tous les lieux à parcourir pour

⁷⁰⁵ On est tenté de donner à οὐδὲ une valeur conclusive, puisque Aristote déduit de la différence des intervalles celle des transports correspondants. En tout cas, le sens de « pas plus que », retenu par Gauthier et Jolif (1970, p. 293), n'est pas satisfaisant.

que l'animal atteigne sa cible. Mais même si le transport est toujours du même genre, comme la marche, il suffit qu'il soit délimité par un lieu de départ et un lieu d'arrivée pour qu'il présente une hétérogénéité formelle. C'est ce que montre l'exemple de la course d'un athlète qui doit traverser le stade⁷⁰⁶. Aristote souligne que chaque ligne franchie par le coureur est toujours dans un lieu déterminé : elle doit être conçue avec la position qu'elle occupe par rapport au point de départ et au point d'arrivée qui délimitent et orientent le parcours, et il y aura par exemple la ligne au premier quart, la ligne à la première moitié, et la ligne aux trois quarts. Mais si chaque ligne doit être conçue avec sa position propre, chaque intervalle « d'ici à là » (τὸ πόθεν ποῦ) diffère alors formellement de ceux qui ne sont pas délimités par les deux mêmes lieux, de sorte que « le d'ici à là, ce n'est pas la même chose dans le stade et dans la partie du stade, ni dans une partie et dans une autre partie ». En s'appuyant sur la différence formelle des lieux et des intervalles, Aristote peut ajouter que « passer cette ligne-ci »⁷⁰⁷ et « passer cette ligne-là » doivent également différer formellement, que la ligne soit dans le stade ou à son extrémité. Dans l'exemple précédent, la construction de la base n'était pas celle du temple car elle était construction d'une partie définie de celui-ci. De la même manière, avoir traversé depuis le début jusqu'au quart n'est pas avoir traversé le tout du stade, ni non plus une de ses autres parties, car la traversée est à chaque fois celle d'un intervalle entre deux positions qui diffère de tout autre intervalle. Et tout comme chaque intervalle diffère par sa forme, puisqu'il est conçu comme différent de chaque autre, chaque partie du transport différera du tout et de chaque autre partie dans son contenu formel ou notionnel.

Pour pouvoir tirer cette conclusion, Aristote doit utiliser le principe mentionné quelques lignes plus bas, lorsqu'il généralise à tout mouvement ce qui vaut pour le transport : « le d'ici à là est constitutif d'une forme » définie de mouvement. En d'autres termes, chaque « d'ici à là », qui doit désigner un intervalle parcouru entre deux lieux, et non le mouvement de parcours correspondant⁷⁰⁸, est un facteur qui détermine la forme propre de ce mouvement. Ce principe est semblable à celui que l'on trouve posé en *Physique* V, et selon lequel l'identité formelle d'un mouvement dépend du terme initial et du terme final du changement : dans le cas du transport, les facteurs spécifiant

⁷⁰⁶ Comme le rappelle Festugière (1960, p. 43-44), les stades grecs, par exemple à Athènes ou à Épidaure, étaient divisés par des lignes intermédiaires entre le départ et l'arrivée, marquées par des bornes de chaque côté de la piste.

⁷⁰⁷ Il s'agit évidemment d'une première ligne intermédiaire (cf. Festugière, *ibid.*), et non de la ligne de départ, comme le croient Ramsauer (1878, p. 666) et Rodier (1897, p. 89).

⁷⁰⁸ *Contra* Festugière (1960, p. 31), suivi par Tricot (1953).

seront donc le lieu du départ et le lieu de l'arrivée. Mais ici, Aristote utilise cette règle d'une autre manière que dans la *Physique* : au lieu de la faire porter uniquement sur le tout d'un transport, en considérant les intermédiaires entre le début et la fin comme un unique milieu, il l'applique aussi à tous les transports partiels dans lesquels il divise le transport total. Ceux-ci, dans leur forme et leur notion, diffèrent les uns des autres et diffèrent du tout, et c'est précisément en cela qu'ils sont formellement inaccomplis. Ajoutons que d'après le début de l'argument, cette caractéristique s'applique dès lors que tout transport est toujours délimité par un lieu de départ et un lieu d'arrivée : cette délimitation suffit, en effet, pour qu'il existe aussi des lieux et des intervalles intermédiaires qui diffèrent formellement entre eux. Aristote peut donc généraliser à tous les transports ce qui vaut pour la traversée du stade. Il peut aussi, en même temps, se donner le moyen d'étendre cette généralisation à l'ensemble des mouvements :

(1174b 2-7) Eh bien, nous avons traité du mouvement avec exactitude en d'autres lieux. Toutefois il semble bien que ce n'est pas en tout temps qu'il est accompli, mais que la plupart des mouvements sont inaccomplis et différents par leur forme, s'il est vrai que le « d'ici à là » est constitutif d'une forme. Mais quant au plaisir, sa forme est accomplie en n'importe quel temps. Il est donc évident qu'à la fois, plaisir et mouvement sont choses différentes l'une de l'autre, et que le plaisir compte parmi ce qui est un tout et est accompli (δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται, ἔοικε δ' οὐκ ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πρόθεν ποῖ εἰδοποιόν. τῆς δ' ἡδονῆς δ' ἐν ὅτῳ χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. δηλοῦν οὖν ὡς ἕτεραι τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονῆς).

Il ne fait aucun doute que ce passage est une généralisation à l'ensemble des mouvements de ce qui vient d'être dit de la construction du temple et de la traversée du stade. Il n'y a pas lieu d'écarter la leçon la mieux attestée afin de déplacer le propos d'Aristote et lui faire dire que le mouvement « n'est pas même accompli dans la totalité du temps »⁷⁰⁹. Un tel ajout serait ici hors de propos : Aristote a posé au préalable que

⁷⁰⁹ Cf. Ramsauer (1878, p. 667), Rodier (1892, p. 90), Susemihl, qui lisent ἔοικεν δ' οὐδ' ἐν <τῷ> ἅπαντι χρόνῳ, en retenant les seuls manuscrits E et O² et en insérant l'article. Selon eux, Aristote voudrait ajouter que la plupart des mouvements, c'est-à-dire tous sauf le transport circulaire, ne sont *pas même* accomplis dans le tout de leur temps. Pour appuyer cette lecture, on se réfère le plus souvent au texte de *Phys.* VIII 9, 265a 13 et s., où Aristote déclare que le transport circulaire est « davantage simple et accompli » que tous les autres, notamment le rectiligne. Car dans celui-ci, ou bien il y a un demi-tour et plusieurs mouvements, ou bien, si l'on prend un unique mouvement, celui-ci est « inaccompli et détruit », et par cet unique mouvement, il semble qu'il faut entendre aussi bien un mouvement interrompu avant d'atteindre sa fin qu'un mouvement qui l'a atteint. Ce qui est appelé mouvement accompli en *EN X* mais

tout mouvement, au contraire, est accompli dans le tout de son temps et ne l'est pas dans ses parties. C'est donc bien cet énoncé universel qu'il a besoin d'établir à présent, et cela suffit ensuite pour opposer le mouvement au plaisir, qui de son côté, a sa forme « accomplie en n'importe quel temps »⁷¹⁰.

On doit donc lire que « ce n'est pas en tout temps » qu'un mouvement est accompli, au sens où ce n'est en aucun temps, sauf dans le temps pris dans sa totalité. Parallèlement, « la plupart des mouvements » (αἱ πολλὰ) évoqués ensuite ne sont rien d'autres que tous les mouvements partiels, et Aristote affirme qu'ils sont inaccomplis en reprenant le raisonnement tenu à propos de la traversée du stade. Comme chaque intervalle « d'ici à là » spécifie une forme de mouvement, tous les mouvements partiels sont « différents par leur forme » (διαφέρουσαι τῷ εἶδει) aussi bien entre eux qu'avec le tout, et c'est en cela, apparemment, qu'ils sont « inaccomplis » (ἀτελεῖς).

Il reste à comprendre pour quelle raison on peut appliquer à tous les mouvements ce qui vaut pour le transport, c'est-à-dire trouver en chacun d'entre eux un intervalle parcouru « d'ici à là », et par conséquent des intervalles intermédiaires dont la notion diffère de celle des autres intervalles. Pour l'expliquer, comme pour élucider l'idée qu'un intervalle « d'ici à là » est constitutif d'une forme de mouvement, on est obligé de se référer à la *Physique*. Voilà pourquoi Aristote éprouve le besoin de rappeler que « nous avons traité du mouvement avec exactitude en d'autres lieux ». Le concept de mouvement utilisé dans le texte pourrait faire croire qu'il parle en particulier de *Physique* III. Mais la référence est sans doute plus imprécise, car seuls les quatre derniers livres contiennent des éléments permettant de comprendre pourquoi tout ce qui est appelé ici un mouvement, c'est-à-dire la génération et la corruption aussi bien que l'altération, l'augmentation ou la diminution, peut être considéré comme un parcours local entre deux points. Aristote fait comme si cette thèse pouvait être admissible comme vraisemblable, indépendamment des démonstrations précises de la *Physique*. Toutefois, en citant explicitement les livres sur le mouvement, il indique à un auditoire

aussi en *Phys.* V est donc ici déclaré inaccompli, et cela, apparemment, parce qu'il est détruit. Comment concilier ces deux affirmations ? Aristote marque lui-même qu'il fait un usage particulier du concept d'accompli, en précisant que le transport circulaire est « davantage » accompli que les autres, et il paraît vouloir dire ceci : un mouvement rectiligne est toujours accompli, pleinement ce qu'il doit être, lorsqu'il est détruit, de sorte qu'en un certain sens, on ne peut jamais dire qu'un tel mouvement est accompli, atteint ce qu'il doit être en étant mouvement. Au contraire, dans le transport circulaire, le mouvement ne s'arrête pas lorsqu'il atteint sa fin, et l'on peut de plus considérer qu'il atteint cette fin en tous ses moments.

⁷¹⁰ Pour une même remarque, cf. Stewart (1892, p. 424-425). Festugière (1960, p. 32) et Gauthier et Jolif (1970, II, 2, p. 835) adoptent la même lecture du texte, qui a aussi été celle d'Héliodore, tandis que celle de Ramsauer et Rodier a été initiée par Michel d'Ephèse.

averti où trouver le sens exact de son propos, et nous invite par conséquent à nous y reporter.

L'idée que tout changement peut être considéré comme un transport continu sur un intervalle est avancée et démontrée en *Physique* VI⁷¹¹, et très largement utilisée ensuite, car elle autorise à étudier des caractéristiques communes à tous les changements en prenant pour modèle le changement local. Elle repose sur le principe suivant : tout ce qui change, qu'il soit sujet à l'augmentation ou à l'altération, constitué lors d'une genèse ou détruit lors d'une corruption, change toujours continuellement partie par partie. Par exemple, ce qui est altéré n'est pas affecté d'un continuum de qualités, mais d'une série discrète de qualités successives ; le mobile qui est altéré, en revanche, est continuellement altéré partie par partie. Il en va de même pour un produit qui est généré, ou pour celui qui est détruit. Ainsi, on peut toujours suivre une altération, une genèse ou une destruction dans son déroulement en considérant le parcours continu d'une certaine grandeur sur un intervalle de lieux. Si la différence notionnelle des intervalles doit être reportée sur les parcours correspondants, elle doit aussi l'être sur chaque étape de n'importe quel changement.

Dans *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote semble considérer que la correspondance entre tout changement et un mouvement local dans ce qui change est une chose vraisemblable sans démonstration, probablement parce qu'il considère cela comme un fait avéré. En *Physique* VI en revanche, il prouve la nécessité de ce fait au moment où il établit que tout ce qui change est nécessairement divisible⁷¹². Tout repose sur l'axiome en vertu duquel ce qui est en train de changer d'un état initial vers un état final n'a pas encore fini de changer⁷¹³, et ne se trouve donc ni dans l'un ni dans l'autre de ces états :

⁷¹¹ On pourrait penser qu'un passage de *Physique* VIII 7 (260a 26-b 15) pourrait également être utilisé pour montrer la correspondance entre tout changement et un mouvement local. Dans ce passage, Aristote prouve que le mouvement local est le premier de tous les mouvements, car toutes les augmentations et les diminutions accompagnent et présupposent une altération de ce qui s'adjoint ou est retranché (260a 29-34). Toutes les altérations, à leur tour, suivent une condensation et une raréfaction, et ces dernières suivent un rassemblement (σύγκρισις) ou une séparation (διάκρισις) des parties, et donc un mouvement local de celles-ci (260b 7-15). La primauté du mouvement local pourrait être étendue aux générations et aux destructions, car celles-ci sont toujours accompagnées d'altérations (cf. *Phys.* VII, 246a 6-9). Ces développements, toutefois, ne peuvent pas suffire à prouver que le déroulement de tout changement suit une structure analogue à celle d'un mouvement local. Car l'altération est un rassemblement ou une séparation des parties très particulière, celle qui est propre à produire une nouvelle réalité (260b 11-12), c'est-à-dire un changement qualitatif. Le déroulement de l'altération n'épouse donc pas celui d'un changement local des parties.

⁷¹² Cf. *Phys.* VI 4, 234b 10-20.

⁷¹³ Cet axiome a fait l'objet d'une formulation précise dans le cas particulier du mouvement, en *Phys.* VI, 231b 28-30 : « il est nécessaire que ce qui se meut d'ici à là ne se meuve pas et ne se soit pas mû à la fois, là où par hypothèse, il se meut et au moment où il se meut ».

tout ce qui change change donc partie par partie, car quand il est en train de changer et n'a pas encore changé, il y a nécessairement une partie de lui-même qui a changé, tandis qu'une autre n'a pas changé. On peut tenir à nouveau le même raisonnement à propos de la partie qui a déjà changé, en considérant le moment où elle était en train de changer. Dès lors, ce qui change peut toujours être divisé à l'infini à mesure que l'on régresse dans son changement, et il change donc continuellement partie par partie⁷¹⁴, même lorsqu'il s'agit d'un produit engendré ou détruit, ou lorsqu'un sujet est affecté de qualités qui surviennent de manière discontinue.

À l'examen de cette démonstration, on comprend qu'Aristote se soit gardé de la reprendre dans son traité du plaisir. En effet, l'axiome sur lequel elle repose, qui nie qu'à la fois, quelque chose effectue un changement et l'ait effectué, implique immédiatement la thèse que veut démontrer *l'Éthique à Nicomaque* : un changement en cours, c'est-à-dire un changement partiel, n'atteint jamais ce à quoi il tend, et lorsqu'il l'a atteint, c'est-à-dire lorsqu'on l'a pris dans le tout de son temps, alors il n'a plus lieu. Pour éviter la pétition de principe, Aristote doit donc admettre que la correspondance entre n'importe quel changement et un transport sur des intervalles qui diffèrent formellement entre eux est une donnée vraisemblable par elle-même, et sur laquelle il peut s'appuyer pour prouver la différence formelle et l'inaccomplissement des parties de tout mouvement.

La référence à la *Physique* nous permet de comprendre pourquoi Aristote peut étendre à tout changement les propriétés formelles du transport, à savoir la différence d'aspect et l'inaccomplissement des changements partiels, et pourquoi il peut fonder ces propriétés sur la différence formelle entre des intervalles de lieux. Ce fondement conduit toutefois à excepter du propos tenu, dans une certaine mesure, le mouvement circulaire. Dans ce mouvement, selon les formulations de la *Physique*, le transport va du même point jusqu'au même point⁷¹⁵, et chaque point peut être à la fois considéré comme le point de départ, le milieu et le point d'arrivée du mouvement⁷¹⁶. S'il est vrai que c'est l'intervalle « d'ici à là » qui fait la forme d'un mouvement, il est clair que dans le mouvement circulaire, certains mouvements partiels seront formellement identiques, et certains, formellement accomplis. Tous les mouvements séparés par un

⁷¹⁴ Cf. *Phys.* VI 4, 235a 13-18. Aristote en déduit plus loin qu'il n'y a jamais dans une chose qui change quelque élément qui change en premier. En cela, il faut distinguer ce qui est altéré et la série discrète des qualités dont il est altéré (VI 5, 236a 35-b 8). Pour l'application de ce principe aux genèses et aux corruptions, cf. 237b 9-17.

⁷¹⁵ Cf. *Phys.* VIII 8, 264b 18.

⁷¹⁶ Cf. *Phys.* VIII 9, 265a 32-b 1.

tour complet seront conceptuellement le même mouvement et ne différeront que numériquement, car l'intervalle « d'ici à là » sera toujours le même. Par ailleurs, si l'on considère une suite successive de plusieurs mouvements circulaires complets, chacun d'entre eux sera aussi formellement accompli que le tout.

Il est possible qu'Aristote pense au mouvement circulaire lorsqu'il déclare que seulement « la plupart des mouvements » sont inaccomplis et différents par leur forme : il n'excepte peut-être pas seulement un mouvement quelconque qui a atteint sa fin, mais aussi des mouvements circulaires partiels. Il faut néanmoins se garder de croire que le mouvement circulaire est une réalité semblable à la vision et au plaisir. Il n'est formellement identique à lui-même que si l'on compare entre elles certaines de ses parties, et il n'est formellement accompli que si l'on considère un ou plusieurs parcours de la totalité du cercle. Le plaisir, au contraire, est identique et accompli dans sa forme « en n'importe quel temps » (ἐν ὅπωοῦν χρόνῳ), et donc en n'importe quelle partie de son déroulement. La différence peut s'exprimer de la manière suivante : on a toujours besoin d'attendre que ce qui se meut en cercle revienne sur lui-même pour déclarer qu'il accomplit pleinement l'essence de son mouvement, mais aussi pour pouvoir dire qu'il effectue la même chose que ce qu'il a déjà effectué et que ce qu'il effectuera. Ce n'est pas le cas pour le plaisir : c'est « en n'importe quel temps », en effet, qu'un plaisir est en pleine adéquation avec son essence, et en n'importe quel temps qu'il répète toujours le même contenu formel. Si l'on voulait se servir du mouvement circulaire pour concevoir la vision et le plaisir, il faudrait comparer ceux-ci à un transport circulaire qui reviendrait continuellement et à tout moment sur lui-même, comme ce serait le cas si le mobile se trouvait au centre du cercle qu'il parcourt.

La conclusion du passage, en mettant en opposition la différence formelle des parties du mouvement et le fait que la « forme » du plaisir « est accomplie en n'importe quel temps » (τῆς δ' ἡδονῆς δ' ἐν ὅπωοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος), montre en quel sens précis l'on doit prendre le concept d'accomplissement. Depuis le début, ce qui intéresse Aristote dans les opérations qu'il étudie est uniquement leur forme, leur contenu notionnel : par exemple, ce qui compte n'est pas cette construction singulière du temple ou cette traversée du stade, mais *ce que c'est qu'une construction du temple* ou *ce que c'est que la traversée du stade*. C'est par rapport au concept qui identifie le mouvement de construction ou la traversée du stade que les mouvements partiels sont dits inaccomplis : ils sont inaccomplis, uniquement parce que leur forme ou leur notion

propres, par exemple ce que c'est qu'une construction de triglyphe ou ce que c'est qu'une traversée de la moitié du stade, ce n'est pas déjà la forme ou la notion du tout du mouvement.

Cette perspective explique que dans le texte, l'inaccomplissement des mouvements partiels soit rattaché à la différence entre leur concept et celui du mouvement total. Elle permet aussi de déterminer en quel sens exact la vision ou le plaisir, de leur côté, sont accomplis. Ici encore, ce qui compte est uniquement le contenu formel présenté par la vision ou le plaisir, c'est-à-dire ce qui permet d'identifier leur essence propre : la vision ou le plaisir sont accomplis en tout temps, en ce que chaque partie de leur déroulement atteint déjà pleinement la forme qu'atteint le tout, ce qui implique qu'elle présente déjà le même contenu formel que le tout et soit identifiée par le même concept. Voilà ce que signifie leur accomplissement, et rien de plus. Le plaisir et la vision répètent toujours la même forme et le même concept tout au long de leur déroulement. Mais l'identité du concept n'implique évidemment pas que l'acte lui-même soit absolument indivisible et n'ait aucune extension : du moment qu'en se prolongeant, l'acte réalise toujours la même forme, cela suffira pour qu'il soit toujours accompli (τέλειος) au sens où l'entend Aristote.

2. La vision et le plaisir ne sont pas accomplis comme l'est un mouvement : sur les différentes acceptions de l' « accompli »

Le concept d'accomplissement, dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, porte toujours sur les essences, sur les formes pensées dans une opération donnée. En soi, un tel accomplissement n'implique nullement qu'une opération soit terminée lorsqu'elle est accomplie. Mais dans le cas particulier des mouvements non circulaires, il est clair qu'accomplissement et terminaison coïncident : le mouvement de construction du temple, par exemple, réalise pleinement son essence propre « lorsqu'il a produit ce à quoi il tend » (ὅταν ποιήσῃ ὃ ἑφίεται), une fois que le temple est construit et que la construction n'a plus lieu. On peut également dire qu'il y a accomplissement formel une fois que l'on peut prendre le tout complet d'un mouvement et de son temps parce qu'il ne reste plus de parties à venir de ce mouvement et de ce temps. Ainsi, dans le cas du mouvement, le formellement « accompli » est aussi bien le « terminé » et le « complet », et le terme τέλειος, semble-t-il, peut indifféremment avoir ces trois significations distinctes. Cette indistinction est en grande partie

responsable des erreurs dans la lecture du texte : on croit que le concept prend ici toutes ces acceptions, et que cela vaut pour la vision et le plaisir aussi bien que pour le mouvement. Le langage d'Aristote contribue à la confusion, en assimilant par deux fois⁷¹⁷ le fait qu'un plaisir soit « accompli » au fait qu'il soit « un tout » (ὅλον τι) complet.

Pour éclaircir les choses, nous devons partir de *Métaphysique* Δ 16, où sont exposées les acceptions multiples du concept de τέλειον. À première lecture, il semble que le concept prenne trois sens principaux. Tout d'abord, est τέλειον une entité « en-dehors de laquelle il n'est en rien possible de prendre quelque chose qui en soit une partie : par exemple, le temps complet de chaque chose, c'est celui en-dehors duquel il n'est pas possible de prendre un certain temps qui soit une partie de ce temps »⁷¹⁸. On voit qu'ici, le terme τέλειος a le sens quantitatif de complet : il s'applique à ce qui possède une grandeur et ne manque d'aucune partie de lui-même. Cependant, le caractère complet s'applique à la réalité elle-même, et il la qualifie par rapport à la grandeur qu'elle doit prendre par sa nature, et non par rapport à celle qu'elle prend de fait : ainsi, un temps complet est la totalité qu'un certain temps doit prendre. Dans le même sens, on pourra parler d'une collection complète ou d'un cercle complet. C'est donc toujours par référence à la forme ou à l'essence que doit accomplir une réalité que l'on utilisera le concept, même si dans le cas présent, il est toujours attribué à une grandeur ou une quantité.

Ensuite, est accompli « ce qui, sous le rapport de l'excellence et du réussi n'est pas surpassé relativement à son genre : par exemple, un médecin est accompli et un aulète est accompli, lorsqu'ils ne manquent de rien par rapport à la forme de leur excellence propre » (1021b 14-17)⁷¹⁹. Est accompli en ce sens le meilleur exemplaire dans un genre donné, ce qui réalise une forme déterminée qui est ce que l'on identifie comme le meilleur dans ce genre. Cette fois, c'est uniquement en vertu du rapport entre la forme que présente un exemplaire et celle qui correspond au meilleur du genre

⁷¹⁷ En 1174a 17 et 1174b 7.

⁷¹⁸ *Met.* Δ 16, 1021b 12 : τέλειον λέγεται ἐν μὲν οὐ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηθὲν μόριον (οἶον χρόνος τέλειος ἐκάστου οἴτος οὐ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὅς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου). Nous retenons, contrairement à Ross et Jaeger, la leçon de EJJ, lue par Alexandre et Asclepius (μηθὲν au lieu de μηδὲ ἐν), et nous considérons que μηθὲν est un adverbe. La phrase devient plus claire, et davantage en accord avec l'exemple qui suit.

⁷¹⁹ καὶ τὸ κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, οἶον τέλειος ἰατρὸς καὶ τέλειος αὐλητῆς ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπουσιν. Nous retenons A^b et Alexandre (EJJ ont τὸ τοῦ εὖ), puis EJJ (A^b a μὴ ἔχοντι δ').

qu'une réalité est dite accomplie ou non. L'accomplissement est donc seulement formel, et non plus quantitatif. En même temps, la spécificité de cette acception tient à la manière particulière dont on doit concevoir la forme de référence : on doit d'abord concevoir un genre donné, comme le médecin, et ensuite, différencier dans ce genre ce qui en est la meilleure réalisation.

Selon la dernière acception du concept, « est dit accompli ce à quoi appartient la fin <d'elle-même> excellente » (οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος σπουδαῖον <ὄν>⁷²⁰, ταῦτα λέγεται τέλεια, 1021b 23-24), fin qui est opposée plus loin à la terminaison (τελευτή), en ce qu' « est fin l'extrémité qui est aussi le en vue de quoi » (τέλος δὲ καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ἔσχατον, 1021b 29-30). Pour illustrer cet acception, le meilleur exemple est sans doute celui d'un animal parvenu à sa maturité : il est accompli parce qu'il a rejoint la fin qui comme fin, est par elle-même le bien auquel il tend. Il importe de remarquer que la fin n'est rien d'autre que la forme qu'une réalité doit prendre par sa nature, pour être pleinement ce qu'elle est : par exemple, le cheval est accompli lorsqu'il est pleinement cheval, et donc par référence à la forme du cheval à laquelle il est adéquat⁷²¹. Mais l'accomplissement est conçu autrement que dans les cas précédents : on ne compare plus une grandeur à une grandeur totale, ni une forme à une forme optimale dans un genre donné, pour déterminer si la première est adéquate à la seconde. On caractérise une chose comme accomplie en considérant la forme de référence comme la fin à laquelle elle tend. Peu importe, pour le reste, que cette fin soit considérée comme une grandeur ou comme une forme. Peu importe aussi qu'elle soit différenciée comme le meilleur exemple d'une réalité donnée, ou qu'elle soit seulement l'essence même de cette réalité : un cheval, par exemple, sera non seulement accompli s'il atteint l'excellence dans le genre du cheval, mais aussi s'il atteint simplement son essence de cheval.

À l'examen de ces trois acceptions, il est clair qu'il n'y a pas entre elles une véritable homonymie. Dans tous les cas, être accomplie pour une réalité, c'est atteindre pleinement ce qu'elle doit être par son essence. Pour le reste, ce qu'elle doit être peut ou non être une fin à laquelle elle tend. Ce peut être tantôt une quantité, tantôt une forme. Ce peut être tantôt le meilleur exemple de son essence, qui n'est rien d'autre que son

⁷²⁰ Cette correction de Ross est très plausible, et évidemment justifiée d'un point de vue paléographique. Si on ne l'introduisait pas, le texte signifierait plutôt que les choses accomplies sont celles qui ont une fin excellente, contrairement à d'autres qui n'auraient pas une telle fin (cf. Ross, 1924, I, p. 332). Telle quelle, la phrase signifie difficilement que toute fin est excellente parce qu'elle est fin.

⁷²¹ Pour une remarque semblable, cf. Ross (1924, I, p. 332).

essence parfaitement réussie et réalisée, tantôt son essence en général. La fin du chapitre⁷²², où Aristote expose les deux dernières alternatives que nous venons de mentionner, paraît impliquer qu'il est possible de donner un sens premier et commun au concept : être *τέλειον*, c'est d'abord être adéquat à ce que l'on doit être essentiellement. Pour rendre compte de cette signification première et recouvrir toutes les acceptions dans lesquelles elle est dérivée, on peut traduire *τέλειον* par « accompli ». On peut aussi traduire le mot par « parfait », à condition de préciser que la perfection n'est pas au delà de l'essence, comme une qualité supplémentaire qui s'y ajouterait, mais désigne la conformité de chaque réalité à son essence propre : un cercle parfait est un cercle qui est pleinement le cercle qu'il doit être comme cercle, et il en va de même pour un cheval parfait ou un médecin parfait.

Il est sûr en tout cas que le mot ne signifie jamais, par lui-même, qu'une chose est accomplie au sens où elle est terminée, a atteint le terme au-delà duquel elle n'est plus. Un tel usage est impropre, si l'on en croit une précision contenue dans le même chapitre : « la terminaison est dite fin par transfert de sens, parce que l'une et l'autre sont des extrémités » (ἡ τελευτή κατὰ μεταφορὰν λέγεται τέλος, ὅτι ἄμφω ἔσχατα, 1021b 28-29). On attribue à tort à l'extrémité marquant la mort, la terminaison (τελευτή) d'une chose, le terme qui désigne l'extrémité déterminée à laquelle elle tend, c'est-à-dire la fin (τέλος). Si l'adjectif *τέλειον* suit également ce transfert de sens, c'est donc improprement qu'il marquera qu'une réalité atteint l'extrémité où elle n'est plus.

En quelle acception sont pris les concepts de *τέλειον* et d'*ἄτελές* dans le texte de *l'Ethique à Nicomaque* ? Ils ne sont clairement pas pris dans leur acception quantitative, car Aristote s'attache à comparer les formes présentées par les parties de la vision ou du mouvement et la forme présentée par le tout. L'accomplissement est donc ici purement formel. Toutefois, la forme de référence n'est pas déterminée comme celle du meilleur exemplaire dans un genre donné, elle est seulement ce qui rend compte de l'essence d'une opération, par exemple ce que c'est qu'une construction de temple, ou ce que c'est qu'un acte visuel donné. Être accompli, dans le texte, est donc avant tout être pleinement adéquat à la forme ou à la notion qui détermine l'essence de la réalité considérée : le mouvement de construction du temple est inaccompli tant qu'il n'atteint la forme qui permet d'en identifier l'essence, celle de son produit final. Un acte visuel,

⁷²² Cf. *Met.* Δ 16, 1021b 30-1022a 1.

au contraire, est toujours accompli, car pleinement conforme à tout ce que cet acte visuel doit être essentiellement.

On peut se demander, en revanche, si la forme de référence peut aussi être envisagée comme une fin à laquelle tendraient le mouvement ou la vision. Si l'on considère les opérations elles-mêmes lorsqu'elles ont déjà lieu, il semble que le concept d'accomplissement ne puisse être pris dans cette acception, s'il doit être appliqué à la vision aussi bien qu'au mouvement. Car l'opération visuelle n'est pas accomplie par rapport à une certaine fin à laquelle elle-même tendrait, puisqu'elle est déjà la fin elle-même dès lors qu'elle a lieu. Seul un mouvement tend à une fin de cette manière, puisqu'il ne l'est pas déjà quand il se produit. C'est sans doute en songeant à cette opposition qu'Aristote affirme que le mouvement a pour caractéristique d'être « d'une certaine fin » (τέλους τινός) : le mouvement tend à une fin déterminée car lorsqu'il est en cours, il ne l'atteint pas déjà. On ne peut en dire autant d'une opération visuelle. Il est cependant possible d'identifier la forme comme une fin si l'on considère les opérations à partir des facultés qui s'exercent en elles. L'acte visuel peut être dit accompli par rapport à la fin à laquelle tend la faculté de voir, c'est-à-dire ce qu'est l'exercice de la vue. Le mouvement de construction peut être dit inaccompli par rapport à la fin dont le matériau de la construction est la potentialité. Mais dans le texte, Aristote semble uniquement penser l'accomplissement et son contraire par rapport aux opérations en cours. Les concepts d'« accompli » et d'« inaccompli » sont donc probablement pris en un sens seulement formel⁷²³.

Dans ces conditions, il faut prendre avec précaution les énoncés qui assimilent les notions d'accomplissement et de totalité : si un plaisir est « quelque chose qui est un tout » (ὅλον γάρ τι) ou « compte parmi ce qui est un tout » (τῶν ὅλων τι), la totalité en question doit s'entendre en un sens dérivé, car elle ne désigne pas une grandeur mais une forme. Le plaisir ou la vision sont des touts, en ce que qu'ils réalisent le tout de leur forme ou de leur essence, et contrairement aux mouvements, le font dès lors qu'ils existent et en chaque moment où ils ont lieu. Lorsque l'on construit un temple, on peut le faire partiellement, par exemple à moitié, et cela parce que la construction est progressive par essence. Au contraire, lorsque l'on voit, ou lorsque l'on prend plaisir, on ne peut pas voir ou prendre plaisir progressivement, et on ne peut jamais non plus voir ou prendre plaisir à moitié : ou bien on voit, ou bien on ne voit pas, et cela dès lors que

⁷²³ En ce sens, cf. Rodier (1897, p. 87), Broadie (2002, p. 69) et surtout Stewart (1892, II, p. 420).

l'on voit ; et il en va de même pour le plaisir. La vision et le plaisir obéissent donc à une logique binaire, ils sont toujours tout ce qu'ils sont ou ne sont pas. C'est seulement cela qu'Aristote veut dire en caractérisant le plaisir comme quelque chose « qui est un tout »⁷²⁴.

Bien qu'en lui-même, le concept d'accomplissement ait dans le texte un sens uniquement formel, il n'en est pas moins vrai que le mouvement a ceci de particulier qu'il est formellement accompli lorsqu'il est aussi complet dans son extension et lorsqu'il a atteint un terme au-delà duquel il n'est plus. Mais ces caractéristiques sont le propre du mouvement : la vision et le plaisir, quant à eux, ne sont ni complets de cette manière, ni terminés lorsqu'ils sont accomplis : il n'y a aucun sens à dire qu'ils sont tantôt incomplets, tantôt complets, puisqu'ils sont toujours formellement accomplis. Et s'ils sont accomplis en n'importe quel temps de leur déroulement, il est évident que leur accomplissement formel ne les empêche nullement de continuer à exister et de se dérouler encore sur la durée.

Il faut bien comprendre que cette différence entre le mouvement d'un côté, la vision et le plaisir de l'autre, repose sur la différence qui intéresse Aristote dans notre texte, celle qui concerne leurs caractéristiques formelles respectives. En effet, si l'accomplissement formel d'un mouvement coïncide avec son terme, cela tient à son contenu formel propre, à la manière particulière dont on doit le concevoir dans son essence. Un mouvement, on l'a vu, se caractérise par la différence entre la forme de ses parties et la forme de son tout, ce qui signifie que par exemple, avoir construit une base

⁷²⁴ Pour une remarque similaire, cf. Joachim, 1951, p. 276. Le fait que le plaisir, comme la vision, soit appelé un tout, a amené Gosling et Taylor (1982, p. 301, p. 307-309) à supposer qu'Aristote les conçoit comme les terminaisons instantanées de mouvements progressifs. Cette interprétation est fautive : il y a au contraire hétérogénéité radicale entre le plaisir et la vision d'un côté, opérations qui sont accomplies en chaque partie de leur déroulement, et du début à la fin, autant que dans leur tout, et le mouvement, dont le tout ou le terme n'est pas plus comparable à la vision et au plaisir que ses parties. Car si c'était le cas, il faudrait concevoir la vision ou le plaisir non seulement comme un instantané, mais aussi comme une terminaison, une disparition de quelque chose, ce qui est absurde. Gosling et Taylor ajoutent encore à la confusion, car ils constatent qu'Aristote semble bien nous demander de considérer, dans la vision, une opération durable. Or, pour eux, une opération durable ne peut être qu'un mouvement. Comment la vision et le plaisir peuvent-ils donc être à la fois être mouvement et acte, c'est-à-dire, selon eux, accomplissement instantané de mouvement ? Ils répondent qu'une même opération peut à la fois être considérée comme acte accompli et plaisir, par référence à ce qui est déjà accompli, et comme mouvement, par référence à ce qui suit : la distinction aristotélicienne entre les mouvements et les actualisations proprement dites pourrait fort bien avoir cette application. C'est là brouiller complètement les choses : Aristote au contraire, distingue d'un côté des opérations qui sont des mouvements, et d'un autre côté, des opérations qui ne sont en rien des mouvements (pour une même critique, cf. Bostock, 1988, p. 262). L'origine de cette interprétation fautive doit probablement être trouvée chez Owen (1972, p. 147 et s.). Selon ce dernier, le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque* autorise à penser que l'on prend plaisir à une opération qui est un mouvement, car il oppose seulement aux mouvements le plaisir en tant que tel, « le fait de prendre plaisir à », et non l'opération plaisante.

de temple, dans son essence, ce n'est pas encore avoir construit le temple, c'est-à-dire avoir atteint ce à quoi tend essentiellement ce mouvement. Cette propriété du mouvement peut être exprimée par une autre formule : en ses parties, c'est-à-dire quand il a lieu sans avoir atteint ce à quoi il tend, un mouvement est toujours, d'un seul tenant, avoir accompli quelque chose pour en accomplir une autre, par exemple avoir construit la base pour construire les colonnes sur la base, avoir traversé la moitié du stade pour traverser le tout, avoir parcouru le tiers du cercle pour parcourir un cercle complet. C'est là ce qu'Aristote appelle en d'autres lieux « l'antériorité-postériorité » du mouvement.

D'après une formule de *Physique* IV 11, « l'antérieur et le postérieur, dans le mouvement, est ce qui étant donné est mouvement, bien que son essence soit différente et ne soit pas mouvement » (ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μὲν ποτε ὄν κίνησις ἐστίν· τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις, 219a 19-21)⁷²⁵. Si cette formule très obscure a donné lieu à plusieurs interprétations, deux remarques permettent de mieux cerner son sens.

Tout d'abord, « l'antérieur et le postérieur » est ici celui qui existe « dans le mouvement » ; il ne s'agit pas de l'antérieur d'un côté, et du postérieur de l'autre, qui délimitent un mouvement, et qui selon la suite du texte, constituent le temps du mouvement parce qu'ils sont différenciés, l'antérieur n'étant pas postérieur et le postérieur n'étant pas antérieur⁷²⁶. Ensuite, l'idée que l'antérieur et le postérieur est « ce qui étant donné est mouvement », bien qu'il en diffère essentiellement, peut être comprise grâce à un passage de la suite du traité où Aristote explique comment nous appréhendons un mouvement : pour cela, nous devons considérer un même point toujours identique à lui-même, mais qui est sans cesse transporté ailleurs qu'il n'est. Grâce à ce point identique, on peut saisir une relation entre un antérieur et un postérieur⁷²⁷, par exemple entre le quart d'une coudée et la moitié d'une coudée, et en

⁷²⁵ Nous retenons le texte édité par Ross (1936), sans supprimer ἐστίν dans ὃ μὲν ποτε ὄν κίνησις ἐστίν, car il figure dans tous les manuscrits. La répétition du verbe du début de la phrase est compréhensible après ὃ μὲν ποτε ὄν. En ce qui concerne les manuscrits, la variante la plus importante est l'insertion de αὐτῶν avant ἐν τῇ κινήσει, qui signifierait que l'antérieur et le postérieur considérés sont ceux de la grandeur et du temps évoqués plus haut. Mais cette leçon doit être fautive, et due à une répétition du mot de la ligne précédente, car Aristote considère maintenant l'antérieur et le postérieur dans le mouvement, et non dans la grandeur ou le temps.

⁷²⁶ Cf. *Phys.* IV 11, 219a 25-30. Nous citons le texte et l'examinons avec plus de précision dans la section suivante, p. 417.

⁷²⁷ Cf. *Phys.* IV 11, 219b 16-18, où Aristote déclare que « ce qui est transporté » est « ce par quoi nous connaissons le mouvement et en lui, l'antérieur et le postérieur ». Ce transporté doit être toujours un et le

général une échelle entre deux étapes qui ont entre elles une relation d'ordre, la première étant nécessaire à la seconde⁷²⁸. On doit se donner un tel transporté unique et une telle échelle pour saisir un mouvement, et par ailleurs, c'est un fait que lorsqu'on considère un transport en cours, un même mobile a toujours traversé des positions antérieures et postérieures sur l'intervalle qu'il parcourt. Pour ces raisons, l'antérieur et le postérieur est « ce qui étant donné, est mouvement »⁷²⁹. Mais l'échelle de l'antérieur et du postérieur n'est pas essentiellement le mouvement lui-même. Elle est, pourrait-on dire, le support du mouvement, qui de son côté, est par essence le parcours progressif de cette échelle, parcours où un antérieur et un postérieur ne se trouvent jamais ensemble⁷³⁰. Il reste que le mouvement doit être conçu grâce à cette relation entre un antérieur et un postérieur ; simplement, en lui, l'antérieur et le postérieur ne sont pas deux étapes distinctes, mais une unique relation et une unique direction : un mouvement en cours est toujours, d'un seul tenant, avoir fait un antérieur pour faire un postérieur.

Ainsi, un mouvement, en n'importe quelle partie de son déroulement, est essentiellement la réalisation d'une certaine forme afin d'en réaliser une autre. Cette caractéristique formelle est précisément ce qui fonde la coïncidence entre son but et son terme : en effet, quand un mouvement a atteint sa fin, cette fin n'est pas alors accomplie en vue d'accomplir autre chose. Par exemple, lorsque le temple est construit, la construction s'arrête, car on n'a pas alors construit pour construire autre chose. Il n'y a donc plus de mouvement en cours lorsque celui-ci atteint sa fin. Le mouvement circulaire est d'une certaine manière une exception, car sa fin est aussi un moyen et un

même pour que nous puissions saisir le mouvement et en lui, l'antérieur et le postérieur, bien que ce transporté soit toujours ailleurs qu'il n'est (219b 21-22).

⁷²⁸ Sur cette acception de l'antérieur et du postérieur, cf. *Mét.* Δ 11, 1018b 29-1019a 14 : du point de vue de la pensée, de la sensation ou de l'essence, l'antérieur est ce qui peut être sans le postérieur, tandis que le postérieur ne peut pas être sans l'antérieur.

⁷²⁹ Aristote dit plus loin qu'il est nécessaire de se donner un transporté qui reste un et le même tout en étant toujours ailleurs qu'il n'est pour saisir un mouvement, et également nécessaire de se donner un maintenant qui reste le même tout en étant toujours autre pour saisir un maintenant et un temps. Il en conclut que « ce qui étant donné est » transporté, ou est maintenant, est toujours le même (cf. *Phys.* IV 11, 219b 18, 26). Cette donnée permanente est une référence nécessaire et réellement fondée, plutôt qu'un « je ne sais quoi » du maintenant qui reste le même, comme le propose Crubellier (2005, p. 46-47), qui traduit « ce qui, quoi que cela puisse être, est » maintenant.

⁷³⁰ Nous adoptons ici la lecture traditionnelle, c'est-à-dire celle de Torstrik (1867) et de Ross (1936, p. 598, p. 600-601), qui considèrent que l'antérieur et le postérieur constitue le support sous-jacent à tout mouvement, et comprennent la formule qui les identifie et les distingue en ce sens. Brague (1982, p. 130-131) pense au contraire que dans cet énoncé, l'antérieur et le postérieur désigne une unique direction prise par un mouvement, en vertu de son essence même de réalisation progressive. Mais dans ce cas, le primat donné aux positions sur la distance parcourue, et le caractère fondamental d'un transporté unique ayant pris successivement plusieurs positions, seraient inexplicables. Par ailleurs, « l'antérieur et postérieur » serait essentiel au mouvement, et non concomitant ; Brague a donc proposé une autre lecture de la formule d'Aristote, en comprenant que l'antéro-postériorité « est dans le mouvement ce qu'étant à un moment donné celui-ci est mouvement ». Mais cette traduction, à notre avis, va contre la syntaxe du grec.

début. Mais d'une certaine manière, il n'en est pas une, car le mouvement progressif sur le cercle est terminé lorsque le cercle entier est parcouru, et laisse alors la place au même mouvement.

On n'observe nullement une telle relation d'antériorité-postériorité dans la vision ou le plaisir, mais il importe de préciser que ce n'est pas parce que l'on effectue instantanément un acte visuel puis ne l'effectue plus : partout le texte de *l'Ethique à Nicomaque* présuppose que la vision et le plaisir sont des opérations prolongées. En réalité, de même que c'est l'hétérogénéité formelle des parties d'un mouvement qui fonde leur inaccomplissement, c'est l'homogénéité formelle de tous les moments d'une vision qui doit fonder son accomplissement en tout moment. Si donc il n'y a pas d'antériorité-postériorité dans une opération comme la vision, c'est parce qu'alors, au lieu d'effectuer quelque chose pour autre chose qui reste à faire, on effectue toujours pleinement la chose à faire pour continuer à effectuer la même chose.

Pour cerner au plus près ce qui oppose les caractéristiques ontologiques des mouvements et celles des opérations comme la vision, il faut faire l'effort d'adopter la perspective d'Aristote, qui ne nous est guère familière. Ce qui l'intéresse, en effet, est l'aspect formel ou conceptuel des opérations telles qu'elles se déroulent et s'effectuent. Nous devons donc porter notre attention sur le mouvement en cours et non sur ses produits successifs, et nous devons prendre garde à considérer la vision comme un exercice ou un acte, et non comme un résultat qui serait formellement accompli à la manière d'un objet statique. Dans cette optique, ce qui caractérise le mouvement est d'être une réalisation continuellement progressive du contenu formel qui en rend compte : avoir lieu, pour lui, c'est avoir fait ceci pour faire cela, ceci différant formellement de cela parce qu'il en est une partie et un moyen. Dès lors, par sa nature, le mouvement doit cesser d'avoir lieu lorsqu'il atteint sa fin et est accompli par rapport à sa forme propre, et il est nécessairement conduit à sa propre disparition. Ce qui caractérise une opération comme la vision, au contraire, est d'être en cours en étant pleinement et uniformément ce qu'elle doit être, quel que soit le moment de ce cours. Pour elle, être formellement accomplie n'est donc pas autre chose qu'exister ou s'effectuer. Elle ne doit donc pas cesser d'avoir lieu en étant accomplie, mais au contraire, par sa nature, elle doit continuer à exister en accomplissant la même forme que celle qu'elle a déjà atteinte.

L'étude du concept d' « accompli » (τέλειον), à partir des acceptions exposées

en *Métaphysique* Δ 16, permet de clarifier les conclusions que l'on peut tirer du texte de *l'Ethique à Nicomaque* : dans ce texte, il paraît clair que l'accomplissement en tout temps d'un acte dépend de son homogénéité formelle sur la durée, tandis que l'inaccomplissement des parties du mouvement dépend de leur hétérogénéité. L'acte de voir ou le plaisir doivent donc être opposés aux mouvements non pas parce qu'ils sont des actes circonscrits dans l'instant, mais parce qu'ils sont des opérations continues qui sont toujours accomplies, adéquates à une même forme propre, et non des opérations progressives qui rejoignent graduellement leur forme et s'y terminent. Dans l'ensemble du texte, le concept d'accompli est donc pris dans un sens purement formel, et signifie qu'une réalité est pleinement conforme à ce qui en identifie l'essence. Pour tous les mouvements non circulaires, cet accomplissement coïncide avec une complétude quantitative et une terminaison. Il n'en va de même pour la vision et le plaisir : parce que pour eux, avoir lieu est toujours simultanément accomplir pleinement leur forme, ils n'ont aucune raison de s'arrêter lorsqu'ils atteignent celle-ci, mais doivent nécessairement se continuer.

C. TEMPORALITÉ DU MOUVEMENT, TEMPORALITÉ DE LA VISION ET DU PLAISIR

En *Ethique à Nicomaque* X 3, la première propriété distinctive qu'Aristote attribue au mouvement pour l'opposer à la vision et au plaisir est le fait d'être « dans un temps ». On en a parfois déduit que contrairement au mouvement, la vision et le plaisir ne peuvent pas être des opérations qui s'étendent sur la durée, mais qu'ils sont à chaque fois des actes instantanés. Qu'Aristote nous demande de les saisir selon un certain temps n'est pas une preuve du contraire, car il se pourrait que l'on reporte des temps pour considérer ce qui a lieu dans un instant du temps, et il se pourrait aussi que l'on considère la vision de manière prolongée sur la durée, mais que celle-ci ne soit rien d'autre qu'une succession d'actes ponctuels sans relation entre eux. La durée serait donc toujours accidentelle par rapport à l'acte visuel qui resterait circonscrit dans l'instant.

Nous accordons que la distinction entre être dans un temps par essence et être dans un temps par accident résout la contradiction apparente du texte, et explique pourquoi la vision peut être considérée selon un temps sans être dans un temps. Cependant, nous croyons que cette distinction n'a pas le sens qu'on lui donne parfois, et ne signifie pas que tandis que le mouvement est un processus durable, la vision doit être un acte instantané. Être dans un temps, en effet, ce n'est pas seulement s'étendre sur la

durée. Cela implique une marque supplémentaire, qui est précisément ce qui oppose le mouvement à la vision et au plaisir.

1. Ce que signifie « être dans un temps »

L'argument de l'*Ethique à Nicomaque* contient déjà des éléments permettant de préciser ce que veut dire « être dans un temps ». Il semble qu'après avoir attribué à tout mouvement la propriété distinctive d'être dans un temps, Aristote ne fasse qu'explicitement cette propriété : tout mouvement est dans un temps, en ce qu'il est mouvement « d'une certaine fin », et en ce qu'il est formellement accompli seulement dans ce temps pris en totalité, et non dans les parties de ce temps. Le fait d'être dans un temps paraît donc indissociable de la structure formelle propre au mouvement, mise en évidence dans la suite du texte. Nous devons donc nous appuyer sur cette structure si nous voulons comprendre ce qu'Aristote veut dire lorsqu'il déclare que les mouvements ont pour propriété d'être dans un temps.

Nous avons vu que ce qui caractérise le mouvement, c'est d'être une réalisation progressive d'un certain contenu formel auquel il tend. Comme il est par essence une réalisation progressive, lorsqu'il a lieu, ce qu'il a déjà accompli n'est pas ce qu'il tend à accomplir, et parallèlement, lorsqu'il atteint ce à quoi il tend, alors il n'a plus lieu. Ces deux caractères peuvent être exprimés par un certain rapport entre le mouvement et la temporalité : d'une part, le mouvement doit nécessairement prendre une durée de temps, ou s'étaler dans le temps, afin d'atteindre ce qu'il a à être. D'autre part, la durée du temps qu'il prend est nécessairement une durée délimitée, puisqu'il n'est plus au-delà de cette durée : on peut donc dire que par essence, le mouvement est dans un temps, parce qu'il prend du temps, et parce que son temps lui est compté. Et tout comme la progressivité du mouvement va de pair avec sa disparition lorsqu'il atteint sa fin, ces deux manières d'être dans un temps doivent également aller de pair.

Si être dans un temps, dans le texte, implique ces deux caractéristiques particulières, il n'y a plus lieu de penser que ce qui n'est pas dans un temps, comme la vision, est nécessairement un acte instantané. Pour qu'elle ne soit pas dans un temps, il suffit qu'elle n'ait pas besoin de prendre de la durée pour atteindre son accomplissement, et qu'elle puisse l'atteindre instantanément ; il n'est nullement nécessaire qu'elle ne puisse exister que dans cet instant, sans pouvoir se prolonger au-delà. Parallèlement, il suffit que le temps de son déroulement ne soit pas compté et que

ce déroulement ne mène pas de lui-même à sa disparition pour qu'elle ne soit pas dans un temps. Mais elle peut fort bien être une opération indéfiniment prolongée. Il paraît même plus plausible qu'elle le soit, car y a-t-il des opérations qui par essence, doivent s'arrêter au-delà d'un instant donné, sinon celles qui justement doivent prendre du temps pour s'accomplir ?

Dans le traité du temps de *Physique* IV, le fait d'être dans un temps a exactement le même sens que celui que nous venons de décrire, au moins lorsque l'expression est prise dans son sens premier. Être dans un temps, c'est toujours, comme le mouvement, prendre une certaine durée de temps et avoir son temps compté.

Cela tient d'abord au concept même de temps, tel qu'Aristote en élabore la définition : le temps, par essence, doit toujours être pris sur un mouvement, et il est temps d'un mouvement précisément parce que celui-ci est continuellement progressif. En effet, cette caractéristique du mouvement signifie que lorsqu'il a lieu, il est toujours la réalisation d'un antérieur en vue d'un postérieur, et tend vers une fin où il n'a plus cours, c'est-à-dire un postérieur qui n'est plus antérieur à rien. Or, ces deux propriétés du mouvement, en *Physique* IV, sont constitutives du concept même de temps. Aristote commence par poser que le temps est nécessairement pris sur un mouvement. C'est ce qu'attestent ceux qui parce qu'ils sont endormis, ne sentent aucun changement dans l'intervalle entre deux instants : ils ne sentent pas au réveil que du temps s'est écoulé⁷³¹. Mais on apprend ensuite que plus précisément, ce qui les empêche de saisir un temps, c'est qu'ils n'appréhendent pas un maintenant comme « antérieur et postérieur dans le mouvement »⁷³². Ainsi, un changement ou un mouvement est le support nécessaire du temps parce qu'il est un déroulement continu mais aussi progressif, sur une échelle où chaque moment est un moyen nécessaire pour le moment suivant, un antérieur pour un postérieur. Voilà pourquoi si nous sentons qu'un temps s'est écoulé, nous avons aussi senti un mouvement et épousé son déroulement, et réciproquement⁷³³.

⁷³¹ Cf. *Phys.* IV 11, 218b 21-29. Aristote prend l'exemple de ceux qui ont dormi à Sardes auprès des héros, et déclarent qu'ils ne peuvent pas sentir que du temps s'est écoulé pendant leur sommeil car ils n'ont senti, ni en eux ni à l'extérieur, aucun changement. Il ne suffit donc pas que le nouveau maintenant diffère du précédent, même comme un postérieur par rapport à un antérieur, pour sentir un temps. Il faut aussi avoir senti et suivi un changement dans son déroulement.

⁷³² Cf. *Phys.* IV 11, 219a 30-34 : « Eh bien, lorsque nous sentons le maintenant comme un, et non pas soit comme antérieur et postérieur dans le mouvement, soit plutôt comme le même, mais le même de quelque antérieur et postérieur, il ne semble pas qu'un temps s'est produit, parce qu'il ne semble pas non plus qu'un mouvement s'est produit. »

⁷³³ Cf. *Phys.* IV 11, 219a 3-8.

Mais pour que soit constitué un temps, il ne suffit pas d'avoir la sensation d'un déroulement continuellement progressif. Il faut aussi que nous délimitons ce déroulement, où tout postérieur devient toujours antérieur et où il n'y a pas lieu de délimiter quoi que ce soit, par un antérieur qui n'est pas postérieur et un postérieur qui n'est pas antérieur, et donc par l'état initial et l'état final entre lesquels il y a mouvement. À notre avis, c'est ce qu'Aristote veut dire⁷³⁴ lorsqu'il déclare que nous délimitons un mouvement, et en lui, l'antérieur et le postérieur, « en jugeant que l'un n'est pas l'autre, et qu'il y a quelque milieu intermédiaire entre eux qui en diffère : car dès lors que nous avons saisi par la pensée que les extrémités sont différentes du milieu intermédiaire, et que l'âme a dit que les maintenant sont deux, l'un, antérieur, l'autre, postérieur, alors nous disons qu'il y a un temps et que le temps, c'est cela »⁷³⁵. De cette manière, nous constituons un temps déterminé, un *quantum* du mouvement qui est susceptible d'être mesuré, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle le « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, 219b 2)⁷³⁶.

Ainsi, un temps est toujours pris sur la totalité d'un mouvement : on saisit un temps après avoir suivi le déroulement progressif du mouvement, et lorsque ce déroulement mène à un postérieur qui n'est plus antérieur, soit parce que le mouvement a atteint la fin à laquelle il tend, soit parce qu'il a été interrompu avant de l'atteindre. Un temps n'est donc véritablement constitué que lorsqu'il s'est déjà écoulé avec le

⁷³⁴ En ce sens, voir Ross (1936, p. 65), Crubellier (2005, p. 48, p. 59). Crubellier en déduit que le nombre qu'est le temps, obtenu par la négation du continu, est seulement le nombre « deux ». Mais il s'agit plutôt, semble-t-il, d'une quantité délimitée qui se présente comme à mesurer.

⁷³⁵ *Phys.* IV, 11, 219a 25-29 : ὀρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπη ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτο φάμεν εἶναι χρόνον. La difficulté principale posée par cette détermination des extrémités concerne l'antérieur qui n'est pas postérieur. En effet, dans le mouvement, il n'existe aucun antérieur qui ne soit postérieur, car on ne peut prendre aucun moment correspondant à un mouvement effectué qui soit celui où commence le mouvement (cf. *Phys.* VI 5, 236a 7-27). Avant le mouvement, comment peut-on le déterminer, si chaque mouvement défini suit un repos ? Cette difficulté, fort heureusement sans doute, n'existe pas pour le mouvement circulaire, car la fin d'une période coïncide avec le début de la période suivante.

⁷³⁶ Brague (1982, p. 139 et s.) a suggéré que le terme de « nombre » devait être pris en son sens originel d'articulation. Nous n'avons pas compris le développement qu'il donne à cette hypothèse ; mais il semble vrai que pour Aristote, nous prenons des temps, ou des temps se présentent à nous, lorsque la continuité du devenir d'un même mobile transporté est interrompue par des points de rupture, de sorte que pour ainsi dire, on compte le devenir, et que celui-ci se prête à être compté. Ce n'est pourtant sans doute pas en ce sens qu'Aristote déclare que le temps est le « nombre » du mouvement. Comme le dit Bostock (2006, p. 139-140), le temps est un nombre parce qu'il est un *quantum* défini, *an amount*, constitué d'une part sur et par un mouvement, et devant d'autre part être compté et mesuré. Chacune de ces déterminations une conséquence importante, qui ne paraît pas avoir été relevée par Bostock (p. 141-142). La première implique que le temps est toujours pris sur un ou plusieurs mouvements qui viennent de se dérouler « sous nos yeux ». La seconde fait que le temps d'un mouvement est le même que celui d'un ou de plusieurs autres mouvements qui commencent et finissent avec lui.

mouvement dont il est le temps, et lorsque ni lui ni le mouvement n'ont plus lieu, mais soit un repos⁷³⁷, soit, dans le cas du mouvement circulaire, de nouveau le même mouvement. Le concept de temps, on le voit, est défini par les caractéristiques formelles du mouvement : le temps est toujours une durée étendue, qui suit le déroulement progressif du mouvement. Mais c'est aussi une durée limitée, la durée déterminée propre à une progression continue donnée, celle qu'elle a prise pour s'effectuer et au-delà de laquelle elle n'est plus.

Dans ces conditions, il est évident que pour Aristote, toute réalité et toute opération ne pourra dite « être dans un temps » de la même manière. Seul un mouvement est essentiellement dans un temps, tout simplement parce que le mouvement complet est la réalité qui sert de support pour prendre un temps. Être dans un temps et être une opération formellement progressive qui tend à sa propre disparition, ce sont donc deux propriétés qui sont essentiellement liées entre elles. La définition du temps de *Physique* IV suffit à elle seule pour l'établir. Mais dans la suite de ce livre, on trouve un développement où Aristote s'appuie sur cette définition pour expliquer ce qu'il faut entendre par « être dans un temps ». Ce développement confirme que la temporalité est liée à la structure formelle propre au mouvement, mais il montre aussi en quel sens d'autres opérations que le mouvement peuvent être dites dans un temps.

Le texte suit immédiatement un passage qui établit que l'on mesure un mouvement par le temps, mais aussi le temps par un mouvement, car on se sert toujours d'un mouvement pour déterminer une unité de temps que l'on reportera sur tout autre temps pour le mesurer⁷³⁸. Cette précision permet à Aristote de décrire par une nouvelle formule le rapport entre le mouvement et le temps, puis d'étendre le fait d'« être dans un temps » à d'autres réalités que le mouvement :

(IV 12, 221a 4-7) Le fait d'être dans un temps pour le mouvement, c'est le fait que soient mesurés par le temps à la fois le mouvement lui-même et l'existence du mouvement.

⁷³⁷ Voir, à ce sujet, le passage de *Physique* VIII 8 consacré à montrer que tous les mouvements non circulaires, et particulièrement le transport en ligne droite, sont discontinus, car ils doivent laisser place au repos lorsqu'ils atteignent leur fin. Aristote exprime ce fait en terme de temporalité (262b 8-21) : lorsqu'on interrompt le transport d'un mobile parce qu'il est parvenu à un point fixe, alors on peut dire que son transport est « dans un temps », mais aussi que le mobile est en repos. Si en revanche il se déplace continuellement, il est « dans une division de temps et non dans un temps » (262b 20-21).

⁷³⁸ Cf. *Phys.* IV 12, 220b 14 et s.

Car le temps mesure à la fois le mouvement et l'existence du mouvement, et être dans un temps pour le mouvement, c'est ceci : le fait que soit mesuré l'existence du mouvement (ἔστιν τῇ κινήσει τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαι τῷ χρόνῳ καὶ αὐτὴν καὶ τὸ εἶναι αὐτῆς (ἅμα γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὸ εἶναι τῆς κινήσεως⁷³⁹ μετρεῖ, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῆς τὸ εἶναι).

Ici, Aristote retraduit dans le vocabulaire de la mesure ce qui a déjà été dit dans la définition du temps : au lieu de dire qu'un mouvement est dans un temps car le temps est le nombre, le *quantum* formé sur le déroulement complet du mouvement, il affirme qu'un mouvement est dans un temps parce que le *quantum* en question est toujours mesuré complètement par un certain temps, c'est-à-dire une unité de temps prise sur un autre mouvement. Par cette unité de temps, on pourra mesurer le mouvement lui-même, pour déterminer s'il est lent ou rapide, prend beaucoup ou peu de temps, mais aussi mesurer l'existence du mouvement, car le mouvement n'a nécessairement plus lieu au-delà de son temps, et donc du temps que l'on aura mesuré.

En utilisant la mesure pour caractériser le fait que le mouvement soit dans un temps, Aristote se donne le moyen d'étendre le domaine d'application du fait d'être dans un temps à autre chose que le mouvement. C'est ce qu'il fait dans la suite immédiate du texte « il est évident que pour les autres réalités aussi, être dans un temps, c'est ceci : le fait que soit mesurée par le temps l'existence de ces réalités » (δηλον ὅτι καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦτ' ἔστι τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, τὸ μετρεῖσθαι αὐτῶν τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου, 221a 7-9⁷⁴⁰). En effet, ce qui n'a pas le temps comme son nombre essentiel parce qu'il n'est pas mouvement, pourra cependant être dit dans un temps, parce que son existence, comme celle du mouvement, sera mesurée par un certain temps que l'on aura pris sur un mouvement. Dans ces conditions, on pourra dire que le repos est dans un temps, et l'on pourra dire également que les substances engendrées et corruptibles sont dans un temps : même si ces réalités ne sont pas des mouvements, leur existence peut être mesurée par un temps comme celle du mouvement.

⁷³⁹ Nous adoptons la correction de Torstrik (1867), avec Ross. Les manuscrits ont τὸ εἶναι τῇ κινήσει (l'essence du mouvement et non le fait d'être, c'est-à-dire l'existence du mouvement) tandis que pour la plupart, ils ont τὸ εἶναι αὐτῆς et non τὸ εἶναι αὐτῇ avant la parenthèse. Si l'on suit les manuscrits, il y a deux difficultés : il faut faire porter ἅμα (« à la fois ») sur le deuxième καὶ qui suit et non sur le premier pour que la parenthèse développe ce qui précède. Cette syntaxe ne paraît guère naturelle. D'autre part, il est difficile de dire que le temps mesure l'essence du mouvement, par exemple l'altération de tel corps du blanc au noir. Il ne mesure que la totalité de son déroulement en tant qu'elle forme un nombre.

⁷⁴⁰ Les manuscrits ont δηλον δὲ ὅτι, et font donc de la phrase que nous avons citée plus haut une conclusion, et de celle-ci un énoncé qui vient s'ajouter. Les commentateurs anciens (Alexandre, Simplicius, Themistius) ont cependant tous lu δηλον, faisant de cet énoncé une conséquence du précédent.

Une précision s'impose toutefois. Dans le cas des êtres corruptibles et du repos comme dans le cas du mouvement, avoir son existence mesurée par un certain temps n'est pas une détermination purement factuelle et accidentelle par rapport à la réalité considérée. Tout comme c'est par son essence même que le mouvement voit son existence mesurée par un certain temps, parce qu'il possède essentiellement un temps comme son nombre propre, c'est par leur nature même que le repos ou les choses corruptibles voient leur existence mesurée par le temps. Et dans un cas comme dans l'autre « être dans un temps » est toujours une propriété inhérente à la réalité considérée. C'est ce que montre la suite du texte : être dans un temps au sens strict, pour le mouvement comme pour le reste, c'est être dans un temps « comme dans un nombre » (ὡς ἐν ἀριθμῷ, 221a 26). Cela signifie que l'existence de ces réalités sera délimitée par un nombre, qui sera pleinement mesuré, et toujours excédé par un autre nombre durant lequel ces réalités ne seront plus : ainsi, ces existences seront nécessairement « entourées par un temps » (περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου, 221a 27). Mais cela implique aussi que les mêmes réalités doivent entrer par elles-mêmes dans ce nombre qui délimite leur existence. Elles ne possèdent pas le temps comme leur nombre essentiel de la même manière qu'un mouvement, mais il est inhérent à leur nature que leur existence soit comptée par un nombre⁷⁴¹.

C'est bien en ce sens que le repos est dans un temps. Il est dans un temps car il peut être contenu dans un nombre pris sur un mouvement, mais aussi parce que « ce qui est en repos n'est pas tout ce qui est non mû, mais seulement ce qui est privé de mouvement et est propre par nature à se mouvoir » (221b 12-13). Le repos est par essence privation d'un mouvement auquel il devra céder la place, et c'est donc par nature qu'il est dans un temps et a son existence mesurée par le temps. La même conclusion s'impose au sujet des êtres corruptibles, car « pour toutes les réalités dont le temps mesure l'existence, l'existence résidera dans le fait d'être en repos ou en mouvement » (ὡν τὸ εἶναι μετρεῖ, τούτοις ἅπασιν ἔσται τὸ εἶναι ἐν τῷ ἡρεμεῖν ἢ κινεῖσθαι, 221b 27-28). L'existence d'une substance corruptible n'est pas essentiellement identique à un mouvement ou un repos, elle peut être une actuation comme la croissance et la décroissance, auxquelles s'ajoutent parfois la sensation et ses corrélats. Mais même alors, cette existence se réalise dans un certain mouvement ou un

⁷⁴¹ Cette observation permet de répondre au problème posé par D. Lefebvre (2005, p. 177-178), qui se demande pour quelle raison le fait d'être mesuré par une quantité de temps implique nécessairement le fait d'être enveloppé de part et d'autre par des temps où l'on n'existe pas, comme on est entouré par un lieu ou par un vase.

certain repos, et notamment dans les réactions permettant à la substance de préserver sa forme quand sa matière est soumise aux affections extérieures⁷⁴². On peut donc toujours faire correspondre cette existence à un mouvement qui peut toujours et devra nécessairement cesser d'être. De manière générale en tout cas, toute substance dont l'existence a lieu dans un mouvement ou bien dans un repos sera dans un temps en vertu de sa nature même, et en un sens dérivé, parce que le repos l'est aussi, et parce que l'est en premier lieu le mouvement.

Dans toutes ces acceptions, « être dans un temps » s'entend de manière plus ou moins essentielle à la réalité considérée. Seul le mouvement est par soi dans un temps, le reste l'est par accident⁷⁴³, secondairement et par référence au mouvement, d'abord la privation du mouvement, puis ce dont l'existence repose sur le mouvement ou le repos. C'est néanmoins par nature que ces dernières réalités sont dans un temps, et parce qu'en elles-mêmes, elles doivent avoir une existence qui se termine au même titre que celle du mouvement. En revanche, il existe une autre acception d' « être dans un temps » qui est purement accidentelle, « le fait d'exister pendant que le temps existe » (τὸ εἶναι τότε ὅτε ὁ χρόνος ἔστιν, 221a 10). Cette acception est impropre, car exister pendant que le temps existe, pour toute réalité, ce n'est pas être dans un temps à proprement parler, c'est-à-dire avoir par nature son existence délimitée par un certain temps. Exister pendant que le temps existe « accompagne nécessairement » (ἀνάγκη παρακολουθεῖν) être dans un temps, mais la réciproque n'est pas vraie⁷⁴⁴ : on peut être pendant que le temps est sans avoir son existence limitée, et on peut avoir son existence limitée de fait, et non par sa nature même.

Cette étude des différentes acceptions du fait d'être dans un temps permet de tirer plusieurs conclusions importantes sur la manière dont Aristote peut concevoir la relation entre la temporalité et des réalités comme les substances divines immobiles, les astres, et les opérations comme la vision et le plaisir. En quel sens faut-il comprendre que « ce qui est toujours, en tant qu'il est toujours, n'est pas dans un temps » (τα αἰεὶ

⁷⁴² Sans doute faut-il comprendre que « l'existence » réside « dans le fait d'être en repos ou en mouvement » comme dans son support. Dans le cas des plantes et des animaux, c'est par la chaleur vitale que l'être animé se meut pour se préserver au gré des affections extérieures, mais le mouvement produit par cette chaleur est toujours susceptible d'être interrompu, et surtout il doit à terme s'interrompre.

⁷⁴³ Cf. *Phys.* IV 12, 221b 25-27: « par soi, le temps est mesure d'un mouvement, et il l'est du reste par accident ».

⁷⁴⁴ Cf. *Phys.* IV 12, 221a 19-20 et 24-26. Le verbe παρακολουθεῖν désigne ici une relation non réciproque. Il a le sens de « suivre de », comme en *Top.*, 125b 28, 131b 9 et non celui d' « aller de pair avec », comme en *Cat.*, 8a 33.

ὄντα, ἧ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ, 221b 3-4) ? Prenons le cas des substances divines, qui sont toujours, à tous égards. Apparemment, si elles ne sont pas dans un temps, ce n'est pas parce qu'elles sont absolument hors de toute durée, comme des réalités dont on concevrait l'essence dans une éternité figée, et au-delà de toute dimension durative. Car si tel était le cas, pourquoi Aristote aurait-il besoin d'un long argument qui précise ce que c'est qu'être dans un temps pour montrer que ces réalités ne le sont pas ? Le texte, de toute manière, montre que si elles ne sont pas dans un temps, c'est uniquement parce qu' « elles ne sont pas entourées par un temps, ni ne voient leur existence mesurée par le temps. En voici un indice : elles ne pâtissent pas non plus du fait du temps » (οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου· σημείον δὲ τούτου ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου, 221b 4-6). Clairement, les réalités qui sont toujours ne sont pas dans un temps uniquement si l'on prend l'expression au sens strict, et parce que par nature, elles ne pâtissent pas sous l'effet du mouvement et du temps, et ne voient donc pas leur existence limitée par le temps. Mais s'il est nécessaire d'apporter ces précisions pour montrer qu'elles ne sont pas dans un temps, c'est qu'elles doivent être dans un temps en un sens impropre : on pourra prendre des temps sur des mouvements qui sont essentiellement dans un temps, et dire que l'existence de ces réalités se déroule sur la durée, et pendant les durées de ces temps⁷⁴⁵.

Le texte précise toutefois que c'est uniquement « en tant qu'elles sont toujours » (ἧ ἀεὶ ὄντα) que des réalités qui sont toujours ne sont pas dans un temps. Il est possible en effet que sous un certain aspect, des réalités soient toujours, et non sous un autre aspect. Aristote songe sans doute ici aux réalités comme les astres, qui ne sont pas dans un temps parce qu'elles sont des substances incorruptibles, mais le sont parce qu'elles se meuvent selon le lieu, et parce que tout mouvement progressant d'un point à un autre, ou d'un point à un même point, ne doit plus être ce qu'il est au-delà d'un certain temps. Cette précision peut nous permettre de déterminer quel est le statut qu'Aristote donnerait à des opérations comme la vision ou le plaisir, telles qu'elles sont décrites dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, bien que ces opérations ne soient sans doute pas considérées dans le passage de la *Physique*.

En tant que telle, une opération comme la vision n'est pas comparable à un mouvement ou à une privation de mouvement, car elle accomplit toujours le même

⁷⁴⁵ En ce sens, cf. Balaudé (2005, p. 164-166), qui remarque que les êtres qui sont toujours sont plutôt « sempiternels » qu' « intemporels », et qu'ils peuvent fort bien être quand le temps est.

contenu formel : lorsque nous concevons ce qu'est un mouvement ou un repos, nous concevons aussi nécessairement que ce mouvement ou ce repos doit cesser d'être au-delà d'un certain temps. Il n'en va pas de même lorsque nous concevons ce que c'est qu'un acte visuel : voir, en tant qu'on voit et dans la mesure où l'on voit, est une opération qui par nature, ne doit pas avoir son existence limitée. La vision ne saurait donc être dans un temps comme le sont le mouvement et le repos. Elle peut être dans un temps, en revanche, de la même manière que les substances corruptibles : si la vision est toujours accompagnée d'un certain mouvement défini du corps animé, comme nous l'avons vu dans notre étude du *De anima*⁷⁴⁶, elle sera dans un temps en vertu de cet accompagnement. Mais cela ne la concerne qu'accidentellement, et non en tant que telle : un acte visuel, de fait, n'est pas perpétuel et cesse d'exister, et il doit cesser d'exister dans la mesure où il est corrélé à un certain mouvement. Mais dans son essence, il ne doit pas s'arrêter et n'est donc pas dans un temps au sens strict. Au sens impropre, toutefois, la vision pourra être dans un temps, être pendant que le temps est : comme l'existence des substances incorruptibles, cette opération pourra se dérouler sur la durée en même temps que des temps que l'on aura pris sur des mouvements⁷⁴⁷.

On est à présent en mesure d'éclaircir les difficultés posées par le texte de *l'Ethique à Nicomaque* : on comprend pour quelle raison, même si la vision et le plaisir ne sont pas, comme le mouvement, « dans un temps », ils peuvent être considérés « selon un temps », et se prolonger comme des opérations continues au delà du temps dans lesquelles on les prend. D'un côté, ces opérations se déroulent sur la durée pendant que le temps est : on pourra donc prendre un temps sur une réalité qui s'y prête essentiellement, c'est-à-dire un mouvement complet, et reporter ce temps sur la vision et le plaisir. Mais d'un autre côté, le temps en question est alors accidentel par rapport à la vision et au plaisir. Ces opérations, par leur nature, ne sont pas propres à constituer un temps défini, ni à entrer dans le temps constitué qu'on leur impose : comme elles ne sont pas des réalisations progressives, elles ne possèdent pas une durée de temps qui leur est propre et qui doit délimiter leur existence. On pourrait dire qu'elles sont toujours à la fois en deçà et au delà du temps dans lequel on les prend : elles sont déjà pleinement ce qu'elles sont avant ce temps, et elles tendent toujours à se prolonger, et à déborder sur le temps constitué dans lequel on les saisit.

⁷⁴⁶ Voir plus haut p. 291 ; également p. 132, p.139.

⁷⁴⁷ Comme le dit Rodier (1897, p. 87), en un certain sens une actuation comme la vision « peut avoir lieu dans le temps », mais le « temps n'introduit en elle aucun devenir », aucune structure de progrès.

2. Mouvement, plaisir et maintenant

L'argument supplémentaire qui dans le texte de *l'Ethique à Nicomaque*, vient confirmer la différence formelle entre le mouvement et le plaisir, permet de préciser davantage le rapport entre chacune de ces opérations et la temporalité. Après avoir établi la différence entre le mouvement et le plaisir, et montré que contrairement au mouvement, le plaisir « compte parmi ce qui est accompli et est un tout », Aristote éprouve le besoin de démontrer l'ensemble de cette conclusion par une nouvelle preuve :

(1174b 7-9) Ce que nous venons de dire semble bien également avéré par le fait qu'il n'est pas possible de se mouvoir sinon dans un temps, tandis <qu'il est possible de> prendre plaisir. En effet, ce qui est dans le maintenant est quelque chose qui est un tout (δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχασθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδασθαι δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι).

L'argument prouve par un nouveau biais que le plaisir doit être opposé au mouvement en ce qu'il est formellement un tout, c'est-à-dire est toujours tout ce qu'il doit être ou bien n'est pas du tout. Pour cela, il s'appuie sur l'opposition entre le temps et le maintenant : le mouvement ne peut avoir lieu que dans un temps, et non dans le maintenant, tandis que le plaisir peut avoir lieu dans le maintenant. Par conséquent, comme tout ce qui peut avoir lieu dans le maintenant est nécessairement un tout formel, ce doit être le cas du plaisir, contrairement au mouvement.

Il est clair que cette nouvelle preuve ne remet nullement en question ce que nous avons dit sur le rapport entre le mouvement, le plaisir et la temporalité. En particulier, Aristote ne dit pas ici, comme on le croit parfois, que le plaisir est opposé au mouvement parce qu'il n'a lieu d'être que dans un maintenant instantané. Si l'on supplée correctement aux termes sous-entendus, on doit lire qu'alors qu'il n'est pas possible de se mouvoir dans un tel maintenant, *il est possible* en revanche, de prendre plaisir. Mais que le plaisir puisse être dans l'instant n'implique pas qu'il le soit nécessairement, et qu'il ne puisse être prolongé au delà⁷⁴⁸.

⁷⁴⁸ Cette modalité est bien notée par Joachim (1951, p. 277): « the feeling of pleasure *need not be* in time », et elle est rendue par la plupart des traductions. Nous ne partageons pas les doutes de Gosling et Taylor (1982, p. 311) sur la question de savoir s'il faut ou non sous-entendre ἐνδέχασθαι avant ἥδασθαι.

On pourrait croire que l'opposition est la même que celle que nous avons déjà mentionnée : tandis que le mouvement est « dans un temps », parce qu'il prend nécessairement une durée de temps pour atteindre ce qu'il doit être, le plaisir, lui, n'a pas à prendre cette durée pour cela, et est toujours tout ce qu'il doit être dès le premier moment où il a lieu. Il apparaît pourtant que ce nouvel argument opère un changement de perspective et avance des thèses qui ne sont pas les mêmes que celles qui précèdent. En effet, l'idée qu'il est nécessaire de se mouvoir dans un temps ne signifie plus que le mouvement dans son tout prend une certaine durée de temps, mais que le fait de se mouvoir (κινεῖσθαι), c'est-à-dire un mouvement partiel aussi petit que l'on voudra, s'effectue nécessairement dans une durée divisible de temps. Parallèlement, Aristote n'oppose pas le plaisir au mouvement parce que pris en n'importe quel temps, aussi petit soit-il, il est toujours déjà pleinement ce qu'il sera ensuite. Il l'oppose au mouvement parce qu'il peut avoir lieu dans un unique instant indivisible du temps. Puisque ces nouvelles propriétés du mouvement et du plaisir servent à confirmer la structure formelle de chacun d'entre eux, on peut certes penser qu'elles sont indissociables de celles qui ont déjà été mentionnées. Elles n'en restent pas moins différentes, et pour comprendre leur lien avec les précédentes, on doit d'abord expliquer le sens de l'argument qui les expose.

Une fois de plus, on ne sait pas exactement ce qui fonde la validité des prémisses admises par Aristote. À première lecture, on pourrait penser que l'opposition entre un maintenant instantané et indivisible et un temps qui est toujours une durée divisible va de soi, tout comme vont de soi l'impossibilité de se mouvoir dans un maintenant instantané, et la possibilité, en revanche, d'éprouver du plaisir. Pourtant, la divisibilité du temps et l'indivisibilité du maintenant ne sont pas des évidences premières, car ces faits nécessitent une démonstration détaillée dans la *Physique* : elles sont même démontrées l'une à la suite de l'autre, au cœur d'un livre dont la thèse fondamentale est précisément ce qui permet d'expliquer le sens de notre argument. Ici encore, Aristote admet donc que son auditoire connaît au moins les grandes thèses de cette partie de la *Physique*, et il considère ces thèses comme acquises, parce qu'il suppose que ce qui correspond à une conclusion démontrée dans la *Physique* peut aussi être un fait vraisemblable par soi et admissible par tous.

Que le maintenant soit un instant indivisible, par opposition au temps qui est

Il le faut nécessairement, et ils ne croient le contraire que parce qu'ils ont supposé que le plaisir ou la vision, en tant qu' « actes » proprement dits, sont nécessairement instantanés.

toujours une durée de temps, ce n'est pour Aristote ni une tautologie, ni une évidence. Selon *Physique* VI, le maintenant signifie ce qui divise le passé et l'avenir, ou plus exactement « quelque extrémité de ce qui est passé jusqu'à laquelle il n'y a rien de ce qui est à venir, et inversement, quelque extrémité de ce qui est à venir jusqu'à laquelle il n'y a rien de ce qui est passé » (ἔσχατόν τι τοῦ γεγονότος, οὐ ἐπὶ τὰδε οὐθέν ἐστι τοῦ μέλλοντος, καὶ πάλιν τοῦ μέλλοντος, οὐ ἐπὶ τὰδε οὐθέν ἐστι τοῦ γεγονότος, VI 3, 233b 35-234a 2)⁷⁴⁹. L'instantanéité et l'indivisibilité ne sont nullement contenues dans cette signification, et doivent être démontrées au même titre que la divisibilité du temps.

C'est ce que fait Aristote dans le même livre de la *Physique*. Il montre tout d'abord que tout temps est continu, c'est-à-dire indéfiniment divisible, en s'appuyant sur le fait que le temps est par essence ce en quoi il y a un mouvement : comme il peut exister un mouvement plus rapide que tout mouvement donné, et comme le plus rapide parcourt la même grandeur en moins de temps, il peut toujours y avoir moins de temps que tout temps donné, et tout temps sera donc divisible⁷⁵⁰. Une fois établie cette divisibilité du temps, Aristote prouve que le maintenant, en revanche, est indivisible : en effet, ce qui limite le passé et ce qui limite l'avenir ne peuvent pas former deux instants successifs, sous peine de briser la continuité du temps. Ils ne peuvent pas non plus délimiter un maintenant temporel, car puisque ce temps est divisible, il y aura alors dans ce maintenant temporel un passé et un avenir séparés par un maintenant, qui seront autant un passé qu'un avenir, ce qui est absurde. Ainsi le maintenant doit constituer une unique limite indivisible et instantanée, contrairement au temps qui est une durée de temps⁷⁵¹. En *Physique* VI, cette opposition entre le temps divisible et le maintenant indivisible permet de démontrer qu'« il est impossible de se mouvoir dans le maintenant » (VI 3, 234a 31), et que « ce qui se meut se meut nécessairement dans un temps » (VI 3, 234b 8). Pour le prouver, Aristote utilise le même argument que celui qui a servi à établir la divisibilité du temps : le temps pris par un mouvement peut toujours être divisé par celui d'un mouvement plus rapide, et par conséquent il n'est pas un indivisible, ni donc un maintenant⁷⁵².

⁷⁴⁹ ἐπὶ τὰδε signifie littéralement « sur ces points » qui forment la ligne dont le maintenant est l'extrémité. Cf. également *Phys.* IV 13, 222a 10-12 : le maintenant « rassemble en un continu (συνέχει) le temps passé et le temps futur, et il est limite du temps », quoiqu'il ne limite et divise le temps qu'en puissance, car il est toujours au-delà de la division qui constitue un temps.

⁷⁵⁰ Cf. *Phys.* VI 2, 232b 20-233a 12.

⁷⁵¹ Cf. *Phys.* VI 3, 234a 3-24.

⁷⁵² Cf. *Phys.* VI 3, 234a 24-31.

La référence à une unique section de la *Physique* permet d'éclaircir et de fonder les prémisses de l'argument de *l'Ethique à Nicomaque* : le maintenant est un instant indivisible, le temps, une durée divisible à l'infini, et le mouvement a nécessairement lieu dans un tel temps. Cette référence montre également que la temporalité du mouvement n'a plus ici le même sens que dans l'argument qui précède. Le mouvement n'est pas « dans un temps » dans son extension, par rapport à ce qu'il doit atteindre. Il est « dans un temps » dans sa division, parce qu'étant donné n'importe quel mouvement, partiel ou total, il existe toujours un mouvement plus rapide prenant moins de temps que lui. Il est donc impossible de se mouvoir, si peu que ce soit, sinon dans une durée divisible de temps, tandis qu'apparemment, il est possible de prendre plaisir dans un instant indivisible. Si l'on suit la logique des démonstrations de *Physique* VI, on doit penser que c'est le cas parce qu'étant donné un plaisir, il n'y a pas lieu de croire qu'il existe toujours un plaisir plus rapide que lui. Mais l'argument de *l'Ethique à Nicomaque* ne permet pas d'établir et d'explicitier cette hypothèse. En revanche, l'ensemble du livre VI de la *Physique* montre qu'il faut rattacher le caractère durable de tout mouvement, et même de tout changement en cours, à la structure formelle propre à ces opérations. Ce faisant, il permet aussi d'expliquer pourquoi une opération qui peut avoir lieu dans l'instant est nécessairement un tout formel.

En *Physique* VI, l'argument fondé sur la vitesse n'est pas la seule preuve que tout mouvement en cours a nécessairement lieu dans un temps divisible. Cette thèse repose également sur un principe beaucoup plus fondamental, qui touche au contenu formel propre à tout changement : il s'agit de l'axiome que nous avons déjà mentionné, en vertu duquel ce qui se meut ne peut pas à la fois être en train de se mouvoir et avoir fini de se mouvoir d'un même mouvement donné, et qu'Aristote étend à tout changement, car il admet que ce qui est en train de changer est dans l'entre-deux de l'état initial et de l'état final, car il n'a pas fini de changer, tout en ayant commencé à changer⁷⁵³. Dans l'ensemble du livre, cet axiome fonde l'impossibilité d'un mouvement et d'un changement instantanés. C'est d'abord le cas dans le premier chapitre à propos du mouvement local : comme il faut toujours avoir été en train de se mouvoir avant d'avoir fini de se mouvoir, et cela pour un déplacement aussi petit que l'on voudra, il est nécessaire que tout mouvement puisse être toujours divisé en plusieurs mouvements

⁷⁵³ Cf. les textes déjà mentionnés, p. 403-404, de *Phys.* VI 1, 231b 28-30 et VI 4, 234b 10-20.

partiels, de sorte que c'est aussi nécessaire pour le temps pris par ce mouvement⁷⁵⁴. Tout mouvement local peut donc être infiniment divisible en mouvements partiels, ainsi que le temps qu'il prend.

Mais le même raisonnement est opératoire dans toute la suite du livre, et s'applique à l'ensemble des changements. Aristote s'appuie sur l'idée qu'on ne peut à la fois être en train de changer et avoir fini de changer⁷⁵⁵ pour établir que ce qui est en train de changer a nécessairement fini de changer partiellement, soit parce qu'il a atteint un état intermédiaire entre l'état initial et l'état final, soit, dans tous les cas, parce qu'une partie a changé tandis que l'autre n'a pas changé⁷⁵⁶. Dès lors, comme ce qui a changé partiellement, à son tour, doit auparavant avoir été en train de changer vers ce changement partiel, il y a régression à l'infini, et Aristote peut conclure que tout changement, ainsi que le temps qu'il prend, est infiniment divisible en changements et en temps partiels.

Au cours du livre, cette thèse est traduite par plusieurs énoncés différents : ainsi, il n'y a pas de moment qui soit précisément celui du début d'un changement⁷⁵⁷, car ce moment, dans lequel il y a déjà eu un changement partiel, est un temps infiniment divisible. Ou encore, on peut dire que « tout ce qui est en train de se mouvoir s'est nécessairement mû auparavant » (πάν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κεκινήσθαι πρότερον, VI 6, 236b 33-34), là encore parce qu'il se meut dans un certain temps infiniment divisible. Ce dernier théorème, comme il est fondé sur les caractéristiques formelles de tout changement, vaut également pour ce qu'Aristote appelle les genèses et les corruptions dans ce livre de la *Physique*, c'est-à-dire les productions et les destructions de toutes les catégories d'étant, qu'il s'agisse de la substance ou de toutes les autres : il ne peut donc exister ni genèse, ni destruction instantanées, et comme le précise Aristote (VI 6, 237b 9-11), « nécessairement, ce qui a fini d'être généré a été en train d'être généré auparavant, et ce qui est en train d'être généré a été généré, <du moins> tout ce qui est divisible et continu » (καὶ τὸ γεγονὸς ἀνάγκη γίγνεσθαι πρότερον καὶ τὸ

⁷⁵⁴ Cf. en particulier *Phys.* VI 1, 232a 2-3 et 19-21.

⁷⁵⁵ Cf. *Phys.* VI 4, 234b 10-13.

⁷⁵⁶ Cf. *Phys.* VI 4, 234b 15-16. Rappelons que la chose est alors dans l'entre-deux du changement : le changement n'a pas lieu d'être arrêté parce que la chose a changé partiellement, soit par rapport aux propriétés qui changent, soit par rapport au sujet du changement. Car avoir changé seulement partiellement n'est pas avoir fini de changer.

⁷⁵⁷ Cf. *Phys.* VI 5, 236a 7-27 : selon les termes d'Aristote, « le moment premier dans lequel on a commencé à changer » (τὸ δ' ἐν ᾧ πρώτῳ ἤρξατο μεταβάλλειν) n'existe pas, le moment « premier » étant le moment précis que prend un fait considéré, par opposition à tous les moments dont ce moment est une partie (VI 5, 235b 33-34).

γινόμενον γεγονέναι, ὅσα διαιρετὰ καὶ συνεχῆ). Il en va de même pour la destruction. La condition de la divisibilité ne concerne pas, comme on le croit parfois⁷⁵⁸, des choses indivisibles comme le point, ou la forme des substances, car s'il existait une genèse de telles choses, cela contredirait le principe fondamental du début du livre selon lequel tout changement est nécessairement progressif. Aristote songe ici aux qualités, qui font irruption dans l'instant sans avoir été générées auparavant, bien que le sujet altéré soit progressivement altéré partie par partie.

L'ensemble du livre VI de la *Physique* fonde l'impossibilité de changer instantanément sur les caractéristiques formelles de tout changement : le changement est une réalisation progressive de ce à quoi il tend, mais c'est aussi une réalisation continuellement progressive : la progressivité doit tout autant appartenir aux changements partiels, aussi petits soient-ils, qu'au changement pris dans sa totalité. Dès lors, on comprend pourquoi *a contrario*, une opération comme le plaisir, si elle peut avoir lieu instantanément, a nécessairement un contenu formel différent. Admettons en effet que prendre plaisir peut survenir dans un instant indivisible. Cela implique que l'on passe sans transition du non plaisir au plaisir. Encore cette dernière formule est-elle impropre, car justement, si éprouver du plaisir peut advenir instantanément, ce ne peut être le point d'arrivée d'un passage depuis un état jusqu'à un autre état : si tel était le cas, il faudrait toujours avoir éprouvé partiellement un plaisir avant d'éprouver un plaisir⁷⁵⁹. Il vaut donc mieux dire que le plaisir fait irruption dans l'instant, sans solution de continuité avec ce qui précède. Dans ces conditions, on peut conclure, comme le fait l'argument de *l'Ethique à Nicomaque*, que le plaisir est « quelque chose qui est un tout » (ὅλον τι), est déjà formellement tout ce qu'il doit être. Car s'il était une phase transitoire dans une progression à venir, il faudrait, comme tout changement partiel, qu'il puisse toujours être divisé lui-même en changements partiels. Il devrait donc se réaliser progressivement avant comme après le moment où le considère. Si ce n'est pas

⁷⁵⁸ Comme Ross (1932, p. 656).

⁷⁵⁹ Cela confirme qu'il est absurde de comprendre que dans ce chapitre, le plaisir est opposé au mouvement parce qu'il est un mouvement accompli et non un mouvement en cours, ou même parce qu'il est le terme extrême auquel aboutit un changement, un « avoir changé » complet. La première hypothèse n'a guère de sens dès lors que pour Aristote, le mouvement complet doit tout autant être considéré comme dans un temps que le mouvement en cours. La seconde a pour elle le fait que le terme extrême d'un changement a nécessairement lieu dans un instant indivisible (cf. *Phys.* VI 5, 235b 30-236a 7). Toutefois, il faut toujours que ce qui a fini de changer complètement, même s'il le fait dans l'instant, ait auparavant progressé, partie par partie et dans un temps, vers le terme de ce changement. Le plaisir ne saurait donc être essentiellement le terme d'un changement : car ce qui est possible dans l'instant n'est pas le fait d'éprouver complètement le plaisir, mais bien le fait de l'éprouver purement et simplement, sans en avoir rien éprouvé auparavant.

le cas avant, car il survient dans l'instant, ce n'est pas non plus le cas après. Il doit donc, puisqu'il peut être contenu dans le maintenant, être un tout formel, et présenter les caractéristiques formelles qu'Aristote a mises en évidence dans l'argument qui précède.

Cette explication montre que le caractère instantané ne saurait constituer une propriété nécessaire du plaisir. Au contraire, la possibilité d'avoir lieu dans l'instant est utilisée pour confirmer que le plaisir est toujours déjà formellement tout ce qu'il sera en tout temps de son prolongement. Une fois encore, c'est la référence aux démonstrations de la *Physique* qui a permis de comprendre la signification de l'argument : celui-ci est certes présenté comme vraisemblable par lui-même, mais il ne peut l'être que pour un auditoire qui grâce à la *Physique*, comprend au moins le sens de ses prémisses. Toutefois, l'une d'entre elles n'a toujours pas été expliquée : d'où vient qu'il est possible de prendre plaisir dans le maintenant ? La *Physique* ne contient rien qui permette d'élucider ce fait. Il en va de même pour ceux qui servent de fondement à l'argument précédent : nous ne savons toujours pas, en effet, sur quoi repose l'idée que la vision et le plaisir sont toujours formellement accomplis.

D. LA VISION ET SON ACCOMPLISSEMENT FORMEL EN TOUT MOMENT : UN MODÈLE POUR CONCEVOIR LE PLAISIR

Une fois que l'on a éclairci le sens du concept d'accomplissement formel, grâce à l'étude détaillée des propos consacrés au mouvement, il n'est plus si difficile de comprendre ce qu'Aristote veut dire lorsqu'il déclare que la vision est accomplie en tout temps : la seule intuition suffit pour saisir le sens de cet énoncé, et l'expérience ordinaire permet de lui donner un fondement. En somme, Aristote veut dire que « voir », ce n'est pas, comme « construire », une opération où l'on complète progressivement ce qui est déjà construit, et une opération qui n'a plus lieu une fois qu'elle est complète. En d'autres termes, « je vois » ne signifie pas « je suis en train de voir mais partiellement afin de voir tout à fait », de sorte que lorsque « je vois tout à fait » « je ne vois plus ». Au contraire, voir tout à fait n'empêche nullement de continuer à voir, et d'autre part, voir, c'est toujours voir tout à fait, tandis que si on ne voit pas tout à fait, on ne voit pas.

Ces formules posent d'emblée quelques difficultés. Qu'on ne voie jamais partiellement pour voir tout à fait ne peut être avéré que si l'acte visuel n'est pas relatif à un objet visuel composé, qu'il faudrait parcourir dans ses parties avant d'en saisir le

tout. Mais nous avons vu que pour Aristote, l'unité de l'acte de sentir présuppose celle de l'objet senti, qui n'est autre qu'un sensible propre à chaque sens⁷⁶⁰. Dans le cas de la vision, une unique opération visuelle ne pourra donc être que la saisie d'une unique couleur⁷⁶¹. Cependant, cela ne résout pas entièrement la difficulté : apparemment, il arrive que nous réglions progressivement notre vue sur les couleurs que nous voyons, comme lorsque nous passons de l'obscurité à la lumière. Il arrive en tout cas que nous voyions mal une couleur, soit de manière transitoire, soit de manière définitive. Ne faut-il pas en conclure que la vision peut être progressive, et qu'elle n'est pas toujours tout ce qu'elle doit être ?

Deux précisions s'imposent pour répondre à ces questions. Tout d'abord, l'opposition entre la vision et un mouvement comme la construction ne signifie pas qu'il n'arrive jamais que l'on voie mal une couleur. Elle signifie que lorsqu'on ne voit pas tout à fait, on ne voit pas tout à fait dans la mesure où l'on ne voit pas, alors que lorsqu'on ne construit pas tout à fait, on le fait dans la mesure où l'on construit⁷⁶². Ensuite, on ne doit sans doute pas dire que lorsqu'on voit mal une couleur, transitoirement ou non, on voit alors partiellement cette couleur, et que la vision est partiellement ce qu'elle doit être. On ne voit tout simplement pas du tout cette couleur. C'est le cas en particulier, lorsqu'on s'efforce de voir sans voir encore tout à fait. Aristote ne nie sans doute pas l'existence d'un mouvement progressif par lequel l'organe de la vue se règle sur le visible. Simplement, cette opération progressive, que nous pouvons appeler « se mettre à voir », ce n'est pas voir, et même ce n'est pas voir du tout et cela n'a rien de commun avec voir. Lorsqu'on se met à voir quelque chose, on peut peut-être ressentir le mouvement qui se règle sur l'objet, peut-être aussi voir autre chose que le visible que l'on s'efforce de voir. Mais on ne voit pas du tout ce visible, pas même en partie, et on ne le voit effectivement que si l'organe sensoriel est parvenu à se régler sur lui. Il faut aussi préciser que voir n'est pas alors le point d'arrivée de se

⁷⁶⁰ Cf. plus haut, p. 201, à propos de *De sensu* 7.

⁷⁶¹ Cette observation permet de répondre à un problème posé par Ackrill (1965, p. 131-135), et repris par Owen (1972, p. 150 et s.), Gosling et Taylor (1982, p. 310 et s.) ou encore Bostock (1988, p. 272) : comment voir peut-il être parfait en tout temps, si l'on voit quelque chose qui progresse, ou entendre, si l'on entend une sonate ? La réponse est que pour Aristote, un même acte de sensation porte sur un unique sensible.

⁷⁶² Broadie (2002, p. 69, p. 434), observant que de fait, on ne voit pas toujours parfaitement, et que par ailleurs, le texte se contredit puisqu'il déclarera ensuite plus ou moins parfaites les sensations qui sont ici toutes dites parfaites, fait l'hypothèse que la vision et le plaisir ne s'opposent pas aux mouvements parce qu'ils sont nécessairement parfaits : ils peuvent être imparfaits, mais pas au sens où comme un mouvement partiel, ils devraient être ensuite complétés. Cette hypothèse va contre le texte, qui déclare bien que « la vision » en général est accomplie en tout temps. Il suffit de préciser qu'elle l'est dans la mesure où elle existe pour répondre au premier problème relevé par Broadie.

mettre à voir, car la vision survient instantanément d'une seule pièce, sans avoir été partiellement atteinte auparavant. D'emblée, lorsqu'on voit, on voit donc tout à fait, et quand on ne parvient pas à voir ce que l'on s'efforce de voir, alors on ne voit pas du tout.

Il est probable qu'en caractérisant ainsi l'acte de voir, Aristote croie décrire un fait observable empiriquement. Ce même fait, comme nous l'avons vu⁷⁶³, peut servir à fonder la théorie de la sensation du *De anima* : l'idée que l'on saisit immédiatement et instantanément le sensible tel qu'il est, est une des raisons pour lesquelles la sensation ne doit pas être caractérisée comme un mouvement, mais comme le pur accomplissement d'une forme qui est préconçue dans l'organe sensoriel comme une potentialité, et qui se réalise au moment précis où l'on saisit la forme du sensible. Cette théorisation du *De anima*, à l'inverse, permet de préciser le sens des propriétés décrites dans le texte de *l'Ethique à Nicomaque*, puisqu'elle indique quelle est la forme par rapport à laquelle un acte visuel est accompli en tout temps : cette forme est ou bien la médiété propre au sens qui se réalise lors de l'acte de sentir, ou bien la forme du sensible qui est mise immédiatement en évidence lorsqu'on le saisit. Dire que la vision est toujours accomplie quant à sa forme signifie donc à la fois deux choses : d'un côté, lorsqu'on voit, on accomplit immédiatement et pleinement une certaine médiété définie propre au sens de la vue, et d'un autre côté, on saisit immédiatement et pleinement une forme visible, c'est-à-dire une couleur. Lorsque l'une ou l'autre de ces formes n'est pas pleinement ce qu'elle est, alors on ne voit rien et on ne voit pas, on ne fait que se mettre à voir.

Il reste que le fait décrit dans *l'Ethique à Nicomaque*, si l'on fait abstraction de la théorie du *De anima* qu'il contribue à fonder, ne peut manquer de laisser perplexe le lecteur : il paraît inutile de dire que voir tout à fait quelque chose n'empêche pas de continuer à voir, que voir quelque chose, c'est toujours immédiatement voir tout à fait, et qu'en cela, il n'y a rien de commun entre voir et se mettre à voir quelque chose. Mais dès lors que ces propriétés sont aussi appliquées au plaisir, le propos n'est plus aussi futile qu'il ne le paraît : car il ne va pas de soi que le plaisir présente les mêmes caractéristiques que le « voir », et n'est pas une opération progressive comme « se mettre à voir ». Ceux qui déclarent que le plaisir est une réplétion, ou plus généralement, une genèse ou un mouvement, s'ils comprennent le sens des termes qu'ils

⁷⁶³ Voir chapitre III, notamment p. 247 et s..

emploient, doivent aussi concevoir que prendre plaisir est une opération progressive. Nous verrons que la plupart des interlocuteurs d'Aristote, à commencer par ceux dont il est question dans les développements dialectiques des traités du plaisir, conçoivent le plaisir de cette manière, en s'appuyant sur le modèle de la réplétion corporelle. En assimilant le plaisir à la vision, Aristote oppose un paradigme à un autre, et soutient une thèse forte sur le plaisir : prendre plaisir ne peut être qu'une opération immédiatement et continuellement parfaite comme l'est l'acte visuel. Une opération progressive, en revanche, ne peut jamais être un « prendre plaisir ». Tout au plus peut-elle être, comme « se mettre à voir », un « se mettre à prendre plaisir ».

Il se trouve que dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, la distinction entre « prendre plaisir » (ἡδεσθαι) et « se mettre à prendre plaisir » (ἡσθῆναι) a déjà été utilisée par Aristote, dans l'argument de la partie dialectique qui prouve que le plaisir ne peut entrer dans le genre du mouvement :

(1173a 30-b 4) Ils s'efforcent de démontrer que le plaisir est genèse et mouvement. Mais il semble bien qu'ils ont même tort de dire que le plaisir est un mouvement. Car la rapidité et la lenteur, semble-t-il, sont le propre de tout mouvement, et même si ce n'est pas le cas du mouvement pris en lui-même, comme pour le mouvement du ciel, c'est le cas relativement à autre chose. Mais quant au plaisir, ni l'une ni l'autre de ces propriétés ne lui appartiennent. En effet, il est possible de se mettre à prendre plaisir rapidement, comme de se mettre en colère rapidement, mais il n'est pas possible d'être en train de prendre plaisir rapidement, pas même relativement à autre chose. En fait, c'est possible pour être en train de marcher, être en train d'augmenter, et toutes les autres choses semblables. Eh bien donc, c'est changer vers le plaisir qui est possible rapidement et lentement, mais s'actuer selon le plaisir, je veux dire être en train de prendre plaisir, ce n'est pas possible rapidement (τὴν ἡδονὴν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εἰκότασι λέγειν οὐδ' εἶναι κίνησιν. πάσῃ γὰρ οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ τάχος καὶ βραδυτής, καὶ εἰ μὴ καθ' αὐτήν, οἷον τῇ τοῦ κόσμου, πρὸς ἄλλο· τῇ δ' ἡδονῇ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. ἡσθῆναι μὲν γὰρ ἔστι ταχέως ὡσπερ ὀργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον, βαδίζειν δὲ καὶ αὔξασθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστι ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι).

À plus d'un titre, ce passage comporte des affinités avec le début de la partie démonstrative consacrée à l'essence du plaisir. Ici déjà, il s'agit de montrer que le

plaisir n'est pas un mouvement, et le terme de mouvement est pris dans son acception large et recouvre tous les changements : si Aristote précise que le plaisir n'est « même » pas (οὐδέ) un mouvement, ce doit être parce que le mouvement est une catégorie dans laquelle la genèse est incluse⁷⁶⁴. Quant à la preuve elle-même, elle mobilise des énoncés qui sont en lien étroit avec les affirmations de la partie suivante : l'idée que le plaisir n'est pas susceptible de rapidité et de lenteur est à mettre en relation avec la possibilité de l'éprouver dans le maintenant. Dans la *Physique* (VI) en effet, il y a corrélation entre le caractère nécessairement durable du mouvement et le fait qu'un mouvement puisse toujours être plus ou moins rapide qu'un mouvement donné ; par ailleurs, ces deux propriétés sont fondées sur le caractère continuellement progressif de l'opération considérée. Il doit en aller de même pour les propriétés contraires : elles doivent être corrélées entre elles, et être attribuées au plaisir en raison de sa structure formelle propre. Nous avons vu que cela vaut pour l'instantanéité. Cela vaut aussi, dans l'argument de la partie dialectique, pour l'impossibilité d'être lent ou rapide. On aurait tort de croire, en effet, que l'impossibilité d'un plaisir lent ou rapide repose ici sur une évidence expérimentale, ou même qu'elle est prouvée par un usage linguistique⁷⁶⁵. La distinction entre l'usage des verbes au présent et à l'aoriste ne sert qu'à préciser le propos. L'essentiel de l'argument repose sur l'opposition entre le contenu formel du plaisir et celui de tous les changements, c'est-à-dire sur une ébauche de ce qui sera développé au début de la partie suivante.

Aristote commence par expliquer pourquoi le plaisir n'est pas susceptible d'être plus ou moins rapide en précisant qu'il ne faut pas confondre « se mettre à prendre plaisir » (ἡσθῆναι) et « être en train de prendre plaisir » (ἥδεσθαι) : seul ce qui est désigné par le verbe à l'aoriste, qui a ici une valeur inchoative⁷⁶⁶ et marque l'entrée dans l'état de plaisir, est susceptible d'être plus ou moins rapide. Ce qui est désigné par le verbe au présent ne l'est pas. Il ne s'agit pas là d'une loi universelle, inhérente aux formes verbales, comme si un grec ne pouvait jamais utiliser les adverbes « lentement » et « rapidement » avec un verbe au présent, mais toujours avec un verbe à l'aoriste. En effet, l'attribution du rapide et du lent à des opérations décrites au présent vaut pour

⁷⁶⁴ Dans le même sens, cf. Gauthier et Jolif (1970, II, p. 827).

⁷⁶⁵ *Contra* Owen (1986, p. 344), qui croit qu'Aristote se livre ici à une analyse des verbes et de leurs conditions de vérité : selon lui, le texte signifierait que lorsque je dis « je prends du plaisir à » faire quelque chose, alors je ne peux pas dire « je prends du plaisir plus ou moins rapidement » à le faire, même si ce faire, par ailleurs, peut être plus ou moins rapide. Il en irait de même pour d'autres verbes du même type. Mais les différents verbes sont pour Aristote les simples expressions de faits réels : en réalité, prendre du plaisir n'est pas plus ou moins rapide.

⁷⁶⁶ Sur cette valeur, cf. par exemple J. Humbert, *Syntaxe grecque*, p. 142.

« marcher » (βαδίζειν), « augmenter » (αὐξέσθαι), et toute autre opération du même type. Tout dépend donc du contenu ontologique de l'opération considérée : le plaisir éprouvé n'est tout simplement pas une opération du même type que celles dont le paradigme est la marche ou l'augmentation.

En *Physique* VI, « marcher » est l'exemple paradigmatique du « fait de changer » vers quelque chose. Comme l'indique la phrase récapitulative de la fin de l'argument, c'est donc un « changer vers » (μεταβάλλειν εἰς) qui est susceptible de lenteur et de rapidité. Aristote ne justifie pas ce dernier point, mais on sait par le livre VI de la *Physique* pour quelle raison le plus ou moins rapide est une propriété coextensive au changement, ou pour parler dans les termes de notre texte, pourquoi « la rapidité et la lenteur, semble-t-il, sont le propre de tout mouvement ». D'un côté, puisque tout mouvement donné est dans un temps, et correspond au parcours d'un intervalle de grandeur, on peut le qualifier comme plus rapide qu'un autre mouvement possible, et comme plus lent qu'un troisième. Car on pourra toujours concevoir un mouvement parcourant le même intervalle en une partie du temps en question, ou une partie de l'intervalle dans le même temps⁷⁶⁷. D'un autre côté, si ce caractère peut être étendu à tout changement, c'est aussi un caractère qui lui est propre. Le plus rapide, en effet, au sens premier, est « ce qui change avant » autre chose (τὸ πρότερον μεταβάλλον, 232a 28-29), c'est-à-dire ce qui parvient à un état donné, représentable par l'extrémité d'un intervalle, alors que l'autre chose n'y est pas encore mais se trouve dans le milieu intermédiaire⁷⁶⁸. Pour que cela ait un sens, il faut évidemment que deux états hétérogènes entre eux puissent être comparés, et que les opérations considérées soient des changements passant progressivement d'un antérieur à un postérieur. Le lent et le rapide ne peuvent donc être attribués qu'à un « changer vers » comme marcher.

Dans le cas du plaisir, le lent et le rapide ne peuvent qualifier que le fait de changer vers le plaisir. On ne peut les attribuer à ce qu'Aristote appelle « s'actuer selon un plaisir », c'est-à-dire le fait même d'éprouver un plaisir ou d'être en train de prendre plaisir. Il est peu probable que cet énoncé repose sur une évidence expérimentale, comme si tout un chacun avait éprouvé qu'il ne prend jamais un plaisir plus ou moins

⁷⁶⁷ Cf. *Phys.* VI 2, 232b 20-23 et 233a 7-8 : pour tout mouvement donné, « le plus rapide divisera le temps, et le plus lent divisera la grandeur ».

⁷⁶⁸ En *Physique* VI, le plus rapide est d'abord le mouvement qui parvient là où un second mouvement n'est pas encore, tandis que lorsque le second y parvient, le premier y est parvenu nécessairement. La définition de la vitesse et de la lenteur est donc purement logique, et s'appuie sur l'hétérogénéité formelle des lieux et des états du changement avant d'être formulable en termes de temps. Que le plus rapide parcoure plus dans le même temps, la même chose en moins de temps, et même plus en moins de temps, ce n'est à chaque fois qu'une conséquence de la notion de « plus rapide ». Cf. *Phys.* VI 2, 232a 25-b 20.

rapidement. Du moins, si ce fait est une évidence, c'est sans doute en raison de l'aspect que présente une opération plaisante : il est tout simplement absurde qu'un plaisir éprouvé puisse être plus ou moins lent et rapide, car on ne peut y différencier conceptuellement des états antérieurs par rapport à des états postérieurs. En d'autres termes, comme il se passe toujours la même chose lorsque nous sommes en train de prendre plaisir, il n'y a aucun sens à dire que pendant cette opération, on parvient à quelque chose de défini avant ou après un mouvement donné, et encore moins avant ou après un autre plaisir. En raison de son aspect formel, un plaisir éprouvé ne peut donc être ni lent ni rapide, et l'on peut conclure qu'il s'oppose en cela aux changements et aux mouvements.

On constate que dans cet argument, Aristote fait appel à ce qui sera repris, fondé et développé au début de la partie suivante. La simple distinction verbale entre « se mettre à prendre plaisir » et « prendre plaisir » ne saurait suffire pour réfuter ceux qui soutiennent que le plaisir soit un mouvement. On pourrait fort bien contester que cette distinction existe dans les faits, en alléguant qu'il n'y a aucune différence entre ce que nous éprouvons quand nous « prenons plaisir » et ce que nous éprouvons quand nous nous « mettons à prendre plaisir », ou bien en prétendant que le vocable « prendre plaisir » désigne une réalité qui concrètement, est un changement vers quelque chose, de sorte que la distinction verbale ne permettrait en rien d'affirmer que le plaisir éprouvé n'a pas les propriétés du changement. Aristote doit donc montrer que cette distinction verbale repose sur une distinction réelle. C'est ce qu'il esquisse dès l'argument de la partie dialectique, en opposant par leurs propriétés formelles le plaisir éprouvé au changement. C'est ce qu'il établit pleinement au début de la section suivante, en prenant la vision comme modèle du plaisir.

Dans le cas de la vision, il ne fait pas problème que « voir » n'est pas une opération progressive, mais une opération qui par nature, atteint toujours pleinement ce qu'elle doit être. En appliquant à tout plaisir les propriétés formelles de la vision, Aristote réfute par ce point de départ l'idée qu'un plaisir puisse être un changement ou un mouvement. En même temps, il donne un fondement réel à la différence entre « se mettre à prendre plaisir » et « être en train de plaisir » : il ne doit y avoir rien de commun entre ces deux opérations, puisque comme l'acte visuel, le plaisir éprouvé doit surgir tout entier dans l'instant sans avoir été partiellement éprouvé auparavant, et sans être le terme extrême d'un changement. Sans doute existe-t-il un changement que l'on peut appeler « se mettre à prendre plaisir », mais cette appellation n'est justifiée que

parce qu'au terme de ce changement, il se trouve par accident qu'un plaisir survient.

E. CONCLUSIONS

On mesure maintenant la portée du long développement spéculatif qui constitue le début de l'étude de l'essence du plaisir : en concevant le plaisir sur le modèle de la vision et en l'opposant au mouvement en général, en vertu des caractéristiques ontologiques de tout mouvement, Aristote se donne le moyen de soutenir une thèse forte sur le plaisir. Tout plaisir quel qu'il soit doit être opposé à tout mouvement et tout changement quel qu'il soit, et non seulement à ceux qui sont des genèses et des réplétions. De plus, cette opposition ne repose pas sur des faits empiriques susceptibles d'avoir une portée limitée ou d'être accidentels par rapport aux opérations considérées. Elle est fondée sur les structures formelles de tout changement et de tout plaisir : tout changement est par essence une réalisation continuellement progressive de quelque chose, tandis que tout plaisir est une réalisation immédiatement et continuellement parfaite. Le caractère fondamental et universel du propos explique son obscurité et son abstraction : tel est le prix à payer pour considérer les choses depuis leur essence propre.

En même temps, Aristote ne part pas de rien lorsqu'il examine les propriétés formelles de la construction, les différents transports, et les généralise à tout mouvement. Il considère certes que les faits qu'il présuppose sont vraisemblables par eux-mêmes et ne nécessitent pas de démonstration. Mais pour être seulement en mesure d'en saisir le sens, il est indispensable de se reporter à l'étude scientifique du mouvement effectuée dans la *Physique*. On ne doit donc pas s'étonner qu'Aristote fasse référence à cet ouvrage : tout en déclarant qu'il fait abstraction des démonstrations détaillées de la *Physique*, il indique à son auditoire quels sont exactement les faits et les thèses dont il parle, et qu'il admet ici comme des vraisemblances. Nulle part ailleurs dans les traités éthiques, on ne trouve une telle référence à la *Physique* ou même au corpus scientifique. On ne trouve pas non l'équivalent d'un discours dont la généralité ontologique exigerait une telle référence. Ces particularités de l'étude de l'essence du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque* doivent être retenues, car elles marquent que cette étude a au moins un certain degré de scientificité.

CHAPITRE VI CE QUE L'OPÉRATION PLAISANTE N'EST PAS, CE QUE LE PLAISIR N'EST PAS : LA RÉFUTATION DES THÉORIES ANTÉRIEURES

Le début de l'étude de l'essence du plaisir, dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, fait preuve d'une généralité ontologique qui permet de réfuter tous ceux qui d'une manière ou d'une autre, ont pu soutenir que le plaisir est un changement. Ce qui oppose tout mouvement au plaisir est en effet uniquement sa progressivité essentielle : tandis que tout mouvement ou tout changement est une opération continuellement progressive, le plaisir, de la même manière que la vision, est un acte immédiatement et toujours parfait. Comme nous l'avons vu, cela ne signifie pas que cet acte est circonscrit dans l'instant, et qu'il ne tend pas par lui-même à se dérouler sur la durée. Au contraire, la vision est conçue comme une opération continue, qui ne diffère du mouvement que parce qu'elle est tout ce qu'elle doit être dès qu'elle a lieu, et doit donc continuer à avoir lieu de la même manière. Le plaisir, puisqu'il est assimilé à la vision, doit être pensé comme une opération du même type.

Ce que nous venons de dire pose un problème évident. Si « le plaisir » (ἡ ἡδονή) est une opération qui est mise sur le même plan que la vision, on peut se demander si « le plaisir » désigne ici la même chose que dans la suite du traité. En effet, lorsque Aristote détermine plus loin l'essence du plaisir, il est évident qu'il introduit une distinction entre l'opération plaisante, ce qui est concrètement plaisant comme la vision ou la sensation, et le plaisir en tant que tel : le plaisir de voir n'est pas le voir, mais quelque chose par rapport au voir dont il faudra déterminer la nature. De plus, il aura une fonction identifiable par rapport à l'opération dont il est le plaisir, et ne sera pas une simple propriété générale partagée par tous les plaisirs concrets : il ne sera donc pas équivalent de se demander ce que le plaisir est ou n'est pas, et ce que toute opération est ou n'est pas lorsqu'elle est plaisante. On peut se demander si dans toute la

section que nous avons étudiée, « le plaisir » désigne déjà le plaisir dans sa différence avec l'opération plaisante, ou si à ce stade, Aristote ne fait pas encore la distinction entre l'opération plaisante et son plaisir, *un* plaisir et ce qui est identifié plus loin comme *le* plaisir. Il y a là une ambiguïté qu'il faut nécessairement résoudre, si nous voulons comprendre la portée critique de l'opposition entre le plaisir et tout ce qui est mouvement ou changement.

Le plus souvent, les prédécesseurs d'Aristote n'ont pas ressenti le besoin de penser le plaisir autrement que comme une propriété commune aux opérations plaisantes. Par exemple, le plaisir est le fait qu'une opération soit une réplétion vers l'état naturel, ou qu'elle soit une sensation particulière. Le Platon du *Philèbe*, cependant, fait exception à cette règle : au terme de son étude du plaisir, il semble avoir distingué de l'acte plaisant, par exemple un acte de connaître, le plaisir que l'on y prend, en affirmant que le plaisir en tant que tel est très exactement la genèse de cet acte. En montrant que le plaisir n'est pas une genèse ou un mouvement productif de quelque chose, Aristote peut donc réfuter deux thèses très différentes : il peut contester qu'une opération plaisante puisse être une genèse, un mouvement ou un changement, ou en changeant de perspective, il peut refuser qu'au sein d'un acte plaisant, quelle que soit la manière dont on le conçoit, le plaisir pris à cet acte puisse être conçu comme une genèse ou un mouvement productif de cet acte.

Il se trouve que dès le dernier argument négatif du texte de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote effectue très probablement ce changement de perspective. Auparavant, le plaisir est l'équivalent de l'opération plaisante, tandis qu'il désigne ensuite le plaisir pris à cette opération. Ce glissement de sens est en tout cas le meilleur moyen d'expliquer les difficultés du texte. Il existe aussi très probablement entre les traités du plaisir de *l'Éthique à Eudème* et de *l'Éthique à Nicomaque*, et permet de rendre compte du décalage entre les énoncés de chacun de ces traités.

A. EXAMEN D'UNE AMBIGUÏTÉ : OPÉRATION PLAISANTE ET MOUVEMENT, PLAISIR ET MOUVEMENT

1. Le dernier argument négatif de *Ethique à Nicomaque* X

On ne peut qu'être surpris à la lecture du dernier argument de *l'Ethique à Nicomaque* qui montre ce que le plaisir n'est pas. Aristote semble tirer une nouvelle conséquence de ce qui précède en voulant montrer qu' « à partir de ces propos, il est également évident que l'on a tort de dire que le plaisir est un mouvement <productif> ou une genèse ». Mais où est la nouveauté ? L'opposition du plaisir aux mouvements vient tout juste d'être établie dans la conclusion du premier argument. La nouveauté ne saurait résider dans une simple reformulation, car Aristote éprouve le besoin d'élaborer un nouvel argument pour étayer la thèse qu'il soutient :

(1174b 9-14) À partir de ces propos, il est également évident que l'on a tort de dire que le plaisir est mouvement <productif> ou genèse. Car ceux-ci, on ne dit pas <qu'il y en a > de n'importe quoi, mais de ce qui est divisible et n'est pas un tout : en effet, il n'y a pas de genèse d'une vision, ni d'un point ni d'une unité, et en aucun cas il n'y a mouvement <productif> de ces réalités, ni non plus genèse. Il n'y en a donc pas non plus d'un plaisir, car c'est quelque chose qui est un tout (ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσι κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τὴν ἡδονήν. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὁράσεως ἐστὶ γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθὲν κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γάρ τι).

On a proposé plusieurs hypothèses pour expliquer la nouveauté de la thèse à démontrer et la nécessité d'un nouvel argument pour y parvenir. Certains pensent⁷⁶⁹ qu'il y a un déplacement par rapport à ce qui précède, parce qu'on entre dans un moment de réfutation des thèses adverses, après avoir établi positivement l'opposition entre plaisir et mouvement. Parallèlement, ils constatent que pour la première fois dans le chapitre, le mot « genèse » (γένεσις) apparaît dans le texte. Selon eux, ces deux nouveautés iraient de pair l'une avec l'autre : en se tournant contre une théorie adverse, Aristote insisterait sur l'opposition entre le plaisir et la genèse, car c'est cette notion qui a été utilisée par l'adversaire pour caractériser le plaisir. Ces remarques ne suffisent

⁷⁶⁹ Gauthier et Jolif (1970, II, p. 836) qui suivent l'interprétation d'Héliodore (CAG XIX, 2, 215, 36).

pourtant pas à expliquer la raison d'être de notre passage. Si la nouveauté résidait seulement dans la réfutation de thèses adverses, il faudrait que la preuve qui suit soit clairement dialectique et dirigée contre autrui. Mais Aristote élabore une preuve fondée comme les précédentes sur des théorèmes de la *Physique*. Si la nouveauté résidait dans l'introduction de la notion de genèse, il faudrait que la genèse désigne autre chose qu'un cas particulier du mouvement. Mais comme le mouvement a dans le texte l'acception de *Physique* III, les genèses comme la construction du temple qu'Aristote a pris comme exemple en sont un cas particulier. Que le plaisir ne soit pas genèse a donc été démontré dans ce qui précède.

La plupart des commentateurs optent pour une autre solution. À la suite de Ramsauer, on a corrigé τὴν ἡδονήν en τῆς ἡδονῆς⁷⁷⁰, et on a considéré qu'Aristote voulait maintenant montrer qu'il n'y a pas de mouvement ni de genèse *du* plaisir, et réfuter ainsi une thèse qu'il n'a pas examinée auparavant. Mais cette correction, outre qu'elle ne s'appuie sur aucun manuscrit, a un inconvénient majeur. Elle conduit à faire de ce qui suit une pure parenthèse, sans rapport avec l'objet principal de cette partie du traité : depuis le début, ainsi que dans la suite du texte, on se demande ce qu'est le plaisir et ce qu'il n'est pas, et non s'il y a un mouvement, une genèse ou quelque autre chose *du* plaisir. Cette dernière question pourrait avoir droit de cité si elle contribuait à résoudre le problème principal. Mais il n'apparaît nulle part que ce soit le cas.

À la lecture de l'argument, on doit toutefois convenir que tout se passe comme si Aristote prouvait bel et bien qu'il *n'y a pas* de genèse ni de mouvement *du* plaisir. On est obligé de comprendre que le mouvement et la genèse ne sont pas dits « de n'importe quoi » (οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται), au sens où l'on ne dit pas qu'*il y a* mouvement ou genèse *de* n'importe quoi. Cet énoncé ne peut pas signifier que le mouvement et la genèse ne sont pas dits *à propos de* n'importe quoi, et donc que n'importe quoi *n'est pas* mouvement et genèse⁷⁷¹. Il faudrait pour cela que le génitif πάντων soit précédée d'une préposition comme περὶ ou κατὰ, car λέγεται avec le génitif seul ne signifie jamais que quelque chose est dit à propos de quelque chose. La suite, de toute manière, montre bien que le problème est de savoir *ce dont il y a* genèse ou mouvement : la règle générale selon laquelle le mouvement et la genèse sont seulement dits *de* ce qui est divisible et n'est pas un tout, est illustrée par le fait qu'« il

⁷⁷⁰ Cf. Ramsauer (1878, p. 668-669), suivi par Susemihl, Rodier, Burnet, Rackham, Festugière, Dirlmeier, Rowe. Bywater et Stewart conservent le texte des manuscrits.

⁷⁷¹ *Contra* Gauthier et Jolif (1970, II, p. 837).

n'y a pas genèse *de* la vision (οὐδὲ γὰρ ὀράσεως ἐστὶ γένεσις), ni d'un point ni d'une unité », exemples de réalités qui sont des tous non divisibles. Enfin, Aristote conclut que tout comme pour la vision, le point ou l'unité, et pour la même raison, parce qu' « il est quelque chose qui est un tout » (ὅλον γὰρ τι), il n'y a pas non plus genèse *d'un* plaisir (οὐδὲ δὴ ἡδονῆς)⁷⁷².

Si l'on comprend l'ensemble de l'argument comme Ramsauer, il reste à expliquer l'énoncé qui précède immédiatement la conclusion. Certains voudraient en effet qu'Aristote réintroduise ici l'idée qu'aucune des choses comme la vision, le point ou l'unité *n'est* un mouvement ni une genèse, en lisant τούτων οὐθέν comme sujet, et κίνησις οὐδὲ γένεσις comme attribut⁷⁷³. Il s'agirait donc d'une parenthèse dans le propos principal, qui rappellerait la conclusion des arguments antérieurs : la vision n'est pas plus mouvement productif ni genèse qu'il n'y a de genèse de la vision. Cette lecture soulève pourtant d'importantes difficultés. Pourquoi rompre un argument montrant qu'il n'y a pas de genèse de certaines choses en rappelant que ces choses ne sont pas non plus des genèses, si ce dernier fait ne contribue en rien à l'argument présent ? De plus, l'énoncé dirait que le point et la monade, tout autant que la vision, ne sont pas des genèses ni des mouvements, comme si le contraire pouvait ne pas être une pure absurdité. Enfin, c'est le seul lieu de l'argument où apparaît le mot κίνησις, présent dans la thèse qu'il s'agit de démontrer. Il y a donc de fortes chances que l'énoncé ne soit pas une parenthèse, mais soit partie intégrante de l'ensemble de la preuve.

Pour que ce soit le cas, il suffit de lire οὐθέν en un sens adverbial, et de comprendre qu' « en aucun cas », il n'y a « mouvement <productif> de ces réalités, ni non plus genèse ». Certains objectent alors que l'énoncé répéterait purement et simplement ce qui précède : qu'il n'y ait pas de mouvement de la vision, du point ou de l'unité est une nouveauté, mais qu'il n'y ait pas non plus de genèse vient tout juste d'être dit. En réalité, il n'y a pas une véritable répétition : le mouvement, comme on l'a vu, recouvre dans ce traité l'ensemble des changements, et le terme de κίνησις est associé à un complément au génitif qui désigne le produit dont il est le « mouvement productif », qu'il s'agisse d'une qualité, d'une substance ou de toute autre catégorie. La genèse, en revanche, désigne un cas particulier de mouvement, et elle est donc prise au sens strict de génération substantielle. Si l'on prend ces notions dans ces acceptions, la

⁷⁷² Sous-entendre comme Gauthier et Jolif (1970, II, p. 838) οὐδὲ δὴ <γένεσις λέγεται> ἡδονῆς au lieu de οὐδὲ δὴ <ἐστὶ γένεσις> ἡδονῆς, pour faire dire au texte que le plaisir n'est pas genèse, est une hypothèse invraisemblable, et qui ne respecte pas l'usage du verbe λέγεται.

⁷⁷³ Cf. Gauthier, Jolif (*Ibid.*).

logique du texte devient compréhensible : après avoir nié qu'il y ait genèse d'une vision, d'un point ou d'une unité, Aristote nie qu'il y ait en général, « en rien » (οὐθὲν)⁷⁷⁴, mouvement productif de ces réalités⁷⁷⁵. Il indique ainsi que le motif de son refus ne tient pas au caractère substantiel de la genèse, mais aux caractéristiques de tout mouvement productif, quelle que soit la catégorie d'être qui en est le produit. Dès lors, en ajoutant qu'il n'y a pas « non plus » genèse de ces réalités, il ne répète pas purement et simplement ce qui précède : le terme οὐδὲ a ici un sens quasi-consécutif, et Aristote veut maintenant indiquer que puisqu'il n'y a en général pas de mouvement productif d'une vision, d'un point ou d'une unité, il n'y en a *a fortiori* pas non plus genèse. Il conclut en déclarant qu'il n'y aura pas non plus de mouvement productif, ni donc de genèse d'un plaisir, puisque comme la vision, il est quelque chose qui est un tout.

L'argument procède de deux sources distinctes. Il y a d'une part la conclusion des deux preuves qui précèdent, selon laquelle le plaisir, comme la vision, est « quelque chose qui est un tout », c'est-à-dire une opération qui est formellement tout ce qu'elle doit être, dès lors qu'elle a lieu et dans tout le cours de son déroulement. D'autre part, Aristote introduit, une fois de plus, des thèses qu'il a démontrées dans le livre VI de la *Physique* : nous avons vu que dans ce livre, la progressivité essentielle à tout changement conduit à conclure que ce qui change est nécessairement divisible, et même infiniment divisible. Cela vaut au moins pour le sujet transporté, altéré ou augmenté dans le cas des mouvements, et pour les substances produites ou détruites dans les changements substantiels. Aussi Aristote peut-il prouver, à la fin du même livre, qu'un sujet qui se meut ne peut pas être indivisible, et que cela vaut en général pour tout ce qui change, comme les substances produites ou détruites⁷⁷⁶.

Traduisons maintenant ces théorèmes en adoptant la terminologie de *l'Éthique à Nicomaque*. Les produits des genèses, qui correspondent ici aux genèses substantielles, ne peuvent être des indivisibles. Il en va de même, plus généralement, pour le résultat d'un « mouvement productif » de n'importe quelle catégorie d'étant : s'il s'agit d'un lieu ou d'une quantité, ils seront divisibles au même titre que ce qui est déplacé ou

⁷⁷⁴ Nous préférons donc prendre le mot comme un adverbe, plutôt que comme sujet, ce qui est toutefois possible : Festugière comprend que « rien n'est mouvement productif de ces choses ni non plus genèse ».

⁷⁷⁵ Broadie (2002) pense que ce dont il y a mouvement n'est pas ici le produit du mouvement, mais le mobile mû, qui conformément à *Phys.* VI 4, 234b 10-20, ne peut être indivisible. Mais dans notre texte, le mouvement est pensé comme mouvement producteur de son produit, et non comme mouvement du mobile.

⁷⁷⁶ Cf. *Phys.* VI 10, 240b 8 et s., et en particulier la conclusion de 240b 30-31 : « il est impossible que se meuve ni que change de manière générale ce qui est sans partie ».

augmenté, car ils sont toujours atteints progressivement. S'il s'agit d'une qualité, le résultat est divisible si l'on inclut à la fois en lui la qualité elle-même et l'extension qu'elle prend dans le mobile. En revanche, tout ce qui est indivisible à tous égards comme le point ou l'unité ne saurait être le résultat d'une genèse, ni plus généralement celui d'un mouvement productif, car pour ces réalités, il est impossible d'être partiellement produites avant de l'être totalement. Mais pour la même raison, on peut dire qu'« il n'y a pas de genèse d'une vision », ni non plus un mouvement qui la produit. Comme l'a posé Aristote dans les arguments antérieurs, la vision est en effet un tout formel, une opération qui est toujours tout ce qu'elle doit être. Il est donc impossible d'y identifier des visions partielles, des parties différant formellement du tout, et par conséquent impossible de dire qu'elle peut être le produit d'un mouvement. Comme le plaisir a été conçu comme un tout formel sur le même modèle que la vision, il sera également impossible qu'il y ait une genèse ou un mouvement productif du plaisir.

En lisant l'ensemble de l'argument comme le fait Ramsauer, on parvient à en expliquer parfaitement la logique. Sa conclusion, par ailleurs, n'est pas absurde, car elle consisterait à préciser que le plaisir, comme l'opération visuelle, ne peuvent pas plus être le produit d'un mouvement par lequel on changerait vers eux qu'ils ne sont des mouvements en eux-mêmes. Il reste qu'il faut corriger les manuscrits, et faire de cet argument une pure parenthèse qui n'apporte rien à l'argument d'ensemble. N'y a-t-il pas un moyen d'éviter ces deux conséquences ?

La conclusion de l'argument affirme qu'il n'y a ni genèse, ni mouvement producteur « d'un plaisir », et non « du plaisir ». Elle diffère donc, dans sa formulation, de l'énoncé qui d'après la correction de Ramsauer, annonçait la thèse à démontrer. De plus, qu'il n'y ait pas de genèse d'un plaisir peut servir à prouver que *le plaisir n'est pas* genèse, et qu'il n'y ait pas de mouvement producteur d'un plaisir, que *le plaisir n'est pas* un mouvement producteur. Il suffit pour cela de distinguer entre *un* plaisir, c'est-à-dire l'opération concrètement plaisante, et *le* plaisir en tant que tel, c'est-à-dire le fait de prendre plaisir à cette opération. Supposons en effet que certains aient fait cette distinction, et aient soutenu que le plaisir de connaître est la genèse du connaître, le plaisir de voir la genèse du voir, et le plaisir de tout acte plaisant, la genèse de cet acte. Dans ce cas, l'argument montrerait parfaitement qu'ils ont tort de dire que *le plaisir est* mouvement producteur ou genèse, si c'est en ce sens qu'ils l'entendent. Il poserait n'y a

pas de genèse d'une opération plaisante comme la vision parce que celle-ci est un tout formel, et généraliserait cette règle à tout ce qui sur le même modèle que la vision, est *un* plaisir, c'est-à-dire une opération plaisante. Comme il n'y a aucun sens à dire qu'il y a une genèse d'un acte plaisant, le plaisir pris à cet acte ne saurait être conçu comme la genèse de cet acte. Si l'on veut distinguer l'opération plaisante du plaisir que l'on y prend, il faudra donc que ce plaisir soit autre chose par rapport à cette opération.

Cette lecture a pour avantage de conserver le texte des manuscrits, mais elle a aussi le mérite de faire de l'argument autre chose qu'une simple parenthèse dans l'ensemble du propos. Au contraire, on comprend mieux l'enchaînement avec l'étude positive de l'essence du plaisir : immédiatement après l'argument que nous venons de décrire, Aristote pose les conditions dans lesquelles ont lieu certaines opérations plaisantes, les sensations, distingue le plaisir en tant que tel de ces opérations, et identifie ce qu'il est par rapport à chacune d'entre elles. Cette étude est introduite par la simple particule $\delta\epsilon$, qui ne marque pas que commence un nouveau développement, mais plutôt la contrepartie positive de ce qui précède. Puisque dans celle-ci, Aristote détermine ce qu'est le plaisir lui-même par rapport à l'opération plaisante, il est naturel qu'auparavant, il ait montré ce que ce plaisir n'est pas : il n'est pas, au sein de cette opération, sa genèse ou son mouvement productif.

Pour pouvoir lire l'argument ainsi, il faut cependant admettre que pour l'auditoire d'Aristote, certaines personnes bien connues soutiennent que le plaisir est mouvement, ou plutôt genèse, en voulant dire par là que par rapport à tout acte plaisant, le plaisir en tant que tel est la genèse de cet acte. Au début de l'argument, la thèse à réfuter est clairement attribuée à des interlocuteurs qui selon Aristote, ont tort de s'exprimer en ces termes. Qui peuvent être ces interlocuteurs ? Ce ne sont probablement pas les mêmes que ceux qui dans la partie dialectique, « s'efforcent de démontrer que le plaisir est mouvement et genèse » (1173a 30-31), car ces derniers veulent dire en réalité que tout ce qui est plaisant est une genèse ou un mouvement : Aristote, on l'a vu, les réfute en montrant qu'il est impossible de prendre du plaisir, c'est-à-dire d'effectuer une opération plaisante, plus ou moins rapidement. Il les réfute donc également dans les deux premiers arguments de la partie suivante qui oppose les opérations plaisantes aux mouvements. En revanche, une démonstration qui s'appuie sur le fait qu'il n'y a pas de genèse d'un plaisir ne saurait être pertinente par rapport à leur thèse. Il reste donc deux solutions. Si Aristote veut prouver qu'il n'y a pas de genèse du plaisir, il est probable qu'il critique un usage courant du langage : nous ne connaissons en tout cas aucune

doctrine philosophique qui se soit attachée à défendre et démontrer une telle thèse. En revanche, si ce qu'il veut réfuter est que le plaisir n'est pas genèse, au sens où il n'est pas en lui-même genèse de l'acte plaisant, son auditoire peut identifier sans difficulté ses interlocuteurs : Platon lui-même, dans le *Philèbe*, a soutenu très exactement cette thèse.

Le premier texte que nous connaissions qui introduise une distinction entre le plaisir en tant que tel et l'acte plaisant, et qui conçoive le plaisir autrement que comme une propriété commune aux processus ou aux opérations plaisantes, est l'argument qui clôt la section du *Philèbe* consacrée au plaisir. Pour construire cet argument, Platon s'appuie sur une thèse défendue par des philosophes qu'il appelle « raffinés » (κομψοί τινες), selon laquelle le plaisir « est toujours une genèse, et l'existence⁷⁷⁷ n'appartient en aucun cas au plaisir (ἀεὶ γένεσις ἐστίν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς, 53c 5-6) ». On ne sait pas quelle est l'identité de ces raffinés, ni non plus quel est le sens qu'ils donnent à leur thèse. Mais ce qui importe est l'usage que Platon en fait dans son argument. Il reformule cette thèse en admettant que « pour toutes les choses, un premier terme est leur genèse, tandis que leur existence est un second terme différent » (ἐν μὲν τι γένεσιν πάντων⁷⁷⁸, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἔν, 54a 6-7). Protarque peut alors illustrer ce couple en prenant une réalité comme le navire, et en distinguant sa genèse, la construction du navire, et son existence. Il peut aussi reconnaître comme évident que la genèse est toujours en vue de l'existence et non l'inverse⁷⁷⁹. À partir de là, Socrate est en mesure de conclure son argument : si l'on admet, comme les raffinés, que « c'est une genèse qui appartient au plaisir, mais aucune existence d'aucune sorte » (τὸ γένεσιν μὲν, οὐσίαν δὲ μηδ' ἡντινοῦν αὐτῆς εἶναι, 54d 5-6), alors le plaisir aura une valeur inférieure à l'existence dont il est la genèse, et ne sera donc pas un bien au sens premier⁷⁸⁰. Nulle part dans le *Philèbe*, Socrate ne manifeste qu'il conteste les prémisses de sa preuve, ou qu'il en réserve la validité à certains plaisirs. On n'observe pas non plus qu'il y ait sur ce point quelque distance entre le personnage socratique et l'auteur du dialogue. On doit donc conclure

⁷⁷⁷ Littéralement « le fait d'être » (οὐσία). Nous traduisons par « existence » pour simplifier.

⁷⁷⁸ Il faut évidemment faire de ce génitif le complément de γένεσιν, et donc aussi celui de οὐσίαν. Il est beaucoup plus difficile de comprendre que « parmi toutes les choses », une première est genèse, une autre existence.

⁷⁷⁹ Cf. *Phil.*, 54a 9-b 4.

⁷⁸⁰ Le texte conclut que le plaisir n'est pas un bien (54d 7) au sens où il n'est pas « dans la part du bien » (54d 1-2). Cela n'implique pas que tout plaisir soit mauvais ou même indifférent. Mais même s'il est digne de choix, il est un bien dérivé et secondaire par rapport à ce qui est un bien à proprement parler.

que Platon prend à son compte cet argument : il admet que tout plaisir quel qu'il soit ne peut avoir qu'une valeur secondaire, et adopte la conception du plaisir qui conduit à cette conclusion⁷⁸¹.

Il reste à déterminer quelle est exactement cette conception. Il faut se souvenir qu'auparavant, Platon vient tout juste d'introduire les plaisirs purs, notamment les plaisirs de connaître. Comme ces plaisirs ne peuvent être dévalués parce qu'ils sont des opinions fausses ou parce qu'ils sont mêlés de peine, Platon a besoin d'un nouvel argument afin de pouvoir conclure, à la fin du *Philèbe*, qu'ils sont des biens secondaires par rapport aux sciences sous toutes leurs formes (66c 4-6). Telle est précisément la fonction de la démonstration élaborée à partir de la thèse des raffinés : elle doit pouvoir s'appliquer aux plaisirs purs comme ceux de la vue ou de la connaissance. Prenons donc pour exemple la saisie d'un théorème de mathématique : si l'on suit la manière dont Platon distingue la genèse et l'existence au cours de l'argument, on devra distinguer, pour cette unique réalité qu'est la saisie d'un théorème, un premier terme (ἔν μὲν τι) qui est la genèse de cette saisie, et dans lequel réside le plaisir, et un second terme différent (ἕτερον ἔν) qui est son existence. Cette formulation a un avantage sur toutes celles qui ont précédé dans le dialogue. Dans certains cas, comme le plaisir de connaître et sans doute l'ensemble des autres plaisirs purs, on éprouve le plaisir au moment même où l'on acquiert un bien, et le plaisir n'est pas une opération à part entière qui aurait lieu avant le bon état. Malgré tout, on pourra toujours distinguer le plaisir en tant que tel de ce bon état. Car pour une seule et même réalité comme la saisie d'un théorème, on peut différencier la genèse de cette réalité, dans laquelle réside le plaisir, et son existence ou sa possession. En d'autres termes, il faut voir dans la distinction entre genèse et existence une simple distinction d'aspect : on prend certes plaisir à connaître au moment même où l'on saisit une connaissance, mais on prend plaisir en tant que cette connaissance vient à être alors qu'elle n'existait pas auparavant, et non en tant qu'elle

⁷⁸¹ Voir, sur cet argument du *Philèbe*, son extension, son sens et sa valeur dans le dialogue, notre article (Campbell, 2007, p. 47-68). La plupart des commentateurs considèrent que Platon n'adopte l'argument qu'il présente qu'à propos des plaisirs impurs, et non des plaisirs purs. C'est le cas de Poste (1860, p. 104), A. Taylor (1956, p. 79), Hackforth (1945, p. 111), Guthrie (1965, V, p. 302), Hampton (1990, p. 74), Migliori (1993, p. 269), D. Frede (1997, p. 306 et 316), Pradeau (2002, p. 63), Bravo (2003, p. 251), R. Lefebvre (2007, p. 212) et malgré leur hésitation, de Gosling (1975, p. 221) et Van Riel (2000, p. 40). Certains considèrent qu'il s'agit d'une concession à des adversaires du plaisir, et peut-être à Speusippe, mais dans le champ délimité des plaisirs impurs (Gosling, 1975, p. 221, Gosling et Taylor, 1982, p. 140 et p. 153, Bravo, 2003, p. 231). D'autres (Poste, 1860, p. 104, A. Taylor, 1956, p. 81, Diès, 1941, p. 65 de la notice) pensent que c'est une démonstration par l'absurde, montrant que si, comme le croit certains hédonistes, le plaisir était genèse, alors il ne serait pas un bien au sens premier. Delcomminette (2006, p. 497-501), adopte une lecture proche de la nôtre, mais pense que la différence porte sur le bien en tant que fin à laquelle on tend, et le plaisir qui marque secondairement la genèse de ce dont on était privé.

existe et éventuellement demeure en notre possession.

Une telle thèse revient à dissocier le plaisir de ce qui est plaisant, et à concevoir le plaisir en tant que tel, au sein de ce qui est plaisant comme la connaissance d'un théorème ou la vision d'une couleur, comme la genèse de ce plaisant. Il est évident que si Platon pense que le plaisir est une genèse de cette manière, il ne suffit pas d'opposer le plaisir aux opérations progressives pour le réfuter. Car si l'on veut dire par là qu'un acte plaisant n'est pas quelque chose de progressif comme une genèse ou un mouvement, on n'a pas encore réfuté ceux qui font résider le plaisir dans une saisie cognitive non progressive, mais conçoivent le plaisir en tant que tel comme la genèse de cette saisie et non son existence. Pour réfuter ces derniers, Aristote a besoin d'un autre argument que ceux qui opposent la structure formelle des mouvements et celle des opérations plaisantes : il doit montrer qu'il est impropre d'utiliser la notion de genèse en parlant de la genèse d'une vision, d'une connaissance, et de tout ce qui surgit instantanément et d'une seule pièce, car de tels actes ne peuvent être partageables en parties d'eux-mêmes, pas plus que ne l'est un point ou une unité. Tout comme il est incorrect de parler de genèse dans ces derniers cas, car ce sont des genèses qui n'en sont pas⁷⁸², il est incorrect de penser qu'il puisse exister une genèse d'une sensation ou d'une connaissance quelconque, et d'identifier le plaisir de sentir ou de connaître à cette genèse.

2. Opération plaisante et plaisir : le décalage à l'intérieur du traité de *l'Ethique à Nicomaque*, et entre ce traité et celui de *l'Ethique à Eudème*

a. Ce que signifie « le plaisir » (ἡ ἡδονή) dans *l'Ethique à Nicomaque*

Selon notre lecture, le dernier argument qui dans *l'Ethique à Nicomaque*, montre ce que le plaisir n'est pas, introduit un changement de perspective. À présent, Aristote introduit la distinction entre le plaisir en tant que tel et l'opération plaisante, et il montre ce que le plaisir n'est pas par rapport à cette opération, avant de déterminer aussitôt après ce qu'il est. Auparavant au contraire, le plaisir désigne toujours l'opération

⁷⁸² Ross, dans son commentaire de *Phys.* VI 6, 237b 9-11, croit qu'Aristote précise que la genèse n'est progressive que pour les choses continues parce qu'il peut y avoir genèse de choses indivisibles comme un point ou la forme d'une substance. Mais le passage auquel Ross se réfère (*Mét.* H 3, 1043b 14) précise justement que s'il y a une genèse des formes substantielles, c'est alors une genèse qui n'en est pas une, puisqu'elle est genèse sans fait d'être généré (*ἀνευ τοῦ γίνεσθαι*). Cf. également le texte encore plus clair de *Mét.* H 5, 1044b 21-24.

plaisante, et c'est celle-ci qui est opposée aux mouvements en vertu de ses caractéristiques formelles. On pourrait penser que cette dernière hypothèse est arbitraire : la question posée au début de la partie spéculative du traité est de savoir ce qu'est « le plaisir » (ἡ ἡδονή, 1174a 9). Il semble donc que le propos qui suit doive immédiatement porter sur le plaisir en tant que tel, et non sur un plaisir ou sur l'opération qui est plaisante. De fait, c'est « le plaisir » qui « a l'air d'être quelque chose de tel » (1174a 16-17) que la vision, « le plaisir » qui dans la conclusion du premier argument, « compte parmi ce qui est un tout et est accompli » (1174b 7). Pourquoi faudrait-il supposer que « le plaisir », en réalité, est ici l'opération plaisante ? On attendrait au moins qu'Aristote l'indique, et force est de constater qu'il ne le fait pas.

À l'examen, ces objections ne sont pourtant pas pertinentes. « Le plaisir » (ἡ ἡδονή), avec l'article, peut tout autant désigner le plaisir concret, l'opération plaisante, que le plaisir dans sa différence avec cette opération. Or, plusieurs indices inclinent à penser que dans le premier argument de la partie spéculative du traité, l'expression est prise dans le premier sens : pour montrer que « le plaisir » est quelque chose qui est un tout, Aristote déclare que « nul ne saurait prendre *un* plaisir, selon aucun temps, (κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονήν) dont la forme sera accomplie s'il advient sur davantage de temps ». Apparemment, c'est donc tout ce qui est plaisir qui est considéré, et non le plaisir que l'on y prend. La manière dont le plaisir est rapporté à la vision va également dans le sens de cette lecture. Le plaisir est tout d'abord mis sur le même plan que la vision et en partage les propriétés. Comme par ailleurs, la vision est en elle-même une opération plaisante, il semble bien qu'en étendant au plaisir ce qui vaut pour la vision, Aristote ne fasse rien d'autre que généraliser à toute opération plaisante ce qui vaut pour l'une d'entre elles. Dans la suite au contraire, et au plus tard lorsque la nature du plaisir est déterminée positivement, le plaisir est clairement pensé dans sa différence et son articulation avec une opération plaisante comme la vision ou toute autre sensation, puisque Aristote pose les conditions de ces opérations et identifie ce qu'est le plaisir au sein de chacune d'entre elles.

Quant à ceux qui voudraient qu'Aristote précise que dans un premier temps, il entend par « le plaisir » l'opération plaisante, ils réclament quelque chose qui n'a pas lieu d'être, et ne suivent ni l'ordre naturel du traité, ni celui de la pensée. Cette précision ne s'impose qu'*a posteriori*, à partir du moment où Aristote indique clairement que l'on doit distinguer le plaisir en tant que tel, dans sa nature et sa fonction propres, de l'opération à laquelle on prend plaisir. Mais auparavant, il n'y a pas lieu de croire que

cette distinction doit être faite, et il paraît naturel de penser que « le plaisir » ne désigne rien d'autre que tout ce qui a pour propriété commune d'être plaisant. C'est en tout cas de cette manière que les interlocuteurs critiqués dans la partie dialectique semblent toujours concevoir le plaisir. Dans tous les arguments qu'Aristote leur attribue, il est presque partout question du plaisir (ἡ ἡδονή), et non d'un plaisir, des plaisirs ou des opérations plaisantes. Pourtant, rien n'indique jamais que par « le plaisir », ils entendent autre chose que tout ce qui présente la propriété d'être plaisant. Dans certains cas, il y a même l'indication du contraire. Par exemple, dans l'argument qui esquisse le début de la partie spéculative, ceux qui veulent « démontrer que le plaisir (τὴν ἡδονήν) est mouvement et genèse » (1173a 30), parlent en réalité de tout ce qui est plaisant. Ils font de même lorsqu'ils disent que « le plaisir est réplétion » (1173b 8). C'est ce que montrent les réfutations d'Aristote, où « le plaisir » est clairement pris en ce sens. Lorsqu'il réplique que le lent et le rapide n'appartiennent pas au plaisir, il veut dire qu'on n'éprouve pas plus ou moins rapidement un plaisir concret. « Être en train prendre plaisir », par opposition à « se mettre à prendre plaisir », signifie ici « s'actuer selon le plaisir », c'est-à-dire effectuer une opération plaisante. De la même manière, il réfute l'idée que le plaisir soit réplétion en indiquant que ce n'est pas ce qui se remplit qui « prendra plaisir », c'est-à-dire éprouvera concrètement un plaisir, et en rappelant qu'ils oublient « les plaisirs » concrets qui sont sans peine antérieure⁷⁸³.

D'une manière générale, dans les arguments exposés comme dans les réfutations de la partie dialectique du traité, on n'observe nulle part la nécessité de concevoir le plaisir autrement que comme ce qui est concrètement plaisant. Il faut excepter la fin de cette partie, à partir du moment où est introduite l'hypothèse de la différence formelle ou spécifique des plaisirs : dès lors que l'on suppose que « les plaisirs diffèrent par l'espèce, car ceux qui sont pris aux actes beaux sont différents de ceux qui sont pris aux actes laids » (τῶ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί· ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχροῶν, 1173b 10-11⁷⁸⁴), il n'est plus possible d'entendre par plaisir une propriété partagée par tous les actes plaisants, et d'autre part, il paraît nécessaire de distinguer le plaisir lui-même de l'acte auquel il est pris. Mais ce dernier moment est présenté comme une simple hypothèse, et rien n'oblige à penser que celle-ci doive être tenue pour acquise dès le début de la partie suivante. Aristote peut donc reprendre son

⁷⁸³ Cf. respectivement *EN* X 2, 1173b 9-11 et 15-16. À propos de ces deux arguments, nous sommes en désaccord avec Owen (1972, p. 148-149), qui croit qu'Aristote parle du fait même de prendre plaisir à une opération donnée, et non de ces opérations elles-mêmes.

⁷⁸⁴ Ce qui précède montre qu'il faut sous-entendre que les choses belles ou laides sont ici des actes.

propos en considérant le plaisir comme l'équivalent de l'opération plaisante, jusqu'à ce qu'il soit obligé de les distinguer parce qu'il critique une conception originale par rapport à celles qui ont été citées jusque là, celle qui distingue d'un acte plaisant le plaisir lui-même et conçoit celui-ci comme la genèse de celui-là.

b. L'objet du traité eudémien : la valeur de ce qui est plaisir

Le décalage que nous venons de dégager à l'intérieur du traité de *l'Éthique à Nicomaque* est le même que celui que Owen a cru pouvoir observer entre les deux traités éthiques du plaisir : selon lui, le traité eudémien ne prend pour objet que ce qui est plaisant, et non le plaisir en tant que tel, qui à ses yeux, constitue l'objet propre du traité de *l'Éthique à Nicomaque* dans son ensemble. Il ajoute que l'objectif du premier traité est de montrer dans quelle mesure *un* plaisir est un bien et de déterminer ce qu'est *un* plaisir, tandis que le second se demande dans quelle mesure *le* plaisir est un bien, et recherche ce qu'est *le* plaisir en tant que tel⁷⁸⁵. Cette manière de traduire la différence entre les deux traités est incorrecte. Le traité eudémien, en effet, porte sur la seule question de la valeur des plaisirs, et il n'aborde celle de leur essence qu'en passant, à l'occasion de la critique d'un argument qui prouve qu'aucun plaisir n'est un bien. Par ailleurs, il est faux que l'ensemble du traité de *l'Éthique à Nicomaque* étudie le plaisir en tant que tel dans son essence et sa valeur : comme on l'a vu, il ne le fait qu'à partir du dernier argument négatif de la partie spéculative.

Il nous semble toutefois que pour le reste, l'hypothèse de Owen est juste. Dans le traité eudémien, Aristote parle presque toujours de ce qui est concrètement un plaisir, et non du plaisir en tant que tel. Cela ne signifie pas qu'il identifie les deux, et confond, dans une première étude imparfaite du plaisir, ce qui sera distingué dans un second traité qui devrait être chronologiquement postérieur, car plus raffiné⁷⁸⁶. Car même dans le traité de *l'Éthique à Eudème*, plusieurs indices montrent qu'il distingue le plaisir de l'opération plaisante. Cela n'implique pas non plus qu'il doive indiquer explicitement que son propos ne porte que sur l'opération plaisante, afin d'écartier toute ambiguïté. Les observations que nous avons faites à propos de la partie dialectique de l'autre traité s'appliquent à celui-ci, et l'on doit ajouter que dans le traité eudémien, il est très

⁷⁸⁵ Cf. Owen (1972, p. 138 et s.).

⁷⁸⁶ Cette hypothèse a été soutenue par de nombreux commentateurs, Gauthier et Jolif (1970, II, p. 796), Stewart (1892, II, p. 221), Festugière (1960, p. XXIX), et bien d'autres.

souvent explicite qu'il n'est question que de ce qui est un plaisir, et non du plaisir lui-même. Le passage qui paraît définir « le plaisir » par genre et espèce est apparemment une exception. Mais on peut montrer que très probablement, il n'y a pas là une définition du plaisir en tant que tel, mais seulement une caractérisation de tout ce qui est un plaisir.

Le terme de plaisir, dans la plupart des occurrences du traité eudémien, est écrit ou bien sans l'article, ou bien au pluriel. Le plus souvent, le propos porte sur les plaisirs, des plaisirs ou un plaisir, et plus rarement sur « le plaisir » (ἡ ἡδονή)⁷⁸⁷. Et tandis que les premières formulations assurent que seuls des affections ou des actes plaisants sont considérés, la seconde n'implique pas nécessairement que le plaisir soit différencié de l'opération à laquelle il appartient : dans nombre d'occurrences, ce n'est visiblement pas le cas, car il apparaît que « le plaisir », « des plaisirs » ou « un plaisir » sont des formules équivalentes⁷⁸⁸. On doit ajouter que dans les thèses sur la valeur du plaisir que ce traité a pour objet de réfuter, le plaisir est clairement la propriété de ce qui est concrètement un plaisir : les deux premières affirment qu'« aucun plaisir n'est un bien » (οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, 1152b 8), ou que « certains sont des biens tandis que la plupart sont mauvais » (εἶναι μὲν εἶναι, αἱ δὲ πολλὰ φαῦλαι, 1152b 10-11). Cela signifie tantôt que rien de ce qui est plaisir n'est bien, tantôt que la plupart de ce qui est plaisir est mauvais. La dernière thèse prétend qu'« un plaisir n'est pas le souverain bien » (οὐ τᾶριστον ἡδονή, 1152b 22), et Aristote la contredira en montrant qu'« un certain plaisir » (ἡδονήν τινα), et en l'occurrence une opération plaisante,

⁷⁸⁷ L'argument que Owen tire de l'usage des formes substantives ou verbales, « le plaisir » et « prendre plaisir », n'est pas pertinent. Il observe (1972, p. 147) qu'on trouve plus souvent le substantif que le verbe dans le traité eudémien, et l'inverse dans *l'Ethique à Nicomaque*. Or, à ses yeux, l'usage de la forme verbale atteste que ce qui intéresse Aristote est le fait de prendre plaisir à un acte plaisant, et donc le plaisir en tant que tel, alors que ce n'est pas impliqué par l'usage du substantif. Mais il n'est pas toujours vrai que la forme verbale indique un décalage entre le plaisir et l'acte plaisant. C'est le cas pour le verbe χαίρειν, lorsqu'il est utilisé avec un complément désignant un acte. Le verbe ἡδεσθαι, en revanche, désigne plutôt le fait d'éprouver un plaisir concret, comme l'atteste la partie dialectique du traité de *l'Ethique à Nicomaque*. Inversement, dans ce dernier traité, le substantif est souvent utilisé pour désigner le plaisir en tant que tel, notamment lorsque l'essence du plaisir est déterminée par rapport à l'opération plaisante. L'usage de χαίρειν avec un complément désignant un acte n'est pas si fréquent : il n'apparaît que dans les arguments qui établissent la différence spécifique des plaisirs en fonction des activités (c'est-à-dire en *EN* X 2, 1174a 3, puis en *EN* X 5, 1175a 29-b 13). Pour une même critique, cf. Gosling, 1973, p. 15 et s., Gosling et Taylor (1982, p. 222-223).

⁷⁸⁸ C'est le cas en 1153a 8, 1153b 26, 1154a 28, 31. Les autres rares occurrences de ἡ ἡδονή figurent en 1153a 13, 21, 1153b 4, 7, 26, 1154a 14-15. Nous verrons que dans toutes, sauf dans la première, « le plaisir » semble bien désigner le plaisir lui-même dans sa différence avec l'acte plaisant.

« est le souverain bien »⁷⁸⁹. On constate donc que les thèses à discuter portent sur la valeur de ce qui est plaisir. L'ensemble du traité qui suit devra donc concentrer son attention sur ce qui est concrètement plaisir⁷⁹⁰. Il pourra certes arriver, à l'occasion d'un argument particulier, que soit évoqué le plaisir dans sa différence avec l'acte plaisant. Mais il y aura là un écart par rapport à l'essentiel du débat.

c. *La « définition » du plaisir de l'Ethique à Eudème est-elle une définition du plaisir ?*

Les observations qui précèdent contribuent à résoudre un problème important. Certains commentateurs soutiennent qu'à propos de l'essence du plaisir, les deux traités éthiques se contredisent. Tandis que *l'Ethique à Nicomaque* distingue nettement l'opération plaisante et le plaisir que l'on y prend, *l'Ethique à Eudème* semble définir le plaisir lui-même comme une opération d'un certain type. La contradiction disparaîtrait si le second texte parlait de ce qui est porteur du plaisir et non sur le plaisir en tant que tel. Nous avons dit que dans l'ensemble du traité eudémien, le propos porte sur ce qui est un plaisir. Nous devons vérifier que cela vaut en particulier pour l'énoncé qui se présente comme une définition apparente.

L'énoncé figure à la suite d'un argument que nous avons déjà étudié à la fin de la première partie, où Aristote établit « qu'il n'est pas nécessaire qu'il existe quelque chose qui soit meilleur que le plaisir, comme certains disent que la fin est meilleure que la genèse », c'est-à-dire ceux-là même qui conçoivent le plaisir comme une genèse vers une certaine fin (οὐκ ἀνάγκη ἕτερόν τι εἶναι βέλτιον τῆς ἡδονῆς, ὥσπερ τινές φασι τὸ τέλος τῆς γενέσεως, 1153a 7-9). La réfutation d'Aristote, comme nous l'avons vu⁷⁹¹, examine de manière indépendante deux thèses soutenues par les adversaires : d'une part, il n'est pas vrai que les plaisirs soient genèses, non seulement parce qu'ils ne le sont pas essentiellement, mais même parce que les plaisirs « ne surviennent pas lorsqu'on est en genèse mais lorsqu'on fait usage » (1153a 10-11). D'autre part, que les plaisirs soient genèses ou quelque autre chose, il n'est de toute manière pas vrai qu'ils ont quelque fin qui diffère d'eux-mêmes, si l'on excepte les

⁷⁸⁹ Cette formulation de *EN* VII 14, 1153b 7 permet de montrer que dans l'énoncé de VII 12, 1152b 22, c'est bien « un plaisir » (ἡδονή) qui n'est pas le souverain bien, parce qu'il n'est pas fin mais genèse, conformément à la leçon de K^b, et non « le plaisir » (ἡ ἡδονή) comme le disent les autres manuscrits.

⁷⁹⁰ Sur ce dernier point, cf. Owen (1972, p. 139), qui n'évoque pas tous nos autres arguments.

⁷⁹¹ Cf. notre étude p. 242 et s..

plaisirs « qui sont menés vers l'accomplissement de la nature » (1153a 12). Mais si l'on rassemble cette réplique et la précédente, on doit conclure que de toute manière, les plaisirs exceptés n'en sont nullement : le plaisir ne se produit pas lorsqu'on est en devenir, mais lorsqu'on use de l'état d'intégrité. L'ensemble de la réfutation permet alors à Aristote de tirer une conséquence qui paraît être une définition du plaisir :

(1153a 12-15) Voilà aussi pourquoi il est incorrect de dire que le plaisir est une genèse sentie. Il vaut mieux dire qu'il est actuation de la disposition conforme à la nature, et à la place de « sentie », dire « non empêchée »⁷⁹² (διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονὴν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον).

À première lecture, on pourrait penser que si Aristote veut identifier le plaisir lui-même à une actuation, c'est-à-dire à une opération comme l'activité théorique dont il a été question dans l'argument précédent⁷⁹³, une telle identité serait contre intuitive. Car le plaisir n'est évidemment pas identique à une activité donnée, celle par laquelle nous comprenons tel théorème de mathématique, ou celle par laquelle nous voyons telle couleur. Il est quelque chose de cette activité⁷⁹⁴. Pourtant, cette remarque ne suffit pas pour exclure qu'il y ait ici une définition du plaisir. Car si « le plaisir » est par essence une propriété commune à tout ce qui est un plaisir, un énoncé qui déclarerait que tout ce qui est plaisir est ce qui est actuation non empêchée peut être considéré comme l'équivalent d'une définition du plaisir lui-même⁷⁹⁵. Il aurait en cela le même statut que celui qu'il critique, si l'on suppose que ce dernier est une définition : en effet, le plaisir lui-même ne peut être défini comme une genèse sentie dont la réplétion corporelle est la

⁷⁹² « Non entravée » serait une traduction plus fidèle au mot grec. Nous traduisons par « non empêchée » car nous aurons besoin de parler, dans notre étude, de l'empêchement et de l'absence d'empêchement.

⁷⁹³ En *EN* VII 13, 1153a 1.

⁷⁹⁴ On n'a jamais observé que l'identification de l'activité dans son essence, comme voir du rouge, et du plaisir, est non seulement une assimilation confuse qui mérite un raffinement, mais également une assertion contre intuitive.

⁷⁹⁵ A cette condition seulement, on peut considérer que le traité de *l'Ethique à Nicomaque* soit reformulé, soit précise l'énoncé du traité eudémien. Supposons qu'ici, Aristote définisse le fait d'être un plaisir comme le fait d'être une actuation non empêchée, c'est-à-dire parfaite. Dans ce cas, si l'on admet que dans l'autre traité, le plaisir est identifié au caractère parfait présenté par une activité, il n'y aurait guère de différence entre les deux énoncés, sinon une formulation un peu plus précise. Si l'on pense au contraire que le plaisir est identifié à une perfection très particulière, qui n'est pas celle qui est essentielle à l'activité mais s'ajoute à elle, alors il y aurait un déplacement très important, mais qui demeure une précision. La première option est préférée par Stewart (1892, II, p. 237), Dirlmeier (1957, p. 582 et s.), Gosling et Taylor (1982, p. 251-252). La seconde est adoptée par Festugière (1960, p. XXI-XXII), Lieberg (1958, p. 113 et s.), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 780), Ricken (1976, p. 116 et s.) et de nombreux autres. Mais nous verrons que ni l'une ni l'autre ne sont possibles.

meilleure illustration que si « le plaisir » n'est que la propriété commune de tout ce qui est plaisir.

Pour être sûr que dans ce passage, Aristote ne prétend pas donner une définition du plaisir, il faut donc disposer de preuves supplémentaires. Ainsi, s'il apparaît clairement que dans le texte, l'énoncé des adversaires n'est pas considéré comme une définition, quelle que soit la valeur qu'ils lui accordent par ailleurs, il est clair que la réplique d'Aristote n'en sera pas une non plus. Dans le cas contraire, il faudrait naturellement qu'une définition soit substituée à une autre. Toutefois, même alors, il n'est pas nécessaire qu'Aristote la considère comme sa définition rigoureuse du plaisir : il pourrait se contenter de transformer celle de ses interlocuteurs en se situant dans leur perspective, et non dans la sienne propre. Mais pour pouvoir prouver cela, encore faut-il disposer d'indices qui marquent que la valeur définitionnelle de l'énoncé est relative au contexte dialectique du propos. Il faut donc qu'Aristote fasse preuve d'une certaine réserve par rapport à la définition qu'il propose. Il faut surtout que dans le traité, certaines déclarations montrent qu'il ne saurait en aucun cas définir le plaisir de cette manière.

En déclarant incorrecte la conception du plaisir comme une genèse sentie, Aristote s'adresse à ceux qu'il a mentionnés au commencement de l'argument, et qui identifient le plaisir à une genèse vers une certaine fin. Cette thèse est citée explicitement au début du traité, où elle sert à prouver qu'aucun plaisir n'est un bien :

(1152b 12-15) Eh bien, il semble à certains⁷⁹⁶ qu'en général, le plaisir n'est un bien, parce que tout plaisir est une genèse sentie vers l'état naturel ; or, aucune genèse n'est dans le même genre que les fins : par exemple, aucune construction n'est dans le même genre qu'une maison <construite> (ὅλως μὲν οὖν οὐκ ἀγαθόν, ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενὴς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία).

Une thèse semblable, mais qui ne l'est peut-être qu'en apparence, est également utilisée par d'autres, qui prouvent « qu'un plaisir n'est pas le souverain bien parce qu'il n'est pas fin mais genèse » (ὅτι οὐ τέλος ἀλλὰ γένεσις, 1152b 22-23). Il convient cependant de porter notre attention sur la première, car elle est plus détaillée, et car elle est peut-être la seule visée par la réplique d'Aristote. Bien qu'elle puisse, dans l'esprit

⁷⁹⁶ Nous sous-entendons les mots de la ligne 8 qui précède, τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ...

de ses auteurs, être une définition satisfaisante du plaisir lui-même, il est clair qu'elle n'est pas citée sous la forme d'une définition, mais comme un énoncé attributif universel servant de prémisse à un syllogisme : il n'est pas dit que « le plaisir » est la genèse vers l'état naturel qui est sentie, mais que « tout plaisir », c'est-à-dire tout ce qui est plaisir, est genèse sentie vers l'état naturel. Si l'on en reste à cette formulation, il est clair que seul ce qui est concrètement plaisir est considéré, et que l'énoncé se contente d'attribuer un prédicat à tout ce qui est tel.

Dès lors, il est naturel de penser qu'il en va de même dans la réplique d'Aristote. Au début de celle-ci, c'est certes « le plaisir » dont certains disent qu'il est genèse, et non « tout plaisir ». Plus loin, c'est aussi « le plaisir » dont on a tort de dire qu'il est genèse sentie. Mais « le plaisir » peut fort bien être l'équivalent de « tout plaisir », et ce doit être le cas si la réfutation correspond bien aux énoncés qu'elle réfute. Plusieurs indices semblent montrer, de toute manière, qu'Aristote ne s'intéresse pas à une définition du plaisir, mais à l'attribution d'une propriété à ce qui est plaisir. Il montre que « le plaisir » n'est pas genèse en déclarant que « les plaisirs » au pluriel « ne sont pas des genèses, ni tous accompagnés de genèse » (1153a 9-10), et en parlant ensuite des plaisirs au pluriel. Dans la conséquence qui est tirée de l'argument, il est donc vraisemblable que « le plaisir » soit l'équivalent de tout ce qui est plaisir : Aristote ne voudrait pas remplacer une définition du plaisir par une autre, mais un énoncé attributif par un autre : tout ce qui est plaisir n'est pas « genèse sentie » (αἰσθητὴν γένεσιν), mais « actuation de la disposition selon la nature », et actuation « non empêchée ».

Admettons que le propos prêté à l'adversaire soit le même dans la citation de leur thèse et dans sa réfutation. Dans ce cas, que le plaisir ne soit pas genèse sentie doit signifier que tout ce qui est plaisir n'est jamais tel. De la même manière, c'est tout ce qui est plaisir qui sera actuation non empêchée de la disposition selon la nature, et non le plaisir lui-même : loin d'être une définition du plaisir en tant que tel, cet énoncé attribuera des propriétés à tout ce qui se produit concrètement avec plaisir.

Si l'on examine le contenu des thèses en présence, il est pourtant légitime de se demander si elles n'ont pas une valeur définitionnelle. C'est d'abord le cas de celle des adversaires. Il n'est pas difficile de déterminer à quoi correspond concrètement ce qu'y signifie la « genèse vers l'état naturel ». Tous les autres arguments de ceux qui soutiennent qu'aucun plaisir n'est un bien partent du principe que les plaisirs sont

réductibles aux seuls plaisirs corporels⁷⁹⁷. Par ailleurs, le second argument du traité, consacré aux plaisirs « qui rétablissent vers la disposition naturelle », lorsque la nature est en manque et se remplit⁷⁹⁸, ne peut s'adresser à aucun de ceux qui ont été cités, sinon à celui qui identifie les plaisirs à des genèses. La « genèse vers l'état naturel » doit donc correspondre au seul processus corporel par lequel on se restaure après un manque et une peine, afin d'atteindre l'état d'intégrité. L'identification de tout plaisir à une telle genèse n'est pas sans rappeler le point de départ qu'adopte Platon dans le *Philèbe* lorsqu'il identifie le plaisir au « chemin qui mène au fait d'être des choses » (τὴν δ' εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν ὁδόν, 32b 3-4) que sont les corps animés : car d'une part, il entend par là le seul processus corporel de restauration après une déficience pénible, et d'autre part, comme ce processus est un retour du corps animé à la limite qui fait de lui ce qu'il est, il peut être appelé une genèse du corps animé lui-même.

En même temps, les adversaires du traité eudémien font la même observation que Platon dans la suite du *Philèbe* ou dans le *Timée*⁷⁹⁹ : ils constatent que de nombreuses restaurations du corps, par exemple celles qui ont lieu lors de la digestion ou lors de la cicatrisation, ne procurent aucun plaisir. Platon en a déduit que le plaisir n'est pas la restauration corporelle elle-même, mais une affection de l'âme, qu'il s'agisse de sensation ou d'opinion, qui a pour cause certaines de ces restaurations. Les interlocuteurs d'Aristote introduisent une modification sensiblement différente. Comme l'indique la réfutation de leur thèse⁸⁰⁰, ils continuent à identifier les plaisirs aux genèses et aux restaurations corporelles elles-mêmes, mais retiennent simplement certaines d'entre elles, celles qui sont senties. On ne sait si cette précision est une réplique aux remarques platoniciennes⁸⁰¹, ou si elle a été faite spontanément. Toujours est-il qu'elle conduit à donner à l'énoncé cité par Aristote une valeur définitionnelle : tous les plaisirs sont essentiellement des genèses vers l'état d'intégrité du corps, et ont pour différence propre d'être, parmi ces genèses, celles qui sont senties. Il suffit d'ajouter que le plaisir en tant que tel n'est rien d'autre que la propriété commune à tous les plaisirs pour faire de cet énoncé une définition du plaisir lui-même.

Si l'énoncé des adversaires est équivalent à une définition, il n'est pas impossible qu'Aristote le considère comme tel. Dans ce cas, celui qu'il proposerait à

⁷⁹⁷ Voir le parcours de ces arguments p. 474 et s..

⁷⁹⁸ Cf. *EN* VII 13, 1152b 34-1153a 4.

⁷⁹⁹ Cf. *Phil.*, 43b 1-c 6, *Tim.*, 64e 4-65b 4, et notre étude p. 337 et s..

⁸⁰⁰ Cf. *EN* VII 13, 1153a 9.

⁸⁰¹ C'est ce que croient Gosling et Taylor (1982, p. 285 et s.).

son tour aurait évidemment la même valeur. À l'examen de la phrase où il remplace la formule de l'adversaire par la sienne propre, on peut légitimement croire qu'il considère une définition et la réfute par une substitution de ses termes : celui qui, dans celle de l'adversaire, exprime le genre, la « genèse » dont il est sous-entendu qu'elle est « vers la nature », serait remplacé par l'« actuation de la disposition selon la nature ». Celui qui exprime la différence, le fait d'être « sentie », serait remplacé par une autre différence, le fait d'être « non empêchée ». Dans ce dernier cas, il est clair qu'il y a une substitution de termes, puisqu'il est dit qu'« à la place » du terme « sentie », il faut dire « non empêchée » (ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητῆν ἀνεμπόδιτον). Ne doit-on pas conclure qu'Aristote, ici, modifie une définition du plaisir par genre et différence ?

Pour savoir si l'on peut donner un tel statut à cette substitution, encore faut-il déterminer ce qu'elle signifie concrètement, en s'appuyant sur les observations dont elle est la conséquence explicite. Aristote vient de dire que les plaisirs ne sont pas en eux-mêmes des genèses vers l'état naturel, et même qu'ils ne se produisent jamais chez ceux qui sont dans la genèse. Pour illustrer ces propos, on peut se servir de l'argument antérieur, car même s'il est indépendant du suivant, il vise directement, dans son contenu concret, la thèse de ceux qui conçoivent les plaisirs comme des genèses. Comme nous l'avons vu⁸⁰², on ne saurait dire, aux yeux d'Aristote, que des plaisirs sont des genèses vers l'état naturel au sens où ils sont des processus corporels de restaurations après un manque et une peine. Car d'une part, le processus corporel n'est pas identique au plaisir, et d'autre part, lorsqu'on se restaure après une déficience du corps animé qui est toujours pénible par soi, on ne ressent effectivement aucun plaisir et l'on ne fait qu'exercer l'appétit.

Ainsi, ce que les interlocuteurs d'Aristote entendent par « genèse vers l'état naturel » n'est en aucun cas identifiable à un plaisir, et cela tient à la condition même dans laquelle cette genèse a lieu : lorsque le corps animé est déficient par rapport à sa propre nature, on éprouve toujours de la peine et de l'appétit, mais on ne peut pas éprouver du plaisir. On doit conclure qu'il ne peut exister un plaisir que lorsque « la nature n'est pas en manque » (τῆς φύσεως οὐκ ἐνδεοῦς οὔσης, 1153a 1-2) et est restaurée ; mais alors, le plaisir ne saurait être la genèse de quelque chose que cette nature ne possède pas, puisqu'elle a tout ce qu'elle doit avoir et reste dans la même disposition. Aristote le conçoit donc autrement : en prenant pour modèle « les actuations

⁸⁰² Voir notre étude p. 311 et s..

de la contemplation » (1153a 1), il pense le plaisir comme une actuation de la disposition que l'on possède, c'est-à-dire un pur et simple exercice, une pure et simple réalisation de ce à quoi on est déjà disposé. Dans l'argument suivant, cette thèse est traduite par l'idée que les plaisirs « ne surviennent pas lorsqu'on est en genèse mais lorsqu'on fait usage » (1153a 10-11), c'est-à-dire lorsqu'on met en œuvre notre nature restaurée tout en demeurant en elle.

Tout cet ensemble permet d'expliquer la première partie de la substitution qui suit. Parce que le plaisir n'est ni restauration vers l'intégrité, ni éprouvé lors de cette restauration, « il est incorrect de dire que le plaisir est une genèse » vers l'état naturel, mais « il vaut mieux dire qu'il est actuation de la disposition qui est par nature » (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως). On doit souligner que dans cette substitution, le terme d'« actuation » (ἐνέργειαν), pris tout seul, suffit pour supprimer le terme de genèse : dans ce qui précède, le premier terme a toujours été opposé au second, de sorte que l'actuation est prise en un sens étroit⁸⁰³, et ne peut recouvrir les actuations inaccomplies et progressives dont les processus de genèse font partie. Si le plaisir est actuation, il est donc pur exercice et pur usage d'une « disposition » (ἔξεως). Il est toutefois important d'ajouter que celle-ci est « selon la nature » (κατὰ φύσιν). Cette précision permet d'exclure que comme dans l'actuation de l'appétit, le plaisir puisse avoir lieu lorsqu'on est acheminé vers l'état naturel. Il n'existe que lorsqu'une disposition est conforme à la nature parce qu'elle est intègre et non déficiente, et lorsqu'on exerce cette disposition. En revanche, la « nature » (φύσις) n'introduit pas ici une norme qui conduirait à refuser le titre de plaisir à ceux des hommes atteints de bestialité ou de vice. Dans ce traité en effet, « la nature » est un concept qui recouvre les dispositions de ceux qui sont mauvais non seulement de naissance, mais même par habitude⁸⁰⁴. La disposition qui n'est pas selon la nature est donc le propre de ceux qui sont en manque ou déficients par rapport à leur état habituel.

Le second moment de la substitution est plus difficile à comprendre : Aristote nous dit qu'il faut remplacer le terme « sentie » (αἰσθητήν) qui qualifie la genèse par le terme « non empêchée » qui qualifiera l'actuation (ἀνεμπόδιστον). On pourrait donc s'attendre à ce que ces deux termes aient la même fonction dans chacun des énoncés. Mais apparemment ce n'est pas le cas : dans le premier, l'ajout de « sentie » sert à distinguer, parmi toutes les genèses où l'on se restaure vers l'état d'intégrité, celles qui

⁸⁰³ Dans le même sens, cf. Owen (1972, p. 139).

⁸⁰⁴ Cf. *EN* VII 15, 1154a 31-b 1, cité p. 309.

nous échappent et celles qui sont des plaisirs parce qu'elles font l'objet de sensation. Dans le second, « non empêchée » ne paraît pas avoir la même fonction⁸⁰⁵. En effet, Aristote n'a nullement besoin d'ajouter quoi que ce soit au concept d'actuation pour qu'il soit clair que nous nous en apercevons. Dans ce traité, l'actuation est opposée à tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, est une genèse corporelle par laquelle l'être animé rejoint sa nature. Ainsi, l'activité végétative du corps lors de la réplétion n'est pas ici conçue comme une actuation, puisque celle-ci est alors située dans le seul appétit⁸⁰⁶. Il doit en aller de même pour les autres manifestations de cette activité, comme la croissance ou l'élaboration de la semence. Ce traité ne considère donc pas comme une actuation de l'être vivant ce qui dans le *De anima*, en est le premier type, l'activité végétative par laquelle chaque être animé impose sa forme propre à la matière qu'il ingère⁸⁰⁷. Il reste donc les seules actuations des sens et de l'intellect, dont on a vu qu'elles sont par essence aperceptives et appréciatives d'elles-mêmes. Sans doute, elles ne le sont pas quand elles sont empêchées au point de n'avoir pas lieu. Mais à partir du moment où l'on suppose qu'il y a actuation, il est clair qu'elle est « non empêchée » dans cette mesure. Il est donc inutile d'ajouter cette dernière propriété pour préciser que l'actuation est aperçue : elle l'est nécessairement par elle-même⁸⁰⁸. Il est encore plus vain d'ajouter qu'elle doit être « sentie », d'autant que cela reviendrait à rapporter au sens l'aperception de l'actuation, alors que l'intellect est également capable d'apercevoir par lui-même sa propre activité.

À l'examen, la substitution de « non empêchée » à « sentie » a toutefois une légitimité. En effet, en déclarant que le plaisir est actuation de la disposition par nature et non genèse vers l'état naturel, Aristote intègre dans son propre concept l'aperception qui devait être ajoutée à celui de l'adversaire, mais il abandonne une connotation de ce dernier. Dans l'énoncé critiqué, la notion de genèse vers l'état naturel permet de distinguer ce qui peut être plaisant de ce qui peut être pénible, puisque seul un manque ou une destruction par rapport à l'état naturel est susceptible d'être pénible. En revanche, la notion d'actuation de la disposition naturelle, en tout cas telle qu'elle est ici utilisée par Aristote, n'est pas porteuse de cette distinction. Si elle est seulement

⁸⁰⁵ *Contra* Gosling et Taylor (1982, p. 235).

⁸⁰⁶ Cf. *EN* VII 13, 1152b 35.

⁸⁰⁷ Cf. *De an.* II 4, 415a 14-26 : l'activité nutritive est rangée dans les « actuations » des différentes puissances de l'âme. Dans ce qui précède, chaque puissance a été conçue comme une forme, un « être-accomplis » (ἐντελέχεια) pris par un corps organique, qui est propre à s'actuer comme la science s'actue dans l'acte de contempler.

⁸⁰⁸ Dans le même sens, cf. Stewart (1892, II, p. 241), Bostock (1988, p. 270), Broadie (2002, p. 402).

l'opposé de toute opération qui a essentiellement une autre fin qu'elle-même, comme c'est le cas de la restauration corporelle et en un certain sens, de l'appétit, elle peut être pénible aussi bien que plaisante. Car la peine appartient au pur usage, au pur exercice d'une disposition naturelle, et à un exercice qui est à lui-même sa fin. L'existence de la peine ne marque pas que l'opération pénible est essentiellement progressive ou a une autre fin qu'elle-même. Au contraire, elle marque qu'une opération, qui par essence doit avoir sa fin en elle-même en étant le plein exercice d'une disposition, n'est pas adéquate de fait à ce qu'elle doit être. Par exemple, lorsque nous prenons de la peine à entendre un son parce qu'il est discordant, nous éprouvons de la peine parce que nous apprécions que l'usage de notre sens n'est pas ce qu'il doit être et que nous entendons mal le son. Nous faisons la même appréciation lorsque nous avons de la peine à penser en raison d'autres activités ou d'autres affections. Il faut donc ajouter quelque chose au concept d'actuation pour différencier ce qui est plaisir de ce qui est une peine : l'actuation de la disposition intègre et conforme à la nature est plaisir uniquement si elle est non empêchée, sans entrave, c'est-à-dire si elle est pleinement l'exercice qu'elle doit être. Lorsqu'au contraire elle est entravée, soit en raison de l'objet sur lequel elle s'exerce, soit en raison de ce que nous éprouvons par ailleurs, elle est pénible. La suite du traité confirme que « non empêchée » a pour fonction de distinguer le plaisir de la peine : le lien entre la peine et l'empêchement est attesté dans un argument ultérieur, où la peine est qualifiée d' « empêchante » (ἐμποδιστική, 1153b 2-3).

Il y a donc bien une substitution de termes dans le passage où Aristote remplace la formule des adversaires par la sienne propre. Mais c'est une substitution que l'on pourrait dire en chiasme, car dans le nouvel énoncé, ce qui remplace le premier terme inclut en lui le second, mais perd une détermination du premier qui doit être exprimée par un second nouveau terme. Il ne fait pas non plus de doute que dans la nouvelle formule, le prédicat est tout autant coextensif au sujet que dans l'ancienne, car une actuation non empêchée de la disposition qui est par nature ne peut pas être autre chose qu'un plaisir. Enfin, le prédicat se présente, ici encore, comme un couple formé par un genre et une différence. En déclarant que tout plaisir est essentiellement une genèse vers l'état naturel qui a pour différence d'être sentie, l'adversaire soutenait une thèse qui est probablement équivalente à une définition du plaisir lui-même. En affirmant que tout plaisir est essentiellement une actuation de la disposition naturelle qui a pour différence d'être non empêchée, Aristote ne fait-il pas de même ? La phrase qui clôt la fin du livre, et qui déclare « qu'au sujet de la continence et de l'incontinence, du plaisir et de la

peine, on a dit ce qu'est chacun d'entre eux » (1154b 32-33), ne suffit pas pour le prouver : la formule est trop vague pour évoquer nécessairement une définition, et comme elle fait référence aux deux traités différents regroupés dans le livre, elle a probablement été ajoutée par l'éditeur. En revanche, une phrase du dernier livre de *l'Ethique à Eudème* nous dit qu' « à propos du plaisir, on a dit quelle est sa différence » essentielle (περὶ ἡδονῆς δ' εἴρηται⁸⁰⁹ ποῖόν τι, 1249a 17). S'il est vrai que le traité du plaisir des livres communs appartient à *l'Ethique à Eudème*, la référence ne peut porter que sur le passage que nous étudions. Apparemment, celui-ci doit donc déterminer une différence dernière dans un genre non pas à propos des opérations plaisantes, mais à propos du plaisir en tant que tel.

L'énoncé du traité eudémien, on l'a vu, procède d'un argument qui conduit à caractériser tous les plaisirs comme des actuations non empêchées de la disposition par nature. Pour que cette caractérisation de tout ce qui est plaisir soit une définition du plaisir lui-même, il suffit de supposer le plaisir n'est rien d'autre que la propriété commune à tout ce qui est plaisir. Pourtant, même dans le traité eudémien, Aristote ne fait pas cette assimilation. Le plaisir est clairement distingué de l'activité plaisante, et il n'est pas conçu comme une simple propriété présentée par toutes ces activités, mais identifié comme ayant une fonction en quelque sorte dynamique par rapport à l'activité à laquelle il appartient. Ainsi, dans la critique de l'argument qui prétend que le plaisir est mauvais car il fait obstacle à la pensée, Aristote réplique que les plaisirs qui sont des obstacles sont seulement ceux qui sont « étrangers » (ἀλλότριαι) à l'activité en cours, « puisque les plaisirs qui proviennent du contempler et de l'apprendre feront davantage contempler et apprendre » (ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μαθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μαθάνειν)⁸¹⁰. Le plaisir est ici nettement distingué de l'actuation, par exemple contempler, et il ne l'est pas comme sa propriété, mais comme quelque chose qui en provient et qu'on en tire, et que l'on peut identifier comme faisant davantage contempler⁸¹¹. Si l'on réduisait l'essence du plaisir au fait d'être une actuation non empêchée, on ne pourrait évidemment pas le caractériser de cette manière.

Une observation symétrique peut être faite à propos de la peine : dans

⁸⁰⁹ En retenant L et les traductions latines. Le manuscrit L porte διήρηται, « on a défini », « on a déterminé ».

⁸¹⁰ EN VII 13, 1153a 22-23.

⁸¹¹ Owen (1972, p. 142) a noté l'existence de ce passage de EN VII 13 qui concerne le plaisir en tant que tel, et non l'opération plaisante.

l'argument qui montre que le plaisir est nécessairement contraire à la peine comme un bien à poursuivre l'est à un mal à fuir, Aristote pose au préalable que la peine est toujours un mal en soi, car « l'une est un mal tout court, l'autre <est un mal> parce qu'elle est « empêchante » sous un certain aspect » (ἡ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἡ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική)⁸¹². Autrement dit, puisque la peine est en elle-même quelque chose qui entrave autre chose, elle est au moins un mal relatif par rapport à cette chose, et au plus un mal dans l'absolu. Ces affirmations montrent qu'auparavant, ce n'est pas la peine elle-même qui par opposition au plaisir, a été caractérisée comme actuation empêchée : la peine n'est pas la propriété d'être actuation empêchée pour une opération donnée ; puisqu'elle est dite « empêchante » (ἐμποδιστική), elle est quelque chose qui empêche de manière dynamique l'opération à laquelle elle appartient. Elle est identifiée à un élément qui dans l'actuation, n'est pas une propriété statique, exactement comme l'a été le plaisir dans l'argument précédent.

Ces deux passages montrent clairement que même dans le traité eudémien, Aristote différencie le plaisir et la peine des opérations plaisantes ou pénibles que sont les actuations, et loin de les concevoir comme des propriétés de ces dernières, il les identifie par une fonction propre qui est exactement celle que l'on retrouvera dans *l'Ethique à Nicomaque*. On ne saurait donc prétendre qu'il confond dans le premier traité ce qu'il distingue dans le second. On ne saurait non plus croire qu'en affirmant que le plaisir est actuation non empêchée de la disposition par nature, il propose une définition du plaisir lui-même qui le satisfait pleinement. Il reste donc trois solutions. Ou bien il se contente de caractériser tout ce qui est plaisir, c'est-à-dire l'opération plaisante et non le plaisir lui-même. Ou bien il présente une définition du plaisir, mais qui n'est pas exacte en toute rigueur et ne peut valoir que comme approximation. Ou bien il propose une telle définition, mais qui n'a de valeur que dans la perspective de ses adversaires, et non dans la sienne propre : si l'on admet, comme eux, que le plaisir est la propriété commune de toute opération plaisante, alors il faudra remplacer leur définition par celle d'Aristote. Mais comme celui-ci ne partage pas leur hypothèse, il n'adopte en rien la définition qu'il leur soumet.

Le rappel qui figure dans le dernier livre de *l'Ethique à Eudème* oblige à exclure la dernière hypothèse. Aristote, en se référant au passage que nous étudions, prend alors à son compte la manière dont « à propos du plaisir, on a dit quelle est sa différence »

⁸¹² EN VII 14, 1153b 2-3.

essentielle. Cette phrase paraît aussi plus favorable à la seconde hypothèse, d'abord parce qu'elle semble porter sur le plaisir lui-même, mais aussi parce qu'établir la « différence » (ποῖόν τι) de celui-ci n'est pas nécessairement établir sa différence dernière. Aristote aurait donc défini, mais de manière approximative et inexacte, l'essence du plaisir, et c'est ce que la formulation du passage concerné semble confirmer. S'il « vaut mieux dire » (μᾶλλον λεκτέον) que « le plaisir » est « actuation de la disposition par nature », et actuation « non empêchée », c'est parce que cette nouvelle définition du plaisir est préférable à celle qui est critiquée, mais aussi peut-être parce qu'elle n'est pas exacte en toute rigueur. Il faudrait sans doute ajouter, conformément aux précisions que l'on trouve en *De anima* III 7, que le plaisir ne peut pas être exactement le fait d'être une actuation, mais le fait d'être celle-ci sous un certain aspect, c'est-à-dire en tant qu'elle est bonne. Il faudrait surtout dire que le plaisir comme tel n'est pas réductible à une propriété de tout ce qui est plaisir, puisqu'il doit être conçu comme un élément dont l'identité propre est définie par une certaine fonction au sein de l'opération et de l'actuation à laquelle il appartient.

Il n'est pas impossible que dans l'esprit d'Aristote, lorsqu'on énonce la propriété commune d'être actuation non empêchée de la disposition par nature, on s'approche de la saisie du plaisir lui-même dans son essence. Il suffirait pour cela que le plaisir soit quelque chose d'inhérent à une telle actuation, comme une propriété et même un aspect essentiel de celle-ci, même si ensuite, on ne doit pas considérer le plaisir de cette manière lorsqu'on en définit exactement l'essence, mais l'identifier par rapport à ce qu'il fait au sein de l'actuation plaisante. Il est toutefois peu probable que dans la formule du traité eudémien, Aristote ait eu l'intention de donner une telle définition approximative du plaisir. Le décalage entre les affirmations de ce traité est si important qu'il est douteux que ce soit le cas. Comment le plaisir lui-même pourrait-il être défini comme actuation non empêchée, s'il est dit ensuite qu'il est dans l'actuation ce qui la produit davantage, et la peine, comme actuation empêchée, si elle est déclarée être dans l'actuation, ce qui l'empêche d'être ? On attendrait au moins d'Aristote qu'il précise pourquoi il passe d'une formulation à l'autre. Faute de telles indications, on doit conclure qu'il est plus plausible qu'en substituant son énoncé à celui des adversaires du plaisir, il ne définit pas le plaisir lui-même, mais caractérise précisément tout ce qui est plaisir. Le rappel du dernier livre de *l'Ethique à Eudème* ne contredit pas cette hypothèse : car dire, « à propos du plaisir », « quelle est sa différence » essentielle (περὶ ἡδονῆς ποῖόν τι), cela peut signifier dire quelle est la différence essentielle de ce qui

est plaisir.

Un dernier passage⁸¹³ du traité permet de confirmer que cette hypothèse est la plus probable. Aristote prouve alors qu'il est nécessaire qu'un des plaisirs soit le souverain bien :

(1153b 9) S'il est vrai que de chaque disposition il y a des actuations non empêchées, et si ou bien l'actuation de toutes les dispositions est bonheur, ou bien celle de l'une d'entre elles, il est sans doute aussi nécessaire que l'actuation soit la plus digne de choix pourvu qu'elle soit non empêchée. Mais cela, c'est un plaisir, de sorte qu'un certain plaisir sera le souverain bien, même s'il arrivait que la plupart des plaisirs soient mauvais absolument (ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἐκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἢ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν εὐδαιμονία εἴτε ἢ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἦ ἀνεμπόδιστος, αἰρετωτάτην εἶναι· τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή. ὥστε εἴη ἂν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον, τῶν πολλῶν ἡδονῶν φαύλων οὐσῶν, εἰ ἔτυχεν, ἀπλῶς).

Le passage qui nous intéresse plus particulièrement est celui où Aristote déclare qu'une actuation peut être la plus digne de choix, et donc bonheur et souverain bien, « pourvu qu'elle soit non empêchée ». Or, ajoute-t-il, « cela, c'est un plaisir » (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή). On peut se demander sur quoi porte le démonstratif τοῦτο. Il est tentant de penser qu'il porte précisément sur la seule condition d'être non empêchée, ou d'être actuation non empêchée. Mais dans ce cas, Aristote dirait que cela, c'est *être* un plaisir ou que c'est *le* plaisir, et non que c'est *un* plaisir⁸¹⁴. Ce qui est un plaisir ne peut être que l'activité ou l'actuation qui, pour être souverainement bonne, doit être non empêchée. Néanmoins, si le démonstratif désignait l'actuation qui a pour propriété d'être non empêchée, il serait au féminin. S'il est au neutre, c'est parce qu'il désigne plus exactement ce qui est actuation non empêchée⁸¹⁵, et par conséquent peut être souverainement bon. L'énoncé signifie donc que ce qui est actuation non empêchée est un plaisir.

Il est évident que dans cette prémisse, Aristote s'appuie sur la formule qu'il a

⁸¹³ Également utilisé de manière suggestive par Owen (1972, p. 139).

⁸¹⁴ Certains commentateurs (Owen, 1972, p. 139, Rapp, 2009, p. 216) proposent « cela, c'est le plaisir » comme traduction possible. Cette lecture, grammaticalement correcte, n'est pas conforme à la langue d'Aristote, qui aurait nécessairement dit, nous semble-t-il, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἡδονή. Il faut donc corriger les manuscrits. Cette correction n'invaliderait pas nécessairement, de toute manière, notre interprétation d'ensemble : Aristote pourrait dire qu'« être non empêché pour une activité », c'est « le plaisir », en entendant par là sa propriété plaisante.

⁸¹⁵ En ce sens, cf. Rapp, 2009, p. 217.

opposée à celle des adversaires du plaisir. On pourrait croire que cela n'implique pas que les deux énoncés soient identiques : Aristote pourrait sous-entendre comme allant de soi que tout ce qui est actuation non empêchée est un plaisir parce qu'auparavant, il a déclaré que le plaisir lui-même est le fait d'être une telle actuation. Pourtant, il peut difficilement désigner, par le simple démonstratif « cela » (τοῦτο), « ce qui est actuation non empêchée », et non un des termes de l'énoncé précédent, que s'il répète ici purement et simplement une affirmation antérieure. Il doit donc avoir dit explicitement que ce qui est actuation non empêchée d'une disposition est un plaisir. Or, il ne peut l'avoir dit que dans la phrase où il déclare que « le plaisir est actuation de la disposition selon la nature » qui est « non empêchée ». Cette phrase doit donc signifier que tout ce qui est *un* plaisir est identique à ce qui est une telle actuation.

L'ensemble de cette étude montre que ce qui paraît être une définition du plaisir lui-même, dans le traité de *l'Éthique à Eudème*, n'en est nullement une. Il s'agit simplement d'une caractérisation de tout ce qui est un plaisir, de toute opération qui a lieu avec plaisir. Cette caractérisation est néanmoins aussi rigoureuse que celle de *l'Éthique à Nicomaque*, et l'on pourrait dire que toutes deux se rejoignent et se complètent. Dans le traité eudémien, l'opération plaisante est conçue comme une « actuation », un pur exercice d'une disposition qui est à lui-même sa fin, et de plus, comme un exercice qui n'est pas empêché d'être effectivement ce qu'il doit être. Le traité de *l'Éthique à Nicomaque* même s'il n'utilise pas les mêmes termes, donne les mêmes caractéristiques à l'opération plaisante en déclarant qu'elle est toujours formellement « accomplie » (τελεία). Cette formule contient en effet les deux déterminations de l'autre traité. D'une part, une opération plaisante comme la vision, en étant ainsi accomplie, n'est pas essentiellement progressive comme l'est un mouvement, mais doit être immédiatement sa fin en ayant lieu. D'autre part, la vision qu'Aristote prend pour modèle de l'opération plaisante n'est probablement pas celle qui devrait par essence être toujours accomplie, mais ne l'est pas, mais celle qui l'est aussi effectivement parce qu'elle a lieu. L'opération plaisante est donc toujours accomplie de fait, atteint toujours ce qu'elle doit être. Cette caractéristique est rigoureusement équivalente à l'absence d'empêchement de *l'Éthique à Eudème*⁸¹⁶.

⁸¹⁶ Bostock (1988, p. 260) pense comme nous que dans les deux traités, l'opération à laquelle on prend plaisir est un pur exercice parfait, une opération formellement complète en tout moment : c'est en ayant supposé une telle opération, et par rapport à elle, que le traité de *l'Éthique à Nicomaque* définit ensuite le

Chaque traité apporte toutefois, avec sa formulation propre, quelque chose qui n'est pas explicitement contenu dans celle de l'autre. Le traité eudémien marque que l'opération plaisante ne peut appartenir qu'à la disposition de la nature restaurée : c'est le pur exercice d'une disposition lors duquel on demeure dans cette nature, et non un exercice qui va de pair avec l'acquisition d'une disposition que l'on ne possède pas encore, comme l'est l'exercice de l'appétit et s'il existe, l'exercice du sens lorsque la nature est déficiente. Cette précision n'est pas explicite dans *l'Éthique à Nicomaque*. Elle ne peut être obtenue que par déduction, si l'on suppose que l'activité d'une disposition déficiente et qui se restaure ne saurait être pleinement ce qu'elle doit être, ou ne l'est pas en se présentant continuellement sous le même aspect. Inversement, *l'Éthique à Nicomaque*, en indiquant que l'opération plaisante est essentiellement continue et se prolonge précisément parce qu'elle est immédiatement non empêchée, donne à cette opération une caractéristique qu'on ne trouve pas exprimée dans la formule du traité eudémien.

B. CE QUE L'OPÉRATION PLAISANTE N'EST PAS : CRITIQUE DES THÉORIES ANTÉRIEURES

Les deux traités éthiques du plaisir caractérisent rigoureusement ce qu'est une opération plaisante, et dans les deux cas, cette caractérisation est associée à une critique de positions défendues par d'autres théoriciens : dans le traité eudémien, la réfutation d'une autre conception du plaisir sert de point de départ pour identifier l'opération plaisante. Dans l'autre traité, l'opposition entre les caractéristiques formelles du mouvement et celles de l'opération plaisante permet de fonder, dans l'essence même des objets considérés, nombre de critiques formulées lors du débat dialectique sur la valeur du plaisir.

Dans les deux cas, la conception de l'opération plaisante à laquelle Aristote aboutit s'avère totalement novatrice par rapport aux théories antérieures du plaisir qui nous sont parvenues. En pensant l'opération plaisante comme un pur exercice, une réalisation active et immédiate de ce à quoi nous sommes disposés, Aristote réfute tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont soutenu qu'une opération plaisante peut être une genèse de quelque chose de nouveau, un mouvement progressif, ou même une

plaisir en tant que tel. Owen (1972, p. 147 et s.) a tort de penser que dans ce traité, l'opération plaisante elle-même n'est pas nécessairement parfaite en tout temps, et que seul le plaisir l'est.

affection passive. Il réfute en même temps leur conception du plaisir lui-même, puisque celui-ci, s'il n'est pas purement et simplement la propriété de toute opération plaisante, doit être pensé comme un corrélat de cette opération. Toutefois, l'ensemble des théories que le commentateur peut considérer comme réfutées par Aristote ne correspond pas au petit nombre de celles auxquelles il s'adresse dans chacun des deux traités. Par ailleurs, s'il est vrai que plusieurs théories sont réfutées de fait par la caractérisation du plaisir à laquelle conduit chacun des deux traités, elles ne le sont pas nécessairement par les arguments explicites qui permettent de la fonder. Sur ce dernier point, il y a une différence remarquable entre les deux traités du plaisir. Dans le traité eudémien, l'argument qui conduit à caractériser les opérations plaisantes est la réfutation d'une théorie bien définie, défendue par un petit nombre d'adversaires. En revanche, *l'Éthique à Nicomaque*, en caractérisant l'opération plaisante grâce à une opposition entre ses propriétés formelles et celles de tous les mouvements, se donne le moyen de réfuter un plus grand nombre de doctrines. C'est là une des marques de supériorité de son traité du plaisir.

1. Speusippe est-il le principal adversaire d'Aristote dans *l'Éthique à Eudème* ?

Pour de nombreux commentateurs, il ne fait aucun doute que dans le traité eudémien, les auteurs de l'ensemble des arguments servant à prouver qu'aucun plaisir n'est un bien sont une seule et même personne, Speusippe, le neveu de Platon et son successeur au sein de l'Académie. C'est donc Speusippe lui-même qui serait critiqué dans la majeure partie du traité, et en particulier dans le passage où Aristote réfute la conception du plaisir comme genèse sentie vers l'état naturel. Ces interprètes admettent comme une évidence⁸¹⁷ que Speusippe est l'auteur de ce qui à leurs yeux, forme une unique théorie hostile à tous les plaisirs. Cela ne va pourtant pas de soi et doit être établi : il faut d'abord examiner si tous les arguments servant à démontrer qu'un plaisir n'est jamais un bien sont suffisamment congruents entre eux pour que l'on puisse penser qu'ils appartiennent à la même doctrine. Il faut ensuite montrer que les propos

⁸¹⁷ Ainsi, Festugière (1960, p. XVIII), Gauthier et Jolif (1970, 2, p. 788). Gosling et Taylor ont très justement montré que ce qu'ils croient être une évidence n'en est pas une. Rien ne dit que ceux qui déclarent que le plaisir est genèse sentie vers l'état naturel soient les mêmes que les auteurs des arguments suivants, qui tendent tous à faire du plaisir un mal. Rien ne dit non plus que les premiers, ou les seconds, soient identiques à Speusippe, auquel Aristote attribue ensuite l'argument selon lequel le plaisir est un autre opposé de la peine que le bien. Gosling et Taylor ont cru trouver une incompatibilité entre les divers arguments. Nous prouvons au contraire qu'ils convergent tous vers une même doctrine sous-jacente.

sur le plaisir qui ont été explicitement attribués à Speusippe sont suffisamment en accord avec une telle doctrine pour qu'il soit vraisemblable qu'il en soit l'auteur.

a. La théorie du plaisir des premiers adversaires du traité eudémien

Parmi les arguments avancés par ceux qui soutiennent qu'aucun plaisir n'est un bien (*EN* VII 12, 1152b 12-20), la plupart sont nettement hostiles au plaisir : ils semblent s'accorder autour de l'idée que le plaisir, par sa nature même, nous détourne de ce qui est bon et nous pousse dans ce qui est mauvais. On a parfois pensé⁸¹⁸ que sur ce point, le premier argument cité est incompatible avec les suivants. Car pour ceux qui conçoivent tout plaisir comme une genèse vers l'état naturel, et qui identifient, comme nous l'avons vu, les plaisirs à des restaurations corporelles vers l'état d'intégrité, il est certes évident que le plaisir n'est pas aussi bon que l'état auquel il mène. Mais apparemment, il ne doit être ni mauvais, ni même indifférent, mais bon de manière secondaire, parce qu'il mène à l'état qui est un bien au sens premier.

Cette interprétation paraît très plausible à la lecture de l'argument lui-même. Si l'identité de tout plaisir avec une genèse sentie vers l'état naturel permet de conclure qu'« en général le plaisir n'est pas un bien », c'est parce qu'« aucune genèse n'est dans le même genre que les fins : par exemple, aucune construction n'est dans le même genre que la maison construite » (οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενῆς τοῖς τέλεσιν, οἷον οὐδεμία οἰκοδόμησις οἰκία, 1152b 13-15). L'affinité de cette preuve avec l'argument formé par le *Philèbe* à partir de la thèse des raffinés semble évidente⁸¹⁹. La construction d'une maison joue ici un rôle équivalent à celui de la construction du navire dans le dialogue platonicien. L'idée qu'aucune n'est « dans le même genre » (συγγενῆς) que les fins paraît être un résumé des formules du *Philèbe* : Socrate y demande en effet de diviser tout ce qui est en vue d'autre chose, et ce en vue de quoi est autre chose, c'est-à-dire les fins. Il applique ensuite à l'ensemble des étants une autre division entre deux catégories générales, la genèse et l'existence⁸²⁰, afin de subsumer les termes de ce couple sous ceux du couple précédent : la genèse est un en vue d'autre chose, tandis que

⁸¹⁸ Gosling et Taylor (1982, p. 232).

⁸¹⁹ Ainsi Gosling et Taylor (*ibid.*), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 787, 788), ont tendance à identifier les deux arguments : la différence est que selon eux, Platon ne l'admet que pour certains plaisirs, tandis que les adversaires de *l'Ethique à Eudème*, comme le faisaient sans doute, à l'origine, les raffinés du *Philèbe*, le font porter sur tous les plaisirs, puisqu'ils réduisent ceux-ci aux seuls plaisirs corporels. L'autre différence est qu'ils ajoutent que le plaisir est une genèse sentie.

⁸²⁰ Cf. respectivement 53e 5-7, 54a 6-7.

l'existence est un ce en vue de quoi⁸²¹. On pourrait résumer ces énoncés en déclarant que tout ce qui entre dans la catégorie de la genèse n'est pas « dans le même genre » que le ce en vue de quoi, c'est-à-dire les fins. Dans le *Philèbe*, Socrate conclut que le plaisir, parce qu'il est genèse, n'entre pas dans le genre des fins et n'est donc pas « dans la part du bien » (54c 9-11). L'argument de *l'Éthique à Eudème*, en s'appuyant sur l'hétérogénéité de la genèse et des fins pour conclure que le plaisir n'est pas un bien, ne répète-t-il pas presque littéralement la démonstration du *Philèbe* ?

La conclusion à laquelle parvient Platon dans son dialogue ne semble pas signifier que le plaisir est un mal, ou même n'est nullement digne de choix : l'argument, en lui-même, conduit seulement à conclure que les plaisirs considérés ne sont pas « dans la part du bien » uniquement parce que comme genèses du bien, ils sont des biens secondaires par rapport au bien premier. La valeur bonne des plaisirs s'impose encore davantage si l'on admet que Platon fait aussi porter l'argument sur les plaisirs purs, qui sont déclarés dignes de choix à la fin du *Philèbe*, et pour lesquels le plaisir ne semble se distinguer du bien que par l'aspect, et parce qu'il est un bien en tant qu'il est engendré et non en tant qu'il existe. Dans ces cas, le plaisir, même s'il n'est pas le bien en tant que tel, fait toujours un avec lui. Il existe certes d'autres plaisirs, comme ceux que l'on prend à restaurer le corps, où il est possible de viser comme un bien le plaisir qui est genèse sans viser sa fin. Entre autres conséquences, l'argument du *Philèbe* permet de ridiculiser ceux qui font cela, c'est-à-dire ceux qui passent leur temps à se créer des manques et des genèses perpétuelles : ils ne font que se tromper sur la nature du vrai bien, et mènent donc une vie misérable où ils ne l'atteignent jamais⁸²². Mais la nature même du plaisir, en tant qu'il est genèse du bon état, n'est apparemment pas responsable de l'adoption de cette vie. Ce qui l'est, c'est la fausse opinion de ceux qui visent comme un bien le plaisir et la genèse, et non leur fin. On observe un écart semblable entre le premier argument cité dans *l'Éthique à Eudème* et les suivants : que le plaisir soit genèse vers l'état naturel, comme la construction par rapport à la maison, ne semble pas impliquer que par lui-même, il soit quelque chose que l'on doit fuir parce qu'il nous pousse vers une manière de vivre incompatible avec la vie bonne. Au contraire, par sa nature même, il doit apparemment être poursuivi comme un moyen qui nous mène au bien proprement dit.

⁸²¹ Cf. 54c 2-4.

⁸²² Cf. *Phil.* 54e 1-8.

Il ne faut pas croire trop rapidement que l'argument exposé dans le traité d'Aristote doit avoir le même sens que celui que Platon construit à partir de la thèse des raffinés. Il est possible que ces derniers, avant le *Philèbe*, aient élaboré une démonstration à partir de leur thèse dont Platon ferait la parodie et dont il détournerait le sens. On peut aussi imaginer qu'à la suite du *Philèbe*, l'argument platonicien ait été utilisé et remanié par d'autres pour appuyer une thèse très différente de sa conclusion initiale. En tout cas, celui que cite Aristote n'a pas la même extension que lui donne Platon, puisqu'il présuppose que tout plaisir est corporel. Bien plus, il n'a pas la même signification : il suffit de revenir à la thèse que cet argument est censé démontrer pour s'en apercevoir.

Les adversaires du plaisir dont le traité eudémien énumère les arguments sont supposés prouver par chacun d'eux qu'« aucun plaisir n'est un bien, ni par soi ni par accident, car ce n'est pas la même chose qui est bien et qui est plaisir » (οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, οὔτε καθ' αὐτὸ οὔτε κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν, 1152b 10). Que le plaisir soit genèse vers l'état naturel implique donc non seulement que le plaisir diffère essentiellement d'un bien, mais aussi qu'il diffère par accident car il ne se trouve jamais qu'une même chose soit plaisir et bien. Cela signifie au moins que le plaisir n'est pas une genèse qui diffère de la fin et du bien au sens où il serait un aspect différent d'une même chose qui serait à la fois plaisir et bien. Il y a là une première démarcation par rapport à la signification que nous avons dégagée de l'argument du *Philèbe* : comme l'indique explicitement le compte-rendu d'Aristote, c'est ce qui est plaisir qui n'est jamais ce qui est bon, car l'opération qui est plaisir est genèse, et diffère donc de ce qui est fin et bien.

Mais en déclarant qu'aucun plaisir n'est un bien même par accident, on peut vouloir dire plus que cela. Les plaisirs des restaurations du corps, auxquels les premiers adversaires d'Aristote identifient tous les plaisirs qu'ils conçoivent comme des genèses, sont de nouveau évoqués dans un argument de la fin du traité. Aristote accorde qu'ils ne sont pas bons dans la mesure où il est meilleur de posséder le bien que d'être en devenir vers lui. « Mais », tient-il à préciser, « ils arrivent alors qu'on est mené à la perfection. Ainsi sont-ils bons par accident » (αἱ δὲ συμβαίνουσι τελευμένων· κατὰ συμβεβηκός οὖν σπουδαῖαι, 1154b 1-2). Apparemment, il y a ici une réplique à ceux qui voudraient que les plaisirs en question ne soient même pas bons par accident. Ne sont-ils pas les mêmes que ceux qui disent la même chose au début du traité ? De plus, Aristote attribue une bonté accidentelle à ces plaisirs parce qu'ils mènent celui qui les

éprouve à s'établir dans le bon état. Ceux qui affirment au contraire qu'ils ne sont même pas bons par accident ne veulent-ils donc pas dire qu'au contraire, ils sont impropres à cela ?

Au premier abord, il ne semble pas que les adversaires du plaisir du début du traité nient qu'un plaisir soit bon par accident parce qu'il ne nous établit pas dans le bien. Ils disent seulement que « ce n'est pas la même chose qui est bien et qui est plaisir » (οὐ γὰρ εἶναι ταὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡδονήν), et donc qu'il n'arrive jamais qu'à la fois, nous éprouvions un plaisir et un bien. Une telle thèse n'implique pas que le plaisir ne mène pas de lui-même au bon état. On pourrait en effet concevoir, dans une optique aristotélicienne, que le plaisir pris à la restauration mène au bien parce que par sa nature, il lui cède la place. Aux yeux d'Aristote, ce serait le cas même si tout plaisir était une genèse : car pour lui, même si la genèse en train de se faire n'a pas lieu en même temps que l'existence du produit généré, elle conduit naturellement à cette existence car elle tend d'elle-même à disparaître dans sa fin. Mais encore faut-il concevoir la genèse de cette manière pour parvenir à cette conclusion. Il n'est pas sûr que les auteurs de la thèse citée dans le traité eudémien adoptent cette conception. C'est même très improbable, s'ils pensent le lien entre la genèse et sa fin en se situant par rapport à l'analyse qu'en fait Platon dans l'argument qu'il forme sur la thèse des raffinés.

Supposons en effet, comme eux, qu'on ne peut jamais à la fois prendre plaisir et être dans le bon état, et cela parce qu'on ne peut pas à la fois être en genèse et être dans l'état produit par cette genèse. Prenons l'exemple d'un homme qui s'alimente et qui est en genèse vers l'état d'intégrité. Que se passe-t-il au dernier moment de cette alimentation, celui où est généré ce qui correspond à l'état d'intégrité ? On pourrait tenir le raisonnement suivant : comme quelque chose est généré qui n'existait pas auparavant, l'homme éprouve toujours du plaisir, car il est toujours en genèse. Si l'on soutenait, comme Platon semble le faire dans le *Philèbe*, qu'il est possible de considérer un même état en tant qu'il est généré et plaisant et en tant qu'il existe et est bon, on pourrait affirmer que notre homme est en même temps parvenu au bon état. Mais les théoriciens visés par Aristote n'admettent justement pas cette possibilité, et en cela, ils se démarquent de Platon, ou bien Platon s'en démarque : pour eux, on ne peut être à la fois être en genèse et être dans le bon état⁸²³. Par conséquent, l'homme que nous décrivons

⁸²³ Ces observations amènent à penser que la conception du plaisir comme genèse visée par Aristote dans ce traité n'est pas d'abord celle de Platon (*contra* Van Riel, 2000, p. 47, 2000b, p. 119 et s.).

reste dans la genèse vers le bon état et le plaisir, comme il l'était auparavant, et il n'est pas dans le bon état. Il doit donc continuer à être en genèse, et s'il traverse un point correspondant à l'intégrité du corps, il ne s'établit pas dans cette intégrité. Selon une telle conception, le plaisir, même s'il est pensé comme une genèse vers l'état naturel (*εἰς φύσιν*), doit être une genèse qui par elle-même, ne mène jamais à celui-ci mais l'excède, car elle est un processus qui par sa nature, outrepassé toujours tout ce qu'elle traverse.

Dans le traité eudémien, plusieurs éléments incitent à prêter une telle théorie aux premiers interlocuteurs d'Aristote. On expliquerait alors pourquoi leur conception du plaisir comme genèse suffit pour conclure que le plaisir n'est tout simplement pas un bien. S'ils voulaient seulement dire que le plaisir n'est pas un bien au sens premier mais un bien secondaire qui y mène, il est probable que le texte l'aurait précisé. On pourrait aussi comprendre qu'en affirmant que les plaisirs corporels nous mènent vers l'état d'intégrité, Aristote réfute par là même l'idée que le plaisir n'est même pas un bien par accident, au sens où ils l'entendent. Toutefois, un autre élément plaide en défaveur de cette lecture. Dans leur argument, l'idée que les genèses ne sont pas « dans le même genre » (*συγγενῆς*) que les fins est illustrée par le couple de la construction et de la maison. Cela semble indiquer que l'hétérogénéité entre la genèse et la fin est seulement celle qui existe entre la fin et la genèse qui y conduit, et non une hétérogénéité entre deux types de réalités, les genèses et les fins, qui n'auraient aucune solution de continuité entre elles. Car apparemment, la construction de maison conduit d'elle-même à la maison construite, et il n'y a nul besoin de faire intervenir une autre instance pour arrêter son cours. Sans doute, si certains ont effectivement conçu toute genèse comme un processus illimité qui doit être arrêté par autre chose que lui, ils doivent bien avoir appliqué ce modèle à la construction. Mais on doit reconnaître que la construction serait alors le plus mauvais exemple qu'ils puissent trouver pour illustrer leur conception. À moins que cet exemple ne soit une glose interpolée dans le texte, il conduit plutôt à penser, contrairement aux autres éléments du traité, que le plaisir est conçu comme une genèse qui mène d'elle-même au bon état.

On a cependant d'autres raisons de croire que ces interlocuteurs pensent le plaisir comme une genèse illimitée. Ce serait alors le seul moyen de rendre leur premier argument concordant avec les suivants, qui considèrent tous le plaisir comme quelque chose qui, par lui-même, détourne du bien. Comme il est plausible que tous les arguments avancés aient les mêmes auteurs, cette seconde lecture l'est également. On

pourrait répliquer qu'Aristote peut fort bien avoir accumulé des objections à la valeur du plaisir qui sont issues de plusieurs sources, quand elles ne sont pas de purs lieux communs. Mais ce n'est apparemment pas le cas : la plupart des autres arguments avancés supposent une doctrine bien définie, et certains d'entre eux convergent manifestement vers une même théorie. Il se trouve que celle-ci s'avère en tout point concordante avec celle qui concevrait le plaisir comme une genèse illimitée.

Si le plaisir est une genèse vers l'état par nature qui ne porte pas en elle-même sa limite, plusieurs conséquences s'ensuivent nécessairement. L'état de bien doit être un troisième état, à côté de l'état de plaisir et de l'état de peine, et il doit leur être opposé comme un état proprement dit l'est à des processus. Par ailleurs, puisque le plaisir, par sa nature même, conduit à manquer le bon état et à nous en éloigner, il faudra s'opposer à lui pour s'établir dans le bien, et disposer d'un outil pour cela. Dans la série des objections à la valeur du plaisir que cite Aristote, certaines paraissent indissociables d'un tel modèle. Si « le prudent poursuit le non pénible, et non le plaisant » (ὁ φρόνιμος τὸ ἄλυπον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ, 1152b 15-16), cela semble impliquer d'une part que ce qui est bon est un état d'absence de peine, à côté du plaisir et de la peine, et que d'autre part, on doit poursuivre cet état au lieu de poursuivre le plaisir, ce qui fait de ce dernier non seulement un indifférent, mais même quelque chose que l'on doit fuir et auquel on doit s'opposer, comme l'indique l'argument antérieur selon lequel « le modéré fuit les plaisirs » (ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς, 1152b 15).

Les trois dernières objections ont une affinité évidente entre elles, car elles reposent toutes sur le même principe : « tout bien est l'œuvre d'un art » (πάν ἀγαθὸν τέχνης ἔργον, 1152b 18), et il ne peut donc être produit que par l'intelligence. On peut en déduire, comme l'avant-dernier argument, que puisque le plaisir n'est pas le produit d'un art, il n'est pas un bien. On peut surtout en conclure que le plaisir s'oppose à tout bien s'il s'oppose à l'intelligence, et qu'il ne saurait être identique à un bien s'il est poursuivi par ceux qui sont privés d'intelligence. C'est ce que les deux autres arguments permettent d'affirmer. « Les plaisirs sont un empêchement à l'acte de penser » (ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, 1152b 16-17) dans la mesure de leur degré. Ils le sont donc aussi par leur nature même, et par conséquent, on doit s'y opposer si l'intelligence est la condition de tout bien. « Des enfants et des bêtes poursuivent les plaisirs » (παιδία καὶ θηρία διώκει τὰς ἡδονάς, 1152b 19-20), eux qui sont dénués d'intelligence. La poursuite du plaisir et le plaisir poursuivi ne sauraient donc être en soi des biens, puisqu'un bien est toujours produit par l'intelligence. Mais l'argument doit

sous-entendre davantage que cela, puisqu'il conclut que tous les plaisirs sans exception, y compris chez les hommes sensés, ne sont pas des biens : il faut donc que la poursuite du plaisir ne présente aucune différence selon que l'on est intelligent ou non, et qu'en particulier, l'intelligence ne s'exerce pas sur les plaisirs pour retenir certains d'entre eux comme des biens. Dès lors, le bon état produit par l'intelligence sera autre chose qu'un plaisir, et de plus, la production intellectuelle de ce bon état devra être incompatible avec la poursuite du plaisir : car pour parvenir au bien, il ne faudra jamais poursuivre les plaisirs, et même il faudra les fuir, si par nature, un plaisir se présente toujours comme un objet digne de poursuite. L'argument, on le voit, repose sur plusieurs présupposés théoriques : être dans le bon état, ce n'est pas être dans le plaisir ni être dans la peine, et cela implique que l'on s'oppose au plaisir en utilisant un art intelligent.

Cet examen montre que les trois derniers arguments contre le plaisir, qui sont manifestement solidaires entre eux, s'accordent avec les précédents en ce qu'ils supposent des thèses congruentes avec la conception du plaisir comme une genèse illimitée. Il est donc très plausible que toutes les objections contre la valeur du plaisir soient issues d'une même doctrine attribuable à un même auteur : on ne voit guère comment la première ne le serait pas si toutes les autres le sont, d'autant que si on la lit d'une certaine manière, elle fonde une théorie du plaisir que la plupart des autres présupposent. Il faut donc bien lire ce premier argument comme nous l'avons fait : l'adversaire du plaisir que cite Aristote conçoit le plaisir comme une genèse vers l'état naturel qui n'établit pas dans le bien auquel elle tend, mais est par nature illimitée.

b. Speusippe et le plaisir

Au cours du traité (*EN VII 14*, 1153b 1-7) apparaît un autre argument servant à prouver que le plaisir n'est pas un bien, qui est nommément attribué à Speusippe. Aristote l'introduit comme une objection à l'idée que le plaisir, s'il est le contraire de la peine qui est à fuir, est nécessairement à poursuivre, en tout cas sous le même rapport que la peine est à fuir. Speusippe rétorque que la conséquence ne vaut pas, car le plaisir est contraire « comme le plus grand est contraire au plus petit et à l'égal » (ὥσπερ τὸ μείζον τῷ ἐλάττωι καὶ τῷ ἴσῳ ἐναντίον, 1153b 5-6). Le plaisir, comme « plus grand », est donc à la fois contraire à la peine et au bien, en étant contraire au plus petit et à l'égal. Si cet argument n'est pas une réplique purement dialectique, mais traduit une théorie particulière du plaisir, on ne voit guère comment lui donner un autre sens que

celui-ci : un plaisir est un processus dans le sens de l'excès, et s'oppose en cela à la peine, processus dans le sens du défaut, et au bien, état stable où l'on est égal à soi-même⁸²⁴. Cela n'implique peut-être pas qu'un plaisir soit tout autant un mal qu'une peine : Speusippe pourrait admettre, comme le lui objecte Aristote, que le plaisir n'est pas « précisément ce qui est un mal » (ὅπερ κακόν τι), si cela veut dire qu'il n'est pas un mal comme la peine. Il est même probable qu'il ait soutenu une telle thèse, et qu'Aristote la cite⁸²⁵ pour montrer que l'opposition entre plaisir, peine et bien ne peut être une opposition entre plus grand, plus petit et égal, car celle-ci ne rend pas compte de la supériorité du plaisir sur la peine.

En quel sens Speusippe peut-il donc dire à la fois que le plaisir n'est pas un mal comme la peine, et qu'il n'est pas un bien⁸²⁶ ? L'hypothèse la plus plausible est celle-ci : la plupart du temps, puisque la peine va dans le sens de la déficience corporelle, et le plaisir dans le sens de l'accroissement et de la restauration, le plaisir est meilleur que la peine. Cependant, comme il est un processus qui s'excède toujours lui-même, et qui ne mène nullement à l'égalité à soi mais fait toujours aller au-delà, il ne saurait être un bien. Il arrive au contraire qu'il éloigne du bien, et que la peine, au contraire, en rapproche.

Dans le traité, la thèse attribuée à Speusippe ne fait pas partie intégrante des

⁸²⁴ Pour une lecture semblable, cf. Krämer (1971, p. 208), Dillon (1999, p. 87-88). Rapp (2009, p. 212) est réservé, car il croit que la conception du plaisir comme restauration vers le bien, dont on sait qu'elle fut défendue par Speusippe, est incompatible avec l'idée qu'il serait un excès. Il nous semble en tout cas impossible d'interpréter l'argument de Speusippe comme le font Gosling et Taylor (1982, p. 232) et Gauthier et Jolif (1970, II, p. 801-802). Selon eux, Speusippe opposerait le mal, c'est-à-dire la peine, le bien, et enfin le plaisir qui serait un processus menant de lui-même au bien. L'analogie avec la vertu et les deux vices opposés, ou avec l'égal, l'excès et le défaut, interdit cette hypothèse.

⁸²⁵ Ainsi, Gauthier et Jolif (*ibid.*), Gosling et Taylor (1982, p. 230), Schofield (1971, p. 19), Rapp (2009, p. 213) pensent que si Aristote déclare que « Speusippe ne dirait pas que le plaisir est précisément ce qui est un mal » (οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν, 1153b 6-7), c'est que ce dernier a explicitement dit le contraire. Il est néanmoins possible qu'Aristote interprète en ses propres termes ce qu'il sait de la théorie de Speusippe, ou qu'il appelle celui-ci à rejoindre le sens commun.

⁸²⁶ Selon un témoignage d'Aulu-Gelle, (*Nuits attiques*, 5, 4), « Speusippe et l'ensemble de l'ancienne Académie disent que le plaisir et la douleur sont deux maux opposés entre eux, tandis que le bien est le milieu des deux ». Mais par ailleurs, Aspasius (CAG XIX, 1, 150, 3-8), dans son commentaire du début de *EN VII 14*, cite un témoignage troublant : « on dit que Speusippe prouve ainsi qu'un plaisir est un bien : le contraire d'un bien est un mal, or la peine, qui est un mal, est contraire au plaisir. Le plaisir est donc un bien » (Σπεύσιππον δὲ φασὶ οὕτω δεικνύειν ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν ἐστιν· τὸ ἐναντίον ἀγαθῷ κακόν· ἐναντίον δὲ ἢ λύπη, κακόν οὖσα, τῇ ἡδονῇ· ἀγαθόν ἄρα). Il en tire un commentaire fantaisiste du texte d'Aristote, puisque selon lui, c'est Aristote qui objecterait la possibilité de trois opposés à Speusippe. Mais si le témoignage sur lequel il s'appuie est fiable, il doit bien avoir une certaine validité : ne peut-il pas signifier que le plaisir, du moins en ce qu'il est contraire à la peine, est un bien, même s'il ne l'est pas dans l'absolu ? Rapp (2009, p. 213-214) propose plusieurs autres hypothèses pour expliquer que le plaisir ne soit pas « précisément ce qui est un mal » comme la peine : tandis que celle-ci en en tant que telle mauvaise, le plaisir pourrait être un mal par accident, parce qu'il est mélangé de peine, ou en pouvant parfois devenir bon. Mais ces propositions ne résolvent pas le problème de la valeur du plaisir en tant que tel.

arguments qui au commencement, servent à prouver qu'aucun plaisir n'est un bien. Elle fait irruption en cours de route, comme une réplique à un argument qu'Aristote avance de lui-même, et qui ne répond pas à ceux de la liste initiale. Au premier regard, rien n'autorise donc à inclure Speusippe parmi les auteurs hostiles au plaisir du début du traité. Mais à l'évidence, son propos suppose la même théorie que celle que l'on peut prêter à ces auteurs : il faut opposer le plaisir, processus illimité de genèse en direction de l'état naturel, la peine, processus de destruction, et enfin l'état stable non plaisant et non pénible qu'est le bien, qui ne peut être atteint que si une certaine puissance exerce une contrainte sur le plaisir. Speusippe ou son entourage immédiat sont donc très probablement les premiers adversaires d'Aristote dans ce traité.

La théorie vers laquelle convergent toutes les affirmations hostiles aux plaisirs que cite *l'Éthique à Eudème* est présente derrière de nombreuses thèses et de nombreux développements du *Philèbe* de Platon. Nous avons déjà dit que l'emploi du terme de genèse pour désigner les processus corporels de restauration, et par conséquent les plaisirs, évoque directement le point de départ de l'étude du plaisir dans ce dialogue : la restauration identifiée alors au plaisir peut être considérée comme une genèse, parce qu'elle produit dans son essence l'être mixte qu'est le corps animé. Nous devons maintenant préciser qu'à ce moment du *Philèbe*, le plaisir n'est pas caractérisé comme une restauration qui mènerait d'elle-même à l'état par nature. Immédiatement avant la section consacrée à déterminer la nature du plaisir, les interlocuteurs du dialogue s'accordent pour dire que le plaisir n'admet pas en lui-même de limite : « rappelons-nous donc aussi ceci (...) : le plaisir, en lui-même, est illimité, et appartient au genre qui à partir de lui-même, n'a ni n'aura jamais en lui-même ni un commencement, ni des milieux, ni une fin » (μεμνώμεθα δὴ καὶ ταῦτα (...) ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἔξοντός ποτε γένους, 31a 7-11).

Cette mise au point de Platon fait référence à un passage antérieur où avec l'accord de l'hédoniste Philèbe, mais dans le cadre d'une ontologie qui fait résider le bien dans le mélange d'illimité et de limite, et non dans l'illimité, le plaisir a été conçu comme un illimité, un processus qui s'excède toujours lui-même⁸²⁷. Elle a une portée

⁸²⁷ Cf. *Phil.* 27e 5-9.

importante dans la suite, en particulier à un moment stratégique du dialogue : Platon fait alors l'hypothèse qu'outre les changements vers le haut et vers le bas qui produisent respectivement plaisir et peine, il peut exister dans le corps un état où il n'est pas mû, et qui n'est ni pénible ni plaisant⁸²⁸. Dans cette tripartition, il est clair qu'un état d'absence de mouvement est opposé à deux processus qui suivent une direction opposée, mais n'ont pas lieu de s'arrêter à un état défini. Quant au principe selon lequel le bien est toujours le produit d'une cause intelligente, il est omniprésent dans le *Philèbe*. Dans l'ontologie générale qui précède l'étude du plaisir, Platon fait résider l'intellect dans le genre de la cause : il est ce qui introduit la limite dans l'illimité, le nombre dans le continu, et produit ainsi, en nous comme dans le monde tout entier, le mélange dans lequel réside le bien⁸²⁹. Par rapport aux illimités que sont le plaisir et la peine, l'intellect doit également jouer ce rôle, et produire la vie bonne en leur imposant des limites.

Ces observations pourraient faire croire que dans *l'Ethique à Eudème*, Aristote s'adresse tout simplement à Platon lui-même, ou à des théoriciens qui auraient repris la doctrine exposée dans son dialogue. C'est pourtant là une hypothèse impossible. Dans le *Philèbe*, comme nous l'avons vu⁸³⁰, Platon s'éloigne progressivement de l'identification des plaisirs à des processus corporels illimités, parce qu'il conçoit les plaisirs de restauration comme des opinions formées sur les processus corporels, et parce qu'il introduit d'autres plaisirs, les plaisirs purs, qui semblent bien produire ce à quoi ils tendent. En particulier, il a déjà situé le plaisir et la peine dans l'âme lorsqu'il fait l'hypothèse qu'il y a dans le corps un état stable opposé aux mouvements plaisants et pénibles. Il peut donc aussitôt abandonner cette hypothèse, car elle n'est plus nécessaire pour que l'on puisse éprouver ces trois états. Ainsi, Platon se démarque nettement de la théorie qu'il a posée initialement, qui identifie le plaisir à un processus corporel de restauration illimitée, la peine, à un processus de destruction, et le bon état où doit se trouver le divin, à un état du corps sans plaisir ni peine. Parallèlement, même s'il maintient sans doute jusqu'à la fin du dialogue que l'intellect est la cause productrice du bien et de la vie bonne, il ne donne pas à cette cause l'office que doit lui donner la théorie qu'il rejette. Au lieu de contenir le processus illimité du plaisir pour installer le corps dans le bon état où il n'éprouve ni plaisir ni peine, l'intellect a pour fonction d'organiser la vie psychique la meilleure qui soit, en donnant à chaque type de

⁸²⁸ Cf. *Phil.* 42c 9-e 12 et 43b 7-9.

⁸²⁹ Cf. *Phil.* 30a 9-c 7.

⁸³⁰ Voir notre étude p. 337 et s..

plaisir et à chaque type de science la place qui lui revient.

Il n'en est pas moins certain que dans le *Philèbe*, Platon construit sa doctrine du plaisir en se démarquant d'une théorie bien définie qui ressemble trait pour trait à celle vers laquelle convergent les arguments des anti-hédonistes de *l'Éthique à Eudème*⁸³¹. Il est par ailleurs probable que cette théorie qu'il subvertit soit celle de son neveu. Il y a là un nouvel indice que c'est également Speusippe qui doit être visé dans le traité d'Aristote. On a parfois contesté l'identité des interlocuteurs de chacun de ces ouvrages, parce que dans le traité eudémien, il est précisé que le plaisir est une genèse sentie, tandis que ce n'est pas le cas dans la définition du plaisir qui sert de point de départ dans le *Philèbe*. Or, dans la suite de ce dialogue, la distinction entre les restaurations senties et celles qui ne le sont pas joue un rôle important, car Platon s'en sert pour attribuer le plaisir à l'âme et non au corps, et pour montrer qu'il est inutile de faire correspondre le plaisir, la peine et l'état stable à trois états corporels correspondants. On a pu en déduire que les interlocuteurs d'Aristote sont des platoniciens qui s'appuient sur la théorie du plaisir du *Philèbe*, et non l'adversaire critiqué dans ce dialogue, à moins qu'il ait depuis profondément remanié sa doctrine. C'est là une opinion qui n'est pas assez attentive à la différence entre les thèses de Platon et celle qu'expose *l'Éthique à Eudème*. La différence entre les processus corporels sentis et non sentis, dans le premier cas, conduit à faire du plaisir une affection de l'âme, tandis que dans le second, le plaisir reste un processus corporel qui a pour propriété d'être senti⁸³². Il n'est pas impossible que dans le *Philèbe*, Platon ait volontairement omis une précision contenue dans les thèses qu'il critique, afin de s'en servir ensuite pour les renverser. On peut également penser que son interlocuteur ait tenu compte de son objection, mais pour y répondre en restant dans sa théorie propre. Mais dans les deux cas, il est clair que l'énoncé cité dans *l'Éthique à Eudème* ne remanie pas profondément la théorie critiquée par Platon, et demeure très éloigné des vues de ce dernier.

⁸³¹ D. Frede (2009, p. 188 et s.) reconnaît également que tous ces arguments sont présents, implicitement ou non, dans le *Philèbe*. Bien que Platon rejette la définition du plaisir comme réplétion et genèse corporelle, il retient malgré tout, dans le domaine limité des plaisirs impurs et mêlés de peine, les autres arguments cités par Aristote. Certains d'entre eux sont déjà présents dans d'autres dialogues platoniciens, comme la contrariété entre plaisir et intelligence (*Phédon*, 66c, 68e), ou l'opposition entre le plaisir et le bien objet d'art (*Gorgias*, 462a-465d). De plus, l'assimilation du plaisir en général à une genèse sert dans le *Philèbe* à montrer que les plaisirs ne sont jamais un bien premier, même s'ils sont dignes de choix. La dualité entre ces derniers plaisirs et les plaisirs impurs qui ne sont pas bons est également retenue à la fin du dialogue. Celui-ci contient donc aussi en germe les deux autres thèses citées par Aristote en *EN VII 12*, bien qu'elles soient formulées différemment.

⁸³² Cette différence n'a pas été aperçue par Gosling et Taylor (1982, p. 234 et s.), qui croient à tort que l'adversaire de *l'Éthique à Eudème* conçoit le plaisir comme la sensation de la genèse, et non comme la genèse sentie, et ont donc tendance à l'assimiler à Platon ou à un héritier des thèses platoniciennes.

Le peu que l'on sait de Speusippe permet de confirmer qu'il est bien l'adversaire principal d'Aristote dans le traité eudémien. Clément d'Alexandrie⁸³³ expose en quelques mots la manière dont il concevait le bonheur, dans l'unique témoignage que nous possédions sur les idées de Speusippe en matière éthique :

Speusippe, le neveu de Platon, affirme que le bonheur est l'état⁸³⁴ accompli appartenant à ceux qui se trouvent dans leur nature, ou bien l'état des hommes de bien. Pour ce qui est, donc, du rétablissement de cet état, tous les hommes en ont le désir, mais ce sont les hommes bons qui visent l'absence de trouble. Et ce seront les vertus qui seront productrices du bonheur (Σπεύσιππος τε ὁ Πλάτωνος ἀδελφιδοῦς τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἔξις εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἢ ἔξις ἀγαθῶν, ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας. εἶεν δ' αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικάι).

Une lecture cohérente de ce témoignage permet de dégager une conception du bonheur qui rejoint les thèses anti-hédonistes du traité eudémien du plaisir. Contrairement à ce que l'on dit parfois⁸³⁵, il est impossible que dans la première phrase, le terme ἔξις soit d'abord pris au sens d'état stable, et aussitôt après au sens de possession, dans une expression qui signifierait « la possession des biens » (ἔξις ἀγαθῶν). Puisque la fin de la phrase reformule ce qui a été appelé « ἔξις τελείαν » dans un premier temps, elle doit prendre le terme d'ἔξις dans le même sens. Il faut donc que « ἀγαθῶν » désigne les « hommes de bien » dont l'état accompli est l'état, et non des choses bonnes dont on aurait la possession.

On obtient alors une lecture très satisfaisante de l'ensemble du témoignage. Speusippe appelle d'abord bonheur « l'état accompli qui appartient à ceux qui se trouvent dans leur nature ». Cette formule pourrait paraître inutilement compliquée pour désigner l'état d'intégrité naturelle. Mais Speusippe veut marquer que l'état accompli

⁸³³ Clément, *Stromates* II, 22, 133, 4 (fr. 77 Tarán).

⁸³⁴ Dans le vocabulaire de Speusippe, le terme d'ἔξις doit être traduit par « état », ou « état stable », et non par « disposition ». Il n'est pas inclus dans le concept d'ἔξις qu'un état stable doit tendre de lui-même à s'exercer pour demeurer un état stable, comme c'est le cas pour Aristote.

⁸³⁵ Nous critiquons dans tout ce qui suit la traduction de Dillon (1999, p. 84). Tarán (1981, p. 436) comprend apparemment que le bonheur est l'ἔξις parfaite dans ce qui est par nature au sens où il est un état habituel acquis par rapport aux vertus, et qu'il est l'ἔξις des biens parce qu'il est l'état habituel que sont les vertus elles-mêmes. Il semble à la fois dissocier les vertus de l'état habituel acquis par rapport à elles, ce qui a peu de sens, et considérer les vertus comme le bien, ce qui est incorrect, puisque les vertus produisent le bien.

dont il parle n'a pas lieu chez n'importe qui. C'est ce que confirme la suite : il appelle aussi l'état accompli en question « état des hommes de bien », parce qu'eux seuls en ont l'apanage. La conséquence qui est tirée de cette appellation permet de comprendre pourquoi : « tous les hommes » « ont le désir » « du rétablissement (καταστάσεως) de cet état »⁸³⁶, et visent ainsi le processus par lequel on se restaure vers l'état naturel. Mais seuls certains, les gens de bien, visent cet état stable lui-même, et ont pour but « l'absence de trouble » (ἀοχλησία) au lieu du processus de rétablissement. On voit maintenant pour quelle raison le bonheur est l'état propre aux gens de biens, bien qu'il coïncide avec l'intégrité naturelle que rencontre sans cesse tout un chacun. On voit aussi en quel sens les vertus en sont productrices : seuls les vertueux visent l'état d'intégrité lui-même, et peuvent donc s'y maintenir comme dans un état stable. Les autres hommes, au contraire, poursuivent uniquement le processus de restauration vers cet état. Ils restent donc dans un devenir où ils obtiennent toujours plus que ce qu'ils ont, et passent par l'intégrité naturelle sans jamais s'y fixer. Ainsi, le bonheur est l'état propre aux vertueux non seulement parce qu'eux seuls l'atteignent, mais aussi et d'abord parce qu'eux seuls le poursuivent.

Si l'on ajoute que pour Speusippe, la restauration poursuivie par tous les hommes n'est rien d'autre que le plaisir, on obtient une conception du rapport entre le plaisir et le bien qui rejoint la théorie anti-hédoniste combattue dans *l'Ethique à Eudème*. On retrouve la distinction entre le bien, état stable d'égalité à soi-même, et le plaisir, processus de restauration vers l'état naturel qui tend à toujours plus et n'installe pas dans cet état. On retrouve également l'idée qu'il faut faire intervenir autre chose que les désirs naturels communs pour parvenir au bien, des vertus qui sont « productrices » (ἀπεργαστικά) du bonheur comme un art produit son œuvre.

La théorie vers laquelle convergent tous les arguments anti-hédonistes du traité

⁸³⁶ Le terme καταστάσις désigne aussi bien le processus de rétablissement que le fait d'être rétabli. On pourrait donc traduire que tous les hommes ont le désir de ce rétablissement (ἡς καταστάσεως) qu'est l'état (ἔξις) bienheureux (cf. Dillon, 1999, p. 84, Tarán, 1981, p. 83). Mais dans ce cas, en quoi les vertueux, qui en visant l'absence de trouble, visent cet état, s'en distinguent-ils ? On pourrait penser que l'opposition porte un désir présent chez tous, mais qui n'atteint pas sa cible, seuls les hommes vertueux étant capables de la viser, en visant en même temps l'absence du trouble créé par le désir. Ce serait donc le désir, et non le plaisir, qui devrait être combattu comme un illimité. Il nous semble cependant difficile qu'il y ait une opposition entre « avoir le désir » (ὄρεξιν ἔχειν) de l'état stable, ce qui signifie en grec tendre vers lui, et « viser » le même état stable. De plus, si la καταστάσις reprenait l'état stable qu'est le bonheur, la visée de « l'absence de trouble » (ἀοχλησία), autre dénomination du même état, pourrait difficilement être introduite, de manière abrupte, comme ce qui oppose les hommes vertueux à tous les autres. Il faut donc lire une ellipse dans ἡς καταστάσεως, correcte grammaticalement, et comprendre que cette formule désigne le processus de « rétablissement de l'état » dont il vient d'être question.

eudémien du plaisir se trouve apparentée à la fois à une thèse attribuée nommément à Speusippe dans ce traité, à une doctrine anti-hédoniste qui sert de point de départ à Platon dans le *Philèbe*, et enfin au témoignage de Clément d'Alexandrie sur la manière dont Speusippe concevait le bonheur. Toutes ces ressemblances permettent d'assurer que dans *l'Éthique à Eudème*, le premier adversaire d'Aristote est bien Speusippe lui-même. En particulier, c'est contre son identification de tout plaisir à un processus corporel de genèse sentie vers l'état d'intégrité, qui tenait peut-être lieu de définition du plaisir dans son esprit, qu'Aristote construit sa propre caractérisation des opérations plaisantes. Il utilise la formule de Speusippe pour en remplacer les termes, et dans les arguments successifs qui contribuent à ce résultat, c'est en réfutant le modèle de Speusippe qu'il introduit sa propre conception : il part du principe que la genèse qui est plaisir est la restauration corporelle lorsqu'il montre qu'il n'y a aucun plaisir lors de la restauration mais seulement dans l'état d'intégrité. Il fait sans doute de même lorsqu'il réplique que les plaisirs ne sauraient être des genèses ni tous accompagnés de genèse.

En élaborant sa propre caractérisation du plaisir grâce à la réfutation d'une théorie aussi définie que celle de Speusippe, Aristote utilise une méthode qui n'est pas sans inconvénient. Car entre nier qu'il y ait du plaisir lorsque la nature se restaure, et affirmer que tout plaisir est un pur exercice immédiatement parfait de ce à quoi on est disposé par nature, il y a un fossé. Aristote ne peut le combler que par une induction, en supposant que toute opération plaisante doit être conçue sur le modèle de l'activité contemplative, ou par un principe non explicite, en vertu duquel l'opération plaisante, si elle appartient à celui qui est dans sa nature, ne peut être qu'un pur exercice de celle-ci. On pourrait cependant contester la validité de ces présupposés, en répliquant que même lorsque nous n'éprouvons ni manque, ni peine, les plaisirs ne sont pas pour autant de purs exercices parfaits au sens où l'entend Aristote. Pourquoi ne pas les concevoir comme des affections subies, des mouvements progressifs où l'on acquiert quelque chose, ou encore des réplétions, que ce soit dans le corps ou dans l'âme ?

Des théories du plaisir antérieures à Aristote, tout en distinguant les plaisirs des restaurations corporelles, n'en ont pas fait pour autant de purs exercices d'une disposition définie. Comme nous l'avons vu, Platon, dans ses divers dialogues, en donne la meilleure illustration. Sans doute, la conclusion à laquelle conduisent les arguments de *l'Éthique à Eudème* s'oppose à toutes les thèses qu'il a pu proposer. L'auteur du *Philèbe* est même peut-être visé directement derrière les autres adversaires du traité eudémien. La bipartition entre certains plaisirs qui sont dignes de choix et les

plaisirs corporels qui sont mauvais, parce que laids et nuisibles⁸³⁷, est peut-être un écho de la distinction du *Philèbe* entre plaisirs purs et plaisirs impurs⁸³⁸. L'utilisation du couple de la genèse et de la fin pour prouver que le plaisir ne peut être le souverain bien, et non pour montrer, comme le fait Speusippe, qu'il n'est pas un bien, n'est pas sans rappeler l'usage de la thèse des raffinés pour établir qu'aucun plaisir ne saurait être un bien au sens premier. L'argumentation explicite d'Aristote permet de réfuter la première de ces deux positions, puisqu'elle exclut les plaisirs corporels des plaisirs réels, mais elle ne réfute pas la seconde : il faudrait pour cela ajouter que le concept de genèse ne peut pas s'appliquer aux opérations plaisantes comme la vision, l'audition ou la connaissance, qui sont le propre d'une nature intègre. Dans le traité eudémien, Aristote part du principe que ces opérations sont ce qu'il appelle des actualisations, et non des genèses. Mais il ne l'établit pas explicitement, sinon par une induction contestable en elle-même.

2. L'apport du traité de *l'Ethique à Nicomaque* : une réfutation fondée en raison de Speusippe, de Platon et de tous les autres ?

Par rapport au traité eudémien, la méthode qu'utilise *l'Ethique à Nicomaque* pour réfuter d'autres conceptions du plaisir présente une supériorité manifeste. Après une critique purement dialectique de certaines d'entre elles, Aristote fonde l'ensemble de ses répliques sur une caractérisation ontologique des opérations plaisantes dans leur opposition à toute opération progressive. Sans doute, il recourt encore une fois à l'induction, puisqu'il étend à tout ce qui est un plaisir ce qui vaut pour la vision. Mais tandis que *l'Ethique à Eudème* s'appuyait sur une dichotomie entre l'état de restauration du corps et l'état d'intégrité, et postulait que lorsqu'on se trouve concrètement dans le dernier état, les plaisirs que l'on éprouve ne peuvent être que de purs exercices, *l'Ethique à Nicomaque* part d'une opposition entre diverses opérations considérées en tant que telles, les mouvements et les opérations plaisantes, et les oppose dans leurs caractéristiques formelles respectives.

Cette nouvelle perspective a des avantages indéniables sur la précédente. Grâce

⁸³⁷ EN VII 12, 1152b 20-21: il apparaît dans la suite du traité que les plaisirs qui sont considérés comme non dignes de choix et mauvais par ces seconds interlocuteurs sont les plaisirs corporels (1154a 8-10)

⁸³⁸ Sur le caractère nuisible des plaisirs impurs, cf. *Phil.* 63d 1-e 2, et sur leur laideur, cf. 65e 9-66a 4. Sans doute, seuls les plaisirs corporels les plus grands sont ici considérés, et non ceux qui sont contenus dans la limite de la nécessité. Mais dans le *Philèbe*, il est clair que cette limite est imposée de l'extérieur aux plaisirs corporels, qui par leur nature, tendent toujours à l'excès (Cf. 52c 1-d 1).

à l'opposition avec les mouvements, les traits formels des opérations plaisantes sont décrits de manière plus claire et plus précise que dans *l'Ethique à Eudème*, en particulier dans leur rapport au temps : on apprend que ces opérations sont non empêchées parce qu'elles sont immédiatement adéquates à la forme propre qui rend compte de leur essence, mais aussi qu'elles doivent par là même continuer à le rester dans leur déroulement. Nous verrons que cette manière de décrire les opérations plaisantes s'avérera indispensable pour saisir l'essence du plaisir en tant que tel. Mais par ailleurs, les opérations plaisantes ne sont plus simplement opposées à ce qui a lieu lors de la réplétion du corps, parce qu'elles ne se produisent pas dans la même situation concrète. Elles sont opposées, en vertu de leur essence propre, à tout ce qui est mouvement, c'est-à-dire à toutes les opérations qui sont essentiellement progressives. Cela permet de fonder une réfutation des théories antérieures dont l'impact est beaucoup plus important que dans le traité eudémien : pour Aristote en effet, un mouvement ou une genèse, quels qu'ils soient, sont toujours progressifs. Il en va de même pour les affections que l'on éprouve passivement sous l'effet d'un agent extérieur, puisque pour lui, ces affections sont nécessairement des mouvements où le patient acquiert progressivement la forme qui lui est imprimée, et s'opposent en cela au pur exercice actif d'une forme déjà prédéterminée dans un agent. Tous ceux qui d'une manière ou d'une autre, ont pu penser qu'une opération plaisante est une genèse, un mouvement ou une affection passive, sont donc réfutés par *l'Ethique à Nicomaque*, et par une réfutation fondée sur les caractéristiques ontologiques des objets considérés. On peut en dire autant de ceux qui pour leur part, n'ont pas soutenu qu'une opération est un plaisir précisément parce qu'elle a pour caractère intrinsèque d'être formellement parfaite en tout moment.

a. Les adversaires du plaisir dans l'Ethique à Nicomaque

Dans *l'Ethique à Nicomaque* (X 2), les adversaires de l'hédonisme d'Eudoxe de Cnide forment deux groupes distincts. Il y a d'abord « ceux qui réfutent » (οἱ δ' ἐνιστάμενοι, 1172b 35-36) les deux premiers arguments d'Eudoxe, qui conçoivent le plaisir comme n'étant pas une qualité et comme susceptible de plus et de moins, et qui enfin « s'efforcent de montrer que le plaisir est mouvement et genèse » ; il y a ensuite « ceux qui mettent en avant les plaisirs honteux » (τοὺς προφέροντας τὰς ἐποδείδιστους τῶν ἡδονῶν, 1173b 21) pour nier la valeur de tout plaisir. L'identité de

ces derniers est difficile à établir. On peut songer aux philosophes moroses évoqués dans le *Philèbe*, pour qui la nature des plaisirs se révèle dans les plus intenses d'entre eux, et en l'occurrence, les plaisirs sexuels. Certains ont aussi suggéré une référence aux cyniques. Toutefois, il ne pourrait s'agir alors de l'initiateur de cette secte.

Antisthène, en effet, a clairement soutenu que le bien ne peut être obtenu que par une lutte, un effort pénible pour résister contre la tendance à se porter vers tous les plaisirs qui se présentent à nous. Mais en réalité, il ne condamne que cette tendance elle-même, et non le fait d'éprouver du plaisir. Au contraire, l'effort contre cette tendance est pour lui le seul moyen d'éprouver pleinement les plaisirs dont la nature nous a pourvus, c'est-à-dire les plaisirs corporels, car on n'en jouit qu'en raison de la durée de l'appétit pénible qui a précédé. Dans le discours du *Banquet* de Xénophon, Antisthène affirme que « cela fait une bien plus grande différence pour le plaisir, dès lors que je me porte vers lui après avoir supporté longtemps son manque » (IV, 41)⁸³⁹. Cette maxime est développée dans un témoignage tardif de Dion Chrysostome, qui précise que la maîtrise des appétits et en général l'endurance des efforts permet de goûter ensuite des plaisirs plus grands, tandis que la mollesse et l'intempérance va jusqu'à rendre incapable de sentir quelque plaisir que ce soit⁸⁴⁰.

Par ailleurs, Antisthène soutient même que le plaisir peut être un bien, car l'effort que l'on doit mener pour lutter contre la tendance au plaisir n'empêche nullement que l'on puisse viser le plaisir comme digne de choix. Au contraire, « il faut rechercher les plaisirs qui font suite aux efforts, et non ceux qui précèdent les efforts » (ἡδονὰς τὰς μετὰ τοὺς πόνοὺς διωκτέον, ἀλλ' οὐχὶ τὰς πρὸ τῶν πόνων⁸⁴¹). Ainsi, c'est l'incapacité de maîtriser l'appétit du plaisir, et non le mobile du plaisir tel

⁸³⁹ SSR A 82.

⁸⁴⁰ Dion Chrysostome, *Orat.* III 83-85 (cf SSR A 126). On trouve le même modèle exposé très clairement par Socrate dans les *Mémorables* (IV 5, 9-10), dans un de ses arguments en faveur de la continence, certainement repris par Antisthène s'il n'a pas celui-ci pour premier auteur : « l'incontinence, qui ne permet pas d'endurer la faim, la soif, l'appétit sexuel, l'absence de sommeil (choses par lesquelles seules il est possible de manger, boire et faire l'amour avec plaisir, et de se reposer et dormir avec plaisir, après avoir attendu et tenu ferme jusqu'à ce que tout cela advienne avec le plus de plaisir possible), l'incontinence, donc, empêche de prendre plaisir, d'une manière digne d'être mentionnée, aux choses les plus nécessaires et les plus constantes ». Antisthène soutient peut-être une autre thèse soutenue par Socrate dans un texte similaire (*Mém.* II, 1, 33) : non seulement ceux qui ne résistent pas à l'appétit n'éprouvent ensuite aucun plaisir, mais ils finissent par prendre la peine de rechercher le plaisir qu'ils n'éprouveront jamais. En revanche, Socrate ajoute dans les deux textes que la continence permet d'accéder à d'autres plaisirs que les corporels, tandis que selon les témoignages dont nous disposons, Antisthène paraît limiter le plaisir au plaisir corporel, et le plus grand plaisir, au plaisir nécessaire cueilli après l'effort.

⁸⁴¹ SSR V A, fr. 126. Cf. également fr. 127 : « Antisthène, (...) quand il disait que le plaisir est un bien, ajoutait « le plaisir dont on ne se repent pas » » (Ἀντισθένης (...) τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκεν τὴν ἀμεταμέλητον).

qu'il nous est donné par la nature même, qui fait l'objet de sa condamnation⁸⁴². On aurait donc tort de l'identifier à ceux qui s'appuieraient sur le caractère honteux de certains plaisirs pour en déduire que le plaisir n'est pas un bien. On se méprendrait tout autant, si l'on identifiait à Antisthène tous ceux qui dans les traités d'Aristote, affirment qu'un plaisir n'est jamais un bien.

En revanche, il n'est guère difficile d'identifier les premiers adversaires d'Eudoxe évoqués dans *l'Ethique à Nicomaque*. Ce sont très probablement les mêmes que les anti-hédonistes du traité eudémien, c'est-à-dire Speusippe ou ses sectateurs. Pour commencer, il n'y a aucune raison de penser que la réfutation de l'argument des contraires ait une signification différente dans chaque traité. Dire que le plaisir peut être opposé à la peine comme un mal ou quelque chose de neutre, car il arrive « qu'un mal soit opposé à un mal, et tous deux à quelque chose de neutre » (ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῶ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ⁸⁴³, 1173a 7-8), est une réponse qui s'accorde fort bien avec la théorie vers laquelle convergent les thèses du livre VII⁸⁴⁴ : si les oppositions entre le mal et le mal et entre le mal et le neutre ne sont pas simplement présentées comme des possibilités, mais appartiennent toutes deux à l'objet considéré, elles pourraient refléter les contradictions apparentes du discours de Speusippe que nous avons relevées dans le traité eudémien. Le plaisir pourrait être opposé à une peine comme un mal lorsqu'il est excessif, mais non le reste du temps, car il est alors à la fois un bien par rapport à l'excès de peine et un mal par rapport au bon état, ce que Speusippe pourrait traduire en affirmant qu'il n'est ni un bien ni un mal. La peine pourrait avoir la même valeur neutre lorsqu'elle est opposée à un plaisir excessif.

Quant aux autres arguments, ils sont également concordants avec la théorie que nous avons dégagée à partir de *l'Ethique à Eudème*, du *Philèbe* et du témoignage de Clément d'Alexandrie : en particulier, la thèse radicale selon laquelle « n'est pas un bien ce à quoi tous les êtres tendent » (οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται, 1172b 36) est

⁸⁴² Ainsi, dans le célèbre fragment où Antisthène menace Aphrodite de la percer de flèche, c'est en réalité le fait d'être vaincu par le plaisir qu'il veut condamner. Il en va sans doute de même lorsqu'il déclare : « j'aimerais mieux être fou que de prendre du plaisir » (μανεῖην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην). À ce sujet, cf. Brancacci (1993, p. 50-53). Diogène se démarque de son prédécesseur, car pour lui, il faut *mépriser* le plaisir, mais « le mépris du plaisir même, une fois que l'on s'y est exercé, est ce qu'il y a de plus plaisant » (D.L., VI, 71) : il introduit ainsi un plaisir dans l'âme même.

⁸⁴³ Puisque cet énoncé est présenté comme une règle générale, il est impossible que « le ni l'un ni l'autre » (τὸ μηδέτερον) signifie ce qui n'est ni plaisir ni peine, comme le croit Gosling. Par ailleurs, il est nécessaire de retenir la leçon de la traduction latine, également transmise par la paraphrase de Michel d'Ephèse. Celles de K^bL^bO^b (μηδέτερα) et de M^b (μηδέτερον) ne peuvent guère avoir de sens.

⁸⁴⁴ *Contra* Gosling et Taylor (1982, p. 229-230), qui pensent que les deux arguments sont incompatibles, car ici la peine peut être neutre, tandis que dans *l'Ethique à Eudème*, elle est mauvaise, et ici, le plaisir peut être mauvais, tandis que là, il est exclu qu'il le soit.

précisément celle qui est soutenue dans le témoignage de Clément. L'idée que le « plaisir est illimité en ce qu'il reçoit le plus et le moins » (τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον⁸⁴⁵, 1173a 16-17) est également en accord avec les trois textes. Enfin, dans ce traité du plaisir, la thèse selon laquelle « le plaisir est genèse », et plus précisément réplétion du manque de ce qui est par nature, sert à l'exclure du domaine de la fin et du bien. S'il n'est pas précisé que cette genèse est sentie, il ne faut pas pour autant en déduire que ces anti-hédonistes ne sont pas les mêmes dans le traité eudémien. En effet, dire que « le plaisir est genèse », ce n'est ni définir ni même caractériser le plaisir⁸⁴⁶, mais seulement lui attribuer un prédicat qui ne lui est pas nécessairement coextensif.

b. Sur une réfutation de Speusippe d'allure platonicienne : les plaisirs ne sont pas des genèses et des réplétions

Ceux qui soutiennent que le plaisir est une genèse font l'objet, dans *l'Ethique à Nicomaque*, d'une critique spécifique, qui fait intervenir d'autres éléments que ceux qui permettent de conclure de manière générale, les plaisirs ne sont pas des mouvements. Il est intéressant de comparer la réfutation qu'Aristote réserve à ceux qui comme Speusippe, conçoivent le plaisir comme une genèse, et celle que permet l'opposition entre les opérations plaisantes et l'ensemble des mouvements progressifs. Car la première semble se servir des mêmes arguments que ceux que Platon a utilisés contre Speusippe, même si elle retourne ces mêmes arguments contre certaines thèses de Platon lui-même. La seconde, en revanche, permet de rejeter tout ce que Platon a pu proposer pour concevoir le plaisir. Voici comment Aristote montre que le plaisir, même si l'on supposait qu'il est un mouvement, ne saurait être une genèse :

(1173b 4-20) Et comment le plaisir pourrait-il être une genèse ? Car n'importe quoi, semble-t-il, n'est pas généré à partir de n'importe quoi, mais il se résout en ce à partir de quoi il est généré, et ce dont le plaisir est genèse, la peine en est la destruction.

Mais ils disent aussi que la peine est le manque de ce qui est par nature, tandis que

⁸⁴⁵ En supprimant l'article, avec L^b.

⁸⁴⁶ *Contra* Gosling et Taylor (1982, p. 234-240), qui font comme si l'énoncé excluait l'ajout de « senti ». Il est vrai que comme ils confondent « la restauration corporelle sentie » avec « la sensation de la restauration », ils croient que l'ajout change tout. Aussi concluent-ils que les thèses critiquées dans chaque traité sont très différentes, et que les arguments de *l'Ethique à Nicomaque*, en montrant que le plaisir n'est pas mouvement car il n'est ni rapide ni lent, et n'est pas réplétion parce qu'il est dans l'âme, ne peuvent plus être opératoires contre la thèse critiquée dans *l'Ethique à Eudème*.

le plaisir en est la réplétion. Or, il s'agit là d'affections corporelles. Si donc le plaisir est réplétion de ce qui est par nature, c'est ce en quoi se produit la réplétion qui prendra plaisir, et donc c'est le corps. Mais tel n'est pas le cas, semble-t-il. Ce n'est donc pas non plus la réplétion qui est plaisir, mais lorsque la réplétion se produit, on prendra plaisir, et lorsqu'on se corrompt, on éprouvera de la peine.

Cette dernière opinion semble avoir été formée à partir des peines et des plaisirs qui concernent la nourriture. Car après avoir été en manque et avoir éprouvé de la peine, on prend plaisir à la réplétion. Mais cela n'arrive pas pour tous les plaisirs. En effet, les plaisirs d'apprendre, et parmi ceux qui relèvent des sens, les plaisirs que procure l'odorat, et par ailleurs, de nombreux objets d'audition et de vision, ainsi que des souvenirs et des anticipations, sont des plaisirs sans peine. De quoi donc seront-ils les genèses ? Car il ne s'est produit au préalable aucun manque de ce dont il pourrait y avoir une réplétion⁸⁴⁷.

Dans cet argument, la stratégie d'Aristote consiste à enfermer la thèse de l'adversaire dans une position extrême : il montre qu'on ne peut légitimement affirmer que le plaisir est une genèse que lorsqu'on identifie le plaisir à la réplétion d'un manque pénible du corps. En effet, la genèse, qui d'après l'argument précédent est un cas particulier de mouvement⁸⁴⁸, est ici la seule genèse substantielle, et doit donc en avoir les propriétés : ce qui est généré devra se résoudre « en ce à partir de quoi il est généré ». Si donc un plaisir est genèse de quelque chose, il sera toujours l'élaboration d'une matière dans laquelle le composé obtenu finira par se résoudre, et de plus, cette destruction de ce dont le plaisir est genèse sera nécessairement le contraire du plaisir, et donc une peine. Aristote ne poursuit pas davantage la réfutation, sans doute parce qu'il considère que pour de nombreux plaisirs, un tel modèle est absurde : pour des plaisirs comme ceux de la vision, de l'audition et de l'intellection, il est difficile de trouver une matière dont ces plaisirs seraient l'élaboration, et dans laquelle le composé produit retournerait lors d'une destruction nécessairement pénible, après un certain temps d'existence où n'ont lieu ni plaisir ni peine. Il y a toutefois un cas particulier pour lequel

⁸⁴⁷ EN X 2 : γένεσις τε πῶς ἂν εἴη ; δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχὸν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὗ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι· καὶ οὗ γένεσις ἡ ἡδονή, τούτου ἡ λύπη φθορά. καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἡ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· οὐδ' ἔστιν ἄρα ἡ ἀναπλήρωσις ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοίτ' ἂν τις, καὶ τεμνόμενος λυπόιτο. ἡ δόξα δ' αὕτη δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφήν λυπῶν καὶ ἡδονῶν· ἐνδεεῖς γὰρ γινομένους καὶ προλυπηθέντας ἡδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλλοι γὰρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ⁸⁴⁷ καὶ μνήμαι καὶ ἐλπίδες. τίνος οὖν αὗται γένεσις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις

⁸⁴⁸ Cf. 1173a 31 et notre étude p. 434 et s..

ce modèle peut être défendu, les plaisirs de réplétion et leur contraire : alors en effet, il y a bien une genèse, au moins partielle, quand le corps animé se restaure et se recompose dans son intégrité naturelle, et une destruction contraire, lorsque le corps animé se décompose et retourne à sa matière. Le plaisir pourrait être identifié à la genèse, et la peine, à la destruction.

Aristote ajoute donc, comme s'il s'agissait d'une réplique que les partisans du plaisir comme genèse sont obligés de faire, qu' « ils disent aussi que la peine est manque de ce qui est par nature, tandis que le plaisir en est la réplétion ». Une fois parvenu à cette thèse, il n'éprouve aucun mal à la réfuter : d'une part, il est absurde d'affirmer que le plaisir est identique à la réplétion, car la réplétion est une affection du corps, tandis que ce n'est pas le cas du plaisir, puisque celui-ci, apparemment, se produit dans l'âme. D'autre part, on ne peut même pas dire que tout plaisir se produit lorsqu'il y a réplétion d'un manque pénible du corps, car il existe d'autres plaisirs qui ne suivent pas un manque pénible, comme les plaisirs d'apprendre, ceux de l'odorat ou ceux que procurent nombre d'objets vus ou entendus, ainsi que les souvenirs et les anticipations.

Il est intéressant de comparer ces deux critiques successives d'Aristote à des arguments semblables que Platon a soutenus avant lui, afin d'en constater l'affinité. L'idée que le plaisir n'est pas la réplétion corporelle elle-même parce qu'il a lieu dans l'âme, et non dans le corps animé, est très vraisemblablement une réplique qu'Aristote emprunte au platonisme, car elle ne correspond guère à ses propres conceptions : dans le *De anima* (II, 2-4), l'activité nutritive est clairement attribuée à l'âme, c'est-à-dire à l'être animé en tant qu'il possède une âme. Il en va de même dans la psychologie schématique de *Ethique à Nicomaque* I 13, où « ce qui est responsable de l'acte de se nourrir et de croître » (τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι, 1102a 33) est une partie de la partie irrationnelle (τὸ ἄλογον) de l'âme. Il n'y a donc pas lieu de rapporter le plaisir à l'âme, tandis que la restauration du corps dans son intégrité devrait être rapportée au corps. On peut certes penser qu'Aristote peut rapporter au corps l'activité nutritive, car elle affecte le corps animé en tant qu'il est divisible, et en cela, est plus corporelle qu'une sensation plaisante. Mais il est plus probable qu'il utilise ici une vue platonicienne et non la sienne propre.

Platon répète constamment, dans tous ses dialogues, que le plaisir n'est pas la réplétion corporelle elle-même, mais qu'il a lieu dans l'âme sous l'effet de cette réplétion. Dans le *Philèbe* en particulier, cette thèse sert à renverser l'identification

initiale des plaisirs aux restaurations corporelles, c'est-à-dire une position probablement empruntée à Speusippe. Dans son argument, Aristote ne paraît faire rien d'autre que reprendre cette critique. Quand ensuite, il prouve qu'il n'est même pas vrai que tout plaisir se produit lorsque se produit une réplétion d'un manque pénible du corps, il réutilise également un développement du *Philèbe* qui permet de contester Speusippe. Il rappelle en effet la liste des plaisirs purs évoqués dans le dialogue platonicien, les plaisirs d'apprendre, les plaisirs procurés par la sensation olfactive, ainsi que « de nombreux objets d'audition et de vision » qui ne sont pas sans évoquer les sons et les couleurs purs du dialogue de Platon⁸⁴⁹. Il se contente simplement d'ajouter « des souvenirs et des anticipations » qui, s'ils ne procèdent pas d'une peine antérieure, doivent être tous ceux qui ne portent pas sur une réplétion future ou passée.

Dans l'ensemble de sa réfutation, Aristote reprend donc, contre les anti-hédonistes qui identifient le plaisir aux genèses et aux réplétions du corps après une peine, les mêmes arguments que ceux que Platon leur a déjà objecté. Mais ce faisant, il use d'un procédé à double tranchant, car il utilise les objections de son maître pour les retourner contre celui-ci. Aristote admet en effet, comme Speusippe, qu'on ne saurait faire correspondre le plaisir à une réplétion et donc à une genèse que si celles-ci désignent les restaurations du corps après un manque qui est toujours pénible. Si comme l'objecte Platon, le plaisir n'est pas la restauration corporelle elle-même parce qu'il est dans l'âme, et s'il existe d'autres plaisirs que ceux que l'on prend à ces restaurations, on doit en conclure, pour Aristote, que le plaisir n'est ni réplétion ni genèse, et qu'il n'accompagne même pas toujours une réplétion ou une genèse.

Ce sont là des conclusions opposées à celles que Platon a tirées de ses critiques de Speusippe. En distinguant le plaisir et la peine des réplétions et des destructions corporelles, et en les concevant comme des effets produits dans l'âme par les plus grandes d'entre elles, le *Philèbe* se donne le moyen d'affirmer que les plaisirs de voir, d'entendre ou de sentir les odeurs correspondent à des réplétions senties et plaisantes d'un manque corporel, qui ont seulement pour propriété de ne pas suivre un manque senti et pénible. L'existence de plaisirs purs qui ne suivent pas une peine ne saurait donc attester qu'il arrive que nous prenions plaisir sans que le corps se remplisse, bien au contraire. Par ailleurs, même la distinction entre le plaisir éprouvé par l'âme et la réplétion affectant le corps ne montre pas, dans le *Philèbe*, que le plaisir lui-même ne

⁸⁴⁹ Comparer avec les formules de *Phil.* 51a b 3 et s. (voir plus haut p. 369). Il est dès lors très improbable que Platon, et non Speusippe, soit ici le premier adversaire visé (*contra* Van Riel, 2000, p. 48-50).

saurait être caractérisé comme une réplétion ou comme une genèse. Au contraire, Platon y conçoit des plaisirs propres à l'âme seule, les plaisirs de connaître, comme des réplétions de connaissances, comme il l'avait déjà fait dans la *République*. Il applique ensuite à tous les plaisirs la thèse selon laquelle le plaisir en tant que tel ne saurait être que la genèse de quelque chose, et non son existence. On mesure donc à quel point les objections qu'il adresse à Speusippe l'ont conduit à des conclusions strictement opposées à celles qu'en tire Aristote.

Dans *l'Éthique à Nicomaque*, l'argument dirigé contre Speusippe se distingue de ceux de *l'Éthique à Eudème* parce qu'Aristote s'y sert d'une controverse entre Platon et Speusippe pour renvoyer dos à dos ces deux prédécesseurs. Comme Platon, Aristote soutient que le plaisir n'est pas la restauration du corps après une peine, et qu'il ne l'accompagne pas toujours, parce qu'il a lieu dans l'âme et parce qu'il existe des plaisirs sans peine antécédente. Mais comme Speusippe, il considère que les notions de réplétion et de genèse doivent désigner ces seules restaurations corporelles, et il en donne lui-même une démonstration : un mouvement qui est genèse est nécessairement l'élaboration d'un corps composé, et si celle-ci est plaisir ou produit du plaisir, la destruction qu'elle suit et qui la suivra sera nécessairement une peine ou produira de la peine. Seule la réplétion du corps peut illustrer une telle genèse plaisante, et elle devra en présenter les propriétés. Il est donc impossible d'utiliser les notions de genèse ou de réplétion, comme le faisait Platon, pour caractériser les plaisirs eux-mêmes, tels qu'ils ont lieu dans l'âme, ou même pour désigner tout ce qui produit du plaisir sans suivre une peine antécédente.

c. La portée critique de l'opposition entre les plaisirs et les mouvements en général

L'argument de *l'Éthique à Nicomaque* qui montre que le plaisir n'est en aucun cas réplétion ou genèse, ni au sens où l'entendait Speusippe, ni au sens où l'entendait Platon, a un impact plus important que ceux du traité eudémien. Néanmoins, il garde une portée restreinte par rapport à l'opposition qui suivra (X 3) entre les opérations plaisantes, où l'on réalise pleinement ce que l'on doit déjà atteindre, et l'ensemble des mouvements progressifs et des affections passives. On peut en effet soutenir que les plaisirs sont des mouvements ou des affections sans pour autant en faire des genèses ou des réplétions. Par exemple, le Platon du *Timée*, qui conçoit le plaisir comme un

mouvement de l'âme qui prolonge et accompagne certaines restaurations du corps, doit identifier le plaisir à un mouvement progressif sans en faire une réplétion, puisque c'est le corps qui se remplit, et non l'âme. D'autres pourraient fort bien penser le plaisir comme une affection que l'âme reçoit du corps, sans faire de cette affection l'accompagnement d'un processus corporel de réplétion. Seule l'opposition entre les caractéristiques formelles des plaisirs et celles des mouvements permettrait de réfuter de telles options.

On doit enfin tenir compte d'une dernière conception du plaisir laissée ouverte au terme de la preuve dans laquelle Aristote utilise la réfutation platonicienne de Speusippe. Nous avons vu que dans le *Philèbe*, la localisation du plaisir dans l'âme, et non dans le corps, va de pair avec une identification du plaisir lui-même à l'opinion que nous avons au sujet de ce qui se passe dans le corps, que cette opinion soit fausse ou vraie. Aristote, alors même qu'il semble se référer au *Philèbe* lorsqu'il rappelle le caractère psychique du plaisir et l'existence de plaisirs sans peine antérieure, ne mentionne nullement cette thèse importante du dialogue platonicien. Sans doute est-ce que la perspective réaliste qu'il adopte pour concevoir toutes choses, qu'il s'agisse d'opérations du corps, de l'âme ou de l'intellect, lui interdit de discuter avec une telle théorie. Que le plaisir soit dans l'âme, à ses yeux, doit signifier qu'il est une opération de l'âme, dont la nature peut être épuisée par une description de propriétés réelles. Et s'il faut opposer les plaisirs aux processus corporels, ce n'est pas parce que les premiers sont des pensées à propos de ce qui se passe dans notre corps, mais parce qu'ils sont des opérations qui présentent des caractéristiques réelles opposées aux mouvements corporels, et ne sauraient donc leur être corrélés.

Conformément à ses habitudes, Aristote ne fait pas de Platon un adversaire explicite dans son traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*. Il le vise certes presque directement lorsqu'il montre que le plaisir n'est ni genèse ni réplétion. Mais seul le commentateur peut conclure qu'il le réfute aussi parce qu'il nie que les plaisirs soient des mouvements, et parce qu'il oppose les premiers et les seconds comme deux opérations présentant des propriétés réelles opposées. Il reste que toutes les conceptions du plaisir que Platon a pu proposer sont réfutées de fait par ce traité : les propos des *Lois*, qui ont pu troubler certains exégètes, ne sauraient entrer en ligne de compte, car comme nous le verrons dans notre étude de l'éducation par le plaisir musical, ils ne comportent aucune définition du plaisir, et n'énoncent rien qui contredit ce qui a été

théorisé dans les autres dialogues⁸⁵⁰. Les théories platoniciennes ne sont cependant pas les seules qui soient renversées par les thèses de *l'Ethique à Nicomaque*. C'est aussi le cas de l'ensemble des conceptions antérieures ou contemporaines du plaisir dont il nous soit resté quelque témoignage.

3. Le problème de la « définition » du plaisir de la *Rhétorique*

On considère souvent qu'Aristote lui-même, dans sa *Rhétorique*, adopte et expose une conception du plaisir qui se trouve réfutée et contredite par les thèses des deux traités éthiques. Au début du chapitre 11 du livre I, voici ce qu'il demande à son auditoire d'admettre :

(1369b33-1370a 3) Posons que le plaisir est un certain mouvement de l'âme, et le fait de s'établir vers la nature existante <quand> c'est d'un seul coup et senti ; posons que la peine est le contraire. Si quelque chose de tel est plaisir, il est évident qu'aussi, est plaisant ce qui produit la façon d'être disposé qui vient d'être mentionnée, tandis que ce qui est destructeur, ou fait que l'on s'établit <d'une manière> contraire, est pénible (ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοῦναντίον. εἰ δ' ἐστὶν ἡδονὴ⁸⁵¹ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδύ ἐστι τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως, τὸ δὲ φθαρτικὸν ἢ τῆς ἐναντίας καταστάσεως ποιητικὸν λυπηρόν).

Il est impossible de trouver dans le français actuel des termes qui permettent de traduire correctement le propos d'Aristote sans avoir recours à la périphrase. Au début du texte, la *κατάστασις* « vers la nature » à laquelle le plaisir est identifié recouvre certes le processus de restauration vers l'état naturel, mais puisque le mot est ensuite appliqué au devenir contraire à cette restauration, il doit correspondre en général à tout processus qui établit dans un état quelconque. Le terme de *διάθεσις* est également pris en un sens particulier. Il est manifestement sur le même plan que la *κατάστασις*, et ne fait donc pas référence à l'état naturel qui en est le résultat. La « disposition » n'est donc pas ici un état plus ou moins stable comme c'est le plus souvent le cas chez Aristote. Il ne s'agit pas d'une disposition possédée de manière statique, mais du processus de disposition ou d'arrangement qui a lieu dans ce qui se restaure vers sa

⁸⁵⁰ Voir plus loin ch. X, p. 1007-1014.

⁸⁵¹ En retenant le meilleur manuscrit, A, contre la plupart de tous les autres, qui portent ἢ ἡδονή.

nature⁸⁵².

À première lecture, cette caractérisation du plaisir présente une ressemblance frappante avec celle du *Timée*⁸⁵³. Comme dans le dialogue platonicien, le processus de rétablissement qui correspond au plaisir a pour propriété d'aller vers la nature, mais surtout d'avoir lieu « d'un seul coup » (ἀθρόαν) afin d'être « senti » : il s'oppose en cela aux restaurations qui sont si dispersées dans le temps ou l'espace qu'elles ne procurent ni sensation ni plaisir. Comme dans le *Timée*, une telle restauration doit apparemment avoir lieu dans le corps : elle n'est donc pas à proprement parler le plaisir, mais elle correspond au plaisir, qui de son côté, est « un certain mouvement de l'âme » (κίνησις τῆς) produit par ces restaurations.

Dans la suite du chapitre, une reprise du propos initial semble accentuer encore l'affinité avec le dialogue de Platon : on apprend que « le fait de prendre plaisir réside dans le fait de sentir une certaine affection » (τὸ ἡδεσθαι ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τινὸς πάθους, 1370a 27-28). Si l'on prend l'énoncé à la lettre, il permet de préciser que le mouvement de l'âme dont il était question plus haut, comme dans le *Timée*, est une sensation, et une sensation qui a pour objet, mais sans doute aussi pour cause, une affection déterminée. Pour l'auteur de la *Rhétorique* comme pour Platon, cette affection n'est apparemment rien d'autre que la restauration subite du corps vers l'état naturel : si celle-ci doit avoir lieu d'un seul tenant pour être « sentie », c'est bien elle qui doit être l'objet du « sentir » dans lequel réside le plaisir. Une telle interprétation présente certes un inconvénient : elle oblige à penser que dans l'énoncé initial, Aristote expose à deux niveaux distincts ce qu'est le plaisir, puisque d'un côté il est un mouvement dans l'âme, et de l'autre, il est une restauration dans le corps parce qu'il lui correspond. Ce glissement peu rigoureux, en lui-même, ne pose pourtant pas de problème important, car les définitions qui s'avèrent utiles dans le cadre de l'art rhétorique n'ont pas lieu d'être exactes. Leur degré d'imprécision peut être tel qu'elles peuvent confondre le plaisir lui-même avec le processus corporel qui le produit, pourvu qu'elles identifient clairement les circonstances dans lesquelles le plaisir a lieu.

La définition du plaisir esquissée dans la *Rhétorique*, telle que nous venons de la

⁸⁵² En ce sens, Grimaldi (1980, p. 246), Kennedy (1991, p. 91-92). Nombreux sont ceux qui au contraire, comprennent que la « disposition » renvoie à la « nature » de la phrase précédente, et se voient donc ensuite obligés de changer le sens de κατάστασις, en y voyant l'état où l'on est restauré. Voir les traductions de Chiron (2007), de Rapp (2002, I, p. 53-54).

⁸⁵³ Cf. notre étude p. 337. Gosling et Taylor (1982, p. 196) pensent que la définition du plaisir de la *Rhétorique* est très exactement celle qui figure dans le *Timée*, la *République* et le *Philèbe*. Mais dans ce dernier dialogue au moins, il n'est pas sûr qu'au terme de son étude, Platon puisse encore définir le plaisir comme un mouvement de l'âme lié à un rétablissement vers l'état naturel.

comprendre, paraît être une pure et simple reprise d'un énoncé platonicien. Elle est en tout cas en contradiction manifeste avec les thèses soutenues dans les deux traités éthiques⁸⁵⁴. Que le plaisir soit en lui-même « un certain mouvement de l'âme » n'est pas en cause, car il se peut qu'il soit « un certain » (τις) mouvement parce qu'il n'en est pas un. En revanche, le plaisir est clairement réduit à celui que procure la restauration du corps dans son intégrité. Cela contredit *l'Éthique à Nicomaque*, qui affirme au moins que ces plaisirs ne sont pas les seuls plaisirs existants. Cela contredit davantage encore le traité eudémien, s'il est vrai que celui-ci soutient que lors de la restauration, on n'éprouve en réalité aucun plaisir positif. La reprise que nous avons mentionnée, qui paraît expliquer le caractère plaisant d'une sensation par l'affection particulière à laquelle cette sensation se réfère, est tout autant teintée de platonisme que la définition initiale. Elle contredit aussi les propos tenus dans le traité eudémien, et témoigne en tout cas d'une perspective tout autre que celle des deux traités éthiques, où le caractère plaisant d'une opération est déterminé par les caractéristiques réelles de celles-ci.

Trois hypothèses peuvent être proposées, séparément ou conjointement, pour rendre compte de cette contradiction. Pour certains, elle doit être expliquée par l'écart chronologique qui sépare la rédaction de cette partie de la *Rhétorique* de celle des traités éthiques. On considère souvent, en effet, que le traité de rhétorique d'Aristote est composé de plusieurs strates successives, dont certaines doivent remonter au premier séjour à l'Académie. Ce serait le cas du noyau du livre I, c'est-à-dire l'exposé des distinctions sur les matières éthiques dont doit disposer l'orateur pour constituer les prémisses d'un discours délibératif, épideictique ou judiciaire. Dans cette hypothèse, le problème posé par l'exposé de la *Rhétorique* sur le plaisir trouve une explication simple : Aristote est platonicien lorsqu'il écrit cette partie du traité, dans sa terminologie comme dans les thèses qu'il défend, tandis qu'il est aristotélien dans les traités éthiques qui rendent compte des cours donnés au Lycée plus de vingt ans plus tard⁸⁵⁵.

On pourrait tenter de réduire la portée des considérations chronologiques en mettant l'accent sur le contexte dans lequel est abordé le développement de la *Rhétorique* consacré au plaisir. Aristote étudie alors le genre judiciaire de l'art oratoire,

⁸⁵⁴ Cf. Spengel (1867, p. 157-158), Cope (1867, p. 234-235), Rapp (2002, II, p. 461 et s.), D. Frede (1996, p. 260), maintiennent dans leur commentaire que la définition de la *Rhétorique* est la reprise de la détermination technique qu'en a donné Platon et l'Académie, et qu'elle s'oppose rigoureusement à celles des traités éthiques d'Aristote.

⁸⁵⁵ Nous exposons ici les thèses de Rist (1989, p. 85-86, p. 136-244).

défini par l'accusation et la défense d'un individu suspecté d'injustice. L'exposé sur les matières éthiques qu'il met à la disposition du rhéteur pour qu'il puisse constituer les prémisses de son discours ne doit donc porter que sur les mobiles susceptibles de faire commettre volontairement un acte injuste⁸⁵⁶. Comme le plaisir corporel est le premier responsable d'un tel acte, il n'est pas étonnant qu'il constitue pour l'essentiel l'objet étudié par Aristote, au point d'être le seul plaisir qui corresponde à la définition qu'il donne. Le chapitre antérieur pourrait étayer cette explication. On vient d'apprendre que les sources d'un acte volontaire sont avant tout le raisonnement, l'impulsion et l'appétit, et le plaisant a été précisément identifié à l'objet de l'appétit⁸⁵⁷. Si l'on suppose que l'appétit est le désir du plaisir corporel, il est naturel que seul ce plaisir soit ensuite considéré.

On peut enfin choisir de mettre l'accent sur le statut particulier de la *Rhétorique*. Il s'agit d'un traité sur l'art de parler, et non d'un traité consacré aux différents objets de la science politique et éthique. À propos de ces objets, la *Rhétorique* ne cherche qu'à délivrer à l'orateur un matériel dont il pourra faire les prémisses de ses discours. Elle se contente donc de présenter les distinctions qui sont indispensables dans cette optique, et d'esquisser sans démonstration et « à titre de modèles » (παραδείγματος χάριν)⁸⁵⁸ les diverses définitions possibles sur lesquelles le rhéteur peut s'appuyer, car elles sont susceptibles par leur vraisemblance d'attirer l'adhésion de son auditoire. Puisque la *Rhétorique* est un traité qui porte sur les discours et non sur leurs objets, elle ne doit pas étudier avec exactitude les objets de la science politique qui sont mobilisés par l'orateur, sous peine de sortir des limites de son domaine propre⁸⁵⁹. La meilleure illustration de cette règle est donnée par le développement consacré au bonheur : Aristote cite une suite de définitions imprécises du bonheur, qui ont toutes pour caractère d'être admissibles par un auditoire donné, et d'être acceptables dans une optique aristotélicienne, au prix des précisions et des inflexions que le philosophe doit apporter aux opinions reçues. Dans l'énumération des parties du bonheur qui fait suite à ces définitions, Aristote met tous les biens sur le même plan, et n'éprouve pas comme dans les traités éthiques le besoin de distinguer ceux qui sont inhérents au bonheur en tant que tel et ceux qui sont simplement des conditions nécessaires, positives ou

⁸⁵⁶ Telle est la suggestion de Chiron (2007, p. 212).

⁸⁵⁷ Cf. *Rhet.* I 10, 1369b 7-16.

⁸⁵⁸ Cf. *Rhet.* I 5, 1360b 4-9 et *Rhet.* I 9, 1366a 31-32, où Aristote déclare fournir « à titre de modèles » des prémisses sur le bonheur et le beau sur lesquelles pourra reposer le discours oratoire.

⁸⁵⁹ Nous résumons l'exposé le plus clair des limites propres à la *Rhétorique* (I 4, 1359b 2-16).

négatives, pour que le bonheur existe⁸⁶⁰.

Nous pensons que la dernière considération doit être préférée aux précédentes pour expliquer l'anomalie de la définition du plaisir de la *Rhétorique*. Le recours à la chronologie nous paraît insuffisamment fondé pour en rendre compte. Elle ne repose guère que sur les dates reculées des événements⁸⁶¹ auxquels Aristote fait allusion dans cette partie du traité. Pour le reste, si l'on excepte la définition du plaisir du chapitre 11, on ne trouve aucun passage qui, dans les thèses qu'il soutient ou la terminologie qu'il emploie, atteste une divergence doctrinale entre l'auteur de ces pages et celui des traités politiques et scientifiques. Sans doute, les définitions du bonheur, des biens ou de la vertu n'emploient pas le vocabulaire technique d'Aristote, et certaines d'entre elles diffèrent considérablement de celles qui sont retenues dans les deux éthiques. Un examen attentif fait pourtant constater que les unes et les autres ne sont nullement incompatibles. Celles de la *Rhétorique*, faute d'exactitude, ont seulement la particularité de manquer d'une précision supplémentaire, ou d'insister sur l'un ou l'autre des aspects de l'objet considéré, parce qu'elles ne distinguent pas en lui ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. Bien entendu, tous ces caractères sont explicables par le statut du traité, qui exclut l'adoption de la perspective du philosophe lorsqu'elle s'éloigne de celle du sens commun.

La définition du plaisir s'avère être finalement le seul passage qui pourrait indiquer que l'auteur de cette partie de la *Rhétorique* peut se montrer platonicien et n'a pas encore élaboré la doctrine du maître du lycée. Ce n'est certes pas impossible, mais outre que seul ce texte le prouverait, on a des raisons de penser que ce n'est guère probable. Le noyau du livre I que certains voudraient attribuer au premier Aristote comporte plusieurs indices qui attestent que si toute cette partie n'est pas tardive, elle a au moins été révisée à l'époque où les traités éthiques et politiques ont déjà été écrits. L'introduction à l'étude du genre délibératif fait référence aux *Analytiques*, et évoque au moins le projet d'une science politique, portant sur les caractères, dont le champ propre est déjà connu et délimité⁸⁶². La conclusion de cette même étude nous dit que sur tous les sujets abordés, « on a fait preuve d'exactitude dans les traités politiques » (διηκρίβωται γὰρ ἐν τοῖς πολιτικοῖς περὶ τούτων, I 9, 1366a 21-22). Or, à propos du bonheur et du bien, l'exactitude ne peut être trouvée dans l'avant-dernier livre des

⁸⁶⁰ Cf. *Rhet.* I 5, 1360b 14-30. Sur la distinction entre les parties constitutives et les conditions nécessaires du bonheur, cf. *EE* I, 1214b 11-17 puis 24-27.

⁸⁶¹ Tous les événements mentionnés en *Rhétorique* I 5-15 datent d'avant 350.

⁸⁶² Cf. *Rhét.* I 4, 1359b 8-12 et 16-18.

Politiques. À deux reprises, le bonheur y est certes défini, mais la première fois, Aristote précise qu'il ne fait qu'effleurer le sujet, et reporte à une autre discipline (σχολή) l'examen de tous les propos appropriés à ce sujet et la résolution de toutes les difficultés⁸⁶³. Dans le second passage, il dit clairement qu'il énonce ce qu'il a défini « dans les livres éthiques », et la référence, au vu du vocabulaire employé, porte probablement sur *l'Éthique à Eudème*⁸⁶⁴.

Même si l'on supposait que ces renvois sont le résultat d'une addition ultérieure, il faudrait néanmoins admettre que la *Rhétorique* a fait l'objet d'une révision tardive de la part d'Aristote lui-même. Est-il plausible qu'il ait laissé telle quelle une définition du plaisir qui n'aurait pour seul raison d'être que l'adoption d'une théorie platonicienne⁸⁶⁵ ? Si elle a été conservée, ce doit être pour un autre motif : comme toutes les autres définitions approximatives du traité, elle doit avoir droit de cité parce qu'elle est vraisemblable pour l'auditoire d'un orateur, et parce qu'elle est admissible, en dépit de son manque de précision, par Aristote lui-même.

L'appartenance du traitement du plaisir à l'étude du genre judiciaire n'est pas davantage une explication satisfaisante. On peut évidemment être injuste pour d'autres motifs que le plaisir corporel. De plus, ces autres motifs peuvent constituer les objets plaisants d'un appétit. Dans le chapitre antérieur, l'appétit a en effet une extension élargie. Ce qui est fait par appétit est opposé à ce qui est fait par raisonnement, c'est-à-dire parce qu'on juge que l'acte considéré est utile à notre bien apparent⁸⁶⁶, et à ce qui est fait par emportement ou impulsion. Dans ces conditions, tout désir orienté vers l'acquisition d'un objet défini, pourvu qu'il soit irrationnel, doit être un appétit. Il y a donc un appétit de l'honneur, de la victoire, et même de l'étonnement, comme il y a des plaisirs propres à ces objets. C'est ce qu'affirme d'ailleurs explicitement la suite du chapitre consacré au plaisir⁸⁶⁷. La corrélation du plaisir à l'objet d'appétit ne saurait

⁸⁶³ Cf. *Pol.* VII, 1323b 36-1324a 7. Aristote semble ici annoncer une étude ultérieure, et apparemment, il s'agit d'un examen spéculatif du bonheur, appartenant à une discipline scientifique, plutôt qu'une étude semblable à celle des traités éthiques.

⁸⁶⁴ Cf. *Pol.* VII, 1331a 7-10: « nous disons (et nous l'avons défini dans les livres éthiques, s'il y a quelque chose d'utile dans ces exposés), que le bonheur et actuation et usage d'une vertu accomplie » (φαμὲν δὲ (καὶ διωρίσμεθα ἐν τοῖς ἠθικοῖς, εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος) ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν.

⁸⁶⁵ Pour une même remarque, cf. Rapp (2002, II, p. 462).

⁸⁶⁶ Cf. *Rhét.* I 10, 1369b 7-11.

⁸⁶⁷ Sur l'appétit de la victoire, cf. 1370b 32-34. Sur l'appétit d'être un homme de bien, qui se trouve satisfait dans l'honneur et l'amitié, cf. 1371a 19-21 et 8-10. La distinction entre appétits irrationnels et les appétits accompagnés de raison (1370a 16 et s.) n'implique pas nécessairement que les derniers soient accompagnés de calcul lorsqu'ils ont lieu. Ils peuvent simplement avoir trouvé leur origine dans un acte

donc expliquer qu'au début du chapitre 11, le plaisir soit apparemment réduit aux seuls plaisirs corporels. De plus, au chapitre 10, le plaisir n'a pas seulement été lié au mobile de l'appétit, mais aussi à un autre mobile qui lui a été opposé, l'habitude⁸⁶⁸, et qui doit donc nous déterminer sans appétit. Même si l'on expliquait comment la satisfaction des appétits de victoire ou d'honneur peut être assimilable à une restauration vers l'état naturel, il resterait à montrer que l'action qui procède spontanément de l'habitude l'est aussi.

Le statut particulier des énoncés de la *Rhétorique*, étant donné l'objet propre de ce traité, est la meilleure explication que l'on puisse trouver pour rendre compte de l'inexactitude de la définition du plaisir. On doit remarquer qu'avant de formuler cette définition, Aristote tient à faire un rappel de ce statut : « parlons maintenant du plaisir. Mais il faut admettre que les définitions sont suffisantes, si sur chaque sujet elles ne sont ni obscures ni rigoureusement exactes »⁸⁶⁹. C'est à ces conditions, en effet, qu'elles peuvent constituer les prémisses d'un discours oratoire. On doit pourtant convenir que même l'imprécision inhérente aux définitions de la *Rhétorique* ne suffit pas pour expliquer l'anomalie présentée par celle du plaisir, au moins telle que nous l'avons comprise⁸⁷⁰. Car ce n'est pas un défaut d'exactitude et de distinction que de ramener tout plaisir au plaisir corporel. C'est une réduction de la sphère du plaisir que ni Aristote, ni même le sens commun ne sauraient accorder, puisque comme l'indique la suite du chapitre, on prend évidemment plaisir à se venger, à acquérir des honneurs et à bien d'autres choses encore. Mais il y a plus grave : en donnant au rhéteur une définition du plaisir qui ne convient qu'à un petit nombre de ceux qui motivent l'acte injuste ou juste, Aristote porterait évidemment préjudice à l'art d'accuser et de défendre.

Les observations qui précèdent amènent à reconsidérer la manière dont nous avons interprété la définition du plaisir. Il est sûr que le lecteur familiarisé avec les théories de Platon et les critiques qu'Aristote leur a adressées dans ses traités éthiques ne peut manquer de supposer que cette définition est proprement platonicienne, et que les rétablissements auxquels elle fait allusion doivent correspondre aux seuls processus

de raisonnement et dans une conviction par le discours d'autrui (1370a 25-27). Dans le cas contraire, comment maintenir la différence entre le mobile de l'appétit et celui du raisonnement ?

⁸⁶⁸ Cf. *Rhet.* I 10, 1369b 16-18 et 6-7.

⁸⁶⁹ *Rhet.* I 10, 1369b 30-32 : περι δὲ τοῦ ἡδέος εἴπωμεν νῦν. δεῖ δὲ νομίζειν ἰκανοὺς εἶναι τοὺς ὄρους, ἐὰν ὧσι περὶ ἐκάστου μήτε ἀσαφεῖς μήτε ἀκριβεῖς.

⁸⁷⁰ Pour un scepticisme semblable, cf. Rapp (2002, II, p. 463).

par lesquels le corps se restaure. Mais ce sont là des suppositions que l'on ajoute à la phrase de la *Rhétorique*, alors que celle-ci peut avoir un statut moins technique qu'on ne le croit, et être suffisamment vague pour qu'aux yeux du sens commun, elle puisse s'appliquer à tous les plaisirs. Prenons donc le texte tel quel, et supposons que le fait de s'établir subitement dans son état naturel puisse être indifféremment un processus corporel, ou le mouvement même de l'âme qui a été identifié au plaisir dans un premier temps. On constate alors que son imprécision lui permet de porter sur tout plaisir quel qu'il soit.

Devant chacun des plaisirs mentionnés dans la suite du chapitre, le sens commun pourrait fort bien déclarer qu'en les éprouvant, on se rétablit vers son état naturel, d'une manière assez intense pour être remarquée. Nul ne songerait à contester qu'en éprouvant du plaisir à accomplir sa vengeance, on se rétablit en quelque sorte dans sa nature, ou comme le dit Aristote, on se remplit de sa vengeance⁸⁷¹ : du point de vue de l'âme, on atteint ce dont on a le désir et le manque, et ce qui nous paraît être notre état naturel. Du point de vue du corps, on soulage la peine généralisée que l'on éprouve en lui lors de l'émotion de colère, et on le ramène à son état d'intégrité⁸⁷². Les mêmes observations valent pour les plaisirs de l'honneur ou de la victoire dont on a l'appétit : dans la mesure où l'appétit vise un état dont on manque, et est accompagné d'un malaise corporel, le plaisir qui vient soulager cet appétit pourra toujours être considéré comme une restauration dans l'état naturel. Ainsi, la notion de rétablissement vers la nature, lorsqu'elle est prise en un sens imprécis et élargi, est susceptible de désigner tout plaisir qui est le corrélat d'un appétit. Elle inclut d'ailleurs explicitement des plaisirs qui ne sont pas précédés d'un appétit pénible : on lit ensuite qu'apprendre est plaisant parce que « dans le fait d'apprendre, il y a le fait de s'établir dans ce qui est par nature » (ἐν δὲ τῷ μαθάνειν <τὸ>⁸⁷³ εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι, 1371a 33-34). Ou encore, le changement par rapport aux habitudes lorsqu'elles deviennent excessives est plaisant parce qu'« il tend à changer vers la nature » (εἰς φύσιν γὰρ γίγνεται μεταβάλλειν, 1371a 26). À la manière de Platon, l'auteur de la *Rhétorique* étend le fait de s'établir dans sa nature à toutes les situations où l'on acquiert un bien dont on avait la

⁸⁷¹ Cf. *Rhet.* I 10, 1369b 13-14.

⁸⁷² Rapp (2002, II, p. 465) fait la même remarque, et suggère, à la suite de D. Frede (1996, p. 277 et s.), que la restauration d'une peine du corps est identifiée au plaisir dans la *Rhétorique*, parce qu'Aristote veut rendre compte des plaisirs qui font suite aux émotions comme la colère, l'émulation ou l'appétit, et parce que le modèle des traités éthiques, qui identifie le plaisir à l'accomplissement d'un pur exercice, ne peut pas s'appliquer à ces plaisirs. Mais nous verrons dans notre étude détaillée des plaisirs de ce type (ch. X, p. 959-970) que dans leur essence, ils ne sont pas identifiables à des soulagements d'une peine corporelle.

⁸⁷³ Nous retenons l'ajout de Bonitz.

privation.

Jusqu'ici cependant, la définition initiale ne semble pas pouvoir s'appliquer à des plaisirs où l'on ne prend pas possession d'un bien nouveau, mais où l'on se contente d'exercer spontanément ses dispositions. Ces plaisirs sont pourtant pris en compte dans la *Rhétorique*, puisque le fait de suivre son habitude est présenté comme un mobile plaisant distinct de l'appétit, et puisque ensuite, ce qui est contraignant est opposé à ce qui procède facilement de la nature et de l'habitude comme une peine à un plaisir⁸⁷⁴. En réalité, un examen attentif de la phrase qui suit la définition du plaisir montre que celle-ci recouvre même les plaisirs où l'on suit la disposition que l'on possède déjà :

(1370a 2) Ainsi donc, il est nécessaire que soit plaisant, en général, le fait d'aller vers ce qui est par nature, et que ce soit surtout plaisant une fois qu'a recouvert sa propre nature ce qui est en devenir selon la nature ; et les habitudes également : de fait, ce à quoi on est habitué est alors en devenir comme par nature (ἀνάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπειληφότα ἢ τὴν ἑαυτῶν φύσιν τὰ κατ' αὐτὴν γιγνόμενα, καὶ τὰ ἔθῃ· καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὡσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται).

Selon ce passage, « aller vers ce qui est par nature » (τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι) est « surtout plaisant » une fois qu'on « a recouvert » (ὅταν ἀπειληφότα ἢ) sa propre nature. Étant donné le temps des verbes, cela ne peut pas signifier que le processus de restauration vers la nature est plaisant au plus au point au moment même où l'on atteint l'état naturel. La phrase paraît plutôt dire que même une fois qu'on a retrouvé son état naturel et qu'on le possède, on va vers sa nature⁸⁷⁵. C'est alors qu'il y a surtout du plaisir, sans doute parce qu'il n'y a plus de déficience et de privation. Cette observation vaut pour ce qui « est en devenir selon la nature », expression qui dans ce contexte, doit signifier en général ce qui est régi par la causalité naturelle. Elle est ensuite étendue à ce qui est en devenir selon l'habitude : ici, le « devenir » a lieu une fois que l'« on est habitué », et n'est donc manifestement pas une genèse de ce qui n'est pas au préalable, mais au contraire, un cours de la vie qui suit et conserve une habitude qui est déjà là.

Ces précisions montrent que dans la définition qui précède, le « fait de s'établir

⁸⁷⁴ Cf. *Rhet.* I 11, 1370a 9-16 : les facilités (αἰ ῥαθυμίαι) et les absences d'effort sont opposées en cela à tout ce qui est forcé et contraignant.

⁸⁷⁵ Dans le même sens, cf. Grimaldi (1980, p. 245).

dans la nature existante » (κατάστασιν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν) doit être entendu en un sens si large qu'il recouvre les cas où l'on s'établit dans l'état naturel que l'on possède déjà. On pourra donc dire que celui qui exerce la science dont il dispose s'établit dans sa nature tout autant que celui qui l'apprend, on pourra dire aussi que celui qui agit en suivant toujours une habitude acquise ou un état naturel intègre s'établit dans sa nature et prend donc du plaisir, de sorte que comme l'indique la suite du chapitre, ce qui fait violence à ces états est pénible, tandis que les facilités sont plaisantes. L'idée d'établissement dans une nature donnée, on le voit, a au préalable une signification si imprécise qu'elle peut désigner les restaurations de ce que l'on acquiert comme les conservations de ce que l'on possède, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle dans ses traités scientifiques et éthiques des actuations (ἐνέργειαι). Dans le cadre du statut particulier des énoncés de la *Rhétorique*, cet usage n'a rien d'étonnant. Dans tout le traité, Aristote évite d'utiliser des termes techniques comme celui d'actuation⁸⁷⁶, et dans le cas présent, il veut fournir à l'orateur une définition qui puisse identifier clairement le plaisir, mais qui recouvre aussi sans distinction tout ce que d'ordinaire, on peut considérer comme un plaisir. Dans cette optique, n'est-il pas pleinement satisfaisant d'identifier le plaisir à toute situation où en quelque manière, on s'établit vers sa nature ?

Une étude attentive du texte de la *Rhétorique*, qui garde toujours à l'esprit l'objet propre de ce traité et évite d'ajouter aux énoncés fournis à l'orateur des précisions qui viendraient nuire à leur destination, permet de conclure qu'il n'y a aucune véritable contradiction entre la définition du plaisir qu'Aristote y propose et les thèses soutenues dans les traités éthiques. Il y a encore moins lieu de trouver là un décalage chronologique incontestable entre un Aristote platonicien et celui des traités du lycée. La définition de la *Rhétorique* est seulement vague et imprécise par rapport aux caractérisations plus exactes que l'on trouve ailleurs. Elle est faite exprès pour n'introduire aucun terme technique, ni non plus une distinction quelconque entre des plaisirs qui pourraient ne pas l'être au même titre. En cela, elle est parfaitement conforme à sa fonction : elle se contente de recouvrir par une notion commune tout ce

⁸⁷⁶ Le lexique de Wartelle (1982) atteste le très petit nombre d'occurrences des mots ἐνέργεια et ἐνεργεῖν dans la *Rhétorique*. A deux exceptions près, elles figurent toutes dans un passage (1411b 22-1412a 8) du livre III où Aristote recommande, dans l'usage des métaphores, de représenter les personnes, ou même les choses inanimées, comme « en action » (ἐνεργοῦντα), afin de mettre sous les yeux de l'auditoire leurs qualités. La référence au *Philippe* d'Isocrate (1411b 27-28), publié en 346, indique aussi la date tardive de cette section de la *Rhétorique*.

qui peut être considéré comme un plaisir par un auditoire indéterminé, et ce faisant, elle constitue pour l'orateur une prémisse utile pour élaborer ses discours.

4. L'originalité de la conception aristotélicienne par rapport aux théories antérieures

Même si elle ne les vise pas directement, l'opposition entre les opérations plaisantes et les mouvements introduite par *l'Éthique à Nicomaque* permet de réfuter la manière dont à notre connaissance, tous les prédécesseurs d'Aristote ont pensé la nature du plaisir. Il faut dire que les textes qui nous sont parvenus ne nous apprennent rien sur ce qu'était le plaisir aux yeux de la plupart d'entre eux. Le plus souvent, ils ne nous informent que sur l'attitude que chaque philosophe recommande d'adopter par rapport au plaisir. Nous avons déjà mentionné la difficulté de déterminer une conception du plaisir derrière les maximes éthiques de Démocrite. La même remarque vaut pour la plupart des présocratiques et des descendants directs de Socrate. On peut présumer qu'Héraclite pensait le plaisir comme l'envers et l'opposé de la peine, qui ne se manifeste dans sa pleine intensité et sa pleine nature que lorsqu'il l'emporte sur la peine qui le fait être, c'est-à-dire apparaître. On peut aussi imaginer que pour Antisthène, si tant est que celui-ci se soit intéressé à la nature du plaisir, l'affection positive de plaisir doit être caractérisée comme l'envers de la peine de l'appétit, puisqu'on n'éprouve le premier que lorsqu'on a enduré le second⁸⁷⁷.

Sans doute, ces prédécesseurs sont de fait réfutés par le propos d'Aristote. Démocrite inclut la jouissance corporelle dans l'ensemble des plaisirs qu'il paraît penser selon le même modèle, et il semble caractériser tout plaisir comme un mouvement calme que l'âme éprouve, et qu'elle reçoit comme un résultat d'ensemble inanalysable dans ses composantes réelles, à savoir les mouvements des atomes. Héraclite et Antisthène réduisent tout plaisir au plaisir corporel, et doivent normalement voir en lui un mouvement, qui vient l'emporter sur le contraire pour le premier, et qui vient compenser l'effort pour le second. Il reste que dans tous ces cas, on ne peut proposer que des conjectures qu'aucune source ne permet vraiment d'étayer.

Dans les textes que nous possédons, seules quatre conceptions de la nature du plaisir antérieures aux traités éthiques d'Aristote, si l'on excepte celles de Platon et de

⁸⁷⁷ Sur Démocrite, voir nos remarques p., 65-66, Héraclite, p. 345 (note), sur Antisthène, p. 486.

Speusippe, nous ont été transmises ou peuvent être reconstituées avec une certaine fiabilité. Elles ont été soutenues par deux présocratiques, par Aristippe l'ancien et les premiers cyrénaïques, et par Eudoxe de Cnide. Il est donc possible de rappeler schématiquement chacune de ces conceptions, et d'apprécier dans quelle mesure les thèses des traités éthiques d'Aristote rompent avec l'ensemble d'entre elles.

c. Sur deux conceptions présocratiques de la nature du plaisir

Speusippe et Platon ne sont pas les premiers à avoir proposé d'identifier le plaisir à la réplétion d'un manque. Nous savons qu'Empédocle l'a fait avant eux, d'après un témoignage transmis sous le nom d'Aëtius⁸⁷⁸ :

Pour Empédocle, le plaisir advient d'une part aux semblables à partir des semblables, et d'autre part selon les manques relatifs à la réplétion, de sorte que c'est ce qui est en manque qui a le désir du semblable. Quant aux douleurs, elles adviennent par les contraires : en effet, sont étrangères l'une à l'autre toutes les choses qui diffèrent à la fois selon la composition, et selon le tempérament de ses composants⁸⁷⁹ (Ἐμπεδοκλῆς τὰς ἡδονὰς γίνεσθαι τοῖς μὲν ὁμοίοις <ἐκ⁸⁸⁰> τῶν ὁμοίων, κατὰ δὲ τὸ ἐλλείπον πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν, ὥστε τῷ ἐλλείποντι ἢ ὄρεξις τοῦ ὁμοίου. τὰς δ' ἀλγηδόνας τοῖς ἐναντίοις. ἡλλοτριῶσθαι γὰρ πρὸς ἄλληλα ὅσα διαφέρει κατὰ τε τὴν σύγκρισιν καὶ τὴν τῶν στοιχείων κρᾶσιν).

Selon Empédocle, le plaisir n'a pas pour seule caractéristique d'être pris à ce qui est semblable à l'être qui prend plaisir⁸⁸¹. Il est aussi éprouvé s'il existe un manque chez cet être, et un manque de ce qui est propre à le remplir. Ainsi le plaisir advient-il lors d'une réplétion du semblable par le semblable. Plusieurs questions se posent alors : aux yeux d'Empédocle, le plaisir est-il aussi cette réplétion ? On peut répondre par l'affirmative, dans la mesure où Empédocle ne fait sans doute pas la distinction entre l'essence de quelque chose et les conditions précises dans lesquelles cette chose advient.

D'autres problèmes sont plus difficiles à résoudre : on ne sait si le plaisir est restreint au plaisir alimentaire, ou s'il y a aussi des plaisirs de voir ou d'entendre, parce

⁸⁷⁸ DK I, 222, 28-32. Pour compléter le propos qui suit, cf. Wolfsdorf, 2009.

⁸⁷⁹ Il faut sans doute distinguer la composition de la chose d'un côté, qui n'est pas un mélange intime, et le tempérament de ses éléments issus d'un mélange intime (*contra* Bollack, 1992, I, p. 263).

⁸⁸⁰ Nous adoptons la conjecture de Meineke.

⁸⁸¹ C'est la seule caractéristique mentionnée dans un autre témoignage d'Aëtius (V, 28, DK I, p. 222, 32-35), ainsi que dans l'exposé de Théophraste dans le *De sensibus* (DK I, p. 217, 34-35, p. 219, 8-9).

qu'alors, l'organe de la vue ou de l'ouïe manquent de ce qui leur est semblable et s'en remplissent. Le témoignage du *De sensibus* de Théophraste plaide en faveur de la seconde option : la vision y est décrite comme la réplétion d'un manque⁸⁸². Par la suite, comme Théophraste reproche à Empédocle de caractériser de la même manière une sensation et un plaisir, et objecte que « souvent, nous éprouvons de la peine à sentir, et cela en vertu de la sensation elle-même », on peut penser qu'à ses yeux, Empédocle donne la même extension au plaisir et à la peine qu'à toutes les sensations⁸⁸³. Une dernière question enfin demeure irrésolue : on ignore si pour Empédocle, les sensations plaisantes sont subies de manière purement passive, comme Théophraste voudrait le lui faire dire dans sa critique⁸⁸⁴, ou si elles sont conjuguées à une activité interne propre à l'animal qui sent. Il reste que dans tous les cas, Empédocle est bien le premier qui à notre connaissance, ait identifié le plaisir à une réplétion, et se trouve tout autant réfuté que Speusippe par les arguments aristotéliens qui nient cette identité.

Le *De sensibus* de Théophraste (43) nous a également transmis une autre conception présocratique du plaisir, celle de Diogène d'Apollonie, qui se distingue par son originalité. Le plaisir est certes toujours identifié à un processus corporel, mais il s'agit d'un processus qui semble corrélé aux actes de sentir et de penser plutôt qu'à la réplétion du corps :

Le plaisir et la peine se produisent de la manière suivante : lorsqu'une grande quantité d'air se mêle au sang et l'allège, cet air étant conforme à sa nature et traversant tout le corps, c'est alors que se produit le plaisir ; en revanche, quand l'air n'est pas conforme à sa nature et ne se mélange pas, le sang étant en quantité égale et devenant plus faible et plus compact, c'est la douleur qui se produit (ἡδονὴν δὲ καὶ λύπην γίνεσθαι

⁸⁸² Dans un passage consacré à expliquer pourquoi les animaux qui ont davantage de feu dans la partie interne de l'œil voient mieux de nuit, il est dit que « pour eux aussi en effet, ce qui manque est rempli » (ἐπαναπληροῦσθαι γὰρ τούτοις τὸ ἐνδεές, DK I, p. 217, 19). On ne sait s'il faut attribuer aussi, dans ces conditions, un désir à l'organe sensoriel, qui tendrait à se nourrir du visible pour atteindre l'état d'équilibre, comme le fait l'animal entier lorsqu'il mange. Dès lors, on pourrait dire que pour Empédocle, l'œil mange la couleur, et que tel est ce qui fait le plaisir visuel.

⁸⁸³ Cf. l'ensemble de l'objection (DK I, p. 219, 8-16). Que l'ensemble des sensations soit considéré ne contredit pas la thèse attribuée à Empédocle, selon laquelle « les choses apparentées, dans le toucher, produisent le plaisir au plus haut point » (τὰ συγγενῆ μάλιστα ποιεῖ τὴν ἡδονὴν ἐν τῇ ἀφῆ, 12-13). Car le plaisir peut se produire par le toucher dans l'œil, dans l'oreille, etc..

⁸⁸⁴ Cf. en particulier DK I, p. 218, 17-32. D'après le passage antérieur consacré à la vision, il semble pourtant que celle-ci suppose une assimilation du lumineux ou de l'obscur aux pores de la surface de l'œil, mais aussi, par rapport à l'intérieur de l'œil, la réplétion d'un manque qui mène à un état d'équilibre. Si cette réplétion était le terme d'un désir, on pourrait en conclure qu'il y a dans la vision une dimension active.

τόνδε τὸν τρόπον. ὅταν μὲν πολὺς ὁ ἀήρ μίσγνηται τῷ αἵματι καὶ κουφίζῃ κατὰ φύσιν ὦν καὶ κατὰ πᾶν τὸ σῶμα διεξιῶν, ἡδονήν· ὅταν δὲ παρὰ φύσιν καὶ μὴ μίσγνηται συνισάζοντος τοῦ αἵματος καὶ ἀσθενεστέρου καὶ πυκνοτέρου γινόμενου, λύπην).

Pour Diogène d'Apollonie comme pour Empédocle, il n'y a sans doute pas lieu de distinguer le plaisir lui-même des conditions dans lesquelles il se produit. Le plaisir est donc identifié à un allègement généralisé du tempérament central de l'animal. Il est produit lorsque l'air chaud introduit en grande quantité, conformément à sa nature, peut pénétrer l'ensemble de l'appareil des veines, en se mêlant à l'humeur froide, le sang, et en l'allégeant. Lorsqu'au contraire la quantité d'air est égalisée par celle de l'humeur, l'air ne suit plus sa nature pénétrante, et la faiblesse du sang rendu plus compact produit alors la peine⁸⁸⁵. On doit resituer cette caractérisation dans une théorie générale pour laquelle la proportion et la répartition du souffle aérien et de l'humeur sanguine, dans le réseau des veines, déterminent l'ensemble des états par lesquels passent les êtres vivants⁸⁸⁶.

D'après les renseignements fournis par le reste de la doxographie de Théophraste, le souffle aérien est responsable des sensations et des pensées. En particulier, la répartition de l'air dans tout le corps détermine tout autant la pensée que le plaisir, même s'il ne faut pas en déduire que celle qui produit le plaisir est toujours celle qui produit aussi la pensée. L'activité végétative de réplétion, en revanche, est incompatible avec une telle répartition. Elle suppose en effet une concentration du souffle aérien autour de l'appareil digestif, comme l'indique l'exemple des oiseaux rapporté par Théophraste : leur chair, en raison de son étroitesse, « ne laisse pas passer le souffle dans tout le corps mais le retient autour du ventre », ce qui va de pair avec une bonne digestion et une absence de pensée⁸⁸⁷. On doit en conclure que la restauration alimentaire est opposée à la condition du plaisir. Elle ne l'est pas seulement « lors des états de réplétion » achevée (ἐν ταῖς πλησμοναῖς), comme l'indique le texte de Théophraste. Elle doit l'être déjà, dans une moindre mesure, pendant la réplétion en cours. Pour Diogène d'Apollonie, le plaisir n'est donc pas corrélé à la réplétion

⁸⁸⁵ Nous suivons ici la lecture de Laks (1983, p. 120-121), qui fait tout reposer sur la proportion entre la quantité de l'air et celle de l'humeur sanguine, et non sur une qualité de l'élément aérien. Cette hypothèse introduit une logique pleinement satisfaisante dans la phrase qui décrit le plaisir. Elle permet aussi de garder le terme des manuscrits συνισάζοντος, au lieu de le corriger en συνισάζοντος (« le sang, tombant au fond... »).

⁸⁸⁶ Cf. Laks (1983, *ibid.* et p. 150-151).

⁸⁸⁷ *De sensibus*, 44.

alimentaire du corps, bien au contraire. Cela ne signifie pas que l'on n'éprouve aucun plaisir lorsqu'on s'alimente. Mais Diogène rapporte ce plaisir à l'acte de goûter situé dans la langue, et non à la réplétion. À ses yeux, c'est en effet le sens du goût qui permet le mieux d'éprouver du plaisir : « la langue est le plus apte à discerner le plaisir » (κριτικώτατον ἡδονῆς τὴν γλῶτταν)⁸⁸⁸, notamment parce que toutes les veines y mènent, de sorte que l'air introduit dans le sens par la saveur se propage dans tout le corps et réalise ainsi le plaisir.

On mesure l'originalité d'une telle doctrine par rapport à celle d'Empédocle et aux modèles dont Platon s'est toujours inspiré. Le plaisir, loin d'être d'abord rapporté à la réplétion alimentaire, doit lui être opposé comme un mouvement du souffle vital allant de pair avec la pensée et avec certaines sensations. Néanmoins, il reste, semble-t-il, un processus, et un processus corporel : tout comme c'est en devenant faible et compact que le sang produit la peine, c'est l'allègement du sang par le mélange qui produit le plaisir. Certes, Théophraste ajoute qu'il se passe quelque chose de similaire dans le cas de la santé, qui semble bien être un état stable. Mais cela ne suffit nullement pour conclure que le plaisir doit être lui aussi un état de bien être ou une même disposition. La théorie de Diogène d'Apollonie a donc ceci de propre qu'elle fait résider le plaisir dans certains actes cognitifs comme la pensée et le goût, et non dans la réplétion alimentaire, tout en continuant à penser le plaisir comme un processus corporel. Seule l'association de la peine éprouvée dans tout le corps à un refroidissement et à une condensation du sang pourrait être acceptée par Aristote, qui voit toutefois dans la seule alimentation le moyen d'y remédier. Pour le reste, les thèses aristotéliennes réfutent l'idée que le plaisir, au même titre que la sensation et la pensée, puisse être un processus lors duquel le corps se meut.

b. Aristippe l'ancien et les premiers cyrénaïques

Des théories plus récentes, proposées par l'entourage de Socrate et de Platon, tombent également sous les coups des thèses aristotéliennes. Bien qu'Aristote ne s'intéresse probablement nulle part ni à Aristippe de Cyrène, ni aux premiers cyrénaïques dans ses traités sur le plaisir, il ne fait pas de doute qu'il en connaissait le contenu, et que leurs thèses comptent de fait parmi celles qu'il réfute. À son époque, les

⁸⁸⁸ *Ibid.*

vues des premiers cyrénaïques avaient sans doute déjà été constituées en une doctrine cohérente, et avaient probablement alimenté les discussions de l'Académie sur la valeur du plaisir⁸⁸⁹.

Reconstituer la manière dont les cyrénaïques concevaient la nature du plaisir pose plusieurs difficultés, qui tiennent en grande partie aux problèmes posés par la doxographie la plus complète que nous connaissions, celle où Diogène Laërce dit rapporter les positions de « ceux qui restèrent fidèles à la voie d'Aristippe et qu'on a appelés cyrénaïques » (οἱ (...) ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μείναντες καὶ Κυρηναῖκοι προσαγορευθέντες)⁸⁹⁰. On peut être assuré que dans l'exposé qui suit, Diogène expose des thèses dont au moins une grande partie ont été soutenues à l'époque d'Aristote : on sait en effet que le petit-fils d'Aristippe, Aristippe le Métrodidacte, a développé « la voie » de son aïeul en une doctrine développée et cohérente. On sait également qu'à la génération suivante, l'école cyrénaïque s'est déchirée en plusieurs sectes qui se sont toutes écartées de la voie initiale. Deux difficultés demeurent cependant. On ignore dans quelle mesure la doctrine exposée par Diogène Laërce peut être référée à Aristippe l'ancien. La « voie » (ἀγωγή) d'Aristippe n'est peut-être qu'un mode de vie qui a été théorisé par ses successeurs. Et s'il est plus probable qu'il ait soutenu des propos qui ont été ensuite développés, complétés et systématisés⁸⁹¹, il est impossible de faire la part entre le noyau initial et son développement. Un autre problème est plus embarrassant : la doxographie de Diogène Laërce est visiblement un agrégat de thèses successives, elle repose sur plusieurs sources, et surtout, elle est sans

⁸⁸⁹ On ne manquera pas de remarquer la ressemblance frappante entre les trois états d'Aristippe le Métrodidacte et les trois états de Speusippe, bien que chacun d'entre eux en aient tiré des conséquences axiologiques strictement opposées. On doit aussi rappeler que Speusippe a écrit un dialogue intitulé « Aristippe de Cyrène » (cf. DL IV, 4), où il n'a sans doute pas évité des débats très théoriques, conformément à ses habitudes. Enfin, notons qu'Eudoxe, rival plus immédiat de Speusippe, a soutenu en faveur du plaisir trois arguments qui sont très exactement les mêmes que ceux que Diogène Laërce attribue aux cyrénaïques orthodoxes. On ne sait à qui attribuer la paternité de tel ou tel élément de chacune des trois doctrines. Mais il est sûr qu'il a existé un espace d'échange qui a dû fortement contribuer à la constitution de l'une ou l'autre d'entre elles.

⁸⁹⁰ Diogène Laërce (II, 86). Dans notre développement, nous n'entrerons dans le détail des débats contemporains qu'a suscités cette doxographie. On trouve une description documentée de ces débats dans Laks (2007b, p. 18-21) et Goulet (1999, p. 183-194). Nous voulons simplement montrer qu'il est plausible qu'Aristote ait eu connaissance d'une définition cyrénaïque du plaisir bien définie, et établir quelle était très probablement cette définition.

⁸⁹¹ Pour chacune des options mentionnées, cf. Giannantoni (1993, III, 18, p. 164-170) d'un côté, Mannebach (1961, p. 101-117) et Döring (1988, p. 1-70) de l'autre. Le terme ἀγωγή est ambigu, parce qu'il peut aussi bien désigner un mode de vie qu'une doctrine. Il nous paraît plausible que la doctrine cyrénaïque ait été une théorisation et un développement de propos tenus par Aristippe l'ancien.

cesse contaminée par une comparaison avec la doctrine épicurienne⁸⁹², alors qu'Epicure ne s'est opposé aux cyrénaïques qu'à l'époque où ces derniers s'étaient déjà éloignés de la ligne orthodoxe. On a donc soupçonné que dans cet exposé sont interpolées des innovations imputables à des hérétiques postérieurs à Aristote. La mention de plaisirs propres à l'âme, en particulier, a souvent été interprétée comme l'introduction d'une thèse inventée par Annicéris pour combattre Epicure, mais aussi Hégésias, son rival au sein de l'école cyrénaïque.

En dépit de ces difficultés, certaines thèses peuvent être attribuées aux cyrénaïques contemporains d'Aristote avec une grande vraisemblance. Selon Diogène Laërce, Aristippe l'Ancien lui-même « démontrait que la fin », c'est-à-dire le plaisir, « est le mouvement doux procurant une sensation » (τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην, II, 85). D'autres sources indiquent qu'il s'agit là d'une théorisation rétrospective du Métrodidacte⁸⁹³. Il reste que l'on peut attribuer à l'orthodoxie cyrénaïque la première thèse mentionnée par Diogène Laërce dans son exposé : « ils posaient à la base deux affections, la souffrance et le plaisir. L'une, le plaisir, est un mouvement doux, l'autre, la souffrance, est un mouvement rude » (δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν, II, 86-87). Si l'on en croit Eusèbe, Aristippe le Métrodidacte aurait même comparé la souffrance à « la tempête en mer » (τῷ κατὰ θάλασσαν χειμῶνι), le plaisir à « la vague douce » (τῷ λείῳ κύματι) et au vent favorable (οὐρίῳ ἀνέμῳ)⁸⁹⁴. À côté de ces deux mouvements sentis, il existe enfin un état qui, parce qu'il est soit stable, soit non senti, doit être appelé absence de peine (ἀποιία) et absence de plaisir (ἀηδονία)⁸⁹⁵. D'après l'ensemble de ces énoncés, le plaisir est donc un mouvement qui a la propriété de parvenir à la sensation, et qui ne s'oppose pas à la peine en vertu d'une référence à un état d'intégrité naturelle ou à

⁸⁹² Cette comparaison n'implique pas que les doctrines exposées dans ce passage sont contemporaines d'Epicure. À la lecture du texte, elle paraît plutôt introduite de manière rétrospective par les doxographes. Dans le même sens, cf. Laks (2007b, p. 21).

⁸⁹³ Eusèbe de Césarée, *Praep. Evang.*, XIV, 18, 31-32 (SSR IV B 5). Dans ce témoignage, la part de reconstruction paraît si importante qu'il ne faut guère lui accorder trop de fiabilité. Eusèbe nous apprend qu'Aristippe l'ancien avait seulement dit potentiellement que la fin réside dans les plaisirs, et que c'est le Métrodidacte qui a explicitement défini la fin comme la vie dans le plaisir, en introduisant ou « en insérant » (ἐντάττων), sans doute parmi les candidats à la fin, le plaisir qui est selon le mouvement. Ces propos doivent être pris avec précaution : Aristippe l'ancien peut très bien avoir fait du plaisir un mouvement doux et senti, et l'avoir considéré comme le bien suprême, sans lui avoir appliqué la catégorie de « la fin » de la vie, et par conséquent, sans avoir inséré le plaisir qui est mouvement parmi les candidats à la fin.

⁸⁹⁴ Eusèbe, *Praep. evang.* XIV, 18, 32 (SSR IV B 5).

⁸⁹⁵ Cf. Eusèbe (*ibid.*), DL II, 89.

quelque autre fin à atteindre, mais uniquement parce qu'il est doux ou lisse, tandis que la peine est rude, rugueuse⁸⁹⁶ ou tempétueuse.

On a pu penser qu'une telle définition du plaisir n'est applicable qu'à des mouvements corporels. Il est en tout cas impossible que les plaisirs de l'âme introduits dans la suite de l'exposé de Diogène Laërce soient définis de la même manière. On apprend alors que « cependant, tous les plaisirs et les douleurs psychiques ne se produisent pas en reposant sur des plaisirs et des peines corporels » (οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς ἡδοναῖς καὶ ἀλγηδόσι γίνεσθαι, II, 89), comme en témoigne le plaisir pris à la seule prospérité de la patrie. Il doit donc en exister d'autres qui reposent sur eux. Faut-il conclure qu'ils doivent être définis comme des mouvements doux et sentis de l'âme reposant sur des mouvements doux et sentis du corps ? L'imposition des propos tenus au début de la doxographie aux plaisirs de l'âme nous paraît difficile, en raison notamment d'autres décalages frappants entre les deux moments du texte⁸⁹⁷. Le début de l'exposé, qui nous apprend que tous les plaisirs se valent en quantité⁸⁹⁸, est incompatible avec l'idée que « les plaisirs corporels sont de beaucoup supérieurs à ceux du corps, et les souffrances corporelles bien pires » (πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλησεῖς χείρους τὰς σωματικὰς, II, 90). Enfin, le plaisir qui est initialement identifié à la fin est explicitement le plaisir corporel, de sorte que les plaisirs de l'âme ne paraissent pas alors entrer en ligne de compte.

On ne doit pas nécessairement déduire de ces observations⁸⁹⁹ qu'il y a une contradiction entre le début de la doxographie et les passages consacrés aux plaisirs psychiques, et en conclure que ces derniers introduisent des éléments d'une version ultérieure de la doctrine cyrénaïque, celle d'Annicéris. L'existence de plaisirs de l'âme

⁸⁹⁶ Il est difficile de savoir s'il faut donner à l'adjectif son sens premier de « lisse » ou son sens figuré de « doux ». La première traduction a l'avantage d'être plus concrète et plus précise, mais a l'inconvénient de faire croire que le plaisir se distingue par une qualité objective du mouvement, alors que pour les cyrénaïques, c'est seulement ce dont on est affecté qui permet de le dénommer et de l'identifier. Les mêmes remarques s'appliquent à la rudesse de la peine.

⁸⁹⁷ Laks, au contraire, applique la définition initiale aux plaisirs de l'âme (2007b, p. 33-34).

⁸⁹⁸ DL II, 87: μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιον τι εἶναι. La lecture la plus naturelle de cette phrase est celle-ci : « un plaisir ne diffère pas d'un plaisir, et il n'en est pas un qui soit plus plaisant ». Certains exégètes supposent que l'absence de différence concerne la qualité et non la quantité, et que ce qui n'est pas plus plaisant qu'autre chose ne désigne pas les plaisirs mais les choses qui les produisent : on ne connaît pas, en effet, le lien entre ces choses et le plaisir. Cette lecture nous paraît introduire trop de présupposés (nous suivons ici Döring, 1988, p. 38, *contra* Laks, 2007b, p. 25).

⁸⁹⁹ C'est ce que fait Döring (1988, p. 42-p. 55). Nous partageons toutes ses observations sur le début de la doxographie, mais non les conséquences qu'il en tire. Laks (2007b) a déjà critiqué l'analyse de Döring en constatant qu'il y a davantage une continuité qu'une rupture entre l'orthodoxie cyrénaïque et Annicéris, de sorte qu'il est impossible de décréter ce qui doit être attribué à chacun d'entre eux dans l'exposé de Diogène.

n'empêche nullement que seul le plaisir corporel soit fin⁹⁰⁰. Et l'on pourrait comprendre que les plaisirs psychiques ne soient nullement pris en compte dans les énoncés initiaux s'ils étaient si faibles et négligeables qu'ils ne doivent pas entrer en considération⁹⁰¹. Un argument cité par Diogène montre que tel est précisément le cas : pour montrer qu'« en vertu de la vision seule ou de l'ouïe seule il ne se produit aucun plaisir », les cyrénaïques rappellent qu'« en tout cas, nous écoutons avec plaisir ceux qui imitent des lamentations, et sans plaisir ceux qui se lamentent vraiment » (μηδὲ κατὰ ψιλὴν τὴν ὄρασιν ἢ τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι ἡδονάς· τῶν γοῦν μιμουμένων θρήνους ἡδέως ἀκούομεν, τῶν δὲ κατ' ἀλήθειαν ἀηδῶς). Le fait d'éprouver tantôt un plaisir psychique, tantôt la peine ou l'absence de plaisir contraires atteste donc que l'audition elle-même n'est nullement plaisante. Cette preuve ne vaut que si les plaisirs et les peines de l'âme sont à ce point négligeables qu'ils ne peuvent se manifester qu'en l'absence complète d'un plaisir des sens⁹⁰².

Dans ces conditions, il est clair que la reconnaissance des plaisirs psychiques n'entame en rien le primat absolu du plaisir corporel : l'exposé de la doctrine cyrénaïque orthodoxe ne contient donc aucune contradiction interne en mentionnant des plaisirs de l'âme. Il est inutile de voir ici une introduction des thèses d'Annicéris, d'autant que ce dernier semble avoir accordé une plus grande puissance et une plus grande importance aux plaisirs psychiques, et s'être éloigné, au moins sur ce point précis, de la doctrine attribuée aux orthodoxes : il fait des plaisirs psychiques les causes d'un bonheur permanent au cours de la vie⁹⁰³, tandis que ceux-là ne conçoivent le bonheur que comme un agrégat formé par l'accumulation des plaisirs corporels, et

⁹⁰⁰ En ce sens, cf. Laks, 2007b, p. 36-37. Toutefois, notons que s'il n'existe aucune différence qualitative entre les plaisirs corporels et psychiques, ce qui n'est nullement certain, il faut que les plaisirs psychiques soient très négligeables pour ne pas entrer dans la fin, c'est-à-dire l'affection pure et simple de plaisir.

⁹⁰¹ On croit souvent qu'il est de toute manière explicite que le début de l'exposé de Diogène ne porte que sur les plaisirs corporels. Mais pour cela il faut supposer que lorsqu'il reprend son propos pour dire « le plaisir cependant qui est corporel » (ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, II, 87), cette reprise porte sur tout ce qui précède (cf. Bollack, 1975, p. 165, Laks et Goulet dans leurs traductions). Mais on peut aussi considérer ce groupe comme simple sujet de la phrase qui suit, où serait opposé « le plaisir qui est corporel » des cyrénaïques à celui d'Epicure.

⁹⁰² Si au contraire la sensation était plaisante, par exemple si le parfum dégagé par une vraie pleureuse était aussi plaisant que le parfum dégagé par une imitatrice, un cyrénaïque ressentirait dans les deux cas ce seul plaisir, et n'éprouverait nullement le plaisir et la peine psychiques.

⁹⁰³ Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, 21, 130, 8 (SSR IV G 4), DL II, 96. Le statut exact qu'Annicéris donne aux plaisirs psychiques n'est pas clair. Ce sont peut-être des plaisirs proprement dits, mais ils sont certainement moins intenses que les plaisirs corporels : en effet, lorsque le sage, s'il doit choisir, préfère l'affection pour autrui à son plaisir corporel, il va contre la fin qu'est le plaisir (DL II, 97). Pourquoi donc préfère-t-il cette affection ? Outre qu'elle produit peut-être malgré tout un plaisir non négligeable, elle produit surtout un plaisir qui a la particularité de nous rendre heureux (DL II, 96). Mais peut-être faut-il différencier qualitativement ce plaisir du plaisir proprement dit en l'appelant la joie, comme le suggère le témoignage de Clément.

affirment qu'il doit être recherché à titre secondaire parce que chaque plaisir doit l'être à titre premier⁹⁰⁴.

Même si l'on admet que l'orthodoxie cyrénaïque ait accepté des plaisirs de l'âme, et même des plaisirs psychiques non référés au corps, on peut considérer qu'ils sont si faibles et si peu importants qu'on ne doit pas se préoccuper de les définir. À une précision inutile près, le plaisir est donc un mouvement corporel doux qui parvient à être senti, et la peine un mouvement corporel rude. Il reste à savoir à quoi correspond concrètement ce plaisir corporel que les cyrénaïques identifient à la fin suprême. La vision et l'ouïe, on l'a vu, ne les procurent pas, mais d'après les descriptions du mode de vie d'Aristippe, on peut présumer qu'il n'en va pas de même pour les parfums, les saveurs et les plus délicates sensations du toucher⁹⁰⁵. Apparemment, les soulagements alimentaires et sexuels peuvent aussi entrer dans les plaisirs que l'on doit viser, mais sans doute faut-il ajouter que l'on doit les rechercher et les éprouver comme des plaisirs, c'est-à-dire comme des mouvements doux, et non comme des mouvements violents. C'est peut-être par ce biais que les cyrénaïques font du seul plaisir corporel immédiat la fin suprême, tout en évitant de tomber dans les conséquences de la vie du sybarite⁹⁰⁶.

Il n'est guère étonnant qu'Aristote ne fasse nulle part allusion à cette doctrine, bien qu'il en ait probablement connu les éléments. Elle est en effet aux antipodes de ses vues sur la valeur et la réalité des plaisirs corporels. Il l'a donc probablement méprisée, ou ne l'a affrontée qu'à travers les critiques et les remaniements conceptuels dont elle a pu faire l'objet de la part de Speusippe. L'absence de confrontation a toutefois une autre origine : les cyrénaïques n'ont sans doute jamais explicité ce qu'ils entendent exactement par le mouvement doux et le mouvement rude que sont respectivement le

⁹⁰⁴ Cf. DL II, 87-88.

⁹⁰⁵ Cf. DL II, 75-76. Athénée (XII, 544b) déclare qu'en accord avec sa doctrine, Aristippe vivait « dans un luxe de parfums, de vêtements de femmes ». Sur les parfums, cf. Clément (*Paid.* II, VIII, 64, 1), sur les mets raffinés, Athénée (VIII, 343c).

⁹⁰⁶ La question du calcul des plaisirs pose un problème considérable chez les cyrénaïques : ceux-ci ne sauraient reculer devant un plaisir immédiat en s'appuyant sur les peines et les plaisirs futurs, puisque l'écart du temps empêche ceux-ci d'être appréhendés comme des plaisirs ou des peines (cf. DL II, 66 et 89-90, Athénée, XII, 544a-b). Ils s'opposent en cela à Epicure, pour qui il est toujours possible de faire dans le présent un « condensé » (ἀθροισμὸν) des plaisirs ou des peines remémorés, vécus et anticipés, qui produirait le bonheur (À notre avis, c'est cette opposition qui est marquée en DL II, 90, quelle que soit la leçon manuscrite retenue). Sur l'« économie » cyrénaïque des plaisirs, on ne sait rien, sinon qu'Aristippe déclare qu'« on domine le plaisir non pas en s'en abstenant, mais en en faisant usage sans être emporté par lui », comme on le fait pour un navire, « si on le conduit là où on le veut » (Stobée, III, 17, 17). Ce précepte recommande-t-il autre chose que de poursuivre toujours un mouvement doux présent dans le corps, c'est-à-dire un plaisir ? Car ceux qui sont emportés et dominés ne peuvent l'être par la sensation d'un mouvement doux. Ils ne peuvent être emportés que par celle d'un mouvement violent et pénible, ou par la force de leur appétit, parce qu'ils ne recherchent pas le plaisir présent et ne font pas en sorte de l'éprouver comme tel. En ce sens, cf. Festugière (1971, p. 94).

plaisir et la peine. Ils rejetaient en effet toute physique comme une spéculation inutile et portant sur des choses insaisissables⁹⁰⁷, et affirmaient que les seules vérités auxquelles nous ayons accès sont les affections que nous éprouvons⁹⁰⁸, à commencer par le plaisir que nous ressentons comme un mouvement doux, et la peine que nous ressentons comme un mouvement rude. Ces caractérisations ne sont donc probablement rien de plus que des vocables imposés à des vécus qui sont inanalysables, et que seule l'expérience nous permet de distinguer. Cette perspective épistémologique est si étrangère à celle d'Aristote qu'aucune discussion ne peut être possible : comme l'optique aristotélicienne présuppose toujours que l'on peut examiner tout objet en fonction des déterminations qu'il présente de lui-même, elle ne saurait entrer dans un dialogue avec ceux qui ne font que donner des noms distincts à différentes affections vécues.

Il reste que si l'on adopte le point de vue aristotélicien, les définitions cyrénaïques doivent de fait être réfutées par l'opposition entre les mouvements et les opérations plaisantes. Il paraît impossible que les descendants d'Aristippe aient pu parler de mouvement lisse ou de mouvement rude sans que les réalités vécues désignées par ces expressions soient des expériences en cours, des affections en train d'avoir lieu. Contrairement à ce que l'on dit parfois⁹⁰⁹, « le présent » (τὸ παρόν) dans lequel ils situent à la fois l'origine et l'aboutissement de tout plaisir et de tout bien doit être un présent étendu : le plaisir présent qu'ils recherchent est « de peu de temps » (μόνον χρόνον)⁹¹⁰, mais il est une expérience étendue sur la durée et non instantanée. Cette expérience doit être plaisante, et non pénible, en vertu de la qualité d'un changement, tantôt doux, tantôt rude. En tout cas, les cyrénaïques ne sauraient dire qu'un plaisir doit se présenter continuellement sous le même aspect, puisque ce serait le confondre avec l'état d'absence de peine où il ne se passe rien. De plus, ils font résider le plaisir dans le corps, et en font une affection que nous éprouvons passivement, et non un pur exercice de ce à quoi nous sommes disposés. Pour toutes ces raisons, ils tombent sous les coups des arguments soutenus dans *l'Éthique à Nicomaque*.

⁹⁰⁷ Cf. DL II, 92, Eusèbe (*Prép.* I, 8, 9).

⁹⁰⁸ Cf. DL II, 92 et surtout Sextus, *Adv. math.* VII, 191-200 (SSR IV A 213). Pour l'application de ce critère aux fins du plaisir et de la peine, cf. 199-200.

⁹⁰⁹ Par exemple Festugière (1971, p. 92).

⁹¹⁰ Littéralement « d'un seul temps ». Cf. Athénée, XII, 544a-b. Il n'est cependant pas impossible que dans ce texte, « d'un seul temps » signifie « du temps présent », par opposition au temps passé et au temps futur.

c. *Eudoxe de Cnide*

Le cas d'Eudoxe de Cnide est plus difficile à traiter⁹¹¹, bien que ce philosophe compte parmi les interlocuteurs du traité de *l'Ethique à Nicomaque*. Ses arguments pour soutenir l'identité du plaisir et du bien⁹¹², tels qu'ils sont cités dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, ne nous renseignent pas explicitement sur sa conception de l'essence du plaisir. Toutefois, si l'on examine attentivement le dernier d'entre eux, et si l'on utilise pour le commenter des propos qui lui sont en d'autres lieux attribués ou attribuables, on peut reconstituer cette conception avec un haut degré de fiabilité.

Selon Eudoxe, « le plaisir, ajouté à n'importe quel bien, par exemple réaliser des actions justes ou tempérantes, les rend plus dignes de choix ; et c'est un fait que le bien augmente lui-même par lui-même » (προστιθεμένην τε ὁπωοῦν τῶν ἀγαθῶν⁹¹³ αἰρετώτερον ποιεῖν, ὅλον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν, καὶ αὔξεσθαι δὴ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ αὐτῷ⁹¹⁴, 1172b 23-25). Par conséquent, il y a identité entre le plaisir et le bien.

Le plus souvent, on s'est mépris sur la signification de cet argument car on confond l'argument lui-même avec la critique qu'Aristote en donne. Ainsi, on croit qu'Eudoxe veut tout simplement dire que le plaisir, en s'ajoutant à un acte vertueux, produit une somme plus digne de choix que l'acte vertueux pris tout seul. Mais Eudoxe affirme que c'est l'acte vertueux lui-même qui est plus digne de choix lorsqu'il est

⁹¹¹ Les conceptions d'Eudoxe dans ce domaine n'ont pas à ce jour fait l'objet d'une étude approfondie. La réunion de plusieurs fragments par Lasserre (1966) doit être complétée, et nous n'avons pas trouvé dans les ouvrages existants (Karpp, 1933) une analyse détaillée les problèmes que nous abordons. Dans toute cette section, nous ajoutons en bas de page certains passages du commentaire de Michel d'Ephèse : ils attestent peut-être que cet exégète a eu à sa disposition des témoignages sur Eudoxe qui ne nous sont pas parvenus. Mais il n'y a pas de certitude absolue. L'indice le plus probant figure dans le commentaire du premier argument d'Eudoxe, où après avoir décrit comment ce dernier construit sa démonstration, Michel d'Ephèse ajoute qu'« il existe dans tous les êtres ou bien un intellect ou bien quelque lueur et quelque éclat d'intellect, comme lui-même l'a indiqué en d'autres lieux » (ἔνεστι γὰρ ἐν ἅπασιν ἢ νοῦς ἢ νοῦ τισ αὐγὴ καὶ ἔλλαμψις, ὡς αὐτὸς ἐν ἄλλοις ἔδειξε, CAG XX, 534, 15-16). L'énoncé est clairement formulé en termes néoplatoniciens, mais repose apparemment sur un propos tenu par Eudoxe. Toutefois, on ne peut pas totalement exclure que « lui-même » désigne Aristote, ou que Michel d'Ephèse songe à des propos semblables dans lesquels Aristote a pris la défense de l'argument d'Eudoxe (EN VII 14, 1153b 31-32 et EN X 2, 1173a 4-5) et les attribue à ce dernier.

⁹¹² La thèse est énoncée en EN X 2, 1172b 9.

⁹¹³ K^b porte ὁπωοῦν ἀγαθόν.

⁹¹⁴ Nous retenons le καὶ de M^bO^b. La plupart des manuscrits disent σωφρονεῖν, αὔξεσθαι δὴ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ, et Ramsauer (1878), suivi par la plupart des éditeurs et commentateurs, a corrigé δὴ en δέ, lisant donc « or, le bien n'augmente que par lui-même ». Si l'on supprime cette correction qui n'est nullement nécessaire, l'énoncé est mieux lié à ce qui précède avec καὶ. Nous avons aussi gardé αὐτὸ que M^bO^b place avant αὐτῷ. La variété des leçons possibles, de toute manière, ne commande pas des lectures différentes de l'argument.

associé au plaisir. De plus, s'il voulait seulement dire que la somme des deux est plus digne de choix, il ferait alors une faute logique manifeste, car l'argument prouverait seulement que le plaisir est un bien parmi d'autres, et non qu'il est identique au tout du bien. Il est difficile d'attribuer à Eudoxe un tel paralogisme. Il est vrai qu'Aristote lui reproche d'avoir seulement montré que le plaisir est un des biens, et non le tout du bien : « eh bien, apparemment, ce dernier argument du moins montre que le plaisir compte parmi les biens, mais qu'il ne l'est pas davantage qu'un autre » (ἔοικε δὴ οὕτως γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου, 1172b 26-27). Mais Aristote fait ce reproche parce qu'il refuse l'une des prémisses de son interlocuteur, ou ne la comprend pas : il réplique en effet que « tout bien est plus digne de choix lorsqu'il est avec un autre bien que lorsqu'il est tout seul » (πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονούμενον, 1172b 27-28). Or, il s'agit là de la négation du principe posé par Eudoxe, selon lequel nécessairement, « le bien augmente lui-même par lui-même » (αὐξεσθαι δὴ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ αὐτῷ).

Si l'on tient compte de ce principe, l'argument d'Eudoxe est parfaitement valide. En affirmant que le bien n'augmente que par lui-même, Eudoxe veut en effet dire ceci : un bien, par exemple agir justement, ne peut être rendu meilleur par l'ajout de quelque autre chose que si cette chose est un bien exactement dans le même sens que lui l'est. Si donc le plaisir a cette propriété d'augmenter la valeur de tous les autres biens auxquels il s'ajoute, comme agir justement ou être tempérant, c'est donc que tous les autres biens sont déjà des biens en ce que ce sont des plaisirs. On peut donc en conclure que le bien tout court, c'est-à-dire ce qui fait que tous les biens sont des biens⁹¹⁵, est le plaisir.

Ainsi comprise, la démonstration d'Eudoxe ne comporte aucune faute logique, et il est peu probable qu'Aristote l'ait citée telle quelle sans en comprendre le sens. S'il la réfute, c'est parce qu'il admet contre Eudoxe qu'un bien quelconque peut devenir plus digne de choix même si ce qu'on lui ajoute n'est pas bon dans le même sens que lui : par exemple la richesse peut devenir plus digne de choix si on lui ajoute la jouissance, et cela même si l'une n'est pas un bien dans le même sens que l'autre. Que le plaisir ait ceci de propre qu'en s'ajoutant, il rende tous les autres biens plus dignes de choix ne

⁹¹⁵ Onfray (2006, p. 163) se distingue en proposant cette lecture. Michel d'Ephèse nous dit qu' Eudoxe « considérait le plaisir comme le principe formel et la cause de tous les biens, comme les partisans des idées pensaient que l'animal en soi est principe des animaux, l'étant en soi des étants, l'homme en soi des hommes et le beau en soi des choses belles » (εἰδικὴν γὰρ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν πάντων τῶν ἀγαθῶν ἐτίθετο ὡς οἱ τὰς ἰδέας πρεσβεύοντες τὸ αὐτοζῶον τῶν ζώων καὶ τὸ αὐτοὸν τῶν ὄντων καὶ τὸ αὐτάνθρωπον τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ αὐτοκάλλος τῶν καλῶν, CAG XX, 531, 15-18). Est-ce là un commentaire de la thèse citée par Aristote grâce à un rapprochement avec les platoniciens, ou la citation d'une thèse d'Eudoxe, où Michel d'Ephèse constate un point commun avec les thèses platoniciennes ?

prouve donc pas que les autres biens sont des biens en tant que ce sont des plaisirs. Pour Aristote en effet, il n'y a pas univocité du bien : le bien au sens premier n'est pas le caractère commun à toutes les choses bonnes, en vertu duquel elles seraient bonnes exactement dans le même sens, et auraient des valeurs qui pourraient être parfaitement mesurées l'une à l'autre, additionnées ou soustraites. Le bien est un bien déterminé, le souverain bien qui est la fin à laquelle tendent tous les autres biens⁹¹⁶. Pour cette raison, « rien ne saurait être le bien s'il est rendu plus digne de choix avec l'un des biens par soi »⁹¹⁷, c'est-à-dire un bien dont la valeur n'est pas issue de la sienne propre. Tel est le cas, pour Aristote, du plaisir d'Eudoxe : un plaisir peut venir s'ajouter à ce qui est un bien en soi et sans référence à lui, comme l'acte vertueux, et si la somme obtenue est plus digne de choix que chaque bien pris tout seul, le plaisir, au même titre que l'autre bien, sera un bien sans être le bien.

Cette réfutation est l'occasion d'utiliser contre Eudoxe un argument déjà soutenu par Platon dans le *Philèbe*. Dans la section de ce dialogue qui élimine la vie de plaisir sans pensée et la vie de pensée sans plaisir des candidats à la vie bonne, le bien est présenté comme la fin que l'on poursuit dès qu'on la connaît, et à laquelle on rapporte tout ce dont on se soucie dans sa vie. Par ailleurs, il est dit « le plus parfait » (τελεώτατον) et « suffisant » (ικανόν)⁹¹⁸, et la suite nous apprend qu'il est tel parce que la vie qui le suit n'a besoin de rien d'autre que lui⁹¹⁹. Ce préalable permet de refuser au plaisir le titre de bien, parce que la vie qui y tend manque de la pensée pour être

⁹¹⁶ Certains arguments d'Aristote contre l'univocité du bien ne prennent pas en compte le fait que le bien soit une idée séparée, et sont donc applicables pour réfuter Eudoxe. C'est le cas de ceux qui sont avancés en *EN* I, 1096a 17-29, *EE* I, 1217b 25, 1218a 8, *EN* I, 1096b 8-19 (voir plus loin p. 907-909). Aristote identifie ce qu'il continue d'appeler « le bien » à la fin à laquelle tendent tous les autres biens en *EE* I, 1218b 10-24 (cf. également *EN* I, 1097a 15-24). Notons toutefois qu'il n'est alors question que du souverain bien humain, et donc de la fin de toutes les choses objets d'actions (τέλος τῶν πρακτῶν).

⁹¹⁷ *EN* X 2, 1172b 34 : οὐδὲν τὰγαθὸν ἂν εἴη, ὃ μετὰ τινος τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν αἰρετώτερον γίνεται.

⁹¹⁸ *Phil.*, 20d 1-4.

⁹¹⁹ Cf. *Phil.*, 22b 3-6, et 60b 10-c 4, qui clarifient la formulation ambiguë de 20e 4-21a 2, où il n'est pas clair que le bien n'a pas besoin d'autre chose que lui au sens où n'en a pas besoin la vie qui le poursuit. Les caractères du bien sont donc d'abord ceux de la vie bonne, et le *Philèbe* s'intéresse d'ailleurs à cette vie bonne plutôt qu'au bien lui-même. Il y a là une nuance importante avec des thèses aristotéliennes qui paraissent pourtant empruntées au *Philèbe*. L'autarcie est caractéristique du souverain bien dans le même sens que la suffisance dans le *Philèbe* (cf. *EN*, 1097b 14-16). Mais il en va tout autrement du caractère de perfection absolue. Pour Aristote, le souverain bien lui-même est dit souverainement parfait par rapport aux autres biens, parce qu'il n'est jamais à choisir pour autre chose alors qu'eux le sont pour lui (*EN*, 1097a 32, b 6). Ce rapport entre un bien qui est fin et des biens qui sont moyens n'existe pas dans le *Philèbe*, où la souveraine perfection est seulement celle de la vie bonne. Ces différences, remarquées par Weiss (1979, p. 218-219) doivent être ajoutées aux ressemblances entre tous ces textes mises en évidence par Cooper (2003, p. 117 et s.).

simplement digne de choix⁹²⁰. Aristote semble citer cet argument de Platon, mais en le modifiant quelque peu. Il déclare simplement que « la vie plaisante est plus digne de choix avec la pensée que sans elle », et s'il en conclut que le plaisir n'est pas le bien lui-même, ce n'est pas parce que la vie bonne ne devient pas meilleure lorsqu'on lui ajoute quelque chose, mais parce que « le bien » lui-même « ne devient pas plus digne de choix lorsqu'on lui ajoute quoi que ce soit »⁹²¹.

Comme nous le verrons, il est probable que Platon vise directement l'hédonisme d'Eudoxe dans sa démonstration que la vie de plaisir n'est pas la vie bonne. En s'y référant, Aristote ne ferait donc qu'emprunter une critique dont Eudoxe a déjà fait l'objet. Il se trouve que le premier a délibérément fait preuve de mauvaise foi à l'égard de son adversaire en supposant que sa vie de plaisir n'était pas en même temps une vie de pensée. Quant au second, il n'est guère plus attentif au contenu même de l'argument d'Eudoxe. Car si l'on considère globalement et sans distinction tous les plaisirs et tous les biens, on peut fort bien objecter que comme le bien n'est pas univoque, un plaisir quelconque peut rendre tous les autres biens plus dignes de choix sans que ceux-ci soient des biens en tant qu'ils sont des plaisirs. Mais en adoptant cette perspective globale, Aristote semble bien ignorer le sens de l'argument qu'il cite lui-même.

Au premier abord, on peut comprendre de deux manières l'idée que le plaisir ne peut augmenter chaque autre bien, par exemple un acte juste, que si celui-ci est déjà un bien en tant qu'il est un plaisir. Ou bien Eudoxe considère un plaisir quelconque, par exemple un plaisir corporel, et il veut dire que si ce plaisir fait augmenter la valeur d'un acte juste, c'est parce que celui-ci est un bien en ce qu'il *produit* déjà aussi du plaisir. Ou bien il parle des plaisirs propres à chaque bien considéré, par exemple le plaisir d'agir justement, et il veut dire que le plaisir d'agir justement augmente la valeur de l'acte juste parce que l'acte juste est juste et bon dans la mesure où l'on y prend plaisir et où il *est* plaisir⁹²². La seconde hypothèse est beaucoup plus probable : dans la

⁹²⁰ Cf. *Phil.* 21d 3.

⁹²¹ *EN X 2, 1172b 28* : τοιούτω δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τὰγαθόν (« C'est précisément par un propos semblable au précédent que Platon réplique que le bien n'est pas plaisir »)· αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὸν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μικτόν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὰγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ τὰγαθόν αἰρετώτερον γίνεσθαι.

⁹²² C'est là la lecture de Michel d'Ephèse : ἡ γὰρ μεθ' ἡδονῆς δικαιοπραγία αἰρετωτέρα τῆς ἀνευ ἡδονῆς, ἀλλὰ καὶ ἡ μεθ' ἡδονῆς θεωρία αἰρετωτέρα τῆς χωρὶς ἡδονῆς, καὶ ὅλως πᾶσα πράξις καὶ πᾶσα ποιήσις μεθ' ἡδονῆς βελτίων τῆς ἀνηδόνου πράξεως καὶ ποιήσεως. καὶ ἔτι, φησι, δῆλον, ὡς αἰρετωτάτη ἐστὶν ἀπὸ τοῦ ἐπίδοσιν τὰ μεθ' αὐτῆς καὶ σὺν αὐτῇ γινόμενα λαμβάνειν. αἱ τε γὰρ μαθήσεις αἱ μεθ' ἡδονῆς τάχιον ἐπιδιδόασιν τῶν χωρὶς ἡδονῆς καὶ μετὰ λύπης, αἱ τε κατ' ἀρετὴν ἐνέργειαι καὶ ἀπλῶς πάντα (« En effet, l'action juste accompagnée de plaisir est plus digne de choix que celle qui est sans plaisir. Mais la contemplation aussi,

première en effet, Eudoxe ne dirait pas que l'acte juste est en lui-même un bien, mais seulement qu'il produit du bien. S'il *est* un bien, il est un bien en ce qu'il est déjà plaisant en tant que tel, et c'est le plaisir qui lui est propre qui en augmentera toujours la valeur. Le second exemple de bien, « le fait d'être tempérant », confirme que c'est bien le plaisir pris à l'action vertueuse qui est considéré : il paraît évidemment absurde que l'acte tempérant soit un bien dans la mesure où il produit des plaisirs corporels et voit sa valeur accrue par la quantité de ces plaisirs ; et s'il est un bien en tant qu'il est un plaisir, le plaisir en question doit être pris à la tempérance elle-même.

Cette lecture n'est pas sans conséquence : l'hédonisme d'Eudoxe n'est nullement une apologie du seul plaisir corporel, puisqu'il faut compter parmi les plaisirs le plaisir propre à l'action vertueuse, qui va de pair avec la perfection de celle-ci. On doit aussi inclure, apparemment, les plaisirs propres à des actes de connaître et de penser⁹²³, puisque ce qui vaut pour l'acte juste doit aussi valoir pour eux : le plaisir pris à un bien comme connaître doit en augmenter la valeur, parce qu'on connaît mieux dans la mesure de ce plaisir. Quant aux plaisirs corporels recherchés par les êtres dénués de raison, sans doute sont-ils des plaisirs de plein droit pour une raison semblable : le plaisir de se nourrir doit être corrélé au degré de perfection de l'activité soit sensitive, soit végétative, au cours de la réplétion.

À la lecture de l'argument d'Eudoxe, une inconnue demeure toutefois. Lorsqu'il déclare que le plaisir perfectionne l'acte vertueux en s'y ajoutant, veut-il dire simplement que si l'on considère un acte juste accompagné de plaisir, alors cet acte est

accompagnée de plaisir est plus digne de choix que celle qui en est séparée, et en général toute action ou toute production accompagnée de plaisir est meilleure que l'action ou la production déplaisante. Et de plus, *il dit* qu'évidemment, le plaisir est ce qui est le plus digne de choix parce que ce qui advient avec le plaisir, et *advient conjointement avec lui*, acquiert du progrès. Car les apprentissages qui sont accompagnés de plaisir progressent plus vite que ceux qui sont sans plaisirs, ou accompagnés de peine, et il en va de même pour les actuaciones selon la vertu, et dans l'absolu, pour toute chose », CAG XX, 535, 2-9). Qui « dit » cela ? D'après ce qui précède, ce doit être Eudoxe. On pourrait aussi penser qu'il s'agit d'Aristote : Michel d'Ephèse peut considérer que celui-ci prend à son compte les prémisses de l'argument qu'il cite, et donc paraphraser le texte en utilisant un argument qui ressemble de près à celui qui est soutenu par Aristote en *EN X 5*, 1175b 30-35. Mais Aristote conclurait-il, même aux yeux de Michel d'Ephèse, que le plaisir est « le plus digne de choix » ? Cela paraît impossible : on doit donc plutôt penser que l'argument est le fait d'Eudoxe lui-même, et que celui d'Aristote en est très largement inspiré.

⁹²³ Dans un passage de son commentaire, Michel d'Ephèse commence par expliquer l'usage du terme τάγαθόν chez les platoniciens. Après avoir montré comment ils pensent le rapport entre le bien et les biens comme l'intellect ou la science, il consacre une phrase au cas particulier d'Eudoxe : « Et l'intellect est un bien, mais non pourtant le bien ; de même la science est un bien, mais elle n'est en rien le bien, tandis que le plaisir n'est pas un bien mais le bien : car selon Eudoxe, le principe et la source de la bonté, c'est-à-dire le bien, est le plaisir » (καὶ ἔστιν ὁ νοῦς ἀγαθὸν μὲν, οὐ μὴν τάγαθόν. ὁμοίως καὶ ἡ ἐπιστήμη ἀγαθόν, τάγαθόν δὲ οὐδαμῶς, ἡ δὲ ἡδονὴ οὐκ ἀγαθὸν ἀλλὰ τάγαθόν. ἡ γὰρ ἀρχὴ καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀγαθότητος, ἦτοι τὸ ἀγαθὸν ἡδονὴ ἐστὶ κατ' Εὐδοξον, CAG XX, 533, 28-31). Ces affirmations sont-elles fondées sur un savoir concernant Eudoxe, ou ne sont-elles qu'un commentaire lui attribuant arbitrairement des thèses platoniciennes, ou plutôt néoplatoniciennes ?

de fait plus parfait qu'un autre qui est sans plaisir ? Ou bien s'exprime-t-il de manière catégorique, en constatant qu'au sein de l'action vertueuse qui aurait pour propriété de progresser et de se perfectionner, le plaisir est précisément le surcroît de perfection que cette action acquiert en tout moment ? Tel qu'il est cité par Aristote, l'argument ne semble autoriser que la première lecture : dans la traduction que nous avons proposée, que le plaisir soit « ajouté » à n'importe quel bien peut être l'équivalent d'une proposition conditionnelle, et que « le bien augmente lui-même par lui-même » peut signifier que si le bien est augmenté, alors ce ne peut être que par lui-même. Une autre traduction donnerait cependant à l'argument un autre sens : Eudoxe pourrait constater comme un fait que « le plaisir, s'ajoutant à n'importe quel bien, le rend plus digne de choix », et par ailleurs, affirmer que « c'est un fait que le bien », c'est-à-dire le plaisir, a pour caractéristique de tendre toujours de lui-même à s'accroître et à se perfectionner, et en ce sens, « s'accroît⁹²⁴ lui-même par lui-même ». Dans ce cas, on pourrait en conclure que le plaisir est précisément identifié au surcroît de perfection, par exemple dans une action juste en perpétuelle progression, et ajouter que le Bien lui-même, ce qui fait qu'un bien est un bien, n'est jamais rien d'autre que ce surcroît, qui a pour propriété de toujours tendre à un surcroît supplémentaire.

Même si l'on adopte la traduction habituelle et la lecture la plus faible de l'argument, on peut être mené aux mêmes conclusions. Admettons, comme nous l'avons dit, que le plaisir ajouté à un bien comme l'action juste est le plaisir d'agir justement. Le plaisir, dans ce cas, est clairement identifié au surcroît de perfection d'une opération quelconque. De plus, puisque c'est ce surcroît de perfection qui est le Bien en vertu duquel tous les biens sont des biens, il est clair que l'action juste présupposée comme un bien ne peut l'être qu'en tant qu'elle a déjà été sujette au perfectionnement. Il apparaît donc qu'une opération bonne et plaisante est toujours une opération sujette à un perfectionnement progressif, et que le plaisir, c'est-à-dire le bien, est précisément le surcroît de perfection qu'elle acquiert en tous ses moments.

D'autres textes attestent qu'une telle conception peut avec vraisemblance être attribuée à Eudoxe. Si elle n'est pas strictement impliquée par le premier argument cité par Aristote, force est de reconnaître que les thèses contenues dans celui-ci sont concordantes avec elle. Comme nous le verrons lorsque nous en ferons l'analyse

⁹²⁴ προστιθεμένην peut être un moyen, ainsi que αὔξεσθαι, qui même à la voie passive, peut avoir le sens de « croître ».

détaillée⁹²⁵, cet argument fonde l'identité du bien et du plaisir sur l'idée que le Bien n'est rien d'autre que ce qu'il y a de commun aux biens relatifs et propres à chacun des êtres vivants⁹²⁶, doués de raison ou non. Le Bien se distribue entièrement dans ce qui est à chaque fois « convenable » (ἐπιεικής) à un être donné, et même dans ce vers quoi chacun est conduit (φέρεσθαι) de fait, quelles que soient apparemment sa disposition et sa situation. Voilà pourquoi le Bien est aussi le plaisir. Par le plaisir, il faut donc entendre l'objet prochain de la tendance effective de chaque être vivant, étant donné son état présent, et d'après la comparaison employée par l'argument, un objet qu'il découvre dans son état comme son bien propre « tout comme il découvre sa nourriture »⁹²⁷.

En concevant le bien, sous la forme du plaisir, comme ce qui est proprement et prochainement objet de poursuite pour un être vivant dans une situation donnée, le premier argument d'Eudoxe pose des conditions qui se prêtent à l'identification du bien et du plaisir à un perfectionnement : le bien n'est pas un état qui serait le terme ou le résultat d'un progrès par rapport à un état initial, mais il est ce progrès prochain lui-même. La comparaison du bien avec la nourriture, c'est-à-dire ce par quoi chaque être enrichit et améliore son état, va dans le même sens : elle suggère que le bien est le surcroît de perfection, dans l'alimentation proprement dite, mais aussi dans d'autres domaines. Le plaisir ou le bien peut ainsi être l'enrichissement immanent à une action vertueuse ou à une connaissance : si l'on suppose qu'on les perfectionne toujours à mesure qu'on les effectue, on pourra concevoir la tendance à bien agir ou à connaître, en chaque moment, comme une tendance à nourrir et enrichir ces biens, et par conséquent, identifier la fin, le bien et le plaisir, à cet enrichissement même.

Le *Philèbe* de Platon est une autre source qui peut nous renseigner sur les thèses d'Eudoxe, mais qui doit être maniée avec précaution. Il est très probable que derrière le personnage de Philèbe, Platon vise d'abord Eudoxe lui-même : l'exposé de la thèse de Philèbe par Socrate, en 60a 7-9, paraît bien être une parodie du premier argument

⁹²⁵ Le texte est cité en entier et analysé au ch. IX, p. 890-895.

⁹²⁶ On ne sait quel est l'ensemble des êtres qu'Eudoxe inclut dans ceux qui tendent au plaisir. S'agit-il des animaux, ou de l'ensemble des êtres vivants ? On ne peut trancher grâce aux formules employées par le *Philèbe* pour exposer les thèses du personnage du même nom, car le terme utilisé, ζῶον, peut signifier « animal » ou « être vivant ».

⁹²⁷ Cf. *EN X 2*, 1172b 15 : « chaque être, en effet, découvre le bien qui est pour lui tout comme il découvre sa nourriture » (ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὕρισκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν)

qu'Aristote prête à Eudoxe dans l'*Ethique à Nicomaque*⁹²⁸. L'idée que « le plaisir se trouve être l'objectif direct de tous les êtres vivants, et qu'il faut que tous le visent », rappelle l'identification du bien et du plaisir à ce à quoi chaque être vivant est porté de fait. Dans la suite, où l'on lit que « celui-ci », le plaisir, « est par conséquent en lui-même le bien pour tous les animaux sans exception », Platon semble se moquer de l'identité entre le bien en soi et le bien pour tous les animaux et chacun d'entre eux, que l'on trouve énoncée dans l'argument cité par Aristote : « ce qui est bien pour tous les êtres, et ce à quoi tous tendent », c'est-à-dire ce que chacun d'eux poursuit comme sa nourriture propre, « est le bien » (τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ οὐ πάντ' ἐφίεται, τὰγαθόν εἶναι, 1172b 14).

Il se trouve que dans son dialogue, Platon fait intervenir une seule fois le personnage de Philèbe pour lui faire soutenir une thèse. Socrate lui demande alors s'il faut ranger le plaisir et la peine dans ce qui admet par nature une limite, ou « parmi les choses qui admettent le plus et le moins » (τῶν τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον δεχομένων ἐστών), c'est-à-dire les processus qui comme le plus chaud et le plus froid, vont toujours de l'avant et n'acquièrent une limite que s'ils cessent d'être⁹²⁹. Philèbe répond qu'il faut les ranger « parmi celles qui admettent le plus » (τῶν τὸ μᾶλλον) : « car le plaisir ne serait pas tout le bien, s'il ne se trouvait être par nature un illimité en quantité et par l'excès » (οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθόν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον, 27e 5-9)⁹³⁰.

Puisque cette affirmation fait irruption au cours du dialogue comme une sentence dont le contenu ne peut être explicité par ce qui précède, et puisqu'elle est la seule qui soit prêtée au personnage de Philèbe, elle doit probablement correspondre à une thèse soutenue par Eudoxe. Bien qu'on ne puisse déterminer sa signification avec certitude, on peut en proposer une lecture plausible. Le plus souvent, on comprend que pour Philèbe, l'illimitation du plaisir est la condition de son identité avec tout le bien parce que son extension à l'infini est la marque de sa valeur, tandis que la limitation irait de pair avec une finitude et une déficience. Cette explication nous semble

⁹²⁸ Φίληβος φησι τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζώοις γεγόναι καὶ δεῖν πάντας τούτου στοχάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ τὰγαθὸν τοῦτ' αὐτὸ εἶναι σύμπασι. Pour une comparaison avec l'argument d'Eudoxe, voir p. 890.

⁹²⁹ Pour cette caractérisation des illimités comme le plus chaud et le plus froid, cf. 24a 6-d 7, et en particulier 24a 7-b 2 et d 3-7.

⁹³⁰ La traduction la plus naturelle, étant donnée la syntaxe de la phrase, serait plutôt celle-ci : « tout bien ne serait pas plaisir, s'il ne se trouvait être par nature illimité en quantité et par l'excès ». Mais dans ce cas, Philèbe développerait une conséquence de l'illimitation du plaisir, et non son explication. La lecture usuelle est donc préférable.

incomplète. Le plaisir doit recouvrir la totalité du bien aussi bien en aval qu'en amont, en étant identifiable aux biens que tous les êtres poursuivent effectivement quelle que soit leur condition : un être d'une nature parfaite ou imparfaite, dans un état initial parfait ou imparfait, se porte toujours vers quelque chose qui est un bien. Le plaisir ne peut être identifié à l'ensemble de ces biens que s'il est conçu comme un illimité, un processus où l'on acquiert toujours plus, et non comme un état déterminé éventuel auquel ce processus pourrait mener. Ainsi comprise, la thèse de Philèbe serait en plein accord avec la conception du bien et du plaisir que nous avons prêtée à Eudoxe. Elle serait également en opposition frontale avec la théorie de Speusippe : car celui-ci, pour pouvoir soutenir que le bien à poursuivre est uniquement l'état stable d'intégrité naturelle, obtenu grâce à l'action de la vertu sur le processus plaisant, doit nier que les bêtes et la plupart des hommes recherchent un bien, et refuser le titre de bien à l'échelle des états transitoires que l'on est obligé de poursuivre lorsque le corps est détruit et dans la peine.

En voulant assimiler les thèses d'Eudoxe à celles qui sont attribuées à Philèbe dans le dialogue du même nom, on se heurte pourtant à une difficulté importante. Eudoxe, on l'a vu, comptait probablement au nombre des plaisirs les plaisirs de l'action et de la connaissance. On peut même faire l'hypothèse que de tels actes sont davantage porteurs de plaisir que les soulagements alimentaires ou sexuels. Ils tendent en effet à se perfectionner de manière illimitée, tandis que l'alimentation d'un animal cesse d'être lorsqu'il est repu, et avec elle, la tendance au plaisir qui tient l'animal en éveil. L'illimité qu'est le plaisir d'Eudoxe se réalise donc surtout dans l'action et la pensée, et bien plus que dans les satisfactions corporelles. Mais dans son dialogue, Platon semble assimiler le personnage de Philèbe à un apôtre des plaisirs du corps, en supposant que sa vie de plaisir est sans pensée⁹³¹, puis en mettant l'accent sur la fausseté de plaisirs que Philèbe appelle de ce nom.

À l'examen des textes⁹³², il n'est pas sûr que Platon réduise les plaisirs de Philèbe aux seuls plaisirs corporels et à ceux que peuvent éprouver les autres animaux. Il est certain en revanche qu'il s'appuie sur ces plaisirs particuliers pour contester

⁹³¹ Cf. *Phil.* 21a 8-d 1.

⁹³² Cf. *Phil.* 44c 1-2 : les délivrances de peines auxquels « les compagnons de Philèbe donne le nom de plaisirs » ne sont pas nécessairement, pour eux, les seuls exemples de plaisir. Un passage du début du dialogue (12c 1-d 6), où avec l'accord de Protarque, Socrate met l'accent sur la multitude des plaisirs, qui vont de ceux de l'intempérant jusqu'à ceux qui sont pris au fait même d'être tempérant ou de penser (ἀβτῶ τῶ σωφρονεῖν, ἀβτῶ τῶ φρονεῖν) suggère que Protarque, et donc Philèbe, donnent au plaisir la même extension.

l'identité du plaisir et du bien que Philèbe pose comme un principe universel. Dans cette optique, il introduit une vie de plaisir privée de pensée, et constate qu'elle est l'apanage d'un animal comparable à celle d'un testacé ou d'un autre animal primitif. Il en conclut que la vie bonne doit comprendre à la fois le plaisir et la pensée, et peut alors mettre en évidence que la pensée a précisément pour rôle d'imposer une limite à des affections illimitées afin de produire la vie bonne. Il est évident qu'en faisant intervenir Philèbe dans ce contexte, pour lui faire dire que le plaisir est illimité et qu'il est le tout du bien pour cette raison, Platon fait de cette intervention une apologie de la démesure et de l'excès dans les affections du corps. Mais il y a là une manipulation évidente : parce que Philèbe a soutenu que même les plaisirs des êtres vivants les plus dénués de pensée entrent dans le bien, il est ensuite poussé à endosser le rôle du défenseur de la vie sybaritique. Platon le réduit à cette extrémité parce qu'au fond, il adopte les vues de Speusippe pour ce qui touche aux plaisirs corporels : ils sont en eux-mêmes des illimités qui mènent à l'excès, et seule la pensée qui les contient peut produire la vie bonne. La suite du dialogue accentue encore la réfutation de Philèbe, puisqu'elle attribue l'illimitation aux seuls plaisirs corporels, tandis qu'elle conçoit les autres plaisirs comme des genèses limitées par le bien qu'elles produisent.

Dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, on peut s'étonner qu'Aristote, après avoir cité un argument d'Eudoxe où il est dit qu'une action vertueuse, comme tout autre bien, est augmentée par le plaisir qui lui est propre, néglige totalement cette signification du propos dans sa réfutation. Car dans la suite du traité, il admet lui-même que le plaisir accroît l'opération à laquelle il est propre⁹³³. Même s'il infléchit le sens de cet énoncé, il est probable qu'il aille le puiser dans les propos d'Eudoxe. En elle-même, cette filiation ne saurait nous surprendre : nous verrons que sur d'autres points, Aristote a construit sa théorie éthique en partant des thèses d'Eudoxe et en les modifiant⁹³⁴. Mais comment expliquer qu'en réfutant le dernier argument de son prédécesseur en faveur du plaisir, il passe sous silence les thèses dont il s'est lui-même inspiré ? Sans doute se contente-t-il de réfuter ce qu'il n'accepte pas dans l'argument qu'il cite. S'il était vrai que tous les biens qui nous appartiennent sont réductibles à un unique acte bon, qui serait toujours meilleur en étant plus plaisant, il faudrait, pour critiquer Eudoxe,

⁹³³ Cf. *EN* X 5, 1175a 30-31 et s. : le plaisir qui est propre « augmente l'actuation » (συνάξει τὴν ἐνέργειαν).

⁹³⁴ Voir plus loin ch. IX, p. 898-906.

examiner en détail le rapport entre un acte, sa valeur et son plaisir propres. Mais en réalité, un plaisir quelconque ne s'ajoute pas uniquement à l'opération dont il est le plaisir, il s'ajoute aussi à d'autres biens que nous possédons en même temps qu'elle, et qui sont hétérogènes par rapport au plaisir considéré. Il suffit donc de constater ce fait pour réfuter l'argument, car de ce point de vue, le plaisir est un bien, mais ne saurait être le bien.

Imaginons cependant qu'Aristote examine la conception du plaisir que nous avons attribuée à Eudoxe, qui fait du plaisir le perfectionnement inhérent à des opérations en progrès. Quelle serait la teneur de sa critique ? Elle ressemblerait fort au reproche qu'il adresse à certains hédonistes dans le traité de *l'Ethique à Eudème* :

(1153a 15-17) Il semble à certains que le plaisir est genèse, parce qu'il est souverainement bon. En effet, ils croient que l'actuation est une genèse, alors que c'est autre chose (δοκεῖ δὲ γένεσις τισιν εἶναι, ὅτι κυρίως ἀγαθόν· τὴν γὰρ ἐνέργειαν γένεσιν οἴονται εἶναι, ἔστι δ' ἕτερον).

Cette phrase est située immédiatement après le passage où Aristote affirme qu'il n'est pas correct de dire que le plaisir, c'est-à-dire l'opération plaisante, est une genèse, mais qu'il vaut mieux dire qu'il est une actuation, c'est-à-dire un pur exercice de la disposition conforme à la nature. Nous avons adoptée, dans notre citation, la correction de Rassow. Le texte des manuscrits nous dit qu'« il semble que le plaisir est une sorte de genèse (γένεσις τις εἶναι) parce qu'il est souverainement bon, car on croit que l'actuation est une genèse, alors que c'est autre chose ». Selon cette leçon, la phrase viendrait compléter celle qui précède en expliquant pour quelle raison le plaisir semble à tout le monde être une sorte de genèse, bien qu'il ne le soit pas. En réalité, cela viendrait du fait qu'il est souverainement bon, ou au moins bon en un sens premier (κυρίως ἀγαθόν). Comme ce qui est bon ainsi est un exercice, et que par ailleurs, un exercice est quelque chose qui devient au sens où il est en cours, par opposition aux états que l'on possède comme une propriété⁹³⁵, tout un chacun est porté à identifier à un devenir ou une genèse l'exercice et le plaisir, alors qu'en toute rigueur ils diffèrent. Ces vues, dont il est inutile de préciser qu'elles appartiennent à certains car elles sont celles du sens commun, sont aussi erronées que celles des théoriciens dont il vient d'être

⁹³⁵ Pour ce sens large de « devenir », cf. *EN IX 9*, 1169b 29-30 : « l'actuation est évidemment quelque chose qui devient, et qui ne nous appartient pas comme quelque objet possédé » (ἡ δ' ἐνέργεια δηλονότι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτήμᾳ τι).

question, et qui, en donnant à la « genèse » son véritable sens, en ont conclu que le plaisir est toujours inférieur au bien et à la fin.

Bien qu'il ne soit pas impossible de garder la leçon des manuscrits, la correction de Rassow demeure très probable. Car il paraît difficile de penser qu'aux yeux d'Aristote, n'importe qui considère évidemment qu'un plaisir est toujours un pur exercice de l'état d'intégrité, et non un processus qui y mène, qu'il s'agisse d'une réplétion du corps ou d'une activité de l'appétit. Il est plus probable que cette vue ne puisse être attribuée qu'à « certains » (τις), qui s'opposeraient donc à ceux dont il a été question jusqu'ici. Ce serait même nécessaire, s'il s'agissait d'hédonistes qui soutiennent que le plaisir est le « souverain bien » en un sens absolu. La correction de τις est donc très plausible, et elle l'est également d'un point de vue paléographique.

Admettons donc qu'Aristote critique la position de certains philosophes qui conçoivent les opérations plaisantes comme des genèses précisément parce qu'elles sont souverainement bonnes, et ont le tort de confondre les genèses avec les actuations. Il est très improbable que les cyrénaïques soient visés, parce qu'ils n'utilisent pas le vocabulaire de la genèse, parce que leur plaisir n'est évidemment pas une actuation qu'ils auraient le tort d'appeler genèse, et parce que de manière générale, on peut douter qu'Aristote daigne leur adresser la parole. En revanche, le propos s'adresse manifestement à des hédonistes pour qui les opérations plaisantes recouvrent ce qu'Aristote appelle des actuations, et qui ont le tort de concevoir celles-ci comme des genèses. La première caractéristique amène à penser qu'il pourrait bien s'agir d'Eudoxe. La seconde suggère que ses thèses ont bien le contenu que nous leur avons attribué, car elles se prêteraient alors parfaitement à la critique d'Aristote : Eudoxe aurait le tort de concevoir toute opération plaisante, par exemple une action vertueuse ou un acte de connaître, comme une genèse progressive, et de la considérer comme souverainement bonne pour cette raison, alors qu'en réalité, elle est une actuation où l'on réalise toujours pleinement la même chose. Cela ne signifie pas, bien sûr, qu'on ne progresse nullement dans certaines actuations, par exemple lorsqu'on exerce nos vertus pratiques ou lorsqu'on démontre de nouveaux théorèmes de mathématiques. Mais la progression en question ne crée pas en nous une disposition que l'on ne possédait pas auparavant. Elle est le corrélat de l'exercice et de la conservation d'une même disposition formelle, qu'il s'agisse d'une même vertu morale ou d'une même science.

On voit comment l'opposition aristotélicienne entre les opérations plaisantes et les opérations progressives conduit à réfuter la conception du plaisir que nous avons

prêtée à Eudoxe. Le plaisir n'appartient pas à des opérations qui pourraient être conçues comme des genèses progressives. Pour cette raison même, il peut encore moins être identifié à une genèse et à un perfectionnement au sein de cette opération. À propos de l'essence du plaisir en tant que tel, le dernier argument négatif du traité de *l'Ethique à Nicomaque* (X 3) pourrait être utilisé contre Eudoxe, mais d'une autre manière qu'il ne l'est contre le Platon du *Philèbe* : Eudoxe n'a pas le tort de concevoir le plaisir en tant que tel comme une genèse d'un acte plaisant immédiatement parfait, et n'est donc pas directement atteint par l'argument d'Aristote. Il commet l'erreur de le concevoir comme une genèse au sein d'un acte plaisant progressif : puisqu'une opération plaisante n'est nullement progressive, *a fortiori*, le plaisir en tant que tel ne pourra être identifié à une genèse au sein de cette opération.

5. Conclusions

La force de l'opposition entre les opérations plaisantes et l'ensemble des mouvements a l'avantage de démarquer la doctrine aristotélicienne de toutes celles qui l'ont précédée. En même temps, elle a l'inconvénient d'exposer Aristote à des objections : apparemment, on éprouve aussi du plaisir lorsqu'on progresse et acquiert quelque chose de nouveau. Cela vaut lors des restaurations du corps et dans l'activité de l'appétit, de sorte qu'Aristote se voit obligé de montrer qu'il n'existe en elles aucun plaisir. Mais cela vaut aussi dans l'activité pratique et dans certaines connaissances. À l'évidence, on progresse en exerçant certaines sciences ; on progresse aussi en exerçant les vertus du caractère et la vertu de prudence dans la belle action, s'il est vrai que celle-ci conforte toujours davantage le caractère de l'agent et lui fait toujours raffiner son jugement pratique. Pour affirmer que malgré tout, ce sont des opérations plaisantes, Aristote doit donc supposer que leur progressivité n'empêche nullement que la même disposition soit toujours réalisée en elles. Dans le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, il ne serait sans doute guère difficile d'établir une telle thèse. Mais on comprend qu'il soit aussi plus commode de prendre pour modèle un acte visuel ou toute autre sensation : celles-ci, sans contestation possible, ont la perfection formelle continuellement homogène que ce traité attribue à toute opération plaisante.

À côté de la divergence entre Aristote et ses prédécesseurs, on doit retenir un point commun important. Dans l'ensemble des théories du plaisir que nous avons parcourues, le plaisir est toujours compris soit comme un processus orienté vers une fin

à atteindre, soit au moins comme un vécu appréhendé comme un mouvement en cours. Platon partage avec Speusippe l'idée que le plaisir corporel va toujours de pair avec la réplétion en train de se faire, et non avec son résultat. Et s'il fait l'hypothèse qu'il existe d'autres plaisirs où le plaisir coïncide toujours avec la possession du bon état, il maintient une dualité d'aspect entre le plaisir qui est genèse et production, et le bien qui est possession. Pour Aristippe, et probablement aussi pour Démocrite, le plaisir ne peut être qu'un mouvement, et il n'y a aucun sens à penser le plaisir en l'identifiant ou en le référant en quelque façon à un état où rien ne se passe ni ne s'écoule au présent.

Sur ce point, Aristote est en plein accord avec ses devanciers : il situe le plaisir dans une opération en cours. Aussi désigne-t-il tout ce qui est concrètement un plaisir comme un « être en train de prendre plaisir », en utilisant l'opposition entre l'aspect du présent et l'aspect ponctuel de l'aoriste. Le présumé qu'il partage avec l'ensemble des théories antérieures est cependant un motif qui a poussé celles-ci à concevoir le plaisir comme un vécu progressif en quelque façon, ou comme une genèse productive de quelque bien. Aristote, au contraire, tout en partant du principe que tout plaisir est quelque chose qui se passe et s'écoule, veut montrer qu'il n'est en rien ni un mouvement, ni la genèse de quelque chose. Pour cela, il doit sortir de la dichotomie platonicienne entre les processus génétiques et les états stables ou les possessions, et concevoir une autre catégorie d'opération. C'est exactement ce qu'il fait dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, en caractérisant tous les actes plaisants, sur le modèle de la vision, comme des opérations prolongées, mais des opérations qui sont parfaites d'emblée et en tout moment de leur déroulement.

Dans la suite du traité, Aristote appelle actuation (*energeia*) toute opération de ce type : il précise en effet que plaisir et actuation ne vont jamais l'un sans l'autre « car à la fois, il ne se produit pas de plaisir sans actuation, et toute actuation, le plaisir l'accomplit » (ἀνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε⁹³⁶ ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή, X 4, 1175a 20-21). Les « actuations » en général correspondent ici exactement aux opérations porteuses de plaisir qui ont été préalablement opposées aux mouvements productifs : ceux-ci ne sont pas en effet accomplis par un plaisir, mais par leur produit fini⁹³⁷. Dans le traité eudémien également, la catégorie de « l'actuation » exclut les mouvements, les genèses, et même les activités végétatives, pour coïncider

⁹³⁶ En retenant L^b (τε) et non M^b (γὰρ) ni K^bO^b (τε γὰρ).

⁹³⁷ En ce sens, Bostock, 1988, p. 253, p. 260. *Contra* Owen, 1972, p. 147, Gosling et Taylor, 1982, p. 307-309, Burnyeat, 2008, 267 et s..

avec les opérations qui sont plaisantes par essence, et le sont de fait si elles ne sont pas empêchées de s'effectuer⁹³⁸.

Nous avons soutenu que dans *l'Éthique à Nicomaque*, l'acte plaisant, sur le modèle de la vision, est conçu comme une opération qui est tout autant continue qu'elle est d'emblée parfaite. Il doit donc en aller de même pour ce qu'Aristote appelle une *energeia*, au moins lorsqu'il utilise cette notion dans son acception la plus stricte. Nous devons à présent le vérifier en étudiant les textes de la *Métaphysique* consacrés à l'*energeia* dans sa généralité, et ceux qui en décrivent la forme la plus pure : est-il vrai que dans sa théologie et dans son ontologie générale, Aristote conçoit toujours l'*energeia*, en son sens premier, comme une opération, une opération qui est aussi continue qu'elle est parfaite, et une opération qui en vertu de ces caractères, est toujours porteuse de plaisir ?

⁹³⁸ Cf. Owen, 1972, p. 139. *Contra* Burnyeat, 2008, p. 266-267.

CHAPITRE VII *ENERGEIA*, MOUVEMENT ET PLAISIR DANS LA *MÉTAPHYSIQUE*

L'usage du terme d'*energeia* pour désigner les opérations plaisantes présuppose que par *energeia*, on entend une opération qui est certes parfaite dès qu'elle a lieu, mais qui tend aussi à se continuer. Car l'opération plaisante semble bien conçue de cette manière dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, et nous verrons que c'est là une condition indispensable pour pouvoir comprendre comment le plaisir en tant que tel est défini par rapport à cette opération. Cependant, l'idée que l'*energeia* aristotélicienne est avant tout une opération qui doit par essence se dérouler et se prolonger heurte manifestement certains commentateurs d'Aristote, pour des raisons qui tiennent en partie à leurs propres préjugés, en partie à des difficultés posées par les textes mêmes.

On pourrait dire, de manière schématique, que le concept d'*energeia* pose problème et suscite des controverses à deux niveaux différents. Le premier d'entre eux concerne l'*energeia* que la scolastique pourrait appeler concrète, celle qui est pur exercice d'une disposition ou d'une faculté, comme l'acte de voir, l'acte d'exercer un savoir quelconque, l'acte d'exercer ses vertus dans la belle action. Il est remarquable que la plupart des exégètes manifestent une résistance, le plus souvent non justifiée voire inavouée, pour admettre qu'une *energeia* de ce type est une activité continue par soi. Le plus souvent au contraire, il la conçoit comme un acte ponctuel dont tout l'être est et doit être borné dans un instant du temps. Dans notre lecture de l'opposition entre les mouvements et les actuations telle qu'elle est exposée dans *l'Éthique à Nicomaque*, nous avons vu que cette interprétation pouvait être expliquée par une négligence des déterminations propres au concept de mouvement, par l'imposition de durées de temps à des opérations qui ne s'y prêtent pas, ou encore par l'habitude de réduire tout phénomène à des faits instantanés situés sur un point d'une ligne temporelle. Mais

d'une manière générale, nombreuses sont les raisons qui peuvent faire décréter que la continuité et le prolongement ne peuvent pas être essentiellement inhérents à une *energeia*, mais en sont tout au plus des caractères accidentels.

On peut soupçonner que pour certains, le déroulement sur la durée ne doit pas être essentiel au concept même d'*energeia*, tout simplement parce qu'il est la marque d'une imperfection et ne peut appartenir à l'*energeia* dans sa pureté. Une opération qui est en cours et se déroule, à leurs yeux, est toujours marquée d'une altérité ontologique, de sorte que si elle n'est pas un mouvement proprement dit, elle doit au moins être l'opération de ce qui peut toujours opérer ou ne pas opérer, et donc de ce qui comporte de la potentialité. En revanche, si l'on considère l'*energeia* dans sa réalisation la plus pure, celle qui appartient à un être divin qui n'est qu'effectif et non potentiel, on ne saurait voir en elle une opération prolongée, à moins de penser l'être divin grâce à une analogie fondée sur les déterminations des choses imparfaites. Mieux vaudrait penser l'*energeia*, l'acte de cet être, comme un fait d'être absolument éternel, situé en dehors de tout déroulement et de toute durée à la manière dont le sont les vérités mathématiques.

On conçoit sans peine que de nombreuses traditions exégétiques aient cherché à imposer une telle interprétation, afin de tenir compte de philosophies qui ont reproché à Aristote d'attribuer de l'altérité à l'absolu, ou de théologies pour qui la durée est toujours relative aux êtres imparfaits, tandis que l'être parfait doit être situé dans une éternité transcendante. On comprend également que notre habitude de comprendre les phénomènes durables comme des successions contingentes nous empêche d'avoir la notion d'une opération qui serait continue par son essence même, et nous fasse situer hors de toute durée toute chose intégralement pensable par ses traits essentiels. Pourtant, en *Métaphysique* Lambda, Aristote décrit, sans émettre aucune réserve, l'*energeia* du divin comme une opération continue, et associe même à cette continuité le plaisir que le divin éprouve. Il doit donc en aller de même chez tous les êtres susceptibles d'une opération de ce type : toute *energeia*, considérée en tant que telle, doit par essence tendre à se perpétuer. C'est ce que confirme explicitement la deuxième partie de *Métaphysique* Thêta 6, où l'*energeia* est opposée au mouvement parce qu'elle a ce caractère.

À un second niveau, le concept d'*energeia* soulève une autre série de problèmes, qui concerne cette fois la notion dans sa généralité, telle qu'elle est étudiée en *Métaphysique* Thêta. À première vue, la distinction entre *energeia* et mouvement

exposée dans la deuxième partie de Thêta 6 semble correspondre trait pour trait à l'opposition entre les opérations plaisantes et les mouvements introduite dans *l'Éthique à Nicomaque*. On pourrait donc penser qu'en étudiant les caractéristiques du concept d'*energeia* dans l'ensemble de *Métaphysique* Thêta, on peut confirmer et compléter celles que les traités éthiques prêtent aux opérations plaisantes, et éventuellement dégager de nouvelles propriétés essentielles que seul un traité spéculatif pourrait exposer. Il est possible de parvenir à un tel résultat, mais à condition de résoudre des difficultés importantes. En *Métaphysique* Thêta, le concept d'*energeia* est loin de correspondre à celui qui est utilisé dans les traités éthiques pour désigner les opérations plaisantes. On pourrait même penser qu'il ne le prend pas en compte : le passage de Thêta 6 qui définit l'*energeia* comme une opération parfaite en elle-même, en effet, n'appartient peut-être pas à cette partie de la *Métaphysique*. Certaines considérations philologiques rendent le texte suspect, et méritent une enquête attentive. Des arguments philosophiques, surtout, conduisent à considérer ce passage comme hors de propos. Ils reposent sur l'interprétation la plus courante de la doctrine de l'*energeia* exposée dans le reste du livre, et d'abord dans la première partie de Thêta 6.

Selon la lecture la plus partagée⁹³⁹, Aristote, au début de Thêta 6, conçoit l'*energeia* en général comme la modalité effective d'une entité quelconque : pour tout fait, et pour toute réalité, substance, quantité, et peut-être mouvement ou opération parfaite, l'*energeia* est un concept descriptif qui désigne précisément l'existence effective, et non potentielle de ce fait. C'est là ce qu'on appelle ordinairement le sens « ontologique » de l'*energeia*, par opposition à son sens concret, en vertu duquel l'*energeia* désigne une opération comme voir ou penser. Dans le premier cas, le concept d'*energeia* peut se traduire par « effectivité », et il n'a aucun contenu : c'est une sorte de marqueur que l'on peut associer à tout type d'entité pour indiquer qu'elle est bien là et qu'elle n'est pas potentielle. Dans le second, l'*energeia* a un contenu particulier, puisqu'elle désigne, parmi l'ensemble des faits concrets, ceux qui sont des opérations et des « activités ». Si l'on admet ces deux sens de l'*energeia*, il devient alors impossible de les lier l'un à l'autre. L'« effectivité » peut certes être *attribuée* à une « activité » tout autant qu'à un autre fait, et peut-être à meilleur titre qu'à d'autres. Mais il n'y a aucune communauté de sens possible entre les deux notions. Si Aristote, en *Métaphysique* Thêta, caractérise d'abord l'*energeia* comme « effectivité », il ne peut

⁹³⁹ C'est-à-dire, comme on le verra, celle de Bonitz, Ross, Frede, Witt, Burnyeat, malgré des divergences sur le détail.

tout simplement pas ensuite entendre par *energeia* une « activité ». Il faut donc expurger du traité le passage qui introduit ce second sens, et conclure que l'étude de l'*energeia* de la *Métaphysique* ne présente aucun intérêt pour saisir les caractéristiques de l'*energeia* qui désigne les opérations plaisantes.

À notre avis, cette interprétation du traitement de l'*energeia* en *Métaphysique* Thêta 6 est fautive : l'*energeia* n'est nullement conçue, en général et de manière univoque, comme le caractère effectif d'un fait quelconque. Dans le cadre de notre étude, ce point mérite d'être démontré. Car Aristote ne dit nulle part qu'il donne deux sens équivoques à l'*energeia*, son sens « ontologique » et son sens concret. On peut donc être tenté de ne retenir que le premier sens, et de penser que certaines propriétés des opérations plaisantes, leur perfection, leur continuité essentielle, ou même leur plaisir, sont accidentelles par rapport au fait qu'elles soient *energeia* : elles sont *energeia* uniquement en tant qu'elles sont effectivement. A l'inverse, si l'on admet que le plaisir est essentiellement lié à la notion d'*energeia*, on pourrait conclure que les opérations sont plaisantes uniquement en tant qu'elles sont effectivement et parfaitement comme pourrait l'être une substance, et non en tant qu'elles sont en cours et sont propres à se continuer. Cette dernière interprétation, comme nous le verrons, semble présupposée derrière de nombreux commentaires de la définition du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*.

La critique de l'interprétation courante de Thêta 6 s'impose aussi parce qu'elle restaure une lecture plus fidèle à la complexité de la méthode employée pour caractériser le concept d'*energeia*. Celui-ci est pris en diverses acceptions, et considéré dans plusieurs perspectives différentes, parmi lesquelles on doit compter celle qui différencie du mouvement l'*energeia* comme opération accomplie en elle-même. La constellation des sens de la notion, tantôt liés par l'analogie, tantôt différenciés selon les termes auxquels on la rapporte, peut servir de repère afin d'éviter certaines confusions : on se gardera d'assimiler l'*energeia* plaisante à un état stable résultant d'un processus antérieur qu'il termine et accomplit, ou encore à un mouvement progressif en tant qu'il est rapporté à la potentialité qu'il exerce. Mais on s'apercevra aussi qu'elle ne correspond pas à tout ce qui est *energeia* comme opération accomplie : le livre Thêta de la *Métaphysique*, en effet, mentionne des propriétés de ces opérations qui permettent de compléter celles qui figurent dans les traités éthiques, mais en même temps, il montre qu'il existe des opérations accomplies qui par essence, ne peuvent être plaisantes.

Au terme de l'étude qui suit, nous serons en mesure de montrer que la traduction

d'*energeia* par « réalisation » ou par « actuation » est la moins mauvaise que l'on puisse proposer. Nous pourrions aussi différencier, au sein de cette notion prise en général, l'acception qui permet de penser toute opération plaisante. Une telle approche mérite cependant d'être complétée par l'examen de l'*energeia* dans sa forme la plus parfaite et la plus pure, l'activité divine. On trouvera ici la confirmation du lien essentiel entre le plaisir et l'*energeia* telle que nous l'avons caractérisée, mais aussi l'esquisse d'une thèse qui s'avèrera fondamentale pour définir le plaisir : l'*energeia*, même lorsqu'elle est plaisante, est *energeia* à différents degrés, tout comme elle est parfaite, bonne, autosuffisante et continue à différents degrés. Or, ces différents degrés déterminent ceux du plaisir dont elle est porteuse.

A. LE CONCEPT D'ENERGEIA EN MÉTAPHYSIQUE THÊTA

1. La distinction entre *energeia* et mouvement dans la seconde partie de Thêta 6

La deuxième partie de Thêta 6 est consacrée à introduire une distinction entre des opérations qui sont mouvement et des opérations qui sont *energeia*. Plusieurs arguments, philologiques et philosophiques, ont été avancés pour contester l'appartenance de ce passage au reste du chapitre, et donc l'insertion de cette distinction au sein de l'étude d'ensemble consacrée au concept d'*energeia*. Avant de les examiner, on peut cependant étudier le contenu du texte. Celui-ci, selon toute vraisemblance, doit être attribué à Aristote. Son auteur ne se présente pas comme un commentateur, car il parle à la première personne, et il s'exprime dans un style suffisamment condensé pour que l'on puisse lui donner le nom d'Aristote. Par ailleurs, le célèbre critère du rapport entre une opération décrite au parfait et la même opération décrite au présent figure en d'autres lieux du corpus. Dans le chapitre 6 du *De sensu*⁹⁴⁰, afin de marquer que l'acte de sentir surgit instantanément, Aristote rappelle que « tout être, à la fois entend et a entendu, et en général sent et a senti » (ἅπαν ἄμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ἤσθηται), de sorte qu'« il n'y a aucune genèse de ces <actes> » (καὶ

⁹⁴⁰ On peut ajouter une phrase des *Réfutations sophistiques* (178a 9-11), où la vision est opposée au produire, parce qu'il n'est pas « possible de produire et d'avoir produit la même chose à la fois », « tandis que certes, il est possible de voir et d'avoir vu à la fois quelque chose qui soit le même et selon qu'il est le même » (ἀλλὰ μὴν ὁρᾶν γέ τι ἄμα καὶ ἑωρακέναι τὸ αὐτὸ καὶ κατὰ ταῦτὸ ἐνδέχεται). Mais il y a là une simple possibilité, et non un fait toujours avéré comme dans les autres textes.

μή ἐστὶ γένεσις αὐτῶν, 446b 2-4) : l'audition, par exemple, ne vient pas à être progressivement, car dans le cas contraire on pourrait être en train d'entendre sans avoir encore parfaitement entendu. En *Physique* VI, 1 (231b 28 et s.), le cas opposé, où il n'y a pas à la fois l'opération au présent et l'opération au parfait, est introduit comme une caractéristique fondamentale du mouvement. On peut donc considérer que la seconde partie de Thêta 6 est un texte où Aristote lui-même montre en quoi un mouvement doit être distingué d'une *energeia* :

(1048b 18-36)⁹⁴¹ Puisque aucune des réalisations dont il y a une limite n'est fin, mais qu'elles sont réalisations de ce qui est orienté vers la fin (par exemple, l'amaigrissement, du fait d'amaigrir pris en soi-même. Quant aux choses que l'on amaigrit, elles sont en mouvement sans que soit présent ce en vue de quoi est le mouvement⁹⁴²), eh bien, <tout> cela n'est pas réalisation, ou du moins pas réalisation accomplie (car ce n'est pas fin). Dans cette réalisation-là, au contraire, sont présentes la fin et la réalisation : par exemple, à la fois on voit et on a vu, on pense et on a pensé, on a l'intellection et on a eu l'intellection, mais il n'est pas <vrai> qu'à la fois, on apprend et on a appris, on est soigné et on a été soigné. En revanche on vit bien et on a bien vécu, on est heureux et on a été heureux ; sinon, il faudrait que l'on s'arrête à un certain moment comme lorsqu'on maigrit, mais dans le cas présent ce n'est pas le cas : on vit et on a vécu.

Eh bien, parmi ces <opérations>, je dis que les unes sont des mouvements, les autres des actuations. En effet, tout mouvement est inaccompli, par exemple l'amaigrissement, l'apprentissage, le transport à pied ou la construction : de fait ils sont des mouvements, et certes, ils sont inaccomplis, car il n'est pas <vrai> qu'à la fois, on se transporte à pied et on s'est transporté à pied, ni que l'on construit et a construit, ni que l'on est engendré et a été engendré ou que l'on est mû et a été mû (mais c'est autre chose que l'on meut, autre chose que l'on a mû)⁹⁴³. En revanche, à la fois la même chose a vu et

⁹⁴¹ Nous remercions Michel Crubellier de nous avoir communiqué ses lectures de M et de C. Nous adoptons la plupart des ajouts que Bonitz a apportés, mais non ses suppressions. Le texte est si corrompu que toute conjecture ne peut avoir de valeur que probable.

⁹⁴² Nous suivons ici la lecture de Ross (1924, II, p. 253), qui n'a curieusement jamais été reprise, sinon par Burnyeat (2008, p. 255). Le verbe ἰσχνάλειν, dans les dictionnaires, signifie toujours « faire maigrir », jamais « maigrir ». Sans doute a-t-on été troublé par la suite, où les choses qui « sont en mouvement » sont plus probablement des patients. Il paraît en outre nécessaire d'inclure dans le propos les mouvements en tant qu'ils sont subis, pour recouvrir tous les exemples qui suivent. Mais en comprenant que τὰ δὲ est opposé à ce qui précède, et complément d'objet de ἰσχνάλειν, on introduit l'opération subie à côté de l'opération produite, l'ensemble étant ensuite repris par « cela » (τὰυτα).

⁹⁴³ Nous comprenons ἀλλ' ἕτερον comme une précision apportée à ce qui précède, et le complément d'objet des verbes qui suivent : il n'y a pas à la fois mouvement en train de se faire et mouvement déjà fait, sinon en ce que c'est autre chose qui est mu et que l'on meut, par exemple le tout du mobile, autre chose qui a été mu et que l'on a mu, une partie du mobile (en ce sens, Waterlow, 1982, p. 185 et s., qui fait toutefois de ἕτερον le sujet de ce qui précède et supprime les verbes suivants). ἕτερον est à opposer

voit, pense et a pensé. Eh bien, ce dernier type <d'opération>, je dis que c'est une actuation, et l'autre, que c'est un mouvement.

(ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτοῦ⁹⁴⁴, τὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα⁹⁴⁵ ὧν ἔνεκα ἢ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)· ἀλλ' ἐκείνη ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ⁹⁴⁶ πράξις. οἷον ὄρα ἅμα <καὶ ἑώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιαίνει καὶ ὑγιασταί· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ ευδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ τὰς μὲν κινήσεις λέγω⁹⁴⁷, τὰς δ' ἐνέργειας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὐταὶ δὲ⁹⁴⁸ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν⁹⁴⁹. ἑώρακε δὲ καὶ ὄρα ἅμα τὸ αὐτὸ, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν).

au τὸ αὐτὸ de la phrase suivante : dans le cas de la vue c'est au contraire la même chose qui a vu et voit. Dans cette phrase, on doit prendre τὸ αὐτὸ comme sujet, et non comme complément d'objet (*contra* Burnyeat, 2008, p. 253), car la vision est comparée au mouvement subi, où ce n'est pas la même chose qui est mue et a été mue, et non au mouvement produit. Que τὸ αὐτὸ soit complément dans la phrase similaire de *R.S.*, 178a 9-11 n'est pas un argument pour qu'il le soit également ici.

⁹⁴⁴ Les manuscrits (A^bMC) portent τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτό, αὐτὰ δὲ. Cela oblige à sous-entendre que l'ἰσχυασία est fin du fait d'amaigrir, et désigne donc la maigreur et non l'amaigrissement, contrairement au sens que prend à la ligne 26 le même mot. De plus, que faire alors de la suite, αὐτό, αὐτὰ δὲ ? Proposer τὸ ἰσχυαίνειν, comme Bywater, Jaeger et Ross (« par exemple l'amaigrissement ») oblige à penser que ἢ ἰσχυασία (corrigé parfois en ἢ ἰσχυασία) est une glose insérée avant αὐτό, d'après la ligne 26 (Jaeger) ; de plus, αὐτὰ δὲ demeure alors grammaticalement incorrect. Comme il est fort probable que le groupe de mot αὐτό, αὐτὰ soit mal transmis, nous corrigeons en αὐτοῦ, τὰ δὲ, ce qui permet de faire l'économie des corrections antérieures. On doit noter toutefois que la paraphrase du pseudo-Philopon ne va pas dans ce sens : οἷον ἢ περὶ τὸ ἰσχυαίνειν πράξις οὐκ ἔστι τέλος, ἀλλ' ἢ ἰσχυασία, τὰ ἰσχυαίνοντα δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ, οὐ τέλος ἐστὶν ἐν κινήσει... (CAG I, 581). Mais la syntaxe incorrecte de cette phrase montre que l'exégète avait sous les yeux un texte mal copié.

⁹⁴⁵ Cette forme n'est guère correcte, sans doute faut-il corriger en ὑπαρχόντων, ou retenir la leçon de C, μὴ ὑπαρχόντος οὐ ἔνεκα ἢ κίνησις. Brague propose de comprendre ὑπάρχοντα au sens de « se trouvent être » et traduit ainsi : ces choses (c'est-à-dire, selon lui, les actions qui tendent vers la fin), lorsqu'il y a amaigrissement, sont en elles-mêmes (αὐτὰ δὲ) en mouvement de telle sorte qu'elles ne se trouvent pas être ce en vue de quoi le mouvement est. Mais cet usage de ὑπάρχειν est peu fréquent chez Aristote, et existe seulement avec un participe ou un adjectif attribut (cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 788b 40). Par ailleurs, ce sont les choses mues, et non les actions elles-mêmes, qui doivent normalement être en mouvement.

⁹⁴⁶ Nous retenons l'article, contrairement à Bonitz, Ross et Jaeger, et corrigeons auparavant ἐκείνη en ἐκείνη, (cf. Goebel, 1891, p. 13, Brague, 1988, p. 458, Burnyeat, 2008, p. 255-256). La phrase devient un peu répétitive, mais le sens est satisfaisant. Aristote veut dire que dans cette *praxis* accomplie dont il vient de parler, sont présentes la fin et la *praxis*, respectivement illustrées ensuite par les verbes au présent et au parfait.

⁹⁴⁷ A^bM ont λέγειν, C, λέγει. Mais le pseudo-Philopon (CAG I, 581) semble avoir lu λέγω.

⁹⁴⁸ Nous adoptons la conjecture de Bonitz et non le δὲ des manuscrits, qui n'a guère de sens.

⁹⁴⁹ Nous retenons le texte de A^bMC, mais supprimons la virgule de Ross après ἕτερον.

Le texte, en particulier dans ses premières lignes, est si concis et si difficile à traduire qu'une paraphrase s'avère utile pour exposer comment nous le comprenons. La première phrase a pour but de distinguer ce qui n'est pas opération ou « réalisation » (πρᾶξις) au sens strict, et ce qui l'est. Aristote considère d'abord les opérations qui ont une limite, c'est-à-dire, comme le montre la reformulation adoptée quelques lignes plus loin, celles qui par essence, doivent s'arrêter. Il pose qu'évidemment, aucune de ces opérations n'est fin, mais a pour contenu ce qui est en vue d'une fin : ce qu'elle doit tendre à être, et donc sa fin ou son accomplissement (τέλος), c'est un terme où elle n'est plus ; cette opération n'est pas à elle-même sa fin. Cela vaut pour les actes producteurs comme l'amaigrissement que par exemple, un médecin produit sur son patient pour le ramener à l'état d'équilibre, mais aussi pour son corrélat passif, le fait d'être amaigri : puisque ce processus doit tendre à s'arrêter dans l'état d'équilibre, lorsqu'on est « en mouvement », « ce en vue de quoi est le mouvement » n'est pas présent. Aristote conclut que toute opération qui tend ainsi à son propre arrêt, puisqu'elle n'est pas à elle-même et en elle-même sa fin et son accomplissement (τέλος), n'est pas une *praxis* accomplie, ni donc vraiment une *praxis*. Cette équivalence incline à traduire le terme de *praxis* par « réalisation » : à proprement parler, la *praxis* est une opération qui en elle-même, dans son cours, est pleine réalisation, plein exercice de ce qui opère. Produire une œuvre, et être soumis à cette production, ce n'est pas pleinement une telle « réalisation ». Ce qui l'est, c'est une réalisation « où sont présentes la fin et la réalisation » (ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις), le fait d'avoir atteint ce que l'on doit être comme le fait de s'effectuer.

Aristote illustre ensuite cette seconde catégorie par plusieurs opérations et exprime la coprésence de la fin et de la réalisation par la coprésence, en chacune d'elle, de ce qui est exprimable par le présent et de ce qui est exprimable par le parfait : dans le cas de la vision par exemple, le fait qu'elle s'effectue est exprimé par « on voit », tandis que le fait qu'elle soit fin, c'est-à-dire ce qu'elle doit être, est exprimé par le parfait, « on a vu ». La coprésence de l'exercice et de la fin est donc marquée par le fait qu' « à la fois on voit et on a vu » (ὁρᾷ ἅμα <καὶ ἑώρακε>) : à la fois, on est en train de voir et l'on a atteint ce que voir doit être⁹⁵⁰. Le même traitement est alors appliqué à plusieurs opérations : penser, bien vivre, et même vivre, sont comme voir. Ils sont

⁹⁵⁰ La formule ne signifie pas, contrairement à celle des *Réfutations sophistiques* citée plus haut, que voir est compatible avec voir parfaitement, mais que les deux sont toujours conjoints (*contra* Waterlow, 1982, p. 183 et s.).

opposés à apprendre, être soigné, et enfin maigrir, qui a initialement servi de paradigme des opérations qui doivent s'arrêter en atteignant leur fin. Dans ce dernier groupe, il n'y a pas conjonction de ce qui est exprimable au présent et de ce qui est exprimable au parfait, par exemple, il n'est pas vrai qu'à la fois, « on est soigné et a été soigné » (ὕγιάζεται καὶ ὑγιάσται). C'est là une simple reformulation de ce qui a été dit au début du chapitre : une opération comme maigrir ou être soigné n'est pas la fin qu'elle doit être en ayant lieu, et en cela elle n'est donc pas une réalisation accomplie, ni pleinement une réalisation⁹⁵¹.

La différence entre les deux types d'opérations est ensuite exprimée par deux dénominations. Toute la fin du texte est consacrée à prouver que les réalisations inaccomplies doivent être dites des « mouvements » (κινήσεις). Aristote montre, par une induction à partir d'exemples paradigmatiques, que tous les mouvements sont bien inaccomplis : on peut constater, à propos des mouvements comme le transport à pied ou la construction, qu'ils ne peuvent pas à la fois être décrits au présent ou au parfait. En cela, ils sont inaccomplis au même titre que l'étaient être soigné ou maigrir. Comme de plus, il est sans doute présupposé qu'ils comptent parmi le genre des réalisations posé au début du texte, les mouvements peuvent être identifiés aux réalisations inaccomplies. Quand Aristote conclut que ce type d'opération, « je dis que c'est un mouvement », et bien que la formule elle-même n'ait pas nécessairement cette signification, il doit vouloir dire que le mouvement désigne exclusivement les réalisations inaccomplies. On peut donc présumer qu'il en va de même pour l'appellation qu'il donne aux opérations du second groupe : non seulement les réalisations accomplies et proprement dites (πράξεις) sont des *energeiai*, mais l'*energeia* est probablement un nom donné à ces seules opérations.

Cette équivalence est importante, car elle est une piste possible pour saisir comment Aristote a forgé son concept d'*energeia*, et quel sens exact il lui donne. L'*energeia* est très exactement ce que nous avons appelé une pleine « réalisation »

⁹⁵¹ On le voit, lorsque Aristote dit « à la fois, on voit et on a vu », il ne *dit* strictement rien d'autre que « de fait, la vision est une opération qui par nature, est en cours en étant accomplie ». La même observation vaut pour le cas des mouvements. Aristote ne s'intéresse nullement à une analyse linguistique des différents verbes, à partir de l'usage du présent et du parfait grecs, ni non plus à une question comme celle-ci : « les conditions d'énonciation dans lesquelles je dis « je vois » en général sont-elles celles dans lesquelles je dis « j'ai vu » (quel que soit d'ailleurs le sens de « j'ai vu ») ? Cette dernière question a constitué l'objet de nombreux articles consacrés à la deuxième partie de Thêta 6 depuis Ryle (1954, p. 102 et s.) et Ackrill (1965, p. 122 et s.) : cf. notamment ceux de C. Taylor (1965, p. 86-87), Penner (1970, p. 393), Pickering (1977, p. 42), Graham (1980, p. 117-130), Gosling et Taylor (1982, p. 305 et s.). Elle peut être traitée pour elle-même, mais elle n'a rien à voir avec le propos aristotélicien.

(πρᾶξις) : c'est une opération qui en s'effectuant et en ayant lieu, contient « en » (ἐν) elle-même sa propre œuvre (ἔργον) et sa propre fin, et où ce qui opère se réalise et s'accomplit pleinement en opérant. On pourrait dire que c'est une pleine « mise en œuvre » de soi. Parmi les textes susceptibles d'indiquer comment s'est constitué le concept d'*energeia*⁹⁵², le plus éclairant plaide en faveur de cette interprétation. Au début du livre II de *l'Éthique à Eudème*, Aristote distingue entre deux sortes d'œuvres :

(1219a 11-17) Mais l'œuvre se dit de deux façons : pour certaines choses, leur œuvre est quelque chose de différent à côté de leur usage, par exemple pour l'art de construire, c'est la maison et non la construction, et pour l'art médical, la santé et non l'assainissement ou la médication ; pour d'autres, c'est leur usage qui est leur œuvre, par exemple la vision pour la vue, et la contemplation pour la science mathématique (ἀλλὰ τὸ ἔργον λέγεται διχῶς. τῶν μὲν γὰρ ἐστὶν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ' οὐχ ὑγίανσις οὐδ' ἰατρεισις, τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὄρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία).

Dans la suite, l'œuvre de l'âme, le vivre, est identifiée à son usage, et cette précision ne sert apparemment à rien d'autre qu'à appuyer l'emploi du terme *energeia* pour désigner le vivre⁹⁵³. On voit donc comment le concept est constitué : lorsque

⁹⁵² On pourrait citer également la remarque de *Mét.* Θ 8 (1050a 17-23) : Aristote a mentionné le cas particulier de l'enseignement, où l'œuvre et la fin produite par celui qui enseigne une discipline est l'*energeia*, l'exercice même de cette discipline par l'élève, et a comparé « la nature » (ἡ φύσις) à cet enseignant. Il ajoute ensuite que « l'œuvre est fin », et que, sans doute *dans les cas mentionnés*, « c'est l'*energeia* qui est l'œuvre. Voilà pourquoi le nom *energeia* est dit en fonction de l'œuvre, et s'étend à l'être-accomplis » (τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). Le propos est trop concis pour donner lieu à une interprétation certaine. Il semble toutefois rendre compte de la formation du concept d'*energeia* à partir d'un modèle opposé à celui de *l'Éthique à Eudème* : l'*energeia* n'est plus une œuvre ramenée à l'usage même d'une faculté. Elle est une œuvre apparemment extérieure, mais dont le propre est d'être un exercice chez le patient comme il l'était chez l'agent : cette fois, c'est l'intériorisation de l'œuvre dans le patient et son exercice qui fait d'elle une *energeia*, et non plus dans l'agent (Broadie, 2006, 461-464, est finalement convaincue par cette lecture). En réalité, les deux sens auxquels on parvient diffèrent peu : l'œuvre est simplement usage en autrui au lieu de l'être en soi-même, et l'on peut se demander si cette transmission de l'usage à autrui n'est pas nécessairement aussi un plein exercice de soi, et non un mouvement productif ; nous verrons qu'il en va ainsi pour « la nature ». Aristote ajoute enfin qu'en vertu de l'identité générale entre « l'œuvre » et « la fin », l'œuvre en soi-même qu'est l'*energeia* peut être appelée « fin en soi-même » ou « être-accomplis » (ἐντελέχεια), et même recouvrir tout ce qui peut être désigné ainsi (pour l'association des deux termes, cf. *Mét.* Θ 1, 1047a 30-31). L'énoncé ne peut pas signifier qu'en général, l'*energeia* qui est « selon l'œuvre », car elle en serait le mouvement producteur, « tend vers » cette œuvre (contra Bonitz, *Ind. Ar.*, Ross, 1924, II, 245), ni non plus que dans tous les cas, l'œuvre produite est assimilable à une *energeia* (Menn, 1994, p. 111) : ces lectures ne tiennent pas compte des cas très particuliers dont Aristote vient de parler.

⁹⁵³ En *EE* II 1, 1219a 30 et s., Aristote introduit le terme d'*energeia* en rappelant une distinction déjà établie auparavant (II 1, 1218b 36-37) : ce qui est dans l'âme est soit disposition ou potentialité, soit *energeia* et mouvement. On pourrait donc penser qu'il inclut ensuite les mouvements progressifs dans l'*energeia*. Mais lorsqu'il rappelle que l'*energeia* est meilleure que la disposition (1219a 31), il en fait

l'œuvre d'une faculté n'est pas extérieure à son usage, mais est inhérente à l'usage parce qu'elle est cet usage même, on peut appeler cette œuvre une *energeia*, une œuvre qui est contenue dans l'action car elle est l'action même. Il est difficile d'exprimer par un seul mot un tel concept, mais le plus adapté, semble-t-il, est celui qu'utilise *Métaphysique* Thêta 6 : *energeia* signifie quelque chose comme « réalisation » ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$)⁹⁵⁴, à condition du moins que celle-ci soit une pleine réalisation de ce qui opère, c'est-à-dire une réalisation au sens strict⁹⁵⁵.

Par son contenu et les exemples qui y sont employés, la deuxième partie de Thêta 6 est apparentée de très près à *l'Éthique à Nicomaque* X, 3. L'opposition entre des opérations dont le modèle est la vision, et des opérations dont le modèle est le transport à pied ou la construction, est dégagée grâce à des critères qui rejoignent les caractéristiques formelles mises en valeur dans le traité du plaisir. Ces caractéristiques elles-mêmes ne sont pas étudiées avec autant de précision. En revanche, on trouve ici explicitement mentionnés des caractères qui ne l'étaient pas là, ainsi que d'autres formulations. L'ensemble vient donc heureusement éclaircir et compléter le propos tenu dans le traité éthique.

Une même thèse est aussi explicite dans ce texte que dans le précédent : une opération qui est un mouvement n'est pas une opération « accomplie », car pendant

une œuvre et une fin, et non un mouvement, car c'est pour les premières seules qu'il a montré auparavant cette supériorité (1219a 9-11). L'*energeia* est donc œuvre et fin, et l'identification de celles-ci à l'usage, dans le cas de l'âme (1219a 23-25), ne semble avoir d'autre but que de les appeler *energeia*.

⁹⁵⁴ Pour des formulations semblables aux nôtres, cf. Natali, 2004, p. 50. Menn (1994, p. 79-84) a montré que dans les fragments du *Protreptique* et les deux premiers livres de *l'Éthique à Eudème* qui ont avec le *Protreptique* une affinité évidente, l'*energeia* désigne toujours une opération, et jamais un état, une entité statique ou une forme substantielle. L'*energeia* est souvent associée à l'« usage » ($\chi\rho\eta\iota\varsigma$), et ces deux termes sont opposés à l' $\xi\epsilon\iota\varsigma$, à la « potentialité » ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) et à la « possession » ($\kappa\tau\eta\iota\varsigma$) ou au « posséder » ($\xi\chi\epsilon\iota\nu$) : cf. en particulier *Prot.* B 79, B 81 et B 83, *EE* II 1, 1218b 36 et 1219b 2. Menn a raison de voir là une preuve que pour Aristote, une *energeia* est primitivement une opération. Mais il a tort de conclure qu'elle signifie « usage », tout comme l' $\xi\epsilon\iota\varsigma$ signifierait « possession ». La conjugaison de deux termes n'est pas la preuve de leur synonymie. Il nous semble que dans ces textes, l' $\xi\epsilon\iota\varsigma$, souvent remplacée par le mot $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ à l'acception plus large, est déjà une « disposition », une manière d'être disposé à l'égard des affections qui doit se réaliser lorsqu'on est aux prises avec elles. L'*energeia* corrélée à cette « disposition » ne signifie pas « l'usage » de celle-ci comme d'une chose possédée. Elle est bien plutôt sa « réalisation » ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$), sa mise en œuvre. Le texte de *l'Éthique à Eudème* que nous avons cité montre bien que ce qui est essentiel à une *energeia* n'est pas d'être un « usage », mais d'être réalisation de l'œuvre d'une faculté dans cet usage même.

⁹⁵⁵ On peut se demander si cette synonymie ne peut pas être élargie aux réalisations inaccomplies, qui pourront être dites également *energeiai* inaccomplies. La deuxième partie de Thêta 6 n'emploie pas cette terminologie, puisqu'elle les appelle des mouvements, mais il arrive en d'autres lieux (*De an.* II 5, 417a 15, *Phys.* III, 201b 31) que le mouvement soit appelé « *energeia* inaccomplie » ($\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\eta\varsigma$). Pour que cette appellation soit rigoureuse, il faudrait toutefois que l'*energeia* qu'est le mouvement, autant que la $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, soit considérée par rapport à l'œuvre à laquelle elle mène. Mais on verra que ce n'est le cas ni en *Métaphysique* Thêta, ni même dans la *Physique* : le mouvement est toujours appelé *energeia* dans son rapport avec la potentialité passive ou active.

qu'elle a lieu, par exemple pendant que le corps maigrit, alors la fin en vue de laquelle elle a lieu et qui fait d'elle ce qu'elle doit être, par exemple l'équilibre du corps, n'est pas encore atteinte et n'appartient pas encore à ce qui se meut. Ce type d'opération est opposé aux opérations dont le premier exemple est la vision : celle-ci est une opération « accomplie » et qui est fin, car en elle « sont présentes la fin et la réalisation ». Quand elle a lieu et dès qu'elle a lieu, elle atteint toujours sa fin, c'est-à-dire ce qu'elle doit être.

En même temps, Aristote ajoute ici quelques précisions importantes. On apprend que toutes les opérations « dont il y a une limite » ($\omega\acute{\nu}\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) sont des opérations inaccomplies et des mouvements. Inversement, les opérations qui sont en elles-mêmes accomplies et sont des fins, comme la vision, la pensée ou même la vie, devront donc ne pas avoir de limite. Cela ne signifie évidemment pas que l'on ne s'arrête jamais de voir une couleur ou de vivre. Cela veut dire que dans la mesure où l'on voit ou vit, on ne doit jamais cesser de voir ou de vivre, alors que dans la mesure où l'on maigrit, il faut au contraire « que l'on s'arrête à un certain moment ». Ainsi se trouve confirmée l'hypothèse que nous avons proposée dans notre lecture du traité éthique : toute opération essentiellement limitée est aussi une opération qui est réalisation progressive de sa fin propre, tandis qu'à l'inverse, celle qui la réalise aussitôt et à tout moment tend par elle-même à se continuer.

Le célèbre critère fondé sur les formes verbales du présent et du parfait est une autre description de la différence entre le mouvement et l'*energeia* qui vient étayer notre interprétation. Pour le montrer, précisons ce qu'Aristote veut dire exactement lorsqu'il constate qu' « à la fois on voit et on a vu », tandis qu'il n'est pas vrai qu' « à la fois, on est transporté et à été transporté ». Une simple lecture linéaire du texte rend manifeste que dans la première formule, le parfait sert à exprimer la présence de la fin dans l'opération. « On a vu » n'a pas le sens d'un passé, et le parfait ne marque pas ici un passé vu depuis le présent⁹⁵⁶ : si d'ailleurs tel était le cas, comment le *De sensu*

⁹⁵⁶ *Contra* Ackrill (1965, p. 126-129). Nombre d'études récentes consacrées à la deuxième partie de Thêta 6 (Pickering, 1977, p. 42 et s., Polansky, 1983, p. 216-221, Liske, 1991, p. 167-171 etc..) sont des discussions sur deux objections infondées posées par Ackrill (1965, p. 131-135), qui montrent à ses yeux que le critère de distinction de Thêta 6 entre les mouvements et les *energeiai* n'est pas valide : d'une part, il n'est pas toujours vrai qu'entendre implique que l'on ait entendu, par exemple lorsqu'on entend une symphonie ; il en va de même pour penser, si par exemple penser est démontrer un théorème. D'autre part, il est toujours vrai que se mouvoir implique que l'on se soit mû auparavant, en tout cas pour Aristote. La seconde objection n'a de sens que si l'on comprend le parfait comme un passé : sinon, l'axiome de *Physique* VI, qui pose l'incompatibilité du mouvement en cours et du mouvement achevé pour une même distance et un même mobile, montre que la question n'a pas lieu d'être (cf. Heinaman, 1995, p. 204-211). La seconde objection ne saurait poser de problème à Aristote, car pour lui, un acte de

pourrait utiliser cette formule pour montrer que la vision surgit instantanément ? Mais le parfait ne signifie pas non plus que la vision est terminée, que maintenant, on a fini de voir⁹⁵⁷. Il marque qu'elle atteint sa fin, qu'elle est pleinement et parfaitement tout ce qu'elle doit être. « On a vu » est toujours conjoint à « on voit » parce que la vision est toujours pleinement ce qu'elle a à être, tandis qu' « on a été transporté » n'est jamais conjoint à « être transporté », parce que la fin à laquelle tend le transport n'est jamais concomitante avec le transport en cours.

On peut préciser davantage le sens de la formule, en se référant au début de *Physique* VI (1), où elle est employée pour caractériser le mouvement, et est accompagnée de précisions qui ne figurent pas en *Métaphysique* Thêta 6. Aristote pose qu' « il est nécessaire que ce qui se meut d'ici à là ne se meuve pas et ne se soit pas mû à la fois, là où par hypothèse, il se meut et quand il se meut » (ἀνάγκη τὸ κινούμενον ποθέν ποι μὴ ἅμα κινεῖσθαι καὶ κεκινήσθαι οὐ ἐκινεῖτο⁹⁵⁸ ὅτε ἐκινεῖτο, 231b 29-30). Ce principe est une application de la disjonction du mouvement en cours et du mouvement accompli, à propos de ce qui est supposé se mouvoir d'un point à un autre : s'il se meut sur un intervalle, il n'a pas achevé son mouvement, du moins sur cet intervalle, puisqu'il ne peut l'avoir fait que sur un intervalle partiel. Une seconde précision permet de déterminer le sens exact que l'on doit donner au terme ἅμα : il est évident qu'on ne doit pas lui donner un sens temporel comme « en même temps » ou « au même instant », car dans ce cas, il n'y aurait pas lieu d'ajouter que c'est « quand » un mobile est supposé se mouvoir qu' « à la fois » (ἅμα), il n'a pas fini de se mouvoir. Le mot, en lui-même, signifie simplement la conjonction de l'opération décrite au présent et de celle décrite au parfait, et indique qu'elles vont toujours de pair. Il doit en aller de même dans les énoncés analogues de *Métaphysique* Thêta 6. Sans doute, les conditions qu'Aristote éprouve le besoin d'explicitier dans la *Physique* sont ici présupposées, mais le mot ἅμα, « à la fois », doit avoir le même sens : il marque la

sensation est la saisie d'un unique sensible, et une opération intellectuelle, même progressive, est l'exercice d'une même disposition préexistante.

⁹⁵⁷ Il n'est donc pas « résultatif », et ne peut signifier « avoir fini de se mettre à voir », comme le croient Kosman (1984, p. 124), White (1980, p. 262), Gosling et Taylor (1982, p. 303 et s.), qui pensent donc l'*energeia* comme état résultant d'un mouvement antérieur. Le parfait est purement aspectuel, comme le disent Makin (2006, p. 146 et s.) et Burnyeat (2008, p. 248), et désigne le caractère parfait de l'opération (cf. Natali, 2004, p. 45). Sur les différents sens du parfait, et la tendance de ce temps à perdre son usage aspectuel à l'époque d'Aristote, cf. Chantraine (1927, p. 159 et s. notamment).

⁹⁵⁸ Nous retenons ces deux derniers mots, en suivant E.

conjonction, et non la situation dans un même temps ou dans un même maintenant⁹⁵⁹.

Dans ces conditions, il est clair qu'à propos des mouvements, les formules de Thêta 6 expriment rigoureusement les caractéristiques que leur prête le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* : qu'à la fois, on n'est pas mû et n'a pas été mû signifie que s'il y a un mouvement en cours, alors il n'y a pas un mouvement accompli, qui atteint parfaitement ce qu'il doit être, et que réciproquement, s'il y a un mouvement accompli, alors il n'y a pas de mouvement en cours. Maintenant, que dire des « réalisations accomplies » comme voir ou penser ? En affirmant par exemple qu'« à la fois on voit et on a vu », Aristote veut tout simplement dire que l'opération en cours et l'opération accomplie vont toujours ensemble : on ne peut pas voir sans avoir pleinement vu, et on ne peut pas avoir pleinement vu sans voir. Cela implique évidemment que dès lors que la vision a lieu, elle est « accomplie », elle atteint tout ce qu'elle doit être. Mais cela implique aussi que lorsque la vision est ainsi accomplie, alors elle a lieu : l'accomplissement ne va pas de pair avec la disparition de la vision, mais au contraire, avec le fait qu'on est toujours en train de voir⁹⁶⁰.

Nous touchons ici à une conséquence qui n'a pas toujours été remarquée par les commentateurs : le plus souvent, ils retiennent seulement que la vision ne peut avoir lieu sans être immédiatement accomplie, et en déduisent parfois qu'elle consiste en un acte qui doit être circonscrit dans un instant et n'a pas lieu pas se prolonger au-delà⁹⁶¹. Mais l'adverbe ἅμα n'introduit pas une relation asymétrique entre l'opération au présent et l'opération au parfait. Il marque que l'opération qui est accomplie est toujours en cours, tout autant que l'inverse. La réciprocité du rapport est indiquée par l'inversion de l'ordre des verbes au présent et au parfait à la fin du texte, et elle doit être supposée, si

⁹⁵⁹ Un passage de *Physique* IV montre bien que dans le vocabulaire d'Aristote, le terme ἅμα n'a pas une signification temporelle : « être dans le même maintenant » n'est pas identifié à être « à la fois » en général, mais seulement à « être à la fois selon le temps » (τὸ εἶναι ἅμα κατὰ χρόνον, 218a 25-27).

⁹⁶⁰ Pour une remarque semblable, cf. Natali, 2004, p. 46 : selon lui, le critère de l'*energeia* est que l'imposition de la fin n'est pas en même temps celle du terme du processus.

⁹⁶¹ Gonzalez (1991, p. 147), Liske (1991, p. 167), Heinaman (1995, p. 201-204), pensent ainsi qu'Aristote insiste sur la perfection instantanée de l'*energeia* : la continuité de celle-ci n'est nullement prise en compte, et si elle existe, elle doit être accidentelle par rapport à son caractère essentiel. Ackrill avait déjà attribué une dissymétrie à la formule d'Aristote, en la traduisant par « si la vision a lieu, alors elle a eu lieu ». D'autres utilisent des expressions plus ambiguës, comme « la vision est complète à chaque instant du temps » (Pickering, 1977, p. 40, Polansky, 1988, p. 215). Makin (2006, p. 143) et Burnyeat (2008, p. 246) ont bien vu la réciprocité de la formule, mais n'en tirent aucune conclusion. Dufour (2001, p. 12 et s.) a saisi que la continuité de l'*energeia* était tout autant contenue dans les formules de Thêta 6 que sa perfection immédiate. Mais comme elle croit aussi que l'*energeia* doit être circonscrite dans l'instant, elle tombe dans la contradiction. Brague emploie d'abord des formules très proches des nôtres (1988, p. 470-471), puis s'éloigne de l'interprétation la plus simple (p. 471-473) : il croit que l'acte se poursuit en étant parfait car même s'il porte ensuite sur d'autres objets, un autre sensible ou un autre intelligible, il retient en lui ce qu'il a d'abord saisi parfaitement.

en retenant le texte des manuscrits, on comprend qu'une formule comme « à la fois on voit et on a vu » sert à montrer que dans une opération « sont présentes la fin et la réalisation ». En outre, il est explicitement dit que si une opération peut à la fois être décrite au présent et au parfait, alors cette opération doit par essence se prolonger : « à la fois on vit bien et a bien vécu, on est heureux et a été heureux. Sinon, il faudrait que l'on cesse à un certain moment, comme lorsqu'on maigrit ». Ici, l'absence de limitation du bien vivre est une conséquence immédiate du fait qu'à la fois, « on vit bien et on a bien vécu ». Les formules de ce type contiennent donc en elles-mêmes ce qui a déjà été posé au début du texte : si être en train de voir est toujours conjoint à voir parfaitement, alors voir est par essence une opération qui doit se continuer. Quand au contraire, une opération a une limite, c'est-à-dire doit par essence s'arrêter, alors il n'y a jamais à la fois opération accomplie et opération en cours.

La réticence que l'on peut avoir pour admettre cette conséquence tient en partie à l'interprétation de l'adverbe ἄμα, « à la fois », en un sens temporel. Supposons en effet qu'Aristote veuille dire que l'on voit et on a vu au même moment, que ce moment soit un temps quelconque ou un instant indivisible du temps⁹⁶². L'imposition d'un temps ou d'un instant du temps à l'opération visuelle conduit alors à diviser la vision en moments séparés : il y aura d'abord un moment où la vision a été en cours en étant pleinement accomplie, et ensuite un autre moment où elle continue d'avoir cours. Il est alors impossible de comprendre les formules de Thêta 6 sous leur double aspect, car ce ne sera pas dans le même moment qu'on voit pleinement d'une part, et continue à voir d'autre part. Mais c'est l'imposition d'un temps ou d'un instant défini à l'opération qui conduit à cette conséquence, alors même que comme nous l'avons vu, cette imposition est inadéquate à la nature des opérations comme la vision. Car c'est bien d'une seule pièce, d'un seul tenant, que la vision est en cours et qu'elle est accomplie. L'adverbe ἄμα sert très exactement à exprimer cela, et il ne pourrait pas le faire s'il signifiait « en même temps », c'est-à-dire dans un même temps ou dans un même instant.

La deuxième partie de Thêta 6, tout comme elle identifie tout ce qui peut être appelé mouvement, semble bien identifier tout ce qui doit être appelé *energeia*. Sur ce dernier point, le texte est très clair : une *energeia* est une opération concrète, comme

⁹⁶² Même Burnyeat (2008, p. 246), qui observe justement que la formule signifie « voir et voir parfaitement sont ensemble », précise que cela a lieu en tout temps « t », et traduit donc malencontreusement ἄμα par « at the same time » (p. 252).

voir ou penser, et c'est une opération qui est toujours parfaite en ayant lieu, mais qui doit aussi continuer à avoir lieu en étant parfaite. Elle a donc exactement les mêmes caractéristiques que celles que nous avons prêtées à ce qu'Aristote appelle *energeia* dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire toutes les opérations plaisantes. En particulier, il ne s'agit pas d'un acte instantané, mais bien d'une opération continue.

On peut aussi présumer que dans ce passage, Aristote ne se contente pas d'identifier les *energeiai* aux opérations d'un certain type, mais qu'en décrivant ces dernières, il expose la signification même du concept d'*energeia*. Par *energeia*, il faut entendre une opération faite par quelque chose, descriptible par un verbe, et non une entité descriptible par un nom ou un adjectif. Il faut entendre de plus une opération qui contient en elle-même sa propre œuvre et sa propre fin, et qui est donc pleine « réalisation » de ce qui opère. En adoptant cette lecture forte de la deuxième partie de Thêta 6, il semble que l'on s'interdise de le rendre compatible avec la première partie, où le concept d'*energeia* est au moins appliqué à d'autres manières d'être que les opérations, et au plus, caractérisé comme l'effectivité de n'importe quelle manière d'être. Pourtant, on peut montrer que cette incompatibilité n'est qu'apparente.

2. La distinction entre mouvement et *energeia* au sein de *Métaphysique* Thêta : un passage interpolé ? Quelques observations philologiques

Nombreuses sont les raisons qui font soupçonner que le texte que nous venons d'étudier n'est pas à sa place à la fin de Thêta 6, ni même dans l'ensemble de *Métaphysique* Thêta. Certaines d'entre elles sont philosophiques : la caractérisation de l'*energeia* donnée dans ce passage, dans sa différence avec le mouvement, paraît incompatible avec l'acceptation donnée au concept dans la première partie du chapitre, et avec la manière dont l'*energeia* est alors articulée au mouvement. Nous examinerons plus loin si tel est bien le cas. Car l'existence de la deuxième partie de Thêta 6 est également suspecte pour des raisons philologiques, qui méritent d'être examinées en détail. Cette enquête révèle en effet le contraire de ce que l'on pourrait croire au premier abord, et montre que la présence du passage incriminé là où nous le lisons dans ce que nous appelons *la Métaphysique* d'Aristote est plus probable que son contraire.

Les raisons philologiques qui font suspecter une interpolation sont multiples.

Voici les faits, présentés dans une enquête récente de Myles Burnyeat⁹⁶³, qui a corrigé les renseignements donnés par Bonitz, Ross et Jaeger. Le texte ne figure pas dans l'une des deux lignées des manuscrits, celle de E (X^es.) et J (IX^es.). Il figure en revanche dans l'autre lignée, notamment dans son manuscrit *princeps*, A^b (XII^es.), et dans un autre manuscrit qui bien qu'issu de la même souche, en est indépendant, M (XIV^es.). Dans le manuscrit A^b, le commentaire en marge, attribué autrefois à Alexandre d'Aphrodise, aujourd'hui au pseudo-Alexandre que l'on identifie le plus souvent à Michel d'Ephèse (début du XII^es.), fait l'impasse sur tout le passage. Le copiste, écrivant le commentaire après avoir écrit le texte dans sa totalité, et constatant que le premier ne correspond pas au second, a rayé d'un long trait tout ce qui sur une même page, correspond au passage non commenté. Dans les autres manuscrits donnant la paraphrase de Michel d'Ephèse, le texte n'est pas non plus mentionné. On croyait auparavant que le commentaire en marge du manuscrit M faisait exception. Mais Burnyeat a montré qu'à cet endroit, le scribe a inséré un morceau du commentaire attribué autrefois à Philopon, aujourd'hui au pseudo-Philopon, Georges Pachymères (1242-1310)⁹⁶⁴. Les manuscrits non édités de ce dernier contiennent exactement les mêmes mots à ce moment du texte. Le copiste, qui utilise ce même commentaire à partir du livre Kappa, s'en est donc servi pour combler la « lacune » laissée par celui de Michel d'Ephèse.

Tous ces faits montrent que les commentaires de *Métaphysique* Thêta ne sauraient servir de source indépendante pour se prononcer sur l'authenticité de la deuxième partie de Thêta 6. Michel d'Ephèse est en activité après la date de E et J, et probablement aussi après celle de la souche commune à A^b et M, et il ne connaît apparemment que la première lignée des manuscrits. Georges Pachymères écrit ses commentaires alors que A^b existe déjà, et à partir d'un manuscrit de la même lignée. Ces exégètes ne nous apprennent donc rien de plus que ce que nous savons déjà : la deuxième partie de Thêta 6 existe dans une lignée des manuscrits et non dans l'autre⁹⁶⁵. En revanche, il n'en va pas de même pour les commentateurs anciens. Contrairement à

⁹⁶³ Cf. Burnyeat, 2008, en particulier p. 231-236.

⁹⁶⁴ Cf. Burnyeat, 2008, p. 232-233. L'extrait emprunté à Georges Pachymères figure en bas de page dans CAG I, p. 581. L'exégète mentionne lui-même que le texte qu'il commente ne figure pas dans beaucoup de manuscrits. Curieusement, son commentaire ne porte que sur la première moitié du texte, et s'arrête au moment où Aristote introduit les termes d'*energeia* et de *kinêsis* (1048b 28), ce qui coïncide avec le début du trait vertical dans le manuscrit A^b. Il faudrait examiner s'il en va de même dans les manuscrits non édités du même paraphraste.

⁹⁶⁵ Burnyeat (2008, p. 236) ajoute que le texte n'est pas commenté par Averroès, et qu'à sa connaissance le texte ne figure pas dans les manuscrits arabes, même si cela doit faire l'objet d'une enquête plus exhaustive. Il faudrait également regarder si d'autres commentateurs arabes manifestent ou non leur connaissance du passage.

ce que croit Burnyeat⁹⁶⁶, certains d'entre eux semblent bien avoir lu dans l'œuvre d'Aristote le passage que nous trouvons à la fin de Thêta 6, même si rien n'indique qu'il l'aient lu précisément à cet endroit.

Il est certes remarquable qu'Alexandre d'Aphrodise, lorsqu'il commente la phrase du *De sensu* qui déclare qu' « à la fois, on voit et on a vu », se souvient manifestement du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, mais non de la distinction entre *energeia* et mouvement que nous lisons en Thêta 6 : il affirme que la vision et le plaisir, en toutes leurs parties, sont déjà pleinement ce qu'elles sont, et s'opposent en cela aux choses qui ne sont pas pleinement tant qu'elles deviennent⁹⁶⁷. Et au lieu de restreindre le terme d'*energeia* aux premières opérations, il le prend en un sens large, et distingue dans ce genre l'*energeia* qui est « d'un seul coup » (ἀθρόα) et celle qui a lieu dans les choses en devenir, ou bien celle qui est « accomplie » (τελεία) et celle qui est « inaccomplie » (ἀτελής)⁹⁶⁸. C'est cette même classification que l'on trouve reprise chez Simplicius : l'*energeia* est considérée comme un genre, qui a pour espèce l'*energeia* inaccomplie, et celle qui est « accomplie », « d'un seul coup » ou encore « sans parties » (ἀμέριστος)⁹⁶⁹.

On aurait tort de croire que ces choix des commentateurs traduisent une ignorance de la distinction exposée dans la deuxième partie de Thêta 6. Ce serait méconnaître la propension d'Alexandre à soumettre les notions aristotéliennes à des classifications uniques, et à aplanir la souplesse de leur usage pour ne retenir qu'une distinction conceptuelle aux dépens de toutes les autres. Ce serait aussi oublier que Simplicius, dans ses commentaires, se réfère systématiquement à l'exégèse d'Alexandre. En outre, en dépit de cette règle générale, il existe aussi, chez certains commentateurs anciens, des indices qui montrent qu'ils connaissaient probablement un texte semblable à celui que nous lisons en *Métaphysique* Thêta. Simplicius, dans un passage où il développe davantage qu'à son habitude les caractères de l'*energeia* accomplie, nous dit qu'elle est « d'un seul coup », qu'elle est l'*energeia* « de ce qui est sans partie », mais aussi qu'elle est « toute entière à la fois » (ἅμα πᾶσα)⁹⁷⁰, par opposition sans doute à celle qui est partiellement ce qu'elle doit être. Philopon surtout, dans son commentaire de *De anima* II, 5, précise qu'en un sens, on doit réserver le

⁹⁶⁶ Cf. Burnyeat (2008, p. 236-237).

⁹⁶⁷ Cf. Alexandre, in *De sensu*, CAG III, 1, 125, 22-26.

⁹⁶⁸ Cf. Alexandre, CAG III, 1, 125, 27-126, 3 et *Liber primus*, CAG Sup. ar. II, 2, 35, 4-5.

⁹⁶⁹ Cf. Simplicius, in *De anima* (II, 5), CAG XI, 120, 12-14 ; également in *Phys.* (III), CAG IX, 415, 9 et S..

⁹⁷⁰ Cf. Simplicius, in *De anima* (III, 7), CAG XI, 264, 32-34.

terme d'*energeia* à ce qui n'est pas un mouvement⁹⁷¹, parce que l'*energeia* proprement dite (ἐνέργεια κυρίως) est une « manifestation » qui a lieu « d'un seul coup » (ἀθρόα προβολή). Voici comment il développe, à propos des sensations, cette opposition entre l'*energeia* et le mouvement : « en ouvrant les yeux, à la fois nous nous saisissons instantanément des sensibles » (ἅμα γὰρ τῷ ἀναβλέψαι ἀχρόνως τῶν αἰσθητῶν ἀντιλαμβανόμεθα)⁹⁷². Sans doute, la formule n'est pas la même qu'en Thêta 6, et n'a pas le même sens : elle ne dit pas qu'à la fois on est en train de voir et on voit pleinement, mais qu'à la fois, on ouvre les yeux et on voit pleinement. Mais il est possible que Philopon ait mal compris le propos d'Aristote. En tout cas, comme il se sert d'une formule similaire à celles de Thêta 6 pour illustrer la différence entre l'*energeia* et le mouvement, il est assez probable qu'il connaisse soit le passage que nous lisons en *Métaphysique* Thêta, soit un texte aristotélicien qui aurait le même contenu⁹⁷³.

Cette connaissance est encore davantage attestée chez Plotin. Dans le premier traité des *Ennéades* consacré aux premiers genres de l'être (VI, 1), au paragraphe 16, il critique la thèse d'Aristote selon laquelle le mouvement est une *energeia* inaccomplie, c'est-à-dire une *energeia* qui n'en est pas une⁹⁷⁴, et soutient au contraire que le mouvement est « tout à fait *energeia*, mais qu'il comporte la répétition » (ἐνέργεια μὲν πάντως, ἔχει δὲ καὶ τὸ πάλιν, I. 6). Selon Plotin, le mouvement est donc en lui-même une *energeia* parfaite, mais celle-ci est répétée lorsqu'il prend de l'extension. Par exemple, un transport à pied doit être conçu comme une répétition de transports instantanés successifs qui sont chacun accomplis et parfaits en ayant lieu. À propos du transport, on peut donc dire qu'« en tout cas, ce qui se meut s'est déjà mû » (ὁ γοῦν κινούμενος ἤδη κέκίνηται, I. 13-14), contrairement à la règle énoncée au début de *Physique* VI⁹⁷⁵, et que par conséquent « le mouvement n'a pas besoin de temps, tout comme que ce que l'on appelle *energeia* » chez les aristotéliciens (καὶ ὡς ἡ λεγομένη ἐνέργεια οὐ δεῖται χρόνου, οὕτως οὐδ' ἡ κίνησις, I. 14-15). Plotin s'attache

⁹⁷¹ Cf. Philopon, in *De anima*, CAG XV, 296, 25 et s..

⁹⁷² Cf. Philopon, in *De anima*, CAG XV, 297, 1-9.

⁹⁷³ On pourrait répliquer que le texte en question est celui du *De sensu* (6), cité plus haut p. 534, qui affirme qu'on voit instantanément, et qu'à la fois on voit et on a vu. Mais ce texte ne dit pas que cette caractéristique est le propre de l'*energeia* parfaite, ou de l'*energeia* proprement dite par opposition au mouvement.

⁹⁷⁴ La thèse adverse est citée en ces termes en *Enn.* VI, 1, 16, 1 et 4-5.

⁹⁷⁵ La suite confirme que Plotin soutient ici une thèse exactement opposée à l'axiome de *Phys.* VI : en tout point on peut dire que le mobile, à la fois, se meut et a achevé son mouvement. Cela permet de comprendre comment un mouvement peut commencer, et d'échapper à la régression à l'infini dans le commencement du mouvement (I. 19-25, 31-33) que suppose la théorie aristotélicienne.

ensuite à ce que l'aristotélisme prend pour paradigme de l'*energeia*, la vision, afin de montrer qu'en réalité, elle présente les mêmes propriétés que le mouvement : un mouvement est en lui-même instantané, mais il est dans un temps en tant qu'il est répété et qu'il prend une grandeur continue. De même, la vision, bien qu'instantanée, devra être dite dans un temps quand elle ne s'interrompt pas⁹⁷⁶.

Manifestement, Plotin conteste ici une thèse adverse qui oppose d'un côté les mouvements comme le transport à pied, qui ont besoin de temps parce que ce qui se meut n'a pas été complètement mû, et d'un autre côté les *energeiai* comme la vision qui au contraire, sont pleinement dans l'instant, et doivent donc à la fois avoir lieu et avoir eu pleinement lieu. Il est très difficile d'imaginer qu'il ne songe pas ici à un texte aristotélien qui présente exactement le même contenu que celui que nous lisons en *Métaphysique* Thêta 6⁹⁷⁷.

Michel d'Ephèse, enfin, mérite d'être consulté : s'il n'est autre que le pseudo-Alexandre, il n'a pas lu la deuxième partie de Thêta 6 dans la *Métaphysique*, et il ne doit donc pas en faire mention dans ses autres commentaires. Dans le cas contraire, il serait probable que le texte appartienne à une autre œuvre d'Aristote, à partir de laquelle il aurait été interpolé en *Métaphysique* Thêta⁹⁷⁸. Dans son exégèse du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, Michel d'Ephèse ne manifeste nullement une connaissance du passage lorsqu'il commente l'opposition entre les caractéristiques formelles des mouvements et celles de la vision ou du plaisir. Il semble seulement s'approcher des termes de Thêta 6 dans son commentaire de la partie dialectique, lorsqu'il explique pourquoi le plaisir, comme la vision, n'est pas *genèse*, mais *energeia*⁹⁷⁹ : tandis que dans les *genèses*, « ce n'est pas le cas qu'à la fois quelque chose est généré et est », dans une *energeia* comme la vision, « à la fois on voit et on a vu », et toute partie est toujours parfaite. On constate pourtant que l'opposition n'est pas la même dans la deuxième partie de Thêta 6 : c'est autre chose de dire qu'une *genèse* n'est pas *energeia* parce que *le produit* généré ne peut être généré et être à la fois, et d'affirmer qu'un mouvement n'est pas *energeia* parce que *le mouvement* même ne peut avoir lieu et avoir eu lieu à la fois. Par ailleurs, Michel d'Ephèse reprend manifestement l'explication qu'avait

⁹⁷⁶ Cf. Plotin, *op. cit.*, I, 17-19.

⁹⁷⁷ *Contra Burnyeat*, 2008, p. 281-284.

⁹⁷⁸ On pourrait aussi supposer qu'il a lu les manuscrits contenant le passage après avoir terminé son commentaire de la *Métaphysique*, mais c'est une hypothèse moins probable.

⁹⁷⁹ Cf. Michel d'Ephèse, *in Eth. Nic.* (X, 2), CAG XX, 543, 24-30. Burnyeat (2008, p. 277) soutient que le texte est visiblement inspiré de la deuxième partie de Thêta 6, et conclut que l'exégète a probablement lu ce dernier passage dans une autre œuvre d'Aristote que la *Métaphysique*.

proposée Alexandre d'Aphrodise, dans son commentaire du *De sensu*, à propos de la formule «à la fois on voit et on a vu»⁹⁸⁰. Il est vrai que contrairement à son prédécesseur, il réserve aux opérations comme la vision et le plaisir le privilège d'être «*energeia* et fin» (ἐνέργεια καὶ τέλος). Mais il a probablement emprunté cette dernière expression au traité du plaisir de *l'Éthique à Eudème*⁹⁸¹.

Si le texte de la deuxième partie de Thêta 6 a très probablement été lu dans l'antiquité, rien ne permet d'attester qu'il l'a été à cet endroit de la *Métaphysique*. Pour se prononcer sur ce point, on n'a pas d'autre choix que d'examiner le passage tel qu'il nous a été transmis par les manuscrits qui le contiennent. Comme nous l'avons vu, le texte est très corrompu. Il comporte quelques ajouts, quelques erreurs de transcriptions, et surtout plusieurs omissions. Une hypothèse plausible permettrait d'expliquer ces anomalies : dans un manuscrit qui est à la source de A^b, le texte a été écrit en marge, d'où une probable altération, une graphie moins lisible et un mélange éventuel avec des gloses insérées ensuite. Burnyeat conclut que si tel est le cas, le passage n'appartient pas à *Métaphysique* Thêta 6 : il a été ajouté en guise de commentaire, et éventuellement emprunté à une autre œuvre d'Aristote⁹⁸². Il est pourtant évident que la conséquence ne vaut pas. Le texte peut avoir été écrit en marge pour d'autres raisons. Le copiste peut tout simplement avoir oublié le passage, et l'avoir réinséré ensuite. Il peut avoir eu sous les yeux certains manuscrits qui le contenaient, d'autres qui ne le contenaient pas, et avoir résolu le problème en notant le texte à part. Il est enfin possible qu'il ait dû recopier un exemplaire où le passage était illisible et ne présentait guère de sens, et ait par conséquent décidé de l'inscrire en marge. Il y a donc en tout quatre hypothèses et non une seule, et il faut déterminer laquelle est la plus probable.

La troisième ne fait que reporter le problème, puisqu'elle présuppose l'existence du passage dans certains manuscrits et son absence dans d'autres. Les trois autres, en revanche, permettraient d'expliquer pourquoi certains copistes ont choisi de garder le texte, tandis que ceux qui ont initié la lignée de J et de E y auraient renoncé. L'hypothèse de l'oubli est cependant peu plausible : on voit mal comment un si grand nombre de lignes auraient pu être omises, d'autant que ni le début du passage, ni ce qui le précède, ne présente respectivement de ressemblance avec ce qui le suit et ce qui

⁹⁸⁰ Comparer respectivement Michel d'Ephèse, *op. cit.*, 543, 25-27 et 31-33, et Alexandre, *in De sensu*, CAG III, 125, 4 et 25.

⁹⁸¹ Cf. *EN* VII 13, 1153a 10.

⁹⁸² Cf. Burnyeat (*sic*, 2008, p. 241).

l'achève. Il reste donc à trancher entre la première et la quatrième : est-il plus probable qu'on ait ajouté en marge un texte n'appartenant pas à celui de la *Métaphysique*, ou qu'on ait eu à recopier une source corrompue ?

Au préalable, on doit observer que le texte qui nous a été transmis n'apparaît particulièrement altéré que dans ses six premières lignes (1048b 18-24). Le début semble être une reconstruction hasardeuse qui emploie des expressions peu habituelles chez Aristote, et conduit à une syntaxe incorrecte. La corruption se poursuit avec l'omission des verbes au parfait. Par la suite en revanche, il n'y a plus aucun indice remarquable d'une altération, et le texte semble avoir été transmis sans difficulté. Ces observations montrent que la seule hypothèse de l'écriture en marge ne rend pas compte de la corruption du texte. Il faut ajouter que le support matériel de celui-ci, à un moment ou à un autre, a été altéré sur une étendue correspondant à quelques lignes. Il reste à déterminer si cela s'est produit sur un codex, en affectant la première partie d'une note marginale, ou dans un papyrus qui est à la source du codex.

Comme l'indique Jaeger dans son apparat critique, certaines anomalies du texte ont pour origine des erreurs dans la transcription de l'écriture onciale en minuscules, et donc lors de la copie d'un papyrus sur un codex. Par deux fois, ΑΛΛΑΚΑΙ a été transcrit en ἀλλὰ καὶ au lieu de ἅμα καὶ. Cette erreur, très fréquente dans de nombreux manuscrits, mais non dans ceux d'Aristote, est davantage explicable si le copiste a déjà sous les yeux un texte altéré : il est probable, en particulier, que dans la première occurrence (1048b 23-24), il ne lise pas les verbes au parfait mais doive coordonner deux présents. Il serait alors conséquent avec lui-même en reproduisant la même erreur ensuite, lorsque le texte passe de l'exemple du bien vivre à celui du bonheur (εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἀλλὰ καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν), mais non lorsque le mot ἅμα sert visiblement à conjuguer un présent et un parfait.

Un autre indice plus probant semble bien attester la corruption d'une source sur papyrus. La paraphrase de Georges Pachymères insérée en marge du manuscrit M, qui se présente comme une citation glosée du passage, commente ainsi la partie qui a été la plus mal transmise : οἷον ἢ περὶ τὸ ἰσχυαίνειν πρᾶξις οὐκ ἔστι τέλος, ἀλλ' ἢ ἰσχυασία, τὰ ἰσχυαίνοντα δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ, οὐ τέλος ἐστὶν ἐν κίνησει... (CAG, I, 581). Or, si l'on transcrit en onciales le texte que nous a fourni les manuscrits, on s'apercevra qu'il est assez facile de lire : οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία, <τὰ ἰσχυ>αίνοντα δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὐ τέλος ἐστὶν ἐν κίνησει, en ajoutant quelques lettres, ou bien οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν, τὰ ἰσχυ[αι]αίνοντα δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὐ

τέλος en retranchant quelques caractères. Il paraît très probable que Pachymères ait lu en minuscule l'une ou l'autre de ces versions plutôt que celle de nos manuscrits. Si tel était le cas, il serait en même temps prouvé qu'à l'origine, un même papyrus a présenté un texte peu lisible, de sorte que dès sa transcription directe, on a adopté plusieurs solutions pour le copier, sans parvenir par aucune d'entre elles à une syntaxe correcte. Si le texte a été corrompu, il doit donc l'avoir été sur papyrus, et non sur les manuscrits qui en dérivent.

Dans ces conditions, il est difficile de penser qu'à un moment ou à un autre, la deuxième partie de Thêta 6 ait été ajoutée en marge comme un texte d'appoint servant à compléter celui de la *Métaphysique*. Car il est improbable que cela se soit produit dans le papyrus à l'origine de la lignée de A^b et de M : sur un papyrus, il n'y a d'ordinaire pas la place pour un ajout marginal d'une telle longueur⁹⁸³. Il reste alors une autre possibilité : le texte altéré figurait dans un papyrus contenant une autre œuvre d'Aristote que la *Métaphysique*, et par la suite, il aurait été ajouté en marge de ce traité dans un codex. Mais est-il vraisemblable qu'un scribe ait intentionnellement complété le propos d'Aristote par un texte si corrompu et syntaxiquement incorrect qu'il ne pouvait pas clairement en saisir le sens ? Le phénomène serait d'autant plus extraordinaire qu'il se serait produit deux fois : l'auteur de l'interpolation dont on retrouve la trace en A^b ne pourrait pas être le même que l'initiateur du texte lu par Pachymères, puisqu'il aurait inséré une version issue d'une autre transcription directe du même papyrus.

C'est donc la dernière hypothèse que nous avons proposée qui paraît la plus plausible : un papyrus qui a servi de source à la lignée de A^b et M a été corrompu sur quelques lignes. Les copistes n'ont pas pu lire les premières phrases de la deuxième partie de Thêta 6 et ont considéré que la suite n'avait aucun sens sans celles-ci. Certains ont donc tenté tant bien que mal de le reconstituer soit en l'inscrivant directement dans le corps du texte, soit, plus probablement, en sautant jusqu'à la conclusion du chapitre et en notant l'ensemble du passage en marge. Mais d'autres ont pu renoncer à le transcrire, et ce refus est plus probable s'ils ont eu à recopier un codex où le passage figurait déjà en marge. On pourrait expliquer ainsi pourquoi la lignée de J et de E n'a pas retenu le texte. Il y a toutefois une autre possibilité. Cette lignée peut dériver d'un autre papyrus

⁹⁸³ Il est certes vrai que dans les papyri du début du III^e s. av. J.-C., les marges sont relativement importantes : on peut avoir entre les colonnes un espace de 1 cm à 7 cm selon les lignes, avec une moyenne d'environ 4 cm. Les bords supérieurs et inférieurs, surtout, peuvent mesurer jusqu'à 6 cm. On a donc pu ajouter des gloses assez importantes, en partant du haut et en descendant entre les colonnes. Mais un texte équivalent à plus d'une colonne, comme la deuxième partie de Thêta 6, pourrait difficilement trouver sa place, à moins de déborder sur les pages qui suivent.

que la source de A^b et de M⁹⁸⁴. Dans ce cas, la deuxième partie de Thêta 6, depuis une date probablement très ancienne, figurerait dans certains papyri et non dans d'autres. On pourrait alors penser qu'il a été ajouté dans les premiers plutôt que retranché dans les seconds. Mais un tel ajout serait si ancien qu'il remonterait probablement à l'époque même de l'édition des œuvres d'Aristote. La présence ou non de la deuxième partie de Thêta 6 dans la *Métaphysique* serait alors imputable à un problème éditorial, et non à l'intervention d'un commentateur. D'ordinaire, ce que nous appelons un traité aristotélicien n'est rien en dehors de l'édition que l'on en a fait. Il faudra donc considérer que le traité de *Métaphysique* Thêta, dans une de ses éditions, comporte bel et bien, à la place où nous le lisons, le passage consacré à distinguer l'*energeia* et le mouvement.

Si l'on fait le compte de toutes les possibilités, on constate que la philologie, loin de montrer que la deuxième partie de Thêta 6 est un passage interpolé, plaide plutôt en faveur de son existence en ce lieu de la *Métaphysique*. Au cours du livre Thêta, d'autres indications vont dans le même sens. Mais pour pouvoir les apprécier à leur juste valeur, il faut au préalable avoir une vue sur l'ensemble du chapitre 6.

3. Pour une lecture unitaire de *Métaphysique* Thêta 6 : significations et usages multiples du concept d'*energeia*

Le rejet de la deuxième partie de Thêta 6 comme un passage interpolé dépend avant tout de la lecture de la première partie. Au début du chapitre, Aristote annonce qu'il abandonne l'étude de la potentialité motrice pour se consacrer à l'*energeia*, et définir « ce qu'elle est et quelle est sa différence ». Il signale aussi que cette entreprise permettra de dégager une autre signification du « potentiel » (τὸ δυνατόν) que celle qui est corrélée à un mouvement⁹⁸⁵. Après ce préambule, il entre immédiatement dans le vif du sujet :

⁹⁸⁴ La multiplicité des sources est plus plausible que le contraire, dans l'absolu, et parce que s'agissant de la *Métaphysique*, on a remarqué que les deux lignées différaient par leur esprit éditorial : A^b, de manière systématique, tend à contourner les formules trop difficiles que l'on trouve en E et J, afin de fournir un texte plus fluide. Cette différence dans l'esprit et non dans la lettre plaide en faveur de l'ancienneté de la divergence des sources.

⁹⁸⁵ Nous résumons *Mét.* Θ 6, 1048a 25-30.

(1048a 30-b 9) Eh bien, est actuation le fait que ce dont il s'agit soit présent non pas comme <lorsque> nous disons que c'est présent potentiellement, et nous disons « potentiellement » par exemple Hermès dans le bois et la demi ligne dans la ligne, en ce qu'ils peuvent en être extraits, et un savant qui ne contemple pas, s'il a la potentialité de contempler ; dans l'autre cas, nous les disons « actuels ».

Ce que nous voulons dire est évident à l'examen des cas particuliers, grâce à l'induction, et il ne faut pas rechercher une définition de tout, mais aussi avoir une vue d'ensemble, au moyen de l'analogie : ce que « construisant »⁹⁸⁶ est à « constructeur », « éveillé » l'est à « qui dort », « qui voit » l'est à « qui a les yeux fermés tout en possédant la vue », « qui a été dégagé de la matière » l'est à la matière, et « qui a été pleinement élaboré » l'est à « non élaboré ». Dans la différence obtenue, posons que l'actuation est déterminée par la première partie, et le potentiel, par la seconde⁹⁸⁷.

En même temps, tout n'est pas dit être une actuation de la même manière, sinon par l'analogie qui veut que cela est dans cela ou par rapport à cela ce que ceci est dans ceci ou par rapport à ceci. Car certaines choses sont dites actuation comme un mouvement par rapport à une potentialité, tandis que d'autres le sont comme une essence substantielle par rapport à une certaine matière (ἔστι δὴ⁹⁸⁸ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ἦ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργεία. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τῷ⁹⁸⁹ ἀνάλογον συννοῶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορῶν πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὄρων πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειρασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερῳ μορίῳ⁹⁹⁰ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θατέρῳ δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνέργεια⁹⁹¹ οὐ πάντα ὁμοίως

⁹⁸⁶ Dans la liste qui suit, la conjugaison de masculins avec des articles au neutre montre que ces articles sont déictiques, et marquent simplement qu'Aristote place un terme en face d'un autre.

⁹⁸⁷ La traduction est difficile. Aristote veut apparemment dire que dans la différence formée par la colonne des premiers termes des couples cités et par la colonne des seconds, l'*energeia* correspond très exactement à la première partie, et doit être délimitée par celle-ci et comme celle-ci, tandis que le potentiel doit être délimité par la seconde et comme la seconde. La traduction par « délimiter » pose problème, car on délimite normalement un terme par son opposé. La traduction par « définir » n'est pas meilleure, car elle donne le sentiment que l'on peut définir l'*energeia*, de manière univoque, comme la première partie de la différence d'ensemble, alors qu'Aristote précise ensuite que la notion est équivoque selon les cas. Jaeger a sans nécessité ajouté un article avant ἀφωρισμένη : il croit que le terme sert à préciser que l'*energeia* en question est celle qui peut être isolée et séparée de la potentialité, par opposition à l'*energeia* du vide ou de l'infini évoquée ensuite.

⁹⁸⁸ Tous nos choix sont justifiés dans notre commentaire. Nous retenons ici EC, et non JA^bM (ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια).

⁹⁸⁹ En suivant EJMC (A^b a τὸ).

⁹⁹⁰ En suivant EJC, avec Ross, et non A^bM (θάτερον μόριον). Les trois manuscrits portent ensuite θατέρῳ au datif, mais le pseudo-Alexandre cite les deux groupes à l'accusatif.

⁹⁹¹ Nous retenons exceptionnellement A^b, et non EJMC (ἐνέργεια).

ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην).

Entre ce texte et celui de la fin du chapitre, il y a apparemment deux décalages qui font penser qu'ils sont incompatibles. Le premier concerne l'articulation entre les notions d'*energeia* et de mouvement. Au début de Thêta 6, Aristote cesse d'étudier « la potentialité qui est dite selon le mouvement » (τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως, 1048a 25), c'est-à-dire la potentialité de produire un changement dans un patient extérieur, et celle de subir un changement sous l'effet d'un agent, pour traiter de l'*energeia* pour elle-même⁹⁹². Mais ce faisant, il inclut dans le concept d'*energeia* celle qui correspond à la potentialité motrice, et qui n'est autre que le mouvement lui-même ou le changement : dans l'analogie, la construction effectuée par le constructeur est un cas particulier d'*energeia*, et quelques lignes plus loin, il en va de même pour le transport à pied, autre exemple paradigmatique du mouvement. On comprend alors pourquoi Aristote a étudié dans les chapitres précédents la potentialité relative au mouvement, en guise de préambule à l'examen de l'*energeia* : apparemment, il élabore ce dernier concept en s'appuyant sur l'*energeia* corrélée au mouvement, et en lui donnant une extension telle qu'il peut s'appliquer à d'autres usages. Il est tentant de conclure que le mouvement ou le changement, en tant que tels, doivent être conçus comme des *energeiai*, et que c'est là le point de départ qui régit l'étude de l'*energeia* menée en *Métaphysique* Thêta⁹⁹³. Si tel est le cas, il est évident que l'opposition entre *energeia* et mouvement de la deuxième partie de Thêta 6 a difficilement droit de cité dans le traité auquel elle appartient.

Par ailleurs, Aristote donne aussi à la notion de mouvement, dans la première partie du chapitre, une extension plus large que dans la seconde. Dans le commentaire qui suit l'analogie, ce qui est actuation (ἐνέργεια), ou actué (ἐνεργεία)⁹⁹⁴, « comme un mouvement » et non « comme une essence substantielle », recouvre non seulement la construction ou le construisant, mais aussi la vision ou ce qui voit, c'est-à-dire le paradigme de ce qui est ensuite appelé *energeia*, et opposé au mouvement. Il y a là,

⁹⁹² Pour plus de détail sur cette δύναμις motrice, cf. plus loin p. 570 et s..

⁹⁹³ Ainsi Burnyeat (2008, p. 223) pense que la notion même d'*energeia*, depuis le début du livre, signifie d'abord « changement » (μεταβολή). Makin croit que le couple « constructeur » / « construisant », dans l'analogie, correspond très exactement au couple capacité / changement (2006, p. 138). Cf. également Menn (1994, p. 108 et s.), Natali (2004, p. 35).

⁹⁹⁴ Tout dépend de la leçon que l'on retient.

semble-t-il, une seconde divergence entre les deux parties du chapitre⁹⁹⁵.

Toutefois, le décalage le plus important que l'on croit observer concerne le sens même du concept d'*energeia*. Selon l'interprétation la plus courante, la première partie caractérise l'*energeia*, de manière générale, comme le caractère effectif d'un fait quelconque. Dans cette hypothèse, une incompatibilité conceptuelle traverse l'ensemble du chapitre, puisque dans la seconde partie, l'*energeia* ne signifie pas « effectivité », mais « activité », et désigne une opération concrète. On a pu tirer de ce constat un argument pour rejeter comme inauthentique le passage qui distingue *energeia* et mouvement⁹⁹⁶. On s'est moins souvent rendu compte que l'interprétation que l'on présuppose, non seulement n'est pas un dogme, mais empêche de lire de manière conséquente la seule première partie de Thêta 6. Il est possible de défendre une autre interprétation, et de soutenir que dans ce texte, il n'y a à aucun moment une caractérisation univoque de l'*energeia* en général, mais *uniquement* une extension de concept permettant de penser, par analogie avec une *energeia* qui est opération, la forme d'une substance dans son rapport avec la matière⁹⁹⁷. Cette lecture est à notre avis beaucoup plus satisfaisante ; elle permet aussi d'expliquer la possibilité, et même la raison d'être, d'une seconde partie consacrée à opposer les opérations qui doivent être appelées *energeia* de celles qui doivent être appelées mouvement.

a. L'energeia n'est pas une notion univoque : contre l'interprétation de l'energeia comme modalité effective d'une entité quelconque

Exposons dans les grandes lignes la lecture ordinaire du texte que nous venons de citer, afin de mettre en évidence ses défaillances. La plupart des commentateurs s'accordent pour penser qu'en Thêta 6, l'énoncé inaugural est une tentative de définition de l'*energeia* en général⁹⁹⁸ : Aristote pose alors que par *energeia*, il faut entendre le fait « que quelque chose soit présent », non pas potentiellement, mais effectivement. L'*energeia* est donc la présence ou l'existence effective d'une entité quelconque, qu'il

⁹⁹⁵ Cf. Burnyeat (2008, p. 222).

⁹⁹⁶ Aussi Burnyeat (2008, p. 226) peut-il affirmer que la première partie de Thêta 6 traite du fait d'être ἐνεργεία, « actuellement », et que cette question n'a strictement aucun rapport avec le fait d'être une ἐνέργεια, une activité.

⁹⁹⁷ Kosman (1994, p. 201, p. 205) a déjà proposé d'adopter cette perspective, bien qu'il ne la justifie pas dans le détail.

⁹⁹⁸ Pour certains c'est une définition tout court, pour d'autres, une définition incomplète (Bonitz, 1849, p. 393), pour d'autres, une définition manquée car négative et circulaire (Makin, 2006, p. 135, Reale, 2004, p. 1128, Witt, 2003, p. 46).

s'agisse d'une substance comme la statue d'Hermès, d'une grandeur comme la demi ligne, ou même d'une opération comme la contemplation, et elle est opposée à la présence potentielle de la même entité, c'est-à-dire au cas où « nous disons que c'est présent potentiellement ». La phrase qui suit sert à expliciter cette dernière expression par quelques cas particuliers : est dit potentiellement, par exemple, la statue d'Hermès dans le bois dont elle peut être tirée. Dans ce bois, il y a donc une présence potentielle d'Hermès, et par là même, une potentialité *d'être* Hermès. L'*energeia* doit être conçue comme l'opposé de cette potentialité, c'est-à-dire comme la présence effective ou l'effectivité de la statue d'Hermès dans le bois. On peut reproduire le même modèle conceptuel pour d'autres substances, mais aussi pour une grandeur comme la demi ligne, ou pour une opération comme voir ou contempler.

Incontestablement, le début de Thêta 6 peut inciter à lire le texte de cette manière. Aristote a annoncé qu'il allait « définir ce qu'est l'actuation (*energeia*) et quelle est sa différence » (διορίσωμεν τί τε ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι, 1048a 26-27). On peut donc s'attendre à ce qu'il tente de proposer une définition dans les règles. De fait, l'énoncé qui ouvre l'examen de l'*energeia* peut paraître avoir un aspect définitionnel : « que quelque chose soit présent » (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα) pourrait tenir lieu de genre de l'*energeia*, et « non pas comme lorsque nous disons que c'est présent potentiellement » (μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει), comme sa différence, et la suite pourrait expliciter, par l'induction, ce qu'il faut entendre par la seconde de ces expressions. Évidemment, il n'y a pas là une véritable définition, comme l'atteste Aristote lui-même lorsqu'il déclare plus loin qu'« il ne faut pas rechercher une définition ». Il est normalement incorrect de définir un objet par une différence négative, car une négation ne détermine rien, et il serait très étrange qu'Aristote définisse l'*energeia* en fonction de la potentialité, alors que comme l'établit la suite du traité (Θ 8, 1049b 12-17), la première est toujours logiquement antérieure à la seconde. La tentative définitionnelle initiale est donc un échec : elle ne fait saisir l'essence de l'*energeia* que par la négation d'une notion qui en dérive, la potentialité d'être, alors même que cette dernière notion est obscure, et de l'aveu même d'Aristote, ne peut être éclaircie que par la définition de l'*energeia*. Autant dire qu'un tel énoncé ne fait rien saisir de déterminé. Il donne au plus un vague aperçu de ce que peut être l'*energeia*. Voilà pourquoi ensuite, Aristote éprouve le besoin d'éclaircir ce qu'il veut dire. Il renonce alors à définir l'*energeia* par compréhension, et cherche à faire appréhender le concept par extension, grâce à une méthode combinant l'induction et l'analogie d'une

manière suffisamment exhaustive pour nous faire « avoir une vue d'ensemble » (συννορᾶν) sur l'*energeia* en général⁹⁹⁹.

La plupart des interprètes reconnaissent que le premier énoncé du texte n'est pas une définition, mais un avatar de définition, qui est incapable de faire saisir son objet et doit donc être complété par l'induction qui suit. Ils admettent cependant presque tous que malgré tout, il caractérise à lui seul ce qu'est l'*energeia*, même s'il le fait par une esquisse approximative. Par *energeia*, il faut entendre le caractère effectif, et non potentiel, d'une entité quelconque qui se présente à nous, et il ne faut entendre rien de plus. Il n'y a pas lieu de spéculer pour chercher à penser ce qu'est cette « effectivité », en donnant un contenu concret au concept. En effet, il n'en a pas : il est une simple marque descriptive indiquant que quelque chose est effectivement, ou est tout court, et non potentiellement¹⁰⁰⁰.

Examinons comment en adoptant ce point de départ, on peut rendre compte de la suite du texte. Dans l'analogie qui suit, Aristote ne ferait rien d'autre qu'énumérer différents cas particuliers auxquels peut s'appliquer son concept initial, afin de faire saisir par extension ce qui n'a pu l'être par compréhension. Il faut alors prendre garde à rester conséquent avec la lecture dont on est parti : l'*energeia* ne désigne pas, au début du texte, ce qui est présent effectivement (τὸ ὑπαρχον), mais le fait d'être présent (τὸ ὑπάρχειν) effectivement. Elle ne peut donc être exemplifiée par chaque premier terme des couples énumérés, « construisant », « qui voit », ou encore « qui a été dégagé de la matière ». Lorsque Aristote pose que l'*energeia* doit être déterminée par la première partie de la différence qu'il a obtenue, il ne peut pas vouloir dire qu'elle désigne chacun des premiers membres des couples cités. Il considère ces couples comme des différences, et affirme que l'*energeia* doit être délimitée comme chaque partie *dans sa*

⁹⁹⁹ Le premier livre des *Topiques* (108a 6-17) introduit un instrument dialectique qu'Aristote appelle « voir ensemble les similitudes » (τὰ ὅμοια συννορᾶν) entre plusieurs termes. Cet instrument sert à la définition, car elle permet de saisir le genre de plusieurs termes qui s'y prêtent (108b 19-23). Mais lorsque les termes sont génériquement distincts, on peut voir ensemble les similitudes par le lien d'analogie (108b 23-31), en disant par exemple que « l'unité est dans le nombre ce que le point est dans la ligne », c'est-à-dire son « principe ». On peut obtenir une définition de certains termes (« unité » ou « point ») grâce à cette méthode, en prenant le lien analogue (« principe ») pour genre et le corrélat (« nombre » ou « ligne ») comme différence. Cette méthode n'est pourtant pas celle qui est employée en Thêta 6, où la vision d'ensemble par l'analogie ne sert pas à appréhender un genre de l'*energeia*, mais le concept d'*energeia* lui-même, dans ses acceptions à la fois multiples et analogues.

¹⁰⁰⁰ Ainsi, pour Bonitz, l'*energeia* signifie le fait d'être le cas sans être seulement possible. Pour beaucoup d'autres, elle signifie « l'actualité » d'une chose quelconque, son existence effective (Ross, 1924, I, p. CXXVII, Witt, 2003 p. 46, M. Frede, 1994, p. 175, p. 182, Waterlow, 1982, p. 183, Menn, 1994, p. 92-93, Aubry, 2007, p. 89 et s., p. 126). C'est là, de leur point de vue, ce qu'il faut appeler le sens « ontologique » de l'*energeia*. Les mêmes commentateurs admettent que le premier énoncé est une caractérisation suffisante de l'*energeia*, qui doit simplement être explicitée ensuite, même si comme nous le verrons, ils comprennent cette explicitation différemment.

différence avec l'autre partie, par exemple le construisant dans sa différence avec le constructeur¹⁰⁰¹. Si l'on admet qu'au préalable, l'*energeia* a été identifiée, pour une même entité, à son caractère effectif et non potentiel, voici donc comment l'on doit comprendre l'usage de l'analogie : ce qui différencie le construisant du constructeur est l'effectivité du construire, ce qui différencie celui qui voit de celui qui ferme les yeux est l'effectivité du voir, et ce qui différencie une substance dégagée de sa matière de sa matière, comme la statue d'Hermès du bois, est l'effectivité de la statue d'Hermès¹⁰⁰².

Jusqu'ici, l'interprétation courante du texte peut encore être maintenue. Ce n'est plus le cas ensuite : on apprend que dans les exemples cités précédemment, « tout n'est pas *dit* être actuation de la même manière » (λέγεται δὲ ἐνέργεια οὐ πάντα ὁμοίως), ou si l'on garde la plupart des manuscrits, que « tout n'est pas *dit* être actué (λέγεται δὲ ἐνεργεία) » de la même façon. Ces phrases ne peuvent pas signifier que l'entité actuée, ou l'entité à laquelle on attribue l'actuation, se dit en plusieurs sens, certaines étant des mouvements, d'autres des substances, d'autres, peut-être, des entités d'une autre catégorie. Elles veulent nécessairement dire que pour ces entités, le fait même d'être dit actué, ou bien l'actuation qu'on leur attribue, est quelque chose d'équivoque. Nous ne voyons pas où se trouve cette équivocité, si l'on adopte la lecture ordinaire du texte : même si un mouvement, une opération comme voir ou une substance composée ne sont pas des réalités dans le même sens, le fait qu'ils soient effectivement et non potentiellement doit être à chaque fois quelque chose d'univoque, et l'effectivité d'être ne signifie pas quelque chose de différent dans un cas ou dans un autre. Ainsi, ceux qui croient qu'au début du texte, l'*energeia* est identifiée à la modalité effective d'un fait quelconque, ne peuvent pas expliquer ensuite pourquoi le concept même d'*energeia* est équivoque, à moins de changer en cours de route le sens qu'ils ont donné à la notion, en confondant l'*energeia*, l'effectivité d'être, avec ce qui est effectivement comme le mouvement de construction, l'opération visuelle ou encore

¹⁰⁰¹ Signalons toutefois une autre possibilité : les participes sans articles (« construisant » par rapport à « constructeur ») peuvent être l'équivalent de verbes à l'infinitif (« construire » par rapport à « être constructeur »). Dans ce cas, l'*energeia* désigne bien chaque premier terme. Mais Aristote n'aurait-il pas alors directement utilisé l'infinitif ?

¹⁰⁰² Aussi Witt (2003, p. 48 et s.) en arrive-t-elle à dire que dans tout ce développement, Aristote ne tient pas compte du fait que par exemple, la construction soit l'exercice du pouvoir de construire, la vue, du pouvoir de voir. L'*energeia* signifie seulement le caractère actuel de la construction, de la vue, de la substance, et le potentiel, son caractère potentiel. Ou encore, M. Frede (1994, p. 181-183) soutient qu'il n'en tient aucun compte, car l'important est qu'un mouvement, une opération ou une forme substantielle marque l'existence actuelle (*energeia*) de la chose qui opère, est venue à être, etc.. Ross (1924, I, p. CXXXVII), déjà, pensait que la potentialité motrice, qu'il comprend comme pouvoir de mouvoir d'autres choses, figure dans l'analogie uniquement parce qu'il se trouve que ce qui meut est actuellement, et non potentiellement, ce qu'il est. Toutes ces lectures conduisent à donner à l'*energeia* un sens univoque.

la statue d'Hermès dégagée dans le bois¹⁰⁰³.

b. Multiplicité et analogie des sens de l'energeia

Il nous semble que pour comprendre la première partie de Thêta 6, il faut lire le texte à l'envers, et en commençant par la fin. Aristote avoue lui-même que sa première tentative pour saisir le sens de l'*energeia* est un propos obscur, qui ne peut être éclairci que par la suite. Il dit aussi que l'on doit s'abstenir de la méthode définitionnelle, au profit d'une méthode alternative, une induction à partir de cas singuliers pris dans un rapport d'analogie. C'est donc cette méthode seule qui peut nous permettre d'appréhender le concept, et elle doit aussi y suffire, puisqu'elle est censée nous faire « avoir une vue d'ensemble » sur lui. Si l'on fait confiance à Aristote, on doit espérer saisir ce qu'est l'*energeia* uniquement grâce au second moment du texte, c'est-à-dire l'analogie entre plusieurs exemples particuliers, ce qui construit, ce qui est éveillé, etc..

Examinons donc cette analogie en nous appuyant sur le commentaire qu'Aristote en fait. En se référant aux couples qu'il a énumérés, il nous dit que certaines choses sont dites « actées » (ἐνεργεία) « comme un mouvement par rapport à une potentialité » (ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν), ou si l'on suit A^b, qu'elles sont dites « actuation » (ἐνέργεια) de cette manière, tandis que d'autres sont dites ainsi comme « une essence substantielle par rapport à une certaine matière » (ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην). Il est évident que la première catégorie s'applique aux trois premiers exemples, le construisant par rapport au constructeur, l'éveillé par rapport à celui qui dort, celui qui voit par rapport à celui qui a les yeux fermés, tandis que la seconde porte sur les deux cas suivants. Il est cependant clair que ce qui est « comme un mouvement par rapport à une potentialité » ne correspond pas exactement aux premiers termes des trois premiers couples : le mouvement n'est pas le construisant, mais la construction, il n'est pas l'éveillé, mais l'éveil, il n'est pas ce qui voit, mais la vision. Mais par ailleurs, c'est par

¹⁰⁰³ Ainsi Ross, à la fois, comprend l'*energeia* comme le caractère effectif d'une entité pré-supposée (telle substance, tel mouvement, etc..), et soutient que la notion est une uniquement par analogie, car elle n'est pas la même selon les différentes catégories d'étant (1924, II, p. 251). Il nous semble qu'il faut choisir entre ces deux propositions, ou bien lire l'énoncé inaugural du texte d'une manière particulière : chaque type d'étant ou chaque manière d'être différente selon les catégories ne doit pas être désignée par « ce dont il s'agit » (τὸ πρᾶγμα), l'« actualité » de ce contenu étant ensuite déterminée par opposition à la potentialité, mais par « le fait que ce dont il s'agit soit présent » non potentiellement (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα). Cette expression devrait être lue en bloc, et signifier quelque chose comme « exister effectivement ». Il pourrait alors y avoir plusieurs types d'« actualités », d'« exister effectivement », selon chaque catégorie d'étant, ou un groupe de catégories d'étant. Sur cette lecture, voir plus loin p. 567-570.

exemple le construisant qui est dit « actué », et non la construction. La construction, la vision, et donc tout ce qui est dit « comme un mouvement », est dit « actuation » « comme un mouvement par rapport à une potentialité », et non « actué ». Il faut donc retenir ici la leçon de A^b. Munis de ces précisions, nous disposons de tous les moyens pour expliquer l'analogie.

Dans les trois premières paires citées, ce qui distingue le premier terme du second est une opération, construire, être éveillé, voir. C'est cette opération qui doit être dite *energeia*, et dans ces cas, *energeia* « comme un mouvement par rapport à une potentialité ». C'est aussi elle qui pour les trois premiers couples, est l'*energeia* qu'Aristote nous demande de délimiter par la première partie de la différence obtenue. Que faut-il alors entendre par *energeia* ? Tout simplement l'opération concrète qui exerce une potentialité ou une faculté, par exemple l'exercice de la potentialité constructive, ou l'exercice de la vue. En revanche, il n'en va pas de même pour les deux derniers couples cités : le premier terme est par rapport au second ce qui a été dégagé ou élaboré, c'est-à-dire ce qui est formé, par rapport à ce qui est informe. Par exemple, il est la statue en bois d'Hermès par rapport au bois dont elle est extraite, ou toute autre substance composée de matière et de forme par rapport à sa matière. L'*energeia*, si elle est comme auparavant ce qui différencie le premier terme du second, doit correspondre à la forme de la substance composée, et par exemple, à la forme prise par la statue en bois d'Hermès. Elle ne désigne donc pas une activité ou l'exercice d'une faculté : comme l'indique Aristote, elle n'est pas dite *energeia* comme un mouvement ou une opération, mais « comme une essence substantielle », c'est-à-dire une forme substantielle, « par rapport à une certaine matière ».

Tout le problème est de savoir en quel sens la forme d'une substance composée peut être un cas particulier d'*energeia*, à côté des opérations comme construire ou voir. C'est précisément ce que l'analogie mise en place par Aristote sert à faire comprendre. Bien que la forme prise par une substance ne soit pas une *energeia* dans le même sens que l'est une opération comme l'exercice de la vue, elle peut être conçue comme *energeia* par analogie avec une telle opération. En effet, la forme prise par la statue d'Hermès est par rapport à sa matière comme l'activité visuelle par rapport à la faculté de voir. Il y a ici une identité de rapport, qui crée une homologie sémantique entre deux

notions dont le contenu reste pourtant distinct¹⁰⁰⁴, et qui permet de les caractériser toutes deux comme *energeia*, bien que ce ne soit pas d'une manière univoque. Aristote ne dit explicitement rien de plus que cela, et seule l'interprétation peut en dire davantage. Il ne fait cependant guère de doute que l'unité de rapport dont il parle doit reposer sur l'idée d'accomplissement : de même que la vision n'est qu'un pur accomplissement de la faculté de voir, de même, la forme d'une substance composée n'est qu'un pur accomplissement de sa matière.

À partir de là, nous pouvons tenter de saisir, dans sa diversité et son unité, le sens qu'Aristote entend donner à son concept d'*energeia*. Dans tous les cas, l'*energeia* signifie quelque chose comme une « réalisation ». Une opération comme voir est une « réalisation » qui est une activité et un exercice, et qui accomplit la faculté de voir. La forme d'une substance comme la statue d'Hermès doit également être pensée comme une « réalisation », bien qu'elle ne le soit pas dans le même sens, car elle ne l'est pas comme une opération et une activité¹⁰⁰⁵. Il reste alors le nœud de la difficulté : en quoi la forme d'une substance doit-elle être pensée comme « réalisation » ? Le texte de Thêta 6 fournit des indications qui permettent de le comprendre. Dans l'analogie, ce qu'on doit identifier à la forme qui est « réalisation », dans le composé « qui a été dégagé » (*ἀποκεκρίμενον*), est nécessairement le fait d'avoir été dégagé (*τὸ ἀποκεκρίναι*). En prenant l'exemple de la statue d'Hermès et en utilisant des périphrases, on pourrait dire que la forme doit être caractérisée comme « l'avoir-été-dégagé-comme-Hermès », ou comme « Hermès-ayant-été-dégagé », et cela par rapport à une matière qui s'y prête.

Cette formulation permet de saisir un premier aspect de l'identification de la forme substantielle à une « réalisation ». La forme qui comme l'a montré le livre Zêta de la *Métaphysique*, est la substance au sens premier, parce qu'elle est ce qui permet d'identifier le composé et de rendre compte de son être, doit être exprimée par une locution verbale plutôt que par un simple nom. En effet, on doit penser la forme d'une substance en tenant compte de son rapport actif avec la matière, et non comme un aspect qui pourrait en être isolé. Par exemple, la forme de la statue en bois d'Hermès

¹⁰⁰⁴ Makin (2006, p. 133-134), à l'inverse, pense que le contenu de la notion est totalement déterminé par le rapport avec son opposé, de sorte qu'il soutient qu'il n'y a pas analogie au sens strict, c'est-à-dire identité de rapport (cf. également Natali, 2004, p. 37).

¹⁰⁰⁵ Bien que nous partagions dans son principe l'interprétation de Kosman (1994, p. 205), nous nous éloignons de lui sur ce point précis. Aristote cherche bien à concevoir la forme et donc l'être d'une substance par analogie avec l'exercice d'une faculté, mais il ne fait pas évidemment de cet être une « activité d'être » : où est l'activité dans l'être de la statue d'Hermès, ou de « ce qui a été dégagé de la matière » comme un artefact ? Ce n'est que plus loin, en Thêta 8, qu'il apparaît que l'on peut concevoir l'existence des substances animées comme activité d'être. Mais cela ne concerne qu'elles.

doit être conçue comme une conformation *prise* par le bois, qui pourrait être prise par un autre bois ou une autre matière appropriée. Étant donné ce rapport avec la matière, la forme doit être désignée par une formule verbale ou par un nom d'action, comme « l'avoir-été-dégagé-comme-Hermès », « le dégagement achevé d'Hermès », ou si l'on peut risquer un néologisme, l' « Hermétisation achevée ».

Mais la forme doit aussi être pensée comme « réalisation » pour une autre raison. Elle est en effet, par rapport à une matière qui peut la prendre, comme un pur accomplissement par rapport à une potentialité. Cela signifie que la forme de la statue d'Hermès est non seulement la forme *prise* par le bois ou tout autre matériau qui s'y prête, mais aussi la forme *à prendre* par un de ces matériaux. La matière de cette statue, de son côté, doit être conçue comme pure et simple potentialité de cette forme. Le bois, par exemple, est une telle matière uniquement par référence au fait d'être sculpté en Hermès, comme une potentialité de ce fait qui ne s'accomplit qu'en lui¹⁰⁰⁶. Cela n'implique pas que la matière de la statue d'Hermès, en tant que telle, ne peut pas devenir autre chose que cette statue. Mais si tel est le cas, elle ne s'accomplit pas, et prend la privation de ce dont elle est matière¹⁰⁰⁷. A présent, on comprend pourquoi la forme d'une substance doit être pensée comme « réalisation ». Elle est à la fois une conformation prise par une matière qui s'y prête, une conformation qui était à réaliser dans une telle matière, et dans laquelle cette matière s'accomplit pleinement. Parce que la forme substantielle fait essentiellement quelque chose de la matière, et en l'occurrence, l'accomplit, on peut la concevoir comme une « réalisation » par analogie avec les opérations qui exercent une faculté, bien qu'elle ne le soit pas dans le même sens.

L'analogie de Thêta 6 permet de faire saisir dans sa généralité le concept

¹⁰⁰⁶ La matière comme potentialité est donc relative à une information définie, et par là, à un composé donné (cf. *Mét.* A 2, 1069b 28-30, et surtout 5, 1071a 27-29). Ce sens de la potentialité comme matière, et de la matière comme potentialité, permet de comprendre la thèse du chapitre suivant : ce qui est potentiellement une maison est ce qui se prête immédiatement à devenir cette chose sans autre changement que l'information donnée par le constructeur (cf. 1049a 8-12). C'est donc par référence à la forme de la maison et à la construction que des briques sont dites potentiellement, et comme ce qui est propre à être informé en maison. Elles doivent être dites matière de la même façon, si la matière signifie la potentialité, et donc s'il s'agit de la matière propre à quelque chose : la matière de la maison, en tant que telle, est matière de la maison et non d'autre chose, car elle est le matériau propre à être informé en maison. Le lien est encore plus étroit dans le cas des substances naturelles : ce qui est potentiellement un cheval, et matière en ce sens, est ce qui doit de soi-même se développer en cheval (cf. M. Frede, 1994, p. 190-191).

¹⁰⁰⁷ M. Frede (*ibid.*) a donc tort de penser que la matière d'une maison constitue nécessairement une maison, c'est-à-dire cette maison, puis éventuellement cette autre maison une fois que la première est détruite. La matière est matière pour une seule forme, mais elle peut, par privation, être matière d'autre chose que ce qui a cette forme (cf. *Méta.* H 6, 1044b 29-34). De même, un embryon peut, sous l'effet de causes extérieures, devenir privé de ce qu'il doit être.

d'*energeia*, mais elle est aussi le seul moyen d'y parvenir : si l'on veut avoir une vue d'ensemble sur ce qu'est l'*energeia*, on doit à la fois tenir compte de l'équivocité de ses acceptions et de l'homologie que crée l'identité du rapport que chacune entretient avec son opposé. Il est cependant évident que cette analogie est orientée. Aristote prend pour point de départ l'*energeia* qui est corrélée à un mouvement et à une potentialité motrice, passe ensuite à celle qui est une opération comme voir, en lui donnant la même acception que la première, et il se sert de ce premier groupe afin de concevoir l'*energeia* qui est forme substantielle et la potentialité qui est matière. En cela, il suit le fil conducteur indiqué au début du livre : il avait alors annoncé qu'il traiterait d'abord de la potentialité dans son sens premier et le plus courant, la potentialité motrice, en guise de préambule à un examen de l'*energeia* permettant de dégager un autre sens de la potentialité, plus utile pour l'étude en cours, celle de « ce qui est selon la potentialité et selon l'être-accompli » (τὸ ὄν (...) κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν, 1045b 33-34). De fait, en Thêta 6, il procède à une extension de sens à partir du type d'*energeia* lié à un mouvement, et accède ainsi à une acception de la potentialité et de l'*energeia* qui est applicable à « ce qui est » en un sens premier dans le monde sensible, c'est-à-dire la substance composée. Dans les livres précédents, la forme a été dégagée comme la substance première, parce qu'elle est ce qui rend compte de l'être de la substance, de la choséité de la chose. Le livre Thêta montre qu'elle a cette fonction parce qu'elle doit être pensée comme *energeia*, « réalisation » de ce dont la matière de la substance est potentialité.

L'identité entre forme substantielle et *energeia* a toutefois déjà été postulée dans le livre précédent, et dans des termes qui s'avèrent parfaitement concordants avec notre interprétation de Thêta 6. Au début du livre Êta (2), et pour la première fois dans l'étude de la substance sensible, Aristote, après avoir marqué que la matière d'une substance est ce qui « est potentiellement quelque chose de déterminé » (δυνάμει ἐστὶ τὸδε τι), identifie, à l'inverse, « la formule et la conformation » (ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, 1042a 27-29) de la substance à « la substance comme *energeia* » (τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν, 1042b 10-11)¹⁰⁰⁸. Or, cette identité inaugure un développement où la forme, raison

¹⁰⁰⁸ Pour cette identité, cf. également *Mét.* H 2, 1043a 24-28. Aubry (2007, p. 84) a bien noté cette innovation du livre H par rapport au livre qui précède, et a justement observé qu'elle fournit un moyen de penser l'unité de la forme et de la matière dans la substance composée. En même temps, elle voit ici l'introduction de l'*energeia* en un sens « ousiologique », où la notion signifie le caractère actuel ou effectif d'un étant et d'une chose. Le livre suivant devra dès lors rendre compte de ce « sens » particulier à partir de l'*energeia* comme opération. Il nous semble qu'il faut adopter une perspective opposée, en observant que l'usage du terme *energeia* pour désigner la forme de la substance va de pair avec

d'être de la substance sensible, est exprimée d'une nouvelle manière : les formes qui identifient l'être de chaque chose sont par exemple « avoir été mêlé » (μεμίκται), ou « avoir été mélangé » (κεκρᾶσθαι), ou « avoir été condensé » (πεπυκνωσθαι) d'une certaine manière¹⁰⁰⁹. On constate que déjà, l'usage de la notion d'*energeia* pour désigner la forme va de pair avec une conception de celle-ci comme une conformation prise par une matière et exprimée par un verbe. L'analogie de Thêta 6 ne fait qu'explicitement ce point. Elle permet aussi de fonder la thèse de Êta 6, résumée en ces termes à la fin du chapitre : « la matière dernière et la forme, comme on l'a dit, sont une seule et même chose » (ἔστι δ', ὡσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἓν, 1045b 17-19), et cela parce que «le potentiel et l'actué sont un d'une certaine manière» (τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἓν πῶς ἐστίν, 1045b 20-21). Ces énoncés appellent naturellement l'extension conceptuelle de Thêta 6 qui permet de penser matière et forme comme potentialité et actualisation. Ils montrent aussi un de ces enjeux¹⁰¹⁰ : dès lors que la forme est la réalisation de ce dont la matière n'est que potentialité, il n'y a plus à se demander ce qui fait l'unité de la substance sensible. Par essence en effet, potentialité et réalisation sont corrélées, et pour cette raison, font un.

L'analogie de Thêta 6 est censée éclaircir les premiers énoncés par lesquels Aristote a tenté de saisir ce qu'est l'*energeia*. Comment faut-il lire ces premiers propos¹⁰¹¹, afin qu'ils soient rendus plus explicites par l'analogie telle que nous l'avons comprise ? Il faut corriger la lecture habituelle que nous avons décrite. On doit d'abord se garder de croire que le premier énoncé, à lui seul, est l'équivalent imparfait d'une définition de l'*energeia* : cela conduit inévitablement à concevoir celle-ci, de manière univoque, comme la simple modalité effective d'un fait, et à priver le concept des contenus divers qu'il prend dans la suite du texte. De toute manière, l'énoncé n'a

l'expression de cette forme par un verbe : la forme devient dès lors dans la substance quelque chose qui se fait, ou plutôt a été fait en elle.

¹⁰⁰⁹ Cette précision ne figure pas dans la liste des verbes cités (*Mét.* H 2, 1042b 29-30), mais quelques lignes plus loin (1043a 8, 10), lorsque Aristote illustre l'attribution de l'*energeia* à la matière par « posé de cette manière-ci » (ὡδὲ κείμενον), « ayant été condensé de cette manière-ci » (πεπυκνωμένον ὡδί).

¹⁰¹⁰ Cf. dans le même sens, M. Frede (1994, p. 174 et s.), Kosman (1994, p. 200).

¹⁰¹¹ Pour plus de clarté nous citons de nouveau le texte : « Eh bien, est actualisation le fait que ce dont il s'agit soit présent non pas comme <lorsque> nous disons que c'est présent potentiellement, et nous disons « potentiellement » par exemple Hermès dans le bois et la demi ligne dans la ligne, en ce qu'ils peuvent en être extraits, et un savant qui ne contemple pas, s'il a la potentialité de contempler ; dans l'autre cas, nous les disons « actuels » (ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὡσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεὶς ἂν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ἦ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνέργειᾳ).

nullement l'aspect d'une définition. Il faudrait pour cela retenir l'article avant ἐνέργεια, avec J et A^b, et il faudrait surtout lire ensuite deux attributs. Mais dans ce cas, on aurait τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα (« que quelque chose soit présent ») d'une part, et οὐχ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (« non pas comme lorsque nous disons que c'est présent potentiellement »), d'autre part. La négation μὴ, dans τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει, oblige normalement à faire de ce qui la suit une épithète de ce qui la précède. L'ensemble doit donc être lu comme un tout, et la phrase paraît plus naturelle si l'on prend ce tout comme sujet de l'attribut ἐνέργεια que si on le considère comme attribut de ἡ ἐνέργεια. Il est clair, en tout cas, qu'elle ne présente pas l'aspect d'un énoncé qui détermine une différence dans un genre.

Considérons donc le premier énoncé tel que nous l'avons compris : Aristote pose que « le fait que ce dont il s'agit soit présent non pas comme <lorsque> nous disons que c'est présent potentiellement », voilà qui « est actuation ». Il nous semble que loin de situer l'essentiel du propos dans cette phrase, en voyant dans la suite une parenthèse, il faut la considérer comme une proposition préparatoire et purement formelle, et faire porter sur ce qui suit tout le contenu du discours. En effet, si on lit le premier énoncé naïvement, sans investir les termes employés, l'être présent (τὸ ὑπάρχειν) et ce dont il s'agit (τὸ πρᾶγμα), de déterminations importées d'autres textes ou de spéculations linguistiques, on s'aperçoit qu'il est aussi clair qu'il est pauvre. Aristote paraît simplement appeler *energeia* le fait que n'importe quoi, une substance, une qualité, une opération, ou tout ce qu'on voudra, existe d'une manière qui n'est pas potentielle. Cette opposition ne délivre pas un propos achevé, et ne dit pas ce qu'il faut entendre par *energeia*. Elle est un simple préalable qui doit être impérativement complété par la phrase suivante, car seule celle-ci donne un contenu à l'exister potentiellement, et par là, à son opposé.

De fait, Aristote ne se contente pas ensuite d'illustrer par des exemples ce que « nous disons potentiellement », « Hermès dans le bois » ou « un savant qui ne contemple pas », en ajoutant *par ailleurs* les raisons pour lesquelles ils sont dits potentiellement¹⁰¹². Tout l'accent doit être mis sur les deux subordonnées, « en ce qu'ils peuvent en être extraits », et « s'il a la potentialité de contempler », car elles explicitent *directement* le fait de dire Hermès, la demi ligne ou un savant potentiellement : ce qui

¹⁰¹² C'est ce que croient Ross (1924, II, p. 250), qui n'éprouve pas le besoin de mentionner ces raisons dans son résumé, et Bonitz (1848, p. 394), pour qui toute la phrase peut être mise entre parenthèses, car elle ne fait que donner des exemples de ce qui est potentiellement.

fait dire potentiellement Hermès dans le bois est qu'il peut en être extrait, et ce qui fait dire potentiellement un savant qui ne contemple pas est qu'il peut contempler. Dans l'autre cas, quand il y a eu extraction d'Hermès et quand il y a contemplation, cela fait dire Hermès, ou le savant, « actuels ».

Lue ainsi, la phrase, à la fois, donne un contenu à l'énoncé précédent, et préfigure l'analogie qui suit. L'être potentiel de la substance Hermès se dit dans une matière en ce que celle-ci est potentialité pour y extraire complètement un Hermès, tout comme l'être potentiel se dit de savant en ce qu'il est potentialité pour une opération, contempler. Autrement dit, la potentialité d'être d'une substance doit être conçue par référence à un acte d'information achevé, et de manière analogue à une potentialité s'accomplissant dans une opération. En donnant un tel contenu à l'être potentiel, Aristote peut simultanément en donner un à l'être « actuel » et à « l'actuation ». L'être « actuel » est le bois sculpté en Hermès, et le savant qui contemple. L'actuation est le fait d'être extrait comme Hermès dans une matière qui s'y prête, et l'opération contemplative dans laquelle s'exerce le possesseur de la science. À ce moment du texte, on apprend donc enfin ce qu'est l'*energeia* qu'Aristote a posée comme le fait « que soit présent ce dont il s'agit » non potentiellement. Par cette dernière expression, il faut entendre l'existence d'un fait qui peut être une opération tout autant qu'une entité statique, et cette existence doit être dite *energeia* en tant qu'elle est « réalisation » d'une potentialité, qu'il s'agisse de l'information d'une matière ou de l'opération exerçant une faculté. En même temps, on constate que ce propos d'ensemble, obtenu grâce à un parallélisme entre l'extraction de la substance Hermès et l'activité du contempler, n'est rien d'autre qu'une préfiguration confuse de l'analogie développée ensuite. Aussi Aristote éprouve-t-il aussitôt le besoin de rendre clair *tout* ce qu'il a voulu dire jusqu'ici (δηλον (...) ὁ βουλόμεθα λέγειν) en exposant, grâce à une induction appuyée sur une série d'exemples, l'analogie en question¹⁰¹³.

D'après cette lecture, Thêta 6 ne concevrait nullement l'*energeia* comme une certaine modalité d'être de quelque chose. L'*energeia* est pensée pour elle-même, dans

¹⁰¹³ Makin (2006, p. 135) et Natali (2004, p. 37) proposent une voie moyenne entre cette lecture et celle que nous avons critiquée : selon eux, la première phrase poserait un schéma général, l'opposition entre « actualité » et « potentialité », qui est ensuite instantiée par des cas particuliers qui s'avèrent équivoques. Il nous semble qu'il faut choisir : ou bien Aristote a tout dit en déclarant que l'*energeia* est l'existence effective, et non potentielle, d'un fait donné, et l'on ne voit plus en quoi la notion est équivoque. Ou bien il n'a rien dit, et n'a fait qu'indiquer la relation d'opposition entre *energeia* et potentialité, et ce n'est qu'ensuite, avec les exemples de l'extraction d'Hermès et de l'exercice de la science, que la notion acquiert un contenu qui n'a d'unité que par analogie.

son contenu propre, et en-dehors du cadre préalable de la distinction entre les deux sens de l'être que sont l'être potentiellement et l'être de manière accomplie ou actuée (τὸ ὄν κατὰ δύναμιν, τὸ ὄν κατ' ἐνέργειαν, κατ' ἐντελέχειαν) : par *energeia*, il faut entendre une réalisation accomplissant une potentialité, qui est tantôt une opération, tantôt l'être informé d'une matière. On pourrait répliquer que cette conception sert précisément, dans le texte, à donner un contenu à la manière d'être actuellement, en faisant de celle-ci non pas une modalité simplement logique et vide, mais une condition concrète de ce qui est : Aristote pourrait dans un premier temps caractériser l'*energeia* comme la manière d'être qu'est l'existence non potentielle, en disant, dans une formule qu'il faudrait lire en bloc, qu'elle est « l'être présent de ce dont il s'agit » non potentiellement (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ... δύναμει) ; puis il donnerait un contenu à cette effectivité d'être en la pensant comme une « réalisation » tantôt opérationnelle, tantôt formelle¹⁰¹⁴. Selon les catégories d'étants, l'être actuellement devrait alors être pensé comme une *energeia* du premier ou du second type : l'étant comme agir et pâtir, l'étant comme qualité et comme quantité si celles-ci sont des affections en cours, seront actuellement comme opérations, tandis que l'étant comme disposition acquise et l'étant comme substance seront actuellement comme des formes prises¹⁰¹⁵.

Sans doute faut-il que le texte permette de tirer ces conséquences : il répondra ainsi à l'objectif fixé au début du livre, l'étude de « l'être selon la potentialité et selon l'être-accomplis » (τὸ ὄν ... κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν, 1045b 32-33), en utilisant de surcroît les mêmes exemples que ceux qui figurent dans l'exposé de cette

¹⁰¹⁴ Menn (1994, p. 107-108), Makin (2006, p. 135) et Natali (2004, p. 37), et apparemment Ross (1924, II, p. 251) semblent avoir opté pour cette lecture intermédiaire entre celles que nous avons présentées, sans toutefois la développer clairement et sans en donner les présupposés. Car ils pensent à la fois que l'*energeia* est préalablement conçue comme actualité d'être, par opposition à la potentialité, et que ce couple est ensuite instancié par des cas particuliers équivoques selon les différents types d'étants. Seul Menn dit explicitement que le sens d'*energeia* comme opération et mouvement convient pour décrire la condition dans laquelle sont effectivement certaines catégories d'étant, comme l'agir et le pâtir, et pour être alors leur « actualité ». Aristote, en introduisant le couple analogue de la matière et de la forme, procéderait à une extension permettant de faire de même pour les substances. Mais Menn pense que cette extension se fait parce qu'Aristote applique au résultat d'un mouvement productif, en l'occurrence le composé substantiel, le terme d'*energeia* qui ne vaut rigoureusement que pour la production. Nous ne voyons pas dans le texte un tel mouvement : c'est la forme qui est pensée comme *energeia*, et par rapport à la seule matière.

¹⁰¹⁵ L'équivocité de la notion d'*energeia* ne correspond apparemment pas à l'équivocité des catégories de l'être. Aristote ne dit d'ailleurs jamais que potentialité et *energeia* se disent en autant de sens que les catégories (y compris en *Mét.* Δ 7, 1017a 35 et s.), mais seulement que *ce qui* est potentialité et *ce qui* est *energeia* diffère selon les étants et selon les catégories d'étants bien qu'ils soient les mêmes par analogie (cf. *Mét.* Λ 5, 1071a 3-11 et 29-34). Quand aux différentes acceptions des notions même de potentialité et d'*energeia*, on ne sait pas exactement lesquelles il faut choisir pour telle ou telle catégorie d'étant.

distinction des sens de l'étant, en *Métaphysique* Delta 7¹⁰¹⁶. Mais il nous semble que Thêta 6 n'expose pas lui-même ces conséquences. Il faudrait pour cela que le premier énoncé sur l'*energeia* soit une caractéristique suffisante de celle-ci, se situe explicitement dans le cadre de la distinction entre l'étant potentiellement et l'étant actuellement, et identifie l'*energeia* à ce qui fait qu'il y a le second et non le premier. Pour notre part, nous ne lisons rien de tel au moment où Aristote introduit le fait qu'existe non potentiellement tout ce que l'on voudra. Nous ne lisons pas non plus ensuite une application à l'étant, selon les diverses catégories, de diverses acceptions de l'*energeia* liées par l'analogie. Au terme de la première partie de Thêta 6, l'*energeia* ne nous paraît nullement pensée ni comme une modalité d'être, ni même comme une condition propre à ce qui est effectivement. Elle est conçue comme une réalisation accomplissant une potentialité, tantôt à la manière d'un exercice, tantôt à la façon d'une forme. Le texte ne dit rien de plus que cela, et il appartient au lecteur d'utiliser ces acceptions du concept pour déterminer ce que signifie, selon les différents types d'étants, être potentiellement et être actuellement.

Si l'on adopte cette interprétation de la première partie de Thêta 6, on fait disparaître le motif principal qui a pu amener à exclure de ce chapitre sa deuxième partie. L'*energeia* ne signifie pas d'abord, en général, la modalité effective présentée par un fait quelconque, puis une opération concrète particulière où l'on exerce des facultés comme le sens ou la pensée. Partout elle est, en son sens premier, une telle opération. Mais dans un premier temps, Aristote procède à une extension du concept afin de lui faire recouvrir aussi les formes substantielles. Dans un second moment, il revient à l'acception première, et détermine l'opération qui est *energeia* dans sa différence avec celle qui est mouvement. Il n'y a donc aucune incompatibilité entre les deux parties. Il est même possible que la seconde, même si elle ne porte explicitement que sur les opérations comme amaigrir, voir ou penser, introduise une distinction qui pourrait être appliquée à l'*energeia* qui est forme substantielle. Après tout, une réalisation comme avoir été sculpté en Hermès, à la fois a lieu et a eu lieu parfaitement. Un tel énoncé pourrait avoir un certain sens, en marquant d'une part que la réalisation

¹⁰¹⁶ Cf. *Mét.* Δ 7, 1017a 35-b 9, où pour illustrer la distinction entre être potentiellement et être de manière accomplie, on trouve déjà les exemples de celui qui voit et de celui qui sait scientifiquement, c'est-à-dire, en vertu de l'équivalence posée en 1017a 27-30, celui qui *est voyant* et celui qui *est sachant* (ἔστιν ὁρῶν, ἔστιν ἐπιστήμων) ; puis, « dans le cas des substances », les exemples sont Hermès dans la pierre et la moitié de la droite.

qu'est la forme substantielle surgit instantanément de manière parfaite, et n'est donc ni un processus, ni le produit d'un processus, et en indiquant d'autre part qu'elle ne doit par essence cesser d'être, contrairement aux mouvements et aux repos qui constituent l'existence du composé. Ce propos serait une reformulation d'une thèse déjà énoncée dans le livre précédent : la forme substantielle « est nécessairement soit éternelle, soit corrompue sans processus de corruption et générée sans processus de genèse » (ἀναγκὴ δὴ ταύτην ἢ αἰδίον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθεῖρεσθαι καὶ γεγενῆσθαι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι)¹⁰¹⁷.

c. Sur deux usages du concept d'energeia : l'energeia par rapport à la potentialité, l'energeia comme réalisation concrète

Pour affirmer que les deux parties de Thêta 6 peuvent être compatibles entre elles, il faut encore résoudre une autre difficulté : dans la première partie, Aristote semble affirmer qu'on ne doit pas différencier le mouvement de l'*energeia*, mais au contraire, le penser comme sa première illustration. Il est certain que l'*energeia* qui est le corrélat d'une potentialité motrice, comme la construction, n'est rien d'autre qu'un mouvement. Bien plus, dans les chapitres qui précèdent et depuis le début du livre Thêta, Aristote a introduit puis utilisé le couple de la potentialité et de l'*energeia* dans ce qu'il a appelé son acception première, selon laquelle ces deux notions sont toujours « dites en fonction du mouvement » (λεγομένων κατὰ κίνησιν) et servent à en rendre compte. Les développements de Thêta 1 permettent de déterminer ce qu'il faut alors entendre par « mouvement », et la manière dont la potentialité et l'*energeia* s'y rapportent. La potentialité motrice y est déclarée principe « d'un changement dans une autre chose ou <dans la même> en tant qu'autre » (ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο), et elle a pour corrélat la potentialité du patient, qui est « principe d'un changement passif sous l'effet d'une autre chose ou de <la même> en tant qu'autre » (ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο)¹⁰¹⁸. L'*energeia* qui lui est

¹⁰¹⁷ *Méta.* H 3, 1043b 14-16. Cf. également H 5, 1044 21-24.

¹⁰¹⁸ *Méta.* Θ 1, 1046a 10-13. Si certains commentateurs admettent que la *dunamis* a déjà ici le sens de « potentialité », et est la première illustration de celle qui est évoquée en Thêta 6 (Makin, 2006, p. 18 et s.), nombreux sont ceux qui croient que la *dunamis* motrice est pensée comme un « pouvoir » possédé par quelque chose (cf. Bonitz, 1848, p. 379, Ross, 1924, I, p. CXXIV, et II, p. 241, M. Frede, 1994, p. 179 et s., Witt, 2003, p. 55, Menn, 1994, p. 75), qui pourrait s'exprimer par tel ou tel mouvement selon les patients. Ainsi, on a pu parler d'un sens « dispositionnel » de la *dunamis*, par opposition à l'acception de « potentialité » qu'elle prend ensuite. Cette interprétation, qui donne une prééminence de la *dunamis* sur le mouvement, est anti-aristotélicienne. Elle est évidemment contredite par la priorité logique de

associée correspond donc très exactement au changement lors duquel le patient est progressivement assimilé à l'agent. Par mouvement, il faut donc entendre ce changement progressif, et l'*energeia* est alors exclusivement utilisée pour décrire ce seul changement, et non le produit final de celui-ci.

On ne doit cependant pas conclure que dans ce dispositif préalable, il y a une identité entre la notion d'*energeia* et la notion de changement ou de mouvement progressif, qui viendrait contredire directement l'opposition de la deuxième partie de Thêta 6. Car en tant que l'assimilation d'un patient à un agent est mouvement, il lui appartient d'atteindre son accomplissement en se terminant, et d'être avant cela inaccomplie. Elle n'a pas ces caractères en tant qu'elle est *energeia*, car il faudrait alors qu'Aristote appelle le processus en cours *energeia* inaccomplie, et *energeia* accomplie son produit. Au lieu de cela, en Thêta 1, et comme nous le verrons, en Thêta 8, il réserve l'*energeia*, et l'*energeia* tout court, au seul processus, et fait du produit tout autre chose que l'*energeia*. Apparemment, l'*energeia* ne doit donc pas être pensée comme le mouvement lui-même, mais comme la pure réalisation et le plein exercice de la potentialité productive ou de la potentialité passive. Ce ne serait pas alors en tant qu'*energeia*, mais en tant qu'elle est l'*energeia* de la potentialité de faire changer vers tel état, ou de la potentialité de changer vers cet état, qu'elle serait mouvement et changement¹⁰¹⁹.

La même interprétation semble devoir être retenue à la lecture des textes de *Physique* III et de *Métaphysique* Kappa qui définissent le mouvement comme *energeia*, ou « être-accomplie », « de l'étant potentiel en tant qu'il est tel » (τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελεχεία ἧ τοιοῦτον)¹⁰²⁰, et par exemple, comme *energeia* du constructible en tant que constructible. Lorsque Aristote précise que c'est en tant que constructible que le constructible a pour *energeia* le mouvement, c'est-à-dire en tant qu'il est

l'*energeia* sur la *dunamis*, y compris lorsqu'il s'agit de mouvement (cf. Θ 8, 1049b 12-17), et elle n'est imposée ni par le texte de Θ 1, ni par la version plus développée de Δ 12. Une *dunamis* comme l'art de construire doit toujours être conçue par référence à la construction et comme « potentialité » de la construction : la meilleure preuve en est que ce type de potentialité est dite puissance des contraires, à réaliser comme ceci ou comme cela, d'où la nécessité de la délibération pour la décision. De même, il y a une potentialité d'être affecté de telle manière, et une potentialité de ne pas être affecté. Sans doute est-ce l'usage du terme ἀρχή (« principe ») qui a pu induire en erreur. Mais chez Aristote, le mot ἀρχή n'est pas en lui-même porteur d'une prééminence logique ou ontologique. Il désigne d'abord un relatif, le « point de départ » de tel être, tel devenir, telle connaissance (cf. *Mét.* Δ 1, 1013a 17-19). Une *dunamis* est donc conçue comme point de départ de tel changement déterminé, dans son aspect actif ou passif.

¹⁰¹⁹ En ce sens, cf. Kosman, 1994, p. 202-203.

¹⁰²⁰ *Phys.* III, 201a 10-11. *Méta.* K 9 (cf. notamment 1065b 16-20, 1066a 1-6, 20-22) reproduit les énoncés principaux de toute cette section de la *Physique* à la lettre, à ceci près que le mot ἐντελεχεία est souvent remplacé par ἐνέργεια. Le texte de la *Physique* seul montre de toute manière que les deux termes sont interchangeable (comparer 201a 10-11 avec 201b 9-13).

potentiellement maison, il n'infléchit pas le sens de la notion d'*energeia*, en entendant par là la réalisation inaccomplie et progressive de la maison, par opposition à l'*energeia* accomplie qui serait la maison construite. Il indique simplement que l'*energeia*, toujours pensée comme accomplissement parfait, doit être rapportée à la potentialité en tant qu'elle est et demeure potentialité, et non en tant qu'elle doit disparaître dans ce dont elle est potentialité.

Clairement, c'est ce dernier geste, et non le précédent, que l'on observe dans les textes. Ainsi, le terme d'*energeia* est partout interchangeable avec celui d'« être accompli » : l'*energeia* qui est mouvement est donc un pur accomplissement, à ceci près que c'est « le constructible, en tant que nous disons que celui-ci est tel, qui est accompli » (τὸ οἰκοδομητόν, ἢ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχεία ἢ, 201a 10-11) lorsqu'il y a construction. Par ailleurs, Aristote n'oppose pas l'*energeia* qui est construction à celle qui est maison construite en affirmant que la première est un progrès menant à la seconde, mais en disant que lorsque la seconde existe, le constructible n'est plus et n'a donc plus d'*energeia* comme il en a une dans la construction¹⁰²¹. Il est vrai qu'il admet ensuite que « le mouvement semble être une sorte d'*energeia*, mais qui est inaccomplie » (ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις δοκεῖ, ἀτελής δέ, 201b 31-32). Mais cet énoncé, rapporté comme ce qui semble être (δοκεῖ) le cas, ne correspond peut-être pas à ce qu'il faut dire en toute rigueur. Aristote en rend compte en ajoutant que « la raison en est qu'est inaccompli le potentiel dont il y a *energeia* » (ἀλτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια, 201b 32-33). On ne saurait être plus clair : le caractère inaccompli du mouvement n'est pas contenu dans le fait qu'il est *energeia*¹⁰²², mais dans le fait que le potentiel dont il y a *energeia* est inaccompli, car il demeure potentiellement quelque chose d'autre que lui.

Ces précisions permettent de faire disparaître les difficultés qui ont fait rejeter de Thêta 6 le texte occupant sa deuxième partie. Dans ce qui précède ce passage, les opérations concrètement progressives et bornées, en tant que telles, ont également été désignées en propre par le terme de « mouvement », et il en ira de même, comme nous le verrons, dans la suite du livre. Ainsi considérées en revanche, elles n'ont pas été pensées comme des *energeiai*, dont il faudrait spécifier qu'elles sont en soi

¹⁰²¹ Cf. *Phys.* III, 201b 9-13.

¹⁰²² En toute rigueur, il est donc impropre de dire que l'*energeia* a pour espèce l'*energeia* inaccomplie, c'est-à-dire le mouvement. Cette manière de parler est cependant ancrée de longue date dans les commentaires d'Aristote, puisqu'elle remonte à Alexandre (CAG III, 1, 125, 27-126, 3 et *Liber primus*, CAG *Sup. ar.* II, 2, 35, 4-5). Chez les modernes, voir par exemple Burnyeat (2008, p. 261 et s.), Natali (2004, p. 73).

inaccomplies. Car ce n'est que dans son rapport avec la potentialité, motrice ou mobile, qu'un mouvement a été décrit comme *energeia*. Sous ce rapport en effet, un mouvement comme la construction est *energeia*, c'est-à-dire exercice parfait d'une potentialité, au même titre que des opérations comme contempler, voir ou être éveillé¹⁰²³. On comprend donc que dans l'analogie de la première partie de Thêta 6, toutes ces opérations aient été rangées ensemble et assimilées entre elles dans leur relation avec la potentialité correspondante. Ce propos, cependant, ne contredit en rien ce qui est dit du mouvement dans la deuxième partie du même chapitre. La première partie pense le mouvement dans son rapport avec la potentialité, et comme son *energeia* pure et simple, tandis que la seconde le pense sous un autre rapport, à savoir tel qu'il a lieu concrètement, avec le contenu formel dont il est la « réalisation » (πρᾶξις) : comme tel, il est « mouvement » et changement progressif, et il n'est en rien *energeia*.

On doit en même temps remarquer qu'avant Thêta 6, Aristote a pris pour objet les seuls processus où un patient est progressivement affecté par un agent qui n'est pas lui pour leur appliquer le couple de la potentialité et de l'*energeia*. En Thêta 6 en revanche, il a étendu l'usage de ce couple pour le faire porter sur les formes substantielles dans leur rapport avec la matière, mais aussi, et avant cela, sur des opérations comme contempler ou voir qui ne sont manifestement pas, comme construire, des productions ou des passions progressives. Que sont-elles donc ? D'un côté, elles sont assimilables aux mouvements en tant que ceux-ci sont chacun *energeia* pure et simple d'une potentialité, et de plus, une *energeia* qui prend la forme d'une opération. Mais d'un autre côté, elles s'opposent aux mouvements en tant que tels, s'il est vrai que depuis le début du livre, il faut entendre par « mouvement » un processus progressif dans le contenu qu'il présente et réalise. Aristote se montre clair à propos du statut des objets qui servent de point de départ et de point d'arrivée à son analogie, à savoir le mouvement et la forme des substances matérielles. On attend qu'il le soit

¹⁰²³ Waterlow (1982, p. 113 et s.) pense qu'en *Physique* III, « l'être-accompli » de la potentialité comme telle qu'est le mouvement est un accomplissement qui est pensé comme une forme et un état, et non comme une opération. Par exemple, le mouvement de construction est l'ensemble de l'état pris par le constructible pendant qu'il est construit, plutôt qu'une opération se déroulant en lui, en étant aussi progressive que la potentialité qui s'exerce en elle. Cette interprétation est peut-être juste dans la perspective de la *Physique* : le mouvement est étudié du point de vue du patient où il a lieu, il est défini comme un « être-accompli », à côté de l'« être-accompli » qu'est son terme (201a 9-11) et de celui qui est déjà réalisé dans le matériau (201a 29-34) ; le terme d'*energeia*, enfin, semble être un simple synonyme de cet « être-accompli » (cf. notamment 201a 26-28 et 201b 7 et s.). Mais en *Métaphysique* Thêta, où le mouvement est d'abord pensé par référence au producteur, l'actualisation de la potentialité est d'abord conçue comme un « usage » (cf. le texte de Θ 8, 1050a 23 et s. cité plus loin p. 578), et donc une opération que l'on doit rapprocher de la vision, de la pensée, etc..

autant à propos des opérations qui y occupent une place intermédiaire.

On ne trouve aucune clarification dans la première partie de Thêta 6. Au contraire, Aristote ajoute à la confusion en regroupant construire, être éveillé ou voir dans la catégorie de ce qui est *energeia* « comme un mouvement » (ὡς κίνησις) et non « comme une essence substantielle ». Ou bien il veut dire qu'être éveillé ou voir est une *energeia* assimilable à un mouvement comme la construction, ou bien il prend le terme de mouvement au sens large d'opération, par opposition aux formes substantielles. Mais dans les deux cas, il doit impérativement compléter son propos, car au vu de l'acception restreinte qu'a pris le « mouvement » jusqu'ici, une opération comme voir ne peut être dite un mouvement que par un abus de langage¹⁰²⁴. Cela rend d'autant plus attendue une clarification qui corrige cet abus en délimitant les opérations qui sont des mouvements à proprement parler, et en trouvant un autre terme, et une autre notion, pour caractériser celles qui n'en sont pas.

Au vu des observations précédentes, la première partie de Thêta 6 paraît appeler d'elle-même la seconde partie comme son complément. On est en droit d'exiger d'Aristote un développement qui se concentre sur les différentes opérations en les rapportant aux contenus dont elles sont les « réalisations » (πράξεις), et non aux potentialités qu'elles effectuent, et qui rappelle que dans cette perspective, un processus progressif doit être appelé « mouvement » et non *energeia*, et qu'à l'inverse, la dénomination de mouvement ne doit valoir que pour un tel processus. On attend aussi que les opérations qui ne sont pas mouvement, voir ou contempler, soient également caractérisées en propre par rapport à ce qu'elles réalisent. On ne saurait donc s'étonner qu'elles soient opposées aux mouvements parce qu'elles atteignent leur fin en ayant cours. En revanche, qu'elles soient désignées en propre par le terme d'*energeia*, c'est-à-dire celui-là même qui les a regroupées avec les mouvements et les formes substantielles dans leur rapport avec les potentialités, introduit une évidente confusion. Cependant, pour décrire une opération qui atteint son œuvre dans son existence et son cours mêmes, Aristote dispose-t-il d'un meilleur mot que l'*energeia* prise dans son sens premier ? De plus, ces opérations n'ont-elles pas un meilleur titre à être appelées

¹⁰²⁴ Pour une même remarque, cf. Menn (1994, p. 107), et Natali (2004, p. 39), même si celui-ci pense que le problème ne se pose que pour l'exemple du « contempler ». La sensibilité a certes été prise comme exemple de potentialité dans les chapitres 3 (1047a 7-10) et 5 (1047b 32), alors qu'Aristote est censé restreindre son propos à la potentialité motrice. Mais dans le premier cas, il est clair qu'il ne respecte pas cette restriction puisqu'il parle ensuite de la potentialité d'être (1047a 20 et s.), et dans le second, le propos est trop allusif pour que l'on puisse conclure qu'il compte la sensibilité parmi les potentialités motrices.

energeia que les mouvements, parce qu'elles sont des pleines réalisations non seulement de la potentialité qu'elles effectuent, mais aussi du contenu formel qu'elles présentent concrètement ? Il est sûr qu'un tel usage particulier du terme tranche avec l'acception utilisée auparavant. Mais si Thêta 6 se situe clairement dans deux perspectives différentes pour déterminer le concept, et en donne de ce fait des acceptions multiples, il ne paraît pas nécessaire de rejeter une de ses parties comme déplacée et inauthentique.

d. La conclusion de Thêta 6 et son titre : approches et distinctions multiples au sujet de l'energeia

La conclusion de Thêta 6, et l'annonce de ce chapitre au début du livre, à l'examen, plaident en faveur de l'inclusion de la deuxième partie. La phrase de conclusion n'est pas la même dans les manuscrits qui omettent la deuxième partie et dans ceux qui la contiennent. Dans les premiers, E et J, on lit qu'« au sujet de ce qui est comme actué ($\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\upsilon\upsilon \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$), ce que c'est et quelle est sa différence sera évident à partir de ce qui précède et de propos semblables ». A^b nous dit : « au sujet du fait de s'actuer, ce que c'est et quelle est sa différence, posons que c'est évident à partir de ce qui précède et de propos semblables » ($\tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\nu \omicron\upsilon\upsilon\upsilon \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\nu \tau\acute{\iota} \tau\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \kappa\alpha\iota \pi\acute{o}\iota\omicron\nu, \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu \kappa\alpha\iota \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omega\nu \delta\eta\lambda\omicron\nu \eta\mu\acute{\iota}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\omega$, 1048b 35-36). Il est clair que chaque version s'accorde avec le texte qui le précède. Après un développement consacré à distinguer deux types d'opérations, la première est peu naturelle, tandis que la seconde convient bien. À l'inverse, la première peut être préférée à la seconde après la première partie de Thêta 6 qui pense l'essence comme *energeia*, et elle a naturellement les faveurs de ceux qui croient qu'alors, Aristote ne fait que définir l'*energeia* comme modalité effective de tout ce qui est¹⁰²⁵.

Pourtant, toutes choses égales par ailleurs, la leçon de A^b est meilleure. Au début du chapitre, Aristote n'a pas annoncé qu'il déterminerait dans son être et sa différence « ce qui est comme actué » ($\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha$), mais l'*energeia* elle-même, ou ce qui revient au même, l'*energein*, le fait de s'actuer. Et dans ses tentatives successives pour accomplir son projet, c'est bien l'*energeia* dont il a cherché à saisir l'essence. Si la

¹⁰²⁵ Ainsi Jaeger passe sous silence la leçon de A^b, et affirme qu'Aristote conclut son chapitre comme si la seconde partie n'avait pas existé. On retrouve le même silence, et le même propos, chez Burnyeat (2004, p. 226).

leçon de A^b doit être retenue, il est plus probable que l'ensemble du texte que ce manuscrit propose doive l'être aussi. La probabilité augmente si l'on tient compte de la suite de la conclusion, qui précise que l'essence de l'*energein* est évidente « à partir de ce qui précède et de propos semblables ». Aristote semble bien indiquer que l'élucidation du concept repose sur des propos portant sur des cas particuliers, qui pourraient être complétés ou remplacés par d'autres. Il se réfère alors ou bien aux différents exemples énumérés dans l'analogie de la première partie, ou bien à la série de ceux qui dans la seconde, ont servi à distinguer le mouvement et l'*energeia*. La deuxième hypothèse est plus probable. Car dans l'autre cas, la conclusion ne viendrait pas immédiatement à la suite de l'analogie, mais après une remarque indiquant que certaines choses comme l'infini ou le vide ne sont pas « comme actées » (*ἐνεργεία*) sans être en même temps potentiels (1048b 9-17). Il est difficile de trouver dans ce passage des énoncés ou des exemples contribuant à délimiter dans sa différence le fait de s'actuer (*τὸ ἐνεργεῖν*), c'est-à-dire l'actuation (*energeia*).

Un autre indice probant est fourni par l'introduction au livre Thêta. L'entreprise menée dans le chapitre 6 a alors été annoncée comme « des définitions » ou « des distinctions » « au sujet de l'*energeia* » (*τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς*, 1046a 3)¹⁰²⁶. Cette formule indique que l'*energeia* sera délimitée dans sa différence par plusieurs moyens complémentaires, qui peuvent ou bien déterminer plusieurs acceptions du concept, ou bien se compléter pour en saisir une unique acception. Il est difficile de trouver cela dans la seule première partie de Thêta 6. Aristote fait certes plusieurs tentatives pour appréhender ce qu'est l'*energeia*, mais il s'agit à chaque fois de la même détermination formulée de différentes façons. Il distingue plusieurs acceptions de l'*energeia*, celle qui est opération et celle qui est substance, mais l'essentiel n'est pas de faire cette distinction, mais de saisir dans son ensemble l'*energeia* grâce à l'analogie. Il est donc difficile d'intituler cette partie de Thêta 6 des « définitions » ou des « distinctions » au pluriel « au sujet de l'*energeia* ». Par ailleurs, la remarque sur l'*energeia* non séparée de la puissance, celle de l'infini ou du vide n'introduit pas une nouvelle définition, ni même une distinction suffisamment importante pour justifier un tel intitulé. Celui-ci ne peut guère être expliqué que si l'on garde la seconde partie du chapitre¹⁰²⁷ : Aristote complète la délimitation de l'*energeia* dans son rapport et son

¹⁰²⁶ Le *διορισμός*, chez Aristote, est une délimitation rapportée tantôt à un terme, tantôt aux deux termes délimités, et signifie donc « définition » ou « distinction » (Cf. Bonitz, *Ind. Ar.*).

¹⁰²⁷ M. Frede (1994, p. 175) pense lui aussi que cet intitulé annonce les deux parties de Thêta 6.

opposition avec la potentialité par une autre délimitation, où parmi les opérations envisagées par rapport à leur contenu et leur fin, elle est différenciée du mouvement. Les deux délimitations se chevauchent mais ne correspondent pas, de sorte que chacune inclut dans l'*energeia* des éléments que l'autre exclut : d'un côté, c'est le cas du mouvement, corrélat de la potentialité depuis le début du livre, et de l'autre, ce peut être le cas d'une *energeia* qui n'est pas celle d'une potentialité ou d'une matière, comme l'acte de contempler s'il n'est pas toujours l'exercice d'une potentialité, ou encore l'existence des substances incorruptibles évoquée dans la suite du traité¹⁰²⁸.

Une lecture attentive de l'ensemble de *Métaphysique* Thêta 6 montre qu'après les propos tenus dans la première partie, la distinction entre mouvement et *energeia* peut, et même doit probablement être introduite. Aristote considère alors les opérations qui depuis le début du chapitre, illustrent le sens premier de l'*energeia*, et à partir duquel l'*energeia* comme forme substantielle a été conçue par analogie, afin d'y délimiter celles qui sont *energeia* selon un critère qui peut peut-être être transféré à l'*energeia* comme substance formelle. Il pose surtout une distinction qui paraît nécessaire après une première partie où toutes les opérations ont été assimilées à un mouvement, contrairement à l'usage en vigueur depuis le début du livre. Enfin, il adopte une nouvelle perspective sur les diverses opérations, qui permet de faire la différence entre les productions progressives et les réalisations parfaites, et d'inclure dans l'*energeia* des manières d'exister non relatives à une matière ou une potentialité.

4. La reformulation de la distinction entre *energeia* et mouvement en *Métaphysique* Thêta 8 : sur quelques propriétés supplémentaires des opérations parfaites en elles-mêmes

La suite du livre Thêta, au premier abord, semble ne tenir aucun compte de l'opposition entre *energeia* et mouvement figurant à la fin de Thêta 6. Au chapitre 8, les deux termes sont pris en un sens élargi, de telle sorte qu'ils sont interchangeable. Dans le cas du mouvement toutefois, Aristote indique explicitement qu'il étend l'usage du mot, en annonçant qu'il n'entend pas seulement par potentialité celle qui est corrélée au changement transitif produit par un agent sur un patient qui en diffère, « mais en

¹⁰²⁸ En *Mét.* Θ 8, à partir de 1050b 6, cf. notamment 1050b 16-19.

général tout principe de mouvement ou de repos »¹⁰²⁹. Cette extension conduit à assimiler à des mouvements les exemples du voir ou du contempler cités ensuite¹⁰³⁰, mais elle témoigne aussi d'une acception restreinte du terme, qui s'applique aux seuls changements transitifs de Thêta 1. Il suffirait donc que ces changements aient toujours pour caractéristique d'être progressifs et bornés pour que l'on puisse conclure qu'Aristote tient compte de la notion de mouvement exposée dans la deuxième partie de Thêta 6.

En revanche, Aristote considère comme une *energeia* une opération comme construire¹⁰³¹ sans préciser qu'il prend le terme en un sens élargi. Il introduit même une distinction équivalente à celle de la fin de Thêta 6, tout en appelant *energeia* l'un comme l'autre des termes disjoints. On a pu penser qu'il y a là la preuve que la deuxième partie de Thêta 6 ne peut figurer dans ce qui précède¹⁰³². Un examen attentif montre qu'il faut plutôt conclure le contraire : le texte, en particulier, réserve le terme de « mouvement » aux seules opérations progressives, comme si cet usage avait déjà été institué. Il établit aussi une correspondance exacte entre de telles opérations et les changements transitifs que Thêta 1 appelle mouvements. Parallèlement, il caractérise comme purement immanentes les opérations toujours parfaites, et nous permet ainsi de mieux comprendre ce que la deuxième partie de Thêta 6 entend exactement par *energeia*.

À la fin de la section consacrée à prouver que l'*energeia* est toujours antérieure à la potentialité « selon l'essence » (οὐσίᾳ), c'est-à-dire en réalité ou en vertu de l'aspect que doivent prendre les choses mêmes, Aristote introduit une distinction entre deux types de potentialités :

(1050a 23-29) S'il est vrai que pour certaines <potentialités>, c'est leur usage qui est terme dernier (pour la vue par exemple, c'est la vision, et outre celle-ci, aucune œuvre différente ne provient de la vue), tandis que pour d'autres, quelque chose de déterminé en

¹⁰²⁹ *Mét.* Θ 8 : λέγω δὲ δυνάμει οὐ μόνον τῆς ὀρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο (« j'entends par potentialité non seulement cette potentialité délimitée qui est dite un principe de changement dans autre chose, ou dans la même chose en tant qu'autre »), ἀλλ' ὅπως πάσης ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς, 1049b 5-8. La plupart des manuscrits omettent ἢ avant ἢ ἄλλο, mais la présence du terme est exigée par l'opposition avec les lignes 9-10.

¹⁰³⁰ Cf. *Mét.* Θ 8, 1049b 15, 21-22, 1050a 10-14. Les potentialités correspondantes sont dites « celles dont la fin est un mouvement » en 1050a 17, et font l'objet des textes cités ci-dessous.

¹⁰³¹ Cf. *Mét.* Θ 8, 1049b 14-15, 1050a 11-12.

¹⁰³² Burnyeat (2008, p. 223-224).

provient, comme la maison, outre la construction, provient de la potentialité constructive, en même temps, <l'actuation>¹⁰³³ n'en est pas moins fin dans le premier cas et plus fin que la potentialité dans le second. Car la construction est dans ce qui est construit, et elle se produit et existe ensemble avec la maison construite (ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον¹⁰³⁴ ἢ χρῆσις (οἶον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον¹⁰³⁵), ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι (οἶον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν), ὅμως οὐθὲν ἦπτον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν· ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα γίγνεται καὶ ἔστιν τῇ οἰκίᾳ).

Parmi les potentialités, il y a celles dont le seul usage, et donc l'*energeia*, est terme dernier et donc fin, et celles dont provient, outre l'*energeia*, une œuvre qui en diffère ; en vertu de l'opposition avec le cas précédent, il est sous-entendu qu'alors, c'est ce produit qui est le terme dernier, et donc la fin proprement dite. Dans le texte, cette distinction sert de cadre préalable pour montrer que même lorsque l'*energeia* n'est pas le terme dernier, elle est antérieure à la potentialité car elle est plus fin qu'elle. En effet, ajoute Aristote, une actuation comme la construction a lieu dans la maison construite, et va de pair avec le devenir et l'existence de celle-ci. La parité ne signifie évidemment pas ici qu'à la fois, la construction est en cours et est achevée, mais que la construction a lieu dans et avec la maison en train d'être construite jusqu'à mener à la fin proprement dite, la maison. Ainsi, elle s'avère plus proche de la fin que la potentialité située dans l'esprit du constructeur¹⁰³⁶.

Il y a manifestement une correspondance exacte entre la disjonction posée dans ce passage et celle de la deuxième partie de Thêta 6. Dire que dans certains cas comme la construction, ce n'est pas l'opération qui est terme et fin, mais l'œuvre qui en provient, c'est dire que cette opération n'est pas en elle-même accomplie quand elle a lieu, et n'a plus lieu lorsqu'elle est accomplie. Dire que dans d'autres cas comme la vision, l'opération elle-même est terme et fin, c'est dire que c'est une « réalisation » (πρᾶξις) en soi accomplie. Considérées de cette manière, les deux distinctions sont

¹⁰³³ On peut sous-entendre « l'usage » (ἢ χρῆσις), mais aussi « l'actuation » (ἢ ἐνέργεια), car elle a été dite « œuvre », donc « fin » dans la phrase qui précède immédiatement le texte cité, et de manière générale, l'objectif d'Aristote dans toute cette section est de montrer que l'*energeia* est antérieure à la potentialité, car fin de celle-ci. Nous préférons cette seconde option.

¹⁰³⁴ A^b porte ἐσχάτων. Mais la suite, avec l'exemple de la vue, montre qu'Aristote considère les potentialités, et non leurs termes.

¹⁰³⁵ Nous retenons ce terme en suivant EJF.

¹⁰³⁶ Cf. Ross (1924, II, p. 264), *contra* Broadie (2008, p. 465) : l'actuation n'est pas ici identifiée à la fin.

strictement identiques, et portent de surcroît sur les mêmes exemples¹⁰³⁷. Pourtant, la terminologie est différente, puisque Aristote appelle ici *energeia* les deux types d'opérations, au lieu de réserver ce terme pour les secondes, et d'appeler les premières des mouvements. N'est-ce pas la preuve d'une ignorance complète de la deuxième partie de Thêta 6 ?

On remarquera que la distinction, en Thêta 8, porte sur les potentialités, et non plus sur les opérations correspondantes. Or, on a vu que si l'on se place du point de vue de la potentialité motrice, on doit considérer un mouvement comme son *energeia*, et même comme son *energeia* accomplie : par rapport à la potentialité constructive, la construction doit être pensée comme son usage et sa pure réalisation, et non comme son « mouvement », sa réalisation progressive. La perspective adoptée, qui est celle de la première partie de Thêta 6, oblige Aristote à ne pas employer la terminologie de la deuxième partie du même chapitre, alors même qu'il oppose les mêmes espèces d'opérations, et par les mêmes caractéristiques. La distinction de Thêta 8 ne saurait donc attester l'absence de celle de Thêta 6. Elle atteste plutôt le contraire : Aristote introduit de manière abrupte l'opposition entre les opérations comme la vision et comme la construction, comme s'il en avait déjà été question auparavant. Or, on ne peut trouver son équivalent que dans le passage litigieux du sixième chapitre. De fait, est-il raisonnable de penser qu'une distinction si fondamentale que celle de Thêta 8, que l'on retrouve en d'autres lieux de l'œuvre d'Aristote¹⁰³⁸, ne figure pas, sous une formulation ou sous une autre, dans un chapitre explicitement consacré à des « définitions » ou des « distinctions » sur l'*energeia* ?

La suite du texte montre que l'opposition entre les opérations qui ont leur fin en soi et celles qui ne l'ont pas régit, comme un principe structurant, l'ensemble de l'enquête menée en *Métaphysique* Thêta. De surcroît, elle a ce statut avec la terminologie que lui donne la fin de Thêta 6. Aristote dit explicitement que par les opérations menant à une autre fin qu'elles-mêmes, il faut entendre les « mouvements » en général. Il établit aussi une correspondance exacte entre ces opérations et celles qui sont produites par un agent dans un patient extérieur à lui. En Thêta 1, un mouvement au sens strict a été défini par cette dernière caractéristique. Il peut tout aussi bien être

¹⁰³⁷ Cf. en ce sens, Natali, 2004, p. 49.

¹⁰³⁸ Voir, outre *EE* II 1, 1219a 11-18, cité plus haut (cf. p. 539), *EN* I 1, 1094a 3-6, où la distinction est posée dans les mêmes termes qu'en *Mét.* Θ 8.

défini par l'autre, comme c'est le cas à la fin de Thêta 6. À l'inverse, les opérations qui sont à elles-mêmes leur fin correspondent à celles qu'un agent exerce en lui-même. On comprend donc pourquoi en incluant ces dernières opérations dans les mouvements au début de Thêta 8, Aristote a affirmé qu'il prend le terme de mouvement en un sens élargi. En réalité, il a compté parmi les mouvements les réalisations accomplies qu'il a opposées, en Thêta 6, aux mouvements proprement dits.

(1050a 30-b 3) Eh bien, pour toutes les <potentialités> où ce qui advient est quelque chose d'autre que leur usage, leur actuation a lieu dans ce qui est en train d'être produit (par exemple la construction a lieu dans ce qui est construit, la guérison dans ce qui est en train d'être guéri, et de même dans les autres cas ; et en général, *le mouvement*¹⁰³⁹ a lieu dans ce qui est mû). Pour toutes celles où en revanche, il n'y a pas, outre leur actuation, une œuvre qui est autre chose, c'est en elles-mêmes qu'est présente l'actuation (par exemple la vision est présente dans ce qui voit, la contemplation dans ce qui contemple, et la vie dans l'âme – et donc aussi le bonheur, car il est une certaine sorte de vie), de sorte que manifestement, l'essence ou la forme est <alors> actuation (ὄσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν (οἶον ἢ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὕφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ). ὄσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια (οἶον ἢ ὄρασις ἐν τῷ ὀρώντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ, διὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία· ζωὴ γὰρ ποιὰ τίς ἐστιν). ὥστε φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν).

Il n'est pas facile de comprendre sur quoi repose la corrélation entre les deux caractéristiques attribuées respectivement aux mouvements et aux opérations parfaites. Pourquoi l'opération d'un agent aboutissant à une autre œuvre qu'elle ne peut pas avoir lieu dans le producteur mais dans le produit ? On peut penser que puisqu'elle est la production et la venue à l'être d'une œuvre qui n'est ni l'agent ni son exercice, mais quelque chose d'extérieur, elle doit nécessairement avoir lieu dans un patient ou une matière qui ne peut être identifiée à l'agent lui-même. On peut aussi considérer que l'altérité entre l'œuvre visée par la potentialité productive et son exercice implique l'altérité du patient. Car la différence entre l'œuvre produite et l'opération qui assimile à cette œuvre n'a de raison d'être que si le patient sujet à l'assimilation peut être identifié

¹⁰³⁹ Nous soulignons.

comme différent de l'agent. Mais la réciproque est aussi vraie : si le patient est autre chose que ce qui agit sur lui, l'opération produite se distinguera de son résultat. À l'inverse, lorsque l'œuvre et l'opération sont une seule et même chose, il est impossible que l'agent agisse sur autre chose que lui-même. Dans ce cas, l'opération, nécessairement, « est présente » dans ce qui est porteur de la potentialité active, comme « ce qui voit » ou « ce qui contemple ». Elle doit de plus lui appartenir en tant qu'il a cette potentialité, car s'il opère sur lui-même en tant qu'autre, comme le médecin qui se soigne lui-même comme malade¹⁰⁴⁰, il ne fait pas autre chose que lorsqu'il agit sur un patient extérieur.

Dans l'économie d'ensemble du livre Thêta, l'équivalence posée dans ce texte n'est pas seulement importante parce qu'elle identifie les mouvements tels qu'ils sont définis en Thêta 1 et les mouvements tels qu'ils sont caractérisés en Thêta 6. En identifiant, à l'opposé, les opérations qui ont leur fin en soi et celles que l'agent exerce en lui-même, elle assimile aux réalisations accomplies de Thêta 6 les opérations du même type que celle de « la nature » (ἡ φύσις), mentionnée par Aristote au début de Thêta 8. La nature a été prise pour exemple de potentialité motrice non relative à un mouvement proprement dit, car « elle est principe moteur, non pas dans autre chose, mais dans soi-même en tant qu'on est soi-même » (ἀρχὴ γὰρ κινητικὴ, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό, 1049b 9-10). À présent, nous savons que cette catégorie d'opération correspond très exactement à celle que Thêta 6 désigne comme *energeia*, c'est-à-dire celle qui est à soi-même sa fin, et pour laquelle être en cours et être accomplie vont toujours de pair.

L'équivalence de Thêta 8 permet ainsi d'approfondir l'examen des opérations qu'Aristote appelle *energeia*, en nous faisant découvrir une autre caractéristique que la coïncidence entre son existence et sa perfection. Lorsqu'une potentialité s'exerce dans une telle *energeia*, elle opère en soi-même en un sens fort, car le soi-même est non seulement la même chose, mais doit être identifié par la même essence et la même forme. Dans le texte, cette propriété permet de conclure que la forme (τὸ εἶδος) ou l'essence (ἡ οὐσία) sont alors l'*energeia*, l'opération même¹⁰⁴¹ : puisque celle-ci « est présente » (ὑπάρχει) dans ce qui est porteur de la potentialité en tant que tel, par

¹⁰⁴⁰ Pour cette illustration de la potentialité de se changer soi-même en tant qu'autre, cf. *Mét.* Δ 12, 1019a 17-18.

¹⁰⁴¹ Ross (1924, II, p. 264) croit que cette conclusion porte sur l'ensemble de la section consacrée à montrer l'antériorité de l'*energeia* dans les choses mêmes. Mais la syntaxe amène à la faire porter directement sur ce qui précède.

exemple dans l'œil capable de voir en tant qu'il est capable de voir, elle est nécessairement identique à la forme qu'à la fois, doit prendre ce qui est capable de voir, et en vue de laquelle il a cette capacité de voir. Aristote démontre ainsi que pour les potentialités « dont la fin est un mouvement »¹⁰⁴² ou une opération, comme pour celles qui sont relatives à l'existence d'une entité statique, il y a bien identité entre l'*energeia* et la forme, et donc entre l'*energeia* et ce qui est au sens premier. Du point de vue de ce qui est, l'*energeia* est bien toujours antérieure à la potentialité.

Dans le détail cependant, la propriété assignée aux opérations accomplies en elles-mêmes est difficilement compréhensible : concrètement, comment est-il possible que ce qui possède une potentialité active opère en soi-même en tant que soi-même ? Le texte de *Métaphysique* Thêta ne permet guère d'éclairer ce point. Apparemment, ce n'est possible que si l'agent agit sur un patient qui est lui-même à tous égards, et donc sur une matière qui a déjà pris la forme qui le définit, et qui parce qu'elle a pris cette forme, est potentiellement cette seule forme même. En d'autres termes, il faut que la forme déjà prise par la matière soit précisément l'aptitude du composé à reprendre cette forme déjà là tout en étant soumis aux affections matérielles. Pour Aristote, et comme l'indiquent les exemples de la nature (*φύσις*)¹⁰⁴³, de l'âme (*ψυχή*) et de la vue, cette caractéristique est propre aux formes des êtres vivants, c'est-à-dire à leurs âmes. Dans le *De anima*, l'âme est précisément la forme, ou « être-accomplé » (*ἐντελέχεια*), d'une matière qui la possède déjà, et qui pour cette raison possède la vie potentiellement¹⁰⁴⁴, à la manière dont le corps sain possède en puissance la santé : en vertu de la forme déjà prise, la matière est toujours sujette à reprendre la même forme, tout comme la forme en question est toujours propre à se réaliser dans la matière¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴² Cf. *Mét.* Θ 8, 1050a 17, où Aristote, après avoir identifié à l'*energeia* la forme à laquelle mène la matière dans les choses composées (1050a 15-16), annonce qu'il en va de même lorsque la fin n'est pas substance, mais mouvement. Ce point n'est complètement démontré que dans notre texte. Celui-ci n'est donc pas une remarque annexe, comme le croit Makin (2006, p. 203).

¹⁰⁴³ Par « nature » il faut sans doute entendre, dans ce chapitre, uniquement celle qui est propre aux vivants, et non le principe de mouvement interne propre au feu par exemple (comme en *Phys.* VIII 4, 255a 24 et s.). En 1050a 17-19, « la nature » est dite, à la manière d'un maître, indiquer qu'elle a atteint sa fin lorsque son produit s'actue de lui-même. Cette nature ne peut être que le principe de la vie végétative.

¹⁰⁴⁴ En *De an.* II 1, 412b 25-26 (cf. Ackrill, 1977, p. 85 et s.), il est explicite que « le corps possédant la vie potentiellement », « sujet » et « matière » dont l'âme est « forme » et « être-accomplé premier » (412a 16-21), possède déjà cette âme et cette forme : « ce n'est pas ce qui est privé de l'âme qui est potentiellement propre à vivre, mais ce qui possède l'âme » (*ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον*). Dans tout ce qui précède, l'âme et le corps sont distincts comme deux aspects corrélés d'un même composé vivant, la première étant forme prise par le corps, propre à se réaliser en lui, et le second, sujet de cette forme, propre à toujours la reprendre.

¹⁰⁴⁵ Pour la comparaison avec le corps sain et la santé, cf. *De an.* II 2, 414a 4-14. L'âme et le corps sont chacun causes de la vie comme la santé possédée et le corps sain sont causes du fait d'être en bonne santé, ou encore comme la science déjà possédée et l'âme qui la possède sont causes de la réalisation de la

L'âme qui est la plus naturelle et la plus commune de toute, la faculté végétative, illustre bien ces caractéristiques. Selon le *De anima*, on doit identifier l'âme végétative d'un être vivant à son aptitude à croître et se conserver afin d'engendrer un être semblable à lui¹⁰⁴⁶. Cette aptitude lui vient de la conformation prise par sa matière, elle se réalise dans cette même matière¹⁰⁴⁷, au sein du devenir, et conduit à la production d'un autre être ayant précisément la même forme, c'est-à-dire la même aptitude. D'une autre manière, comme nous l'avons vu dans notre première partie¹⁰⁴⁸, la potentialité visuelle est la conformation de l'œil, au sein de l'appareil sensoriel, qui le rend apte à réaliser sa médiété propre lorsqu'il est affecté par le milieu transparent. Cette fois, la forme n'est pas déjà présente effectivement, mais comme simple aptitude à se réaliser dans la vision, mais d'un autre côté, lorsque la vision s'effectue, elle se réalise en n'étant plus une aptitude.

En caractérisant les potentialités comme la nature et l'âme de cette manière, *Métaphysique* Thêta 8 infléchit les propos tenus dans la première partie de Thêta 6, et permet aussi de mesurer la portée de ceux de la seconde partie. D'un côté, il apparaît que la forme substantielle d'un être naturel est non seulement *energeia* comme une forme prise par une matière qui s'y prête, mais aussi comme l'opération parfaite et l'activité d'une faculté. L'existence d'une substance animée, avec ses aptitudes propres, peut en effet être considérée comme le pur usage de l'âme végétative du géniteur, s'il est vrai que celui-ci opère en soi-même¹⁰⁴⁹, et ne produit donc pas une œuvre distincte de son opération. D'un autre côté, il est clair que les propriétés par lesquelles Thêta 6 caractérise toute opération qui est *energeia* devront s'appliquer à la forme ou l'existence d'une substance animée. Cette existence est l'exercice parfait d'une âme végétative dès lors qu'il a lieu, et inversement, sa perfection ne coïncide pas avec son terme, car ce qui se réalise est une aptitude à effectuer le même exercice. Ainsi, l'opération reproductive, lorsqu'on tient compte de sa transmission d'un individu à un autre, est une activité

science. Les premiers sont comparables à des producteurs, les seconds à des patients, bien que les uns et les autres fassent un essentiellement.

¹⁰⁴⁶ Cf. *De an.* II 4, 23-25 : « puisqu'il est juste d'appeler toute chose à partir de sa fin, et qu'engendrer le semblable à soi est fin, l'âme première sera ce qui est propre à engendrer le semblable à soi » (εἴη ἂν ἡ πρώτη ψυχὴ γεννητικὸν οἶον αὐτό).

¹⁰⁴⁷ L'âme végétative est « potentialité propre à conserver ce qui la reçoit, en tant que celui-ci est tel » (δύναμις ἐστὶ οἷα σώζειν τὸ δεχόμενον αὐτὴν ἢ τοιοῦτον, *De an.* II 4, 416b 17-19). On retrouve ici la caractéristique prêtée à la φύσις en *Mét.* Θ 8.

¹⁰⁴⁸ Voir plus haut notre chapitre III, notamment p. 243 et s.,

¹⁰⁴⁹ Chez les animaux, la distinction entre mâle et femelle et la nécessité de l'accouplement fait qu'en un certain sens, le vivant ne produit pas en soi-même la semence de son descendant. Mais puisque le désir d'accouplement est une manifestation naturelle du composé animé, on peut considérer malgré tout que la reproduction est une opération en soi-même de ce composé.

continuée tout en étant parfaite. On doit en dire autant de la croissance d'un même individu, autre aspect de la vie végétative qu'un vivant exerce en soi-même. De fait, en un certain sens, il est clair que la croissance est une opération qui est accomplie en tout moment : un animal en croissance, même s'il n'est pas parvenu à maturité, possède en tout moment la forme qui le rend propre à croître davantage. Il ne progresse pas vers une forme qui lui serait imposée par un agent extérieur au terme de son action sur lui. On peut donc dire qu'à la fois, on croît et on s'est accru, tout comme on peut dire qu'à la fois, on se reproduit et s'est reproduit.

Ces précisions ne sont pas sans importance, car elles montrent que les critères utilisés en Thêta 6 pour définir une *energeia* ne sont pas caractéristiques de l'*energeia* que les traités éthiques du plaisir identifient à l'opération plaisante. Il ne suffit pas qu'on opère parfaitement tout en opérant, ni non plus qu'on opère en soi-même au sens strict, pour que l'opération soit plaisante. Les premières propriétés sont applicables aux manifestations de la vie végétative, alors que celles-ci, selon les traités éthiques, ne sauraient comporter aucun plaisir : la réplétion alimentaire, en tout cas, est dans les deux traités exclue des activités plaisantes, et dans celui de *l'Éthique à Nicomaque*, c'est clairement la sensation qui est prise comme modèle de l'acte plaisant puis comme support du plaisir, aux côtés de la pensée et de l'intellection. La divergence avec *Métaphysique* Thêta est importante, car elle concerne l'acceptation donnée au concept même d'*energeia* : dans les traités éthiques, la sensation est le premier degré des opérations vitales susceptibles d'être appelées *energeia*, tandis que l'activité végétative est rangée du côté des genèses corporelles. Et contrairement aux apparences, l'opposition que *l'Éthique à Nicomaque* établit entre le mouvement d'un côté, l'opération plaisante ou l'*energeia* de l'autre, n'est pas la même que la distinction homonyme de Thêta 6 : lorsque le premier texte affirme qu'en tout moment, une opération plaisante comme la vision est accomplie formellement et ne manque de rien pour l'être, il dit davantage que lorsque le second déclare qu'une opération qui est *energeia* est accomplie en elle-même et à la fois, a lieu et a eu lieu parfaitement.

La divergence peut être atténuée si l'on considère qu'une opération peut être dite accomplie en elle-même, et donc *energeia*, en un sens plus strict ou plus lâche. Considérons la vie végétative d'un être vivant : en un certain sens, on peut dire qu'elle est toujours accomplie, car en tout moment, elle réalise et reproduit l'âme végétative, c'est-à-dire l'aptitude à vivre davantage. Mais en un autre sens, on peut dire que la croissance ou l'alimentation sont imparfaites quand elles ont lieu : la forme prise par

l'être vivant en tout moment de ces deux activités doit être complétée et perfectionnée ensuite, jusqu'à ce que l'être vivant accède à la maturité ou à l'état d'intégrité, qui coïncident avec l'arrêt des opérations. Ce n'est guère que lorsque l'activité végétative produit un être vivant semblable à son géniteur qu'elle peut être dite formellement parfaite, mais elle n'appartient jamais alors au même individu. De ce point de vue, aucune opération végétative ne peut être dite formellement accomplie en tout moment de son déroulement, et encore moins formellement identique à elle-même. Dans la perspective de *l'Éthique à Nicomaque*, elle doit donc être exclue des opérations parfaites susceptibles d'être plaisantes, et puisqu'elle n'est pas accomplie au même titre que celles-ci, elle peut aussi se voir refuser le titre d'*energeia*.

L'*energeia* au sens restreint qu'est l'opération plaisante doit donc être différenciée comme un cas particulier de l'*energeia* de Thêta 6. Elle n'est pas seulement une activité qui porte toujours sa forme et sa fin en elle-même au lieu de rejoindre une forme et une fin imposées de l'extérieur. Elle est de plus une opération où un même individu, possédant potentiellement une forme prédéterminée, ne fait que réaliser précisément cette forme, et par là, s'accomplit immédiatement et pleinement lui-même. Cela n'arrive pas lors des activités de la vie végétative comme la réplétion, la croissance ou la reproduction, mais seulement lors des sensations et de la pensée : dans les premières, un même être vivant réalise parfaitement les formes prédéterminées qui définissent chacun de ses sens, et dans la seconde, il réalise celle que le principe actif de l'intellection impose au divers des images.

5. Conclusions

En parcourant la constellation que forment les différents sens et les différents usages du concept d'*energeia* en *Métaphysique* Thêta, on est en mesure de définir exactement la notion d'*energeia* utilisée dans les traités éthiques pour identifier les opérations plaisantes. L'*energeia* est alors prise dans son sens premier d'opération et d'exercice actif d'une faculté, et non dans le second sens introduit par l'analogie de Thêta 6, où elle désigne l'entité statique qu'est la forme substantielle, parce que celle-ci doit être pensée comme la réalisation achevée de ce dont la matière est et était potentialité. D'une manière générale, un état stable de ce type, même quand on le considère comme accomplissement de ce qui l'a précédé, ne saurait être, pour Aristote, le support d'un plaisir. Ce point mérite d'être mentionné pour répondre à une confusion

de certains commentateurs, mais aussi parce qu'on pourrait fort bien concevoir le plaisir comme un état stable d'intégrité, en tant qu'il est satisfaction et accomplissement de l'état antérieur de peine et de désir.

Pour Aristote, seule une *energeia* qui est opération peut être porteuse d'un plaisir. Mais encore faut-il que l'opération en question soit une *energeia* proprement dite, un exercice parfait, non seulement par rapport à la potentialité qui s'exerce, comme l'est le mouvement, mais en elle-même, et par rapport au contenu qu'elle accomplit : au lieu de progresser vers une forme et de s'arrêter en elle, elle doit en tout moment accomplir la forme qui en rend compte, et pour cette raison, être parfaite en ayant lieu et continuer d'avoir lieu en étant parfaite. Parallèlement, au lieu d'être produite par un agent sur un patient identifiable comme différent, elle doit être produite par un agent sur ce qui est identifiable comme lui-même. On doit cependant ajouter une dernière détermination : non seulement l'opération doit entretenir la forme propre à ce qui opère, mais elle doit toujours l'atteindre pleinement et de la même manière, au lieu de donner à la même aptitude formelle un contenu différent. Non seulement elle est une opération que l'on effectue en soi-même, mais elle doit l'être dans un même individu, et de telle sorte que celui-ci ne doive pas changer pour réaliser sa forme. Ainsi, l'opération plaisante doit être pensée comme une réalisation parfaite de soi-même, si l'on prend cette expression au sens strict : c'est un exercice dans lequel un même individu ne fait que s'accomplir lui-même, et le fait pleinement, immédiatement et continuellement.

L'étude qui précède ne permet pas seulement de déterminer l'acception du concept d'*energeia* qui s'applique à l'opération plaisante, elle montre aussi que l'acte plaisant illustre, à différents titres, le sens premier de l'*energeia*. En *Métaphysique* Thêta, l'*energeia* comme opération et exercice parfait est en effet le point de départ permettant de penser celle qui est mouvement et celle qui est essence substantielle. Elle est également, dans ce dernier cas, un point d'arrivée, car le meilleur exemple d'essence substantielle, celle des êtres vivants, est finalement conçue comme une opération et une activité parfaite. L'acte plaisant est la meilleure illustration de ce type d'activité, celle où un individu accomplit immédiatement et pleinement ce qui est déjà préfiguré en lui à l'état potentiel. Mais une telle réalisation parfaite de soi peut aussi avoir lieu sans être celle d'une potentialité préalable. C'est ce que montrent les textes consacrés à l'*energeia* divine : même s'il n'y a pas alors de potentialité préalable à l'*energeia*, celle-ci est conçue comme une réalisation de soi aussi continue qu'elle est parfaite, et comme une opération qui est non seulement plaisante, mais même la plus plaisante qui soit.

B. L'ENERGEIA DIVINE ET SON PLAISIR EN MÉTAPHYSIQUE LAMBDA 7

Pour déterminer les caractères essentiels du concept d'*energeia* qu'Aristote utilise pour penser les opérations plaisantes, on peut partir du sens de la notion quand elle est prise dans sa généralité, puis différencier l'acception qui s'applique aux actes plaisants. Ce procédé doit cependant être complété par une autre approche, qui s'appuie cette fois sur la forme absolument pure et parfaite d'*energeia*, celle qui définit l'activité et l'être du dieu.

Aristote, en effet, attribue un plaisir à l'*energeia* divine. Cette thèse est fondamentale, car elle indique que le plaisir ne saurait être l'apanage des êtres doués de sensation et d'imagination, de mouvement et de tendance motrice, et que plus généralement, il n'est pas propre à ceux qui d'une manière ou d'une autre, comportent de l'imperfection et ne sont pas toujours absolument tout ce qu'ils peuvent être. Mais elle l'est également parce qu'elle montre que le plaisir, puisqu'il appartient à ce qui illustre à l'état pur et absolument parfait le concept d'*energeia*, doit toujours être essentiellement lié à ce concept : c'est en tant qu'il est *energeia* d'un individu, c'est-à-dire réalisation parfaite de lui-même, que tout acte plaisant est plaisant, et non en vertu d'un autre aspect ou d'une autre condition, comme par exemple l'affection subie par le mouvement du sensible ou l'effort nécessaire pour saisir celui-ci.

L'existence d'une activité plaisante qui est *energeia* à l'état pur permet aussi de progresser dans l'analyse des conditions du plaisir : car les différentes caractéristiques d'une telle activité, tout en étant celles de l'*energeia* en tant que telle, seront nécessairement liées au plaisir d'une manière essentielle. Il importe donc de les relever, si l'on veut isoler, parmi tous les aspects des diverses opérations plaisantes, ceux par rapport auxquels le plaisir doit toujours être pensé. La caractérisation de l'activité divine, en *Métaphysique* Lambda 7, satisfait pleinement à ces attentes. Elle fait apparaître que l'*energeia* dans sa pureté, et par conséquent aussi l'*energeia* en tant que telle, doit être conçue comme une réalisation de soi aussi continue qu'elle est parfaite, de sorte que le plaisir est essentiellement lié à l'une et à l'autre de ces propriétés. Elle révèle surtout que toute *energeia* n'est pas plaisante au même degré, et qu'elle l'est précisément dans la mesure où elle est plus ou moins *energeia* et plus ou moins parfaite, tout comme elle est continue dans la mesure même où elle est plaisante. Ainsi se trouvent esquissés les liens entre le plaisir et les différents aspects de l'*energeia* qui sont exposés de manière plus explicite dans le livre X de *l'Éthique à Nicomaque*.

1. Le dieu comme pure *energeia*, c'est-à-dire activité perpétuellement continue

On peut considérer que la théologie positive d'Aristote est tout entière résumée dans les quelques lignes de *Métaphysique* Lambda 7 qui conçoivent l'occupation (*διαγωγή*) concrète du premier moteur sur le modèle de celle qui est chez nous la meilleure, et concluent que ce moteur ou ce dieu doit être identifié à une intellection de l'intellect lui-même, qui constitue chez lui une vie éternelle¹⁰⁵⁰. Le chapitre 9, certes, ajoute des précisions à propos de cette intellection divine, en montrant que contrairement à la nôtre, elle ne trouve pas son origine dans un intellect potentiel (1074b 28-29), qu'elle pense toujours les meilleurs et les mêmes objets (1074b 23-27), et que plus précisément, elle ne pense absolument qu'elle-même, et non elle-même avec les autres choses (1074b 29-34), au point qu'il n'y a plus alors de distinction d'aucune sorte entre une instance qui pense et un objet pensé (1074b 26-1075a 5). Toutefois, ces propriétés supplémentaires sont dégagées négativement, par opposition aux caractères inhérents à notre intellection qui vont à l'encontre de la perfection divine ; rien ne dit qu'elles soient saisissables et déterminables dans leur contenu positif. .

Une remarque similaire peut être faite à propos de tous les attributs prêtés à la substance éternelle et immobile depuis le début de la section du livre Lambda qui lui est consacrée. L'objectif d'Aristote, dans la première partie de cette étude qui recouvre les chapitres 6 et 7, est de montrer qu'il existe nécessairement une telle substance¹⁰⁵¹, et non de déterminer quelle est sa nature. Cette existence, ainsi que la plupart des propriétés ajoutées à l'éternité et à l'immobilité, sont postulées comme de simples requisits pour rendre compte de l'éternité du mouvement dans le monde, et elles ne sont pas examinées et analysées pour elles-mêmes. Parce que l'éternité du mouvement est garantie par le mouvement circulaire perpétuel de la sphère des fixes, il faut simplement postuler, pour ce dernier mouvement, un principe moteur qui soit une substance car un étant au sens premier (1071b 5 et s.), un principe qui s'actue (*ἐνεργεῖν*) effectivement

¹⁰⁵⁰ Encore faut-il préciser que cette théologie n'est pas d'emblée présentée comme un discours sur le dieu ou les dieux, mais sur le premier moteur, qui s'avère apte à prendre le nom de dieu au cours de l'argument. Bodéüs (2000, p. 23-24) a raison de préciser ce point, et peut-être aussi de penser que la véritable fonction de cette « théologie » est de manifester que le meilleur, sous la forme de la vie la plus parfaite, se trouve dans le premier principe, et non dans les choses qui en dépendent comme le croient Speusippe et les pythagoriciens réfutés aussitôt après (1072b 30-1073a 3). Mais il a tort de croire que le texte ne fait que cela : il détermine aussi, de manière rigoureusement argumentée et technique, quelle peut être l'activité du premier moteur.

¹⁰⁵¹ La thèse est annoncée au début de Lambda 6 (*λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι αἰδιόν τινα οὐσίαν ἀκίνητον*, 1071b 4-5), et explicitement considérée comme démontrée en Lambda 7, 1073a 3-5.

(1071b 12-17), et un principe dont toute l'essence soit pure actuation et non potentialité ou matière, afin qu'il soit aussi éternel que le mouvement qu'il cause (1071b 17-22). Il faut aussi supposer que ce moteur, pour ne pas être un simple intermédiaire, soit moteur sans être mû (1072a 23-26)¹⁰⁵².

Les autres attributs prêtés ensuite à ce premier moteur immobile font aussi peu l'objet d'une saisie intellectuelle compréhensive. La complexité du raisonnement qui établit qu'« il meut comme objet d'amour » (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, 1072b 3), montre à quel point cette thèse n'est pas immédiatement accessible à notre pensée spéculative : Aristote a besoin de recourir à la division de toutes les réalités en termes positifs et en termes négatifs, et de situer en tête de la première « rangée » (συστοιχία) la substance absolument simple et actuée qu'est le premier moteur, pour pouvoir conclure que celle-ci doit être le premier intelligible, mais aussi le meilleur et donc le premier désirable ; encore ajoute-t-il qu'elle n'est peut-être qu'analogue à ce premier désirable (1072a 30-b 1). Le caractère transcendant de la motricité du premier principe par rapport à ce qui nous est pleinement intelligible apparaît de nouveau dans la suite : si l'on comprend que par opposition aux astres dont le lieu est contingent ou potentiel, la substance immobile soit déclarée nécessairement tout ce qu'elle est (1072b 4-10), on comprend moins pourquoi c'est en étant nécessaire qu'elle est belle et par ce biais, principe de mouvement (1072b 10-13).

Ce n'est donc qu'en examinant quelle peut être l'occupation de ce premier principe qu'Aristote cherche à donner un contenu à sa nature, et indique par quel moyen nous pouvons et devons tout à la fois la saisir :

(1072b 13-30)¹⁰⁵³ C'est donc à un tel principe que sont rattachés le ciel et la nature.

Quant à sa conduite¹⁰⁵⁴, elle est telle que celle qui est chez nous la meilleure pour peu de

¹⁰⁵² Sur ce point, et l'importance du modèle des composés automoteurs de *Phys.* VIII 5, cf. Laks, 2007, p. 96-98.

¹⁰⁵³ Je remercie Michel Crubellier de m'avoir fait parvenir ses lectures du manuscrit C, et Silvia Fazzo qui m'a communiqué le texte de son édition à paraître du livre Lambda, qui sera désormais l'édition de référence. Silvia Fazzo a lu de manière très précise les manuscrits, et tout particulièrement les variantes de E, ainsi que M et C qui ne sont pas pris en compte dans les éditions précédentes. Pour la fin de la *Métaphysique*, M et C sont les seuls témoins de la deuxième lignée des manuscrits, car A^b cesse alors de se démarquer de ceux de la première lignée, celle de E et J. Selon Fazzo, ce changement ne commence pas à l'extrême fin de Lambda 7 comme on le croyait auparavant, mais doit être situé au moins avant le début du livre Lambda.

¹⁰⁵⁴ Le terme διαγωγή peut signifier le simple fait de mener sa vie (διαγωγή βίου), au point de devenir synonyme de la vie elle-même (cf. *HA*, 534a 11, 589a 17) ; il peut désigner une certaine manière de mener sa vie ; enfin, dans la *Politique*, il voit son sens restreint à la libre conduite de la vie, par opposition aux activités déterminées par les nécessités ou par l'obéissance (cf. *Pol.* VIII, 1339a 29, b 14, 17, où le terme seul signifie ce qui a été plus haut appelé une libre διαγωγή (1338a 23), ou une διαγωγή

temps. En effet, lui, c'est toujours qu'il est ainsi (car en ce qui nous concerne c'est impossible) puisque de fait, l'actuation qui est sienne est plaisir (et c'est pour cette raison que la veille, la sensation, l'intellection sont ce qu'il y a de plus plaisant, tandis que les anticipations et les souvenirs le sont en raison de celles-là).

Mais l'intellection qui est à part soi¹⁰⁵⁵ est celle de ce qui est le meilleur à part soi, et l'intellection qui est au plus haut point est celle de ce qui est le meilleur au plus haut point ; or, l'intellect s'intelligé lui-même en prenant part à¹⁰⁵⁶ l'intelligible, car il devient intelligible en saisissant et intelligéant, de sorte que l'intellect et l'intelligible <deviennent alors> la même chose.

De fait, est intellect ce qui reçoit l'intelligible ou l'essence substantielle, et il s'actue en le possédant, de telle sorte que s'actue, bien plutôt que ceci, cela¹⁰⁵⁷ que l'intellect, semble-t-il, comporte de divin, et que la contemplation est ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur.

Eh bien, si le dieu est toujours dans le bon état où nous sommes un certain moment, c'est admirable. Et s'il l'est davantage, c'est encore plus admirable. Or, c'est précisément ainsi qu'il est.

Et la vie aussi, certes, lui appartient¹⁰⁵⁸ : en effet, l'actuation de l'intellect est une vie, et par ailleurs, lui c'est l'actuation, et l'actuation qui est à part soi est chez lui une vie qui est la meilleure et perpétuelle. Nous disons en tout cas que le dieu est le vivant perpétuel le meilleur, de telle sorte qu'une vie et une durée continues, qui sont perpétuelles, appartiennent au dieu. En effet, le dieu, c'est cela même.

(ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἦρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ'

accompagnée de loisir (VII, 1334a 16, VIII, 1338a 10, etc.)). La meilleure traduction du mot grec serait « conduite de la vie », mais nous évitons d'employer le terme « vie », pour éviter la confusion avec la ζωή dont il n'est question qu'ensuite. Quoi qu'il en soit, il paraît difficile de comprendre que le premier principe *est* « conduite de la vie », comme le suggère Ross dans son commentaire (1924, II, p. 378), mais non dans sa traduction (1908).

¹⁰⁵⁵ Nous prenons dans tout le texte καθ' αὐτο dans le sens fort de « à part soi », « tout seul et en tant qu'il est seul », sens qui correspond à la dernière acception exposée en *Mét.* Δ 18 (1022a 35-36), et non dans le sens large de « par soi », par opposition à « par accident ».

¹⁰⁵⁶ μετάληψις, comme μέτεξις, signifie « participation », mais l'accent est davantage mis soit sur le fait de prendre sa part de quelque chose, soit sur le fait de prendre part à quelque chose. C'est ce dernier sens seul qui est retenu dans l'expression κατὰ μετάληψιν (cf., outre les dictionnaires, Bonitz, *Ind. Ar.*, 460a 52, *GA* 335b 14, *EE* 1245a 6, et pour ce sens du verbe μεταλαμβάνειν, *EN* 1136a 26, 1171a 30, 1179b 19). En tout cas, le terme ne peut désigner la simple saisie ou l'appréhension d'un intelligible (*contra* Tricot, 1966, p. 681, Laks, 2007, p. 111, Duminil-Jaulin, 2008, p. 393). Pour une traduction semblable à la nôtre, cf. Ross (1908), DeFilippo (1994, p. 405), Natali (2004, p. 98).

¹⁰⁵⁷ On traduit la plupart du temps : « de sorte que cela, davantage que ceci, est ce que l'intellect, semble-t-il, comporte de divin ». Nous discutons les diverses traductions dans notre commentaire.

¹⁰⁵⁸ On pourrait proposer, selon un usage bien attesté de ὑπάρχει, de traduire « et il se trouve être vie, de fait » : l'énoncé annoncerait ainsi la conclusion, et non l'avant-dernière phrase. Mais cette tournure est peu employée par Aristote, et elle ne l'est qu'avec un participe ou un adjectif attribut (cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 788b 40).

ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν· οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκείνο ἐστὶν¹⁰⁵⁹ (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον)¹⁰⁶⁰, ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου¹⁰⁶¹ (καὶ διὰ τοῦτο ἐγγρήγορις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνήμαι διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτον νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστε¹⁰⁶² ἐκείνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε.

καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκείνο δὲ ἢ ἐνέργεια¹⁰⁶³, ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φάμεν δὴ¹⁰⁶⁴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς αἰδῖος¹⁰⁶⁵ ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.)

Lorsqu'il parvient à ce passage de Lambda 7, le lecteur ne peut manquer d'éprouver étonnement et perplexité : rien, dans ce qui précède, n'a pu suggérer que le premier moteur avait une certaine conduite de vie, une occupation qu'il faudrait chercher à identifier. Rien non plus ne nous a préparé à lui prêter du plaisir, ni à admettre que son activité devait être conçue sur le modèle de celle qui est la meilleure chez nous : sans doute, Aristote a montré que nous pouvons le penser comme l'analogie du plus haut objet de désir, mais par un raisonnement en quelque sorte asymptotique qui ne permet pas de déterminer si sa nature est semblable à ce qu'il y a de meilleur chez nous, plutôt qu'absolument transcendante et sans caractère commun avec la nôtre. Les

¹⁰⁵⁹ En suivant tous les manuscrits sauf A^b.

¹⁰⁶⁰ Ross fait commencer la parenthèse avant οὕτω. Nous suivons la ponctuation de Bonitz, de Jaeger, mais aussi celle de Ross dans sa traduction (1908).

¹⁰⁶¹ Nous suivons MC et deux notes marginales de E, ainsi que les paraphrases de Themistius et du pseudo-Alexandre. EJA^b ont ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου, lu également par Averroès (1613, 5, Martin, 1984, p. 234).

¹⁰⁶² En suivant les manuscrits les plus anciens pour chaque lignée (EJM), et le lemme du pseudo-Alexandre. A^bC ont ὥστ' ἐκείνο. La paraphrase du pseudo-Alexandre (CAG I, 698, 34-36) atteste qu'il a lu ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν. Cette lecture, en contradiction avec le lemme du même commentaire, a été retenue par Ross puis Jaeger.

¹⁰⁶³ En suivant EJM^c, et non le pseudo-Alexandre (ἐκείνος) : Aristote revient au démonstratif qu'il a utilisé au début du texte pour désigner le premier principe, et comme alors, il ne le caractérise pas comme intellection, mais comme pure *energeia*, tout comme il envisage ensuite l'*energeia* qui est à part soi sans préciser qu'elle est intellectuelle. Cette lecture permet de lire l'énoncé sans sous-entendre un démonstratif comme on le fait d'ordinaire (cf. Ross, 1908, 1924, II, p. 373, Natali, 2004, p. 98-99, Laks, 2007, p. 118, etc.). Puisqu'il y a davantage une rupture avant ἐκείνο qu'après ἢ ἐνέργεια, nous écrivons ici une virgule et non un point virgule comme Ross et Jaeger.

¹⁰⁶⁴ Tous les manuscrits ont δὲ, mais Themistius, source plus ancienne, a incontestablement lu φάμεν δὴ (CAG V, 5, 24, 19-20).

¹⁰⁶⁵ Nous suivons tous les manuscrits sauf A^b (συνεχῆς καὶ αἰδῖος).

prémises de notre texte, qui permettent de conclure que le premier moteur doit être assimilé à la meilleure de nos intellections, sont donc loin d’aller de soi¹⁰⁶⁶. Tout aussi inattendu est le nom qui lui est donné pour la première fois dans le livre Lambda et de manière apparemment subreptice : on apprend en effet que désormais, le premier principe pourra être appelé « le dieu » (ὁ θεός).

Toutefois, un des attributs mentionnés auparavant joue dans cet argument un rôle fondamental. Au début de Lambda 6¹⁰⁶⁷, Aristote pose que le principe moteur de la première sphère en mouvement circulaire doit évidemment « s’actuer » (ἐνεργοῦν) pour la mouvoir, et dans un tel contexte, l’actuation doit évidemment être entendue comme une opération. Aussi faut-il postuler une substance dans laquelle « se trouve quelque principe de changement » (τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν), mais « celle-ci ne suffit pas » (οὐδ’ αὐτὴ ἰκανή) si elle ne s’actue pas, ni non plus « si elle s’actue, mais que son essence substantielle est potentialité (ἢ δ’ οὐσία αὐτῆς δύναμις)¹⁰⁶⁸ », car elle n’aura pas l’éternité requise pour rendre compte de celle du mouvement. « Il faut donc qu’elle soit un principe tel que son essence substantielle est actuation » (δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἢ οὐσία ἐνέργεια). Cela implique qu’évidemment, elle soit sans matière, ce qui n’est pas sans poser de problème, « car il semble que tout ce qui s’actue ait potentialité » (δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι)¹⁰⁶⁹ tandis que l’inverse n’est pas vrai.

La difficulté principale posée par ce passage concerne le sens dans lequel on doit prendre le terme d’*energeia*. Comme c’est l’essence substantielle du principe moteur qui est *energeia*, et ni potentialité ni matière, on pourrait penser que l’*energeia* en question prend le second sens introduit par l’analogie de Thêta 6 : elle est réalisation ou actuation comme la forme et l’essence d’une substance, et non à la manière d’une opération. Pourtant, cette lecture est superficielle et pose un problème considérable : en Thêta 6, la forme ou l’essence substantielle a été conçue comme *energeia* dans sa

¹⁰⁶⁶ La conclusion, qui en fait un intellect ou une intellection, n’est pas non plus préfigurée dans ce qui précède (cf. Brague, 1988, p. 433 et s., Laks, 2007, p. 113).

¹⁰⁶⁷ *Mét.* Λ 6, 1071b 12-24.

¹⁰⁶⁸ L’identité du sujet de ces deux dernières phrases pose problème : on pourrait penser que c’est « le principe » (ἀρχή), et non « la substance » (οὐσία), qui est dit « non suffisant » s’il ne s’actue pas, et si « son essence est potentialité », de sorte qu’il faut supposer qu’il est « un principe tel que son essence est actuation ». Mais la mention d’une « autre substance » non suffisante au début du passage montre que c’est « la substance » qui est sujet dans tout ce développement (cf. Elders, 1972, p. 144). Aristote dit donc que « l’essence substantielle » (οὐσία) de la « substance » (οὐσία) recherchée n’est pas potentialité, mais aussi qu’il faut qu’elle soit actuation. Un tel énoncé ne pose pas de problème, et il est inutile de traduire, comme Ross (1908) ou Tricot (1966, p. 667), par « il faut qu’existe un principe tel que son essence est acte » ou « actualité ».

¹⁰⁶⁹ Nous résumons l’argument de 1071b 12-24.

corrélation avec la matière, et parce qu'elle est réalisation de ce que la matière a à être et est potentiellement. Si une substance ne comporte plus de matière, il n'y a plus aucun sens à dire que sa forme, entendue comme une essence statique, est l'*energeia*, la réalisation de quoi que ce soit. En l'absence de matière, l'*energeia* ne peut être comprise que comme une opération et une activité, et si l'essence substantielle du premier moteur est pure *energeia*, cela ne signifie pas qu'il est une pure forme statique toujours effective, mais que son essence ou sa substantialité doit être pensée comme activité¹⁰⁷⁰. Le texte confirme d'ailleurs que le terme est bien pris en ce sens : le fait de s'actuer du principe moteur introduit au préalable doit être compris comme une opération, et c'est bien parce que l'*energeia* est opération qu'elle semble toujours corrélée à une faculté, de sorte que l'existence d'une pure *energeia* soulève immédiatement une aporie.

Après avoir réduit la substantialité même du premier moteur à une activité pure qui n'est pas celle d'une potentialité, Aristote précise, dans le chapitre suivant, que puisque ce moteur est non mû, il doit sous tous ses aspects être une telle activité. Tout l'être de ce principe doit donc être pensé comme pure *energeia*. Cela signifie certes qu'il est au plus haut point une réalisation de lui-même : cette réalisation n'est pas celle d'une potentialité qui devrait s'exercer en relation avec une détermination extérieure, ni non plus celle de ce qui ne serait pas encore tout ce qu'il doit et peut être. Mais cela signifie aussi qu'il est pure activité, car la réalisation parfaite de soi ne peut être pensée que comme une opération toujours déjà et toujours encore accomplie.

Dans ces conditions, il est moins surprenant qu'ensuite, Aristote se demande quelle conduite ou quelle occupation il faut prêter à ce principe. Il est également compréhensible qu'après lui avoir attribué une activité intellectuelle semblable à la meilleure de nos intellections, à ceci près qu'elle est éternelle, il conclue que non seulement il a la vie éternelle la meilleure, mais qu'il *est* essentiellement cette vie même. Seule la première thèse s'imposerait si l'on se contentait d'observer que « l'actuation de l'intellect est une vie » qui est chez lui la meilleure et éternelle. Mais Aristote rappelle que « lui c'est l'actuation » (ἐκείνο δὲ ἡ ἐνέργεια), l'*energeia* dans sa pureté même. On peut donc non seulement conclure que l'*energeia* qui reste en elle-même, « à part soi », identifiée plus haut à l'intellection de l'intellect, « est chez lui une

¹⁰⁷⁰ En ce sens, cf. Bonitz, 1848, p. 489, Ross, 1924, p. CXXXIII, Elders, 1972, p. 144-145, Berti, 2000, p. 190. Au contraire, Aubry (2007, p. 166) soutient que parce que l'*energeia* est conçue comme une substance, c'est-à-dire, semble-t-elle dire, comme un étant et une chose, et non plus comme une opération, cela garantit l'immobilité du premier moteur.

vie qui est la meilleure et éternelle » (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζῶν ἀρίστη καὶ αἰδίος), et non un acte intellectuel parmi d'autres ou une activité éphémère¹⁰⁷¹. On peut aussi dire qu'il *est* essentiellement cette activité et cette vie.

L'identité essentielle, constitutive de la substantialité divine, entre l'*energeia* à l'état pur et une activité qui est aussi continue qu'elle est parfaite est ainsi présupposée avant même qu'Aristote détermine quelle est la conduite du premier principe, et elle est par la suite réaffirmée en des termes très clairs : en tant qu'il n'est qu'*energeia*, le premier principe est aussi « une vie et une durée continues », et « perpétuelles » ; c'est d'ailleurs en cela qu'il satisfait au titre de dieu, car le dieu est essentiellement une telle vie et une telle durée¹⁰⁷². À la lecture de ces lignes, il ne fait donc aucun doute que l'*energeia*, dans sa forme la plus pure, doit être pensée comme une opération continue. Il est également clair que son éternité doit être comprise comme la perpétuité d'un déroulement, et non comme l'atemporalité d'une essence. La meilleure preuve en est qu'il n'est pas seulement dit *energeia* et vie, mais également « durée » (αἰών) perpétuelle, ce qui n'a de sens que si l'on entend par durée l'acte même de durer et de s'écouler, et non l'intervalle dans lequel cet acte a lieu¹⁰⁷³. Mais ce qui vaut pour l'*energeia* à l'état pur doit aussi valoir pour l'*energeia* en général et dans son concept, au moins lorsqu'on n'introduit pas une autre acception qui n'a avec le sens premier de la notion qu'un rapport d'analogie. Par *energeia*, Aristote entend donc une activité continue tout autant qu'une réalisation parfaite de ce qui s'actue. Cela n'est pas sans

¹⁰⁷¹ Aristote oppose ici, semble-t-il, les caractères de l'intellection pure, restant en elle-même, selon qu'elle existe chez nous ou chez le dieu. Chez le dieu, elle n'est pas un acte advenant parmi d'autres actes intellectuels, mais une activité intellectuelle proprement dite et donc une vie, et par ailleurs, elle est une vie éternelle. Parmi les deux lectures proposées par Laks (2007, p. 117-118), il faut donc choisir la plus usuelle : le démonstratif ἐκεῖνο désigne le dieu, ou plus exactement le « principe » du début du texte, et non l'intellect, et par ailleurs, c'est chez ce principe (ἐκείνου) que « l'actuation qui est à part soi » est une vie qui est la meilleure et éternelle (cf. Ross, 1908, Natali, 2004, p. 99, etc.).

¹⁰⁷² On notera que dans ce passage, « le dieu » n'intervient que dans un second temps : pour confirmer que le premier principe est la vie éternelle la meilleure, Aristote montre que le dieu est aussi cela. Comme il est admis, au moins depuis les lignes qui précèdent, que le premier moteur doit être appelé le dieu, il doit donc bien être comme le dieu est. Mais rien ne dit qu'il soit le seul à avoir ainsi la nature du dieu.

¹⁰⁷³ En *De caelo* I, 9, 279a 18-30, Aristote reconstitue l'usage du terme αἰών : « est appelé l'αἰών de chaque chose la fin qui embrasse le temps de la vie de chaque chose, et en-dehors de laquelle il n'y a par nature plus rien <de ce temps> ». Il s'agit donc de l'accomplissement du temps de vie propre à une chose, qui, en vertu de la nature même du temps, est aussi sa terminaison, et délimite donc la durée de vie. Aristote se sert ensuite de cette définition pour l'appliquer au ciel qui n'a pas un temps à proprement parler, sinon au sens où il a le tout du temps, ou un temps indéfini. L'αἰών, accomplissement de ce temps, doit alors être indéfiniment repoussé, de sorte que le terme prend le sens d'éternité, et rejoint l'expression qui pour Aristote, en est l'origine, le fait de persister et d'« être toujours » (τὸ ἀεὶ εἶναι). Dans ce texte, l'αἰών est clairement pensé comme la fin, le terme qui accomplit une durée, que ce soit pour la délimiter, ou pour être sans cesse reportée. C'est là une différence avec *Méta.* Λ 7, où l'αἰών est plutôt une durée parcourue, ou plus exactement un parcours de durée, conformément à l'usage courant du terme grec (cf. Chantraine, 1968).

conséquence : le plaisir qui dans le texte, est attribué au premier moteur, c'est-à-dire ce qui n'est que pure *energeia*, ne peut être qu'essentiellement lié à l'aspect parfait et à l'aspect continu de celle-ci, et il doit en aller de même pour chacune de nos activités plaisantes, s'il est vrai qu'elles aussi sont plaisantes en tant qu'elles sont *energeia*. En ce qui concerne le premier moteur, ce point se trouve confirmé par l'argument qui sert à en identifier l'occupation.

Cet argument est d'une grande difficulté, à tel point que même une description d'ensemble très schématique ne peut avoir de validité certaine. Il est toutefois probable qu'il soit organisé sous la forme d'un syllogisme. Une première section (1072b 13-18) a la fonction d'une majeure, et affirme que la conduite du premier principe est semblable en perfection à celle qui est chez nous la meilleure, bien qu'elle soit dissemblable en durée car elle est perpétuelle et non éphémère. Suit une seconde section (1072b 18-24) qui joue le rôle de mineure, et a pour objet d'identifier quelle est *en nous* l'occupation la meilleure de toutes, et en l'occurrence, l'intellection particulière qui est « à part soi » et qui est le plus intellection¹⁰⁷⁴ : Aristote montre qu'il s'agit de l'intellection théorique par laquelle notre intellect se prend lui-même pour objet de pensée. L'ensemble se termine par une sorte de conclusion (1072b 24-26) qui revient sur la majeure, et attribue au premier principe, sous l'appellation du dieu, la meilleure de nos intellections, à ceci près qu'elle est chez lui éternelle et encore meilleure que la nôtre.

À deux reprises, le plaisir joue un rôle important. Dans la majeure, son association avec l'*energeia* divine sert à appuyer la comparaison entre celle-ci et la meilleure de nos occupations. Dans la mineure, le degré de plaisir est corrélé à d'autres critères permettant d'identifier quelle est chez nous l'activité la meilleure. Par deux fois, le plaisir est donc mis en relation étroite avec d'autres aspects des activités, et cela en tant qu'elles sont *energeia*. Il importe donc d'étudier avec attention ces passages, même s'ils posent des difficultés considérables, à la fois dans l'établissement du texte, la lecture littérale du grec, et la compréhension du raisonnement.

¹⁰⁷⁴ En ce sens, cf. Laks, 2007, p. 114-116, Botter, 2005, p. 201. Ce point ne fait pas l'unanimité. Ross (1924, II p. 379, p. 381), par exemple, ou DeFilippo (1994, p. 405) considèrent que les énoncés portant sur « l'intellection qui est à part soi » et « au plus haut point » portent sur l'intellection du premier moteur, et de manière inconséquente, changent d'avis pour les phrases suivantes (cf. également Natali, 2004, p. 100, et déjà, Averroès, *Grand Commentaire de la Métaph.*, 1616, 12-17, Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaph.*, p. 717, §2736 et s.).

2. L'attribution du plaisir au premier moteur : ce qui la justifie et ce qu'elle prouve

Au début du texte, Aristote justifie ses affirmations en alléguant que le premier moteur éprouve un plaisir lié à son *energeia*. Cette proposition pose plusieurs problèmes : les meilleurs manuscrits, E, J et A^b, disent tous « puisqu'en fait, le plaisir est actuation de celui-ci » (ἐπεὶ καὶ ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια τούτου)¹⁰⁷⁵, et non « puisque l'actuation de celui-ci est aussi plaisir » (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου). Cette dernière version, retenue par la plupart des éditeurs, a été proposée par Ross, sans autre autorité qu'une lecture probable du pseudo-Alexandre¹⁰⁷⁶ et une note marginale ajoutée tardivement au manuscrit E. L'étude récente des manuscrits M et C a toutefois montré qu'ils contiennent le même énoncé que celui de Ross. Ce témoignage est important, car on pense aujourd'hui que le manuscrit A^b cesse de se démarquer de E et J bien avant Lambda 7, de sorte que la lignée qu'il représente est alors uniquement représentée par M et C. La divergence des manuscrits n'est pas la seule difficulté posée par le passage. On aimerait comprendre d'où vient la mention du plaisir prêté au premier principe, car rien ne la prépare dans tout ce qui précède¹⁰⁷⁷. On souhaiterait également savoir si elle sert à montrer que « sa conduite » « est telle que celle qui est chez nous la meilleure pour peu de temps » (διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν), ou bien si elle justifie le fait que « lui », contrairement à nous, « c'est toujours qu'il est ainsi » (οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο ἐστίν).

Il est difficile de garder le texte des meilleurs manuscrits, E et J. Il paraît absurde de dire que le plaisir est *energeia* du premier moteur : il n'est évidemment pas que cela, puisqu'il existe aussi dans nos activités de sensation et d'intellection. Pour donner un sens à la phrase, on doit donc considérer que le démonstratif ne porte pas sur le seul attribut, mais sur la totalité de l'énoncé, et comprendre que « chez lui, le plaisir est *energeia* ». Cette lecture est également un moyen de faire abstraction du démonstratif

¹⁰⁷⁵ La présence du καὶ n'est pas un argument contre cette version, car ἐπεὶ καὶ peut être lu comme un tout et signifier « puisque de fait », « puisqu'aussi bien » (cf. Denniston, 1954).

¹⁰⁷⁶ Cf. CAG I, 697, 16-17. Le passage d'une version à une autre est aisément compréhensible par omission ou bien répétition d'un H. En mettant entre parenthèse les lettres qui peuvent être omises ou ajoutées, voici comment se présente l'énoncé : (H)HΔONH(H)ENEPEΓEIA. Au préalable, la phrase pouvait contenir soit l'un des deux articles, soit les deux, soit aucun.

¹⁰⁷⁷ Elders (1972, p. 181) pense que l'identification du premier moteur à un objet de désir conduit naturellement ensuite à déclarer plaisir son *energeia* propre. Le texte se prête malaisément à cette déduction, qui confond le moteur tel qu'il est désiré par les mus et tel qu'il est pour lui-même, et qui présuppose qu'on ne peut désirer que le plaisir, ce qui est hautement problématique.

dans ce qui suit, afin qu'il s'agisse d'un indice confirmant que le plaisir est *energeia* en général, et par voie de conséquence seulement, chez le premier principe : Aristote ajouterait que « c'est pour cette raison » (διὰ τοῦτο), c'est-à-dire parce que le plaisir est *energeia*¹⁰⁷⁸, « que la veille, la sensation, l'intellection », qui sont *energeia*, « sont ce qu'il y a de plus plaisant », tandis que ce qui n'est pas *energeia* présente, mais est remémoré ou anticipé, n'est pas plaisant en soi. Il s'appuierait donc sur le caractère plaisant de nos seules *energeiai* pour y trouver la confirmation que le plaisir est bien *energeia*, en nous mais aussi dans le premier principe.

Cette lecture, cependant, pose problème au vu de ce qui précède. Que chez le premier moteur, le plaisir soit *energeia* ne peut servir à prouver la différence de durée entre sa conduite et la nôtre, puisque le fait est tout autant valable chez nous que chez lui. Le seul moyen de donner ce statut à l'énoncé serait de comprendre que « le plaisir est *energeia* chez le premier moteur » au sens où celui-ci ne prend plaisir qu'à son *energeia* présente, et non, comme nous, à d'autres dont il aurait le souvenir ou l'anticipation : il n'interrompt donc jamais, contrairement à nous, son *energeia*. Cette lecture peut trouver un appui dans la fin du traité du plaisir de *l'Ethique à Eudème*¹⁰⁷⁹, où il est dit que « le dieu se réjouit toujours d'un plaisir unique et simple » (ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν) parce que sa nature n'est pas composée comme la nôtre et qu'un élément de celle-ci ne vient pas s'opposer à ce que réalise actuellement un autre élément ; au contraire, comme sa nature est simple, « la même réalisation sera toujours la plus plaisante » (ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται). Il est cependant difficile d'intégrer cette doctrine dans le texte de Lambda 7 : il faudrait pour cela que la phrase évoquant nos diverses activités mette l'accent sur ce qui nous oppose au premier moteur, la possession d'une mémoire et d'une anticipation plaisantes par accident, tout autant que sur ce qui nous en rapproche, l'exercice d'activités qui sont les plus plaisantes parce qu'elles sont *energeia*. On ne trouve nullement dans le texte une telle insistance sur la différence entre notre condition et celle du premier principe.

Le plaisir est donc dit *energeia* chez le premier moteur comme chez nous, et cela ne peut servir qu'à prouver la ressemblance entre sa conduite et la meilleure des nôtres.

¹⁰⁷⁸ Derrière διὰ τοῦτο, il faut sous-entendre l'énoncé qui précède, plutôt que « parce qu'ils sont *energeia* ». Cette dernière lecture est en tout cas impossible si on lit au préalable « parce que l'actuation qui est sienne est aussi plaisir » (*contra* Ross, 1908, Tricot, 1966, p. 681, Broadie, 1993, p. 402, Laks, 2007, p. 115, etc.). Tout le problème est alors de faire abstraction du démonstratif dans cette proposition, afin que διὰ τοῦτο signifie « parce que le plaisir est *energeia* » ou « parce que l'*energeia* est plaisir » en général.

¹⁰⁷⁹ *EN* VII 15, 1154b 20-26.

Mais où est la preuve ? Que le plaisir soit toujours activité ne saurait attester une quelconque affinité de notre meilleure activité avec celle du premier principe. En outre, nous ne voyons pas comment un propos portant sur le plaisir en général peut appuyer une détermination de la conduite (*διαγωγή*) et de l'activité du premier principe : n'est-il pas plus naturel que celle-ci soit justifiée par une détermination de son *energeia* ? Il est tout aussi étrange qu'un énoncé prenne pour sujet le plaisir, à propos du premier moteur, alors qu'il n'en a jamais été question auparavant. En revanche, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'Aristote porte son attention sur l'*energeia* à laquelle il a identifié le premier principe dans les arguments qui précèdent, et affirme qu'elle est plaisir, s'il peut ensuite justifier une telle thèse.

L'énoncé selon lequel « le plaisir est *energeia* » pose enfin un problème plus général : si on le prend au sens strict, on ne peut éviter d'en conclure que le plaisir est identifié à l'*energeia* elle-même. Certains ont cru trouver là la preuve qu'Aristote peut fort bien confondre le plaisir lui-même et l'*energeia*, comme il le fait à leur avis dans le traité eudémien¹⁰⁸⁰. Il serait plus juste de dire qu'un tel énoncé contredirait non seulement la distinction entre *energeia* et plaisir introduite par le livre X de *l'Éthique à Nicomaque*, mais même des indications données dans le traité eudémien. Ces remarques méritent cependant quelques observations. L'énoncé de Lambda 7, quelle que soit la lecture retenue, ne permet pas de se prononcer sur l'identité ou la distinction entre l'*energeia* et le plaisir en général. Si ceux-ci étaient posés comme rigoureusement identiques, conformément au texte de E et J, cela ne marquerait pas nécessairement une contradiction doctrinale avec les traités éthiques. Car la pure *energeia* qu'est le premier moteur est peut-être un cas singulier, où ne figurent pas les éléments qui permettent de distinguer, en toute autre activité, l'*energeia* et le plaisir : dans ce cas limite, on pourrait se demander si la distinction doit encore être maintenue. Si au contraire on adopte l'autre version, ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου, on ne saurait y trouver la preuve qu'Aristote distingue *energeia* et plaisir : il faut pour cela comprendre que « l'*energeia* » du premier moteur « est aussi plaisir », en supposant que « aussi » indique que le plaisir s'ajoute à l'*energeia* et en diffère, ce qui ne s'impose nullement¹⁰⁸¹. Ces discussions, en dépit de leur intérêt propre, nous semblent de toute façon déplacées, car il est décidément très difficile de garder les leçons de E, J et A^b,

¹⁰⁸⁰ Stewart (1892, II, p. 221) et Léonard (1948, p. 80), bien que le second s'oppose au premier car il pense que *l'Éthique à Nicomaque* corrige *l'Éthique à Eudème* et *Métaphysique* Lambda, et ne soutient pas une thèse rigoureusement équivalente.

¹⁰⁸¹ *Contra* Gauthier, Jolif, 1970, II, p. 796-797.

pour les raisons indiquées plus haut, qui tiennent à la progression de l'argument d'ensemble du chapitre.

Retenons M et C, et admettons qu'Aristote déclare que la conduite du premier principe a telle ou telle propriété « puisque de fait, l'*energeia* de celui-ci est aussi plaisir » (ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου)¹⁰⁸². Cette version évite plusieurs difficultés posées par la précédente : Aristote attribue une détermination à la conduite du premier moteur en s'attachant à l'*energeia* pure et non relative à une potentialité qu'il a auparavant identifiée à son essence, et en lui attribuant le plaisir. Encore faut-il que cette attribution soit justifiée par ce qui suit, ce qui n'est pas sans poser de problèmes. Car la phrase suivante ne peut vouloir dire que ceci : « c'est pour cette raison », à savoir parce que l'*energeia* est plaisir, « que la veille, la sensation, l'intellection, sont ce qu'il y a de plus plaisant, tandis que la mémoire et l'anticipation ne le sont qu'en raison de celles-là ». Pour éviter le paralogisme, on doit présupposer que l'*energeia*, chez nous comme chez le premier principe, n'est pas dite *un* plaisir parmi d'autres, mais que son attribut lui est coextensif. Au premier abord, le texte n'est pas porteur de cette précision. Par ailleurs, afin que l'énoncé antérieur soit repris comme la « raison » (διὰ τοῦτο) du caractère plaisant de nos activités, il faut trouver le moyen de mettre en parenthèse le démonstratif τούτου qui rapportait l'*energeia* au premier moteur. Or, il semble difficile de détacher le génitif du nom auquel il est rapporté si ce nom est en position de sujet : apparemment, c'est l'*energeia* du premier principe seulement qui dans un premier temps, est déclarée plaisir.

Un détail du texte donne une indication pour résoudre ces problèmes. Aristote ne dit pas que la veille, la sensation, la pensée, sont plaisirs ou sont plaisants, mais qu'ils sont « ce qu'il y a de plus plaisant » (ἡδιστον). Le superlatif marque certes qu'ils sont chez nous ce qu'il y a de plaisant au plus haut point, mais il donne aussi un caractère relatif au plaisir : nos activités sont seulement ce qui est le plus plaisant pour nous¹⁰⁸³. Comment ce fait peut-il confirmer que « l'*energeia* est plaisir » tout court ? On peut comprendre le raisonnement en donnant à ce dernier énoncé un sens particulier : il ne signifie pas que l'*energeia* est un plaisir, mais qu'une *energeia* est plaisir dans la

¹⁰⁸² Même en suivant cette lecture, on peut encore rattacher le mot καὶ à la conjonction, et non à l'attribut ἡδονὴ en le traduisant par « aussi ». Le mot serait alors couplé avec son homologue dans καὶ διὰ τοῦτο. Mais nous l'avons dit, l'une ou l'autre option ne change rien au sens du texte.

¹⁰⁸³ Il n'est pas nécessaire de faire du superlatif un équivalent de ὅτι ἡδιστον ou ὡς ἡδιστον (« aussi plaisant que possible ») pour lui donner une valeur relative. La relativité est inhérente au superlatif lui-même.

mesure même où elle est *energeia*. Cette thèse se trouve confirmée par nos activités, qui sont plaisantes selon le même degré où elles sont *energeia*. Mais elle est évidemment applicable avant tout à l'*energeia* la plus pure qui soit, c'est-à-dire celle qui définit précisément l'essence du premier moteur. Supposons donc que par « l'*energeia* qui est sienne » (ἡ ἐνέργεια τούτου), il faille entendre non pas l'*energeia* que celui-ci a en propre, mais l'*energeia* pure et simple qu'il est¹⁰⁸⁴. Dire que cette *energeia* est plaisir peut alors signifier que ce qui est pure *energeia* est par là même plaisir. Montrer cette thèse revient à montrer qu'une *energeia* est plaisir dans la même mesure où elle est *energeia*. Nos sensations et intellections, en illustrant la seconde de ces thèses, confirment en même temps la validité de la première.

Il reste à comprendre ce que le plaisir du premier moteur sert à prouver dans ce qui précède. On voit difficilement comment ce pourrait être la ressemblance entre sa conduite et la meilleure des nôtres¹⁰⁸⁵. Le fait que l'*energeia* du premier moteur soit plaisir, en effet, n'est pas une garantie qu'« elle est telle que celle qui est chez nous la meilleure ». Même si l'on suppose que nous prenons notre plus grand plaisir à cette dernière, comme la suite du texte l'établira, rien ne dit que ce plus grand plaisir soit pris à une activité semblable à celle qui est plaisir dans l'absolu, plutôt qu'à une activité spécifiquement différente. Le seul critère du plaisir, et la proximité entre le plus plaisant et le plaisir suprême, ne sauraient prouver une quelconque ressemblance de contenu entre l'occupation divine et la nôtre. On pourrait répliquer qu'alors, cette ressemblance serait posée de manière parfaitement arbitraire, et ne reposerait sur aucun propos antérieur : même l'argument qui a établi que le premier moteur doit être comme un premier désirable tout autant qu'il est un premier intelligible n'a aucune implication sur son occupation concrète, car il ne permet pas de savoir si celle-ci est ressemblante ou transcendante par rapport à ce que nous pouvons désirer pour nous-même. Mais Aristote, à ce moment du texte, peut fort bien poser comme un principe sans fondement que la conduite du premier principe est « telle » (ὅσα) que notre meilleure activité : à ce stade, la ressemblance marquée par le relatif ὅσα peut être si indéterminée qu'elle laisse ouvertes les plus grandes différences possibles¹⁰⁸⁶, à moins qu'elle ne soit assumée par

¹⁰⁸⁴ Le génitif dit « déterminatif » est si souple qu'il peut prendre cette valeur. C'est d'autant plus plausible après deux chapitres où il a été répété avec insistance que le premier principe est par essence pure *energeia*.

¹⁰⁸⁵ C'est la position de Laks (2007, p.114), critiquant Ross, pour qui Aristote assume la ressemblance entre l'activité divine et la meilleure des nôtres (1924, II, p. 378).

¹⁰⁸⁶ Ainsi, pour Broadie (1993, p. 403-404), comme le texte ne cherche à souligner que la ressemblance en plaisir entre la meilleure activité humaine et l'activité divine, cela autorise les plus grandes différences

une sorte de nécessité anthropomorphique en vertu de laquelle le divin ne pourrait être pensé que comme une optimisation de nous-mêmes. Il n'en va peut-être pas de même dans la suite du texte, s'il s'avère qu'il existe en nous une activité propre à être attribuée à la pure *energeia* et à l'être immuable, immatériel et nécessaire qu'est le premier moteur¹⁰⁸⁷.

Le fait que l'*energeia* définissant le premier principe soit plaisir, puisqu'il ne peut attester une ressemblance entre sa conduite et la nôtre, doit servir à montrer que « lui, c'est toujours qu'il est ainsi », et non de manière éphémère¹⁰⁸⁸. La structure du texte, de toute manière, se prête beaucoup mieux à cette lecture. On est obligé de mettre entre parenthèse la phrase qui déclare que « car en ce qui nous concerne c'est impossible » (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), en raison de l'anacoluthie créée par les particules μὲν γὰρ. Si l'on ne veut pas situer cette parenthèse dans une autre parenthèse, il faut donc faire porter ce qui la suit sur ce qui la précède¹⁰⁸⁹. L'enchaînement des idées est alors assez naturel si l'on adopte une lecture naïve : puisque l'*energeia* qu'est le premier principe est aussi plaisir, et puisqu'il prend nécessairement plaisir à son *energeia*, il ne s'arrête jamais dans son activité mais la poursuit, de sorte que celle-ci doit avoir lieu éternellement. En cela, son activité diffère des nôtres, qu'il s'agisse de nos sensations et de nos intellections, car celles-ci sont seulement ce qu'il y a de plus plaisant chez nous, et peuvent être ou devenir pénibles et entravées jusqu'à s'interrompre. Une telle entrave ne survient jamais dans l'*energeia* divine.

À l'examen, ce que nous venons de dire pose pourtant plusieurs problèmes. On

de contenu entre elles : elle voit là un argument pour conclure que même si notre meilleure occupation est la contemplation, l'intellection ou la θεωρία prêtée au premier moteur peut être une intellection pratique et motrice. Mais l'intellection pure ou par soi n'est normalement pas motrice pour Aristote, et associée à la θεωρία, elle désigne à l'évidence la contemplation. Plus généralement, si la ressemblance posée par Aristote est si vague qu'elle autorise le plus grand écart possible, comment l'argument pourra-t-il alors avoir un contenu, et cerner même approximativement l'occupation divine ? Il faudrait au moins qu'il précise où se trouve la différence de nature entre l'activité divine et la nôtre. Aussi nombre d'exégètes ont-ils introduit en lui des oppositions qui ne s'y trouvent pas, par exemple entre « l'intellection par soi » ou « au plus haut point » et notre intellect qui se pense lui-même (Averroès, Thomas d'Aquin, cf. note p. 596), ou bien entre la réflexivité de notre intellection, corrélat de celle d'une chose extérieure, et la réflexivité du dieu, c'est-à-dire « l'intellect lui-même » ou le « premier intellect », qui ne se pense que lui-même et éventuellement toutes les choses en lui (Thémistius, CAG V, 5, 23-24, pseudo-Alexandre, CAG I, p. 698-699), la première réflexivité étant chez nous une approximation de la seconde. Mais le texte est tout entier régi par le principe de la ressemblance, qui n'est pas même une analogie, et qu'Aristote tempère uniquement, en 1072b 25, par une différence de degré.

¹⁰⁸⁷ En ce sens, cf. Elders, 1972, p. 181.

¹⁰⁸⁸ C'est l'avis de Bonitz (1848, p. 501), de Brague (1988, p. 440) et chez les commentateurs anciens, du pseudo-Alexandre (CAG I, 697).

¹⁰⁸⁹ Nous adoptons donc la ponctuation de Jaeger et non celle de Ross.

remarquera justement qu'il n'est pas nécessaire d'ajouter le plaisir à l'*energeia* qu'est le premier principe pour conclure que celle-ci doit être éternelle. Si comme nous le pensons, l'*energeia* est entendue depuis le début de Lambda 6 comme une activité continue tout autant que comme une parfaite réalisation de soi, elle doit nécessairement continuer par elle-même, et elle n'a pas besoin du plaisir pour cela. On observera aussi qu'on ne saurait opposer une *energeia* du premier moteur qui serait nécessairement plaisir à des *energeiai* qui chez nous, pourraient être pénibles et entravées. Ce dernier cas de figure est impossible, au moins s'il est vrai qu'il y a plaisir dans la mesure où il y a *energeia*. Enfin, il semble qu'on ne peut pas dire à la fois que l'occupation du premier moteur ressemble à celle qui est la meilleure chez nous, et soutenir que la nôtre est propre à être pénible et empêchée, de sorte qu'elle s'interrompt au bout de peu de temps, tandis que la sienne est plaisir et est éternelle.

La dernière contradiction peut être levée sans difficulté : on doit sans doute admettre que le caractère éphémère de notre meilleure activité, exprimé dans la parenthèse du texte, n'est pas ici lié à la nature intrinsèque de celle-ci, mais au fait que notre nature, contrairement à celle du premier principe, est composée, de sorte que les exigences de son élément corruptible, à commencer par les nécessités de la conservation, entrent en conflit avec notre activité la meilleure et finissent par l'entraver. L'explication serait la même qu'à la fin du traité du plaisir de *l'Éthique à Eudème* : chez nous, « la même chose n'est pas toujours plaisante, parce que notre nature n'est pas simple, et parce qu'il y a en elle quelque chose qui est différent, en vertu de quoi nous sommes corruptibles ; de sorte que si l'un des deux éléments réalise quelque chose, cela est contre nature pour l'autre nature, et si les deux sont à égalité, ce qui est réalisé ne semble ni plaisant ni pénible »¹⁰⁹⁰.

Il reste que par ailleurs, il est légitime de dire que nos activités, y compris celle qui est chez nous la meilleure si elle n'est pas strictement identique à celle du premier moteur, peuvent par elles-mêmes devenir pénibles et entravées, de sorte qu'elles finissent par s'interrompre. Il faut seulement préciser que si tel est le cas, c'est dans la mesure où ces activités sont moins *energeia* que celle du premier principe. Aristote aurait donc pu opposer l'activité divine qui parce qu'elle est pure *energeia*, est

¹⁰⁹⁰ Cf. *EN VII 15*, 1154b 20 : οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὼ φθαρτοί, ὥστε ἂν τι θάτερον πράττη, τοῦτο τῆ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον. C'est à cette explication extrinsèque de l'arrêt de l'activité qu'il faut recourir pour expliquer l'opposition de *Λ 7*, et non à l'explication intrinsèque de cet arrêt par la fatigue inhérente à chaque activité humaine, telle qu'on la trouve exposée en *EN X 4*, 1175a 15.

nécessairement perpétuelle, à nos activités qui sont pénibles, entravées et interrompues dans la mesure même où elles ne sont pas purement *energeia*. En d'autres lieux, il se contente d'un tel propos : selon Lambda 9, il suffit qu'une *energeia* ne soit pas celle d'une potentialité, mais la réalisation de ce qui est toujours déjà réalisé, pour qu'il n'y ait plus aucune raison qu'elle soit pénible à terme et s'arrête¹⁰⁹¹. Ce n'est apparemment même pas une condition nécessaire : d'après Thêta 8, ce qui a une potentialité, mais s'actue en se mouvant toujours du même mouvement qu'auparavant, comme les astres et le ciel, « s'actue toujours » (ἀεὶ ἐνεργεῖ), et parallèlement, « ne se fatigue pas à faire cela » (οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα), la continuité du mouvement n'étant pas alors pénible ou laborieuse (ἐπίπονον)¹⁰⁹².

En *Métaphysique* Lambda 7, Aristote éprouve le besoin de faire intervenir le plaisir pris par le premier moteur pour rendre compte de la continuité de son acte, alors que ce n'est nullement nécessaire, puisque la pureté de l'*energeia* y suffit. On comprend qu'à la fin de la *Physique*, où l'activité du premier moteur est décrite comme l'impression du mouvement circulaire uniforme à la première sphère, il soit utile de préciser que « mouvoir ainsi est sans effort pénible » pour rendre manifeste l'éternité de l'activité¹⁰⁹³. Mais celle-ci va de soi si cette activité est conçue comme pure réalisation d'une opération déjà réalisée. Pourquoi donc mentionner non seulement l'absence de peine, mais le plaisir positif inhérent à l'activité ? Même si celui-ci n'est pas la première raison d'être de la perpétuité de l'opération du premier moteur, il peut toutefois faire l'objet de l'attention comme une *ratio cognoscendi*, quelque chose qui rend particulièrement manifeste à l'auditoire que cette opération doit toujours continuer. Il suffirait pour cela qu'il aille de soi pour tout un chacun que prendre plaisir à un acte quelconque, c'est précisément tendre à continuer cet acte. Dans ce cas, le plaisir corrélé

¹⁰⁹¹ Cf. *Mét.* Λ 9, 1074b 28-29 : le fait que l'intellect le plus divin soit intellection et non potentialité permet d'empêcher que « la continuité de l'intellection lui soit laborieuse » et pénible (ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχές αὐτῷ τῆς νοήσεως).

¹⁰⁹² *Mét.* Θ 8, 1050b 22-27. Le caractère non laborieux du mouvement repose sur le fait que ce mouvement ne dépend pas d'une potentialité des contradictoires, celle-ci dépendant du caractère corruptible de la substance mue. Il n'y a donc pour ces choses ni un transport, ni un repos contre nature ou violent auquel le mouvement naturel devrait s'opposer, ce qu'il ne pourrait faire qu'avec effort. On retrouve la même explication dans le *De caelo* (II 1), à propos de la sphère des fixes : elle n'est pas sujette à l'effort, car c'est là le propre des choses soumises à une contrainte les empêchant de se mouvoir selon leur mouvement naturel (284a 15-18). Pour la même raison, le corps qui la constitue n'est pas mû par une âme contraignante, qui devrait alors éprouver un effort et une peine perpétuelle, sans bénéficier d'un « loisir intelligent », ni même du soulagement corporel que le sommeil donne aux êtres mortels (284a 27-34).

¹⁰⁹³ Cf. *Phys.* VIII 10, 267b 1-3 : le moteur immobile de la première sphère « sera toujours capable de mouvoir, car mouvoir de cette manière est sans effort pénible » (ἀεὶ τε δυνήσεται κινεῖν, ἄπονον γὰρ τὸ οὕτω κινεῖν).

à l'*energeia* réalisée par le premier principe pourrait être dégagé comme un aspect qui plus que tout autre, met en évidence la perpétuité de son activité. Il faudra vérifier si pour Aristote, il y a bien un lien privilégié entre le plaisir et la continuation de l'*energeia*, comme cette lecture de Lambda 7 le suggère.

La façon dont Aristote introduit le plaisir du premier moteur, ainsi que le rôle qu'il lui fait jouer pour comparer son occupation avec les nôtres, permettent de dégager plusieurs aspects des activités avec lesquelles le plaisir paraît entretenir un lien essentiel. Le texte semble partir du principe que l'*energeia* est plaisir, au sens où il y a toujours plaisir dans la mesure et selon le degré où il y a *energeia*. Certaines activités pourront donc être dites davantage *energeia* que d'autres, c'est-à-dire davantage des réalisations pures et parfaites de ce qui s'exerce en elles, et dans la même mesure, elles pourront être dites davantage des plaisirs. Quant au premier moteur, il peut être déclaré suprêmement plaisir précisément parce qu'il est au plus haut point *energeia*, parfaite réalisation de ce que son opération est toujours déjà. Mais le plaisir inhérent à une activité ne dépend pas seulement du degré selon lequel celle-ci est *energeia*, il est aussi un aspect particulier qui paraît lié de manière privilégiée à son prolongement.

3. La détermination de notre meilleure activité : le critère du plaisir et les autres critères

a. *L'intellection pure et maximale, intellection de l'intellect*

Afin d'identifier l'occupation du premier principe, Aristote détermine dans la suite de Lambda 7 celle dont elle est le semblable, la meilleure de nos activités. Il est probablement admis que cette activité est une intellection, et une intellection théorétique¹⁰⁹⁴ : pour un auditoire familiarisé avec l'enseignement d'Aristote, l'occupation qui « est chez nous la meilleure pour peu de temps » peut fort bien être l'équivalent d'un nom propre donné à l'activité spéculative¹⁰⁹⁵. En tout cas, Aristote ne

¹⁰⁹⁴ En ce sens, cf. par exemple Ross (1924, II, p. 378) et Bodéüs (2000, p. 24). Laks (2007, p.115, suivi par Botter, 2005, p. 184) a contesté ce point en considérant que l'assignation du meilleur « par soi » à l'intellection par soi sert précisément à sélectionner l'intellection comme notre meilleure activité. Cette lecture suppose acquis ou immédiatement évident le transfert de valeur depuis l'objet jusqu'à l'acte, et donne à « par soi » un sens qu'il ne peut avoir ici (voir note page suivante).

¹⁰⁹⁵ On notera tout d'abord que plus loin, en *Mét.* Λ 9, 1074b 15-16, il est dit qu'« il semble que l'intellect est ce qu'il y a de plus divin parmi ce qui nous apparaît » (δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν

s'intéresse pas à l'ensemble de nos activités pour sélectionner l'intellection théorique. Il veut directement saisir quelle est l'intellection particulière qui chez nous est la meilleure de toutes : il considère donc l'intellection que l'on peut spécifier comme « à part soi » (ἡ καθ' αὐτήν)¹⁰⁹⁶, c'est-à-dire celle qui a lieu en étant seule, et non en étant mêlée aux actes cognitifs inférieurs que sont la sensation et l'imagination. Ou encore, ce qui revient au même, il considère l'intellection que l'on peut spécifier comme intellection « au plus haut point » (ἡ μάλιστα). Il cherche alors à déterminer l'objet de cette intellection qui est le mieux, le plus et le plus purement intellection. En prenant sans doute pour principe que l'intellection en général a toujours pour objet le meilleur, il pose que l'intellection à part soi « est celle de ce qui est le meilleur à part soi », et l'intellection au plus haut point, « celle de ce qui est le meilleur au plus haut point ».

Il est difficile de savoir sur quoi reposent ces énoncés. Ils ne correspondent pas à ce qui a été dit dans l'argument fondé sur la rangée des termes positifs et négatifs, car alors, « le meilleur » a désigné exclusivement le plus haut objet d'intellection, et non l'objet d'intellection en général¹⁰⁹⁷. On doit plutôt penser qu'Aristote reprend ici les

φαινομένων θεϊότατον) : c'est donc une opinion admise que l'intellect, tel qu'il apparaît à tout un chacun dans ses manifestations propres, est divin au plus haut point et donc supérieur à tout le reste. L'identification de notre activité la meilleure à une intellection théorique figure constamment dans le corpus aristotélicien (cf. *Prot.*, fr. 6, fr. 14 (Walzer-Ross), *Mét.* A 2, 983a 4 et s. au regard de tout ce qui précède ; plus indirectement, par le biais de la supériorité des vertus correspondantes, cf. *EN* VI, 1141b 2-3). Dans le traité du bonheur de *EN* X, le fait que l'activité contemplative sur toute la vie soit trop bonne pour un homme est explicité comme suit : l'intellect est divin par rapport à la nature humaine, et supérieur par la valeur et la puissance, même s'il est négligeable par son extension, de sorte que la vie contemplative, celle qui suit l'intellect, doit être recherchée par l'homme comme la meilleure, mais « dans la mesure du possible » (X 7, 1177b 24-1178a 2). Plus loin (X 8, 1178b 24-32), il est établi que le bonheur va de pair avec le contempler, à la fois en durée et en intensité : il prend toute la vie chez les dieux, et n'existe que « dans la mesure où il y a quelque chose ressemblant à cette actuation chez les hommes », et donc selon une extension et un degré limités de contemplation. On ne doit certes pas transposer les arguments de *EN* X sur celui de *Λ* 7, comme tendent à le faire Merlan, 1946, p. 17-18, Bodéüs, 2000, p. 24 ou Natali, 2004, p. 79. *EN* X, 8 (1178b 7-32) montre d'abord que l'activité des dieux bienheureux est contemplative, sans préciser davantage, pour conclure que c'est dans la contemplation que réside notre bonheur. *Λ* 7 prend pour point de départ notre activité la meilleure, la spécifie comme un certain type de contemplation, afin d'identifier celle du premier moteur, et non, du moins *a priori*, celle du dieu ou des dieux. Il reste que l'identification de notre activité la meilleure dans la mesure du possible à une activité contemplative, qui est la conclusion de l'ensemble de *l'Éthique à Nicomaque*, peut fort bien être présupposée en *Métaphysique* Lambda.

¹⁰⁹⁶ L'article indique que καθ' αὐτήν est une spécification : l'expression ne signifie donc pas « par soi » (*contra* Laks, 2007, p. 115) par opposition à « par accident », mais « par soi » au sens de « qui est seul en lui-même », « à part soi ». Pour une même lecture, cf. Ross, 1924, II, p. 378-379, DeFilippo, 1994, p. 405. Nous suivons également Ross (1908) en attribuant les déterminations « qui est à part soi » et « qui est au plus haut point » au sujet de chaque énoncé et à son objet, sans les superposer l'une à l'autre dans le second.

¹⁰⁹⁷ DeFilippo (1994, p. 403, p. 405) a au contraire vu dans le « meilleur à part soi » et « au plus haut point » le plus désirable et le plus intelligible qu'est le premier moteur en tant qu'il meut. Selon lui, Aristote ne ferait ici que rendre explicite l'assignation nécessaire de cet intelligible à un intellect, qui ne pourrait être que le premier moteur lui-même. Laks (2007, p. 113) a justement objecté que l'intelligible en question ne doit pas seulement être objet d'intellect et identique quant à la forme, mais bien identique en

conclusions de ce qu'il a établi ailleurs, comme il le fait systématiquement depuis le début du livre Lambda¹⁰⁹⁸. Nous avons vu que dans la noétique, en *De anima* III, 7, l'intellection théorique est décrite comme la saisie d'un bien et d'un mal inhérents à un divers d'images. C'est ainsi qu'elle constitue des jugements et identifie des substances. En tout jugement sur les choses matérielles, il y a donc la saisie d'un optimal relatif à un divers d'images de la part d'un intellect qui mobilise l'imagination. Supposons donc qu'il existe un tel optimal qui ne soit pas relatif à un divers d'images, mais qui soit le meilleur à lui seul, et également le meilleur dans l'absolu et donc au plus haut point. Dans ce cas, ce qui le prendra pour objet sera l'intellection qui est à la fois pure, et la meilleure qui soit.

Encore faut-il qu'un état de fait établisse l'existence d'un tel intelligible, et donc d'une telle intellection, et leur donne en même temps un contenu concret. Ce fait est précisément la propriété qu'a l'intellect de se penser lui-même : Aristote rappelle donc que l'intellect peut constituer lui-même un objet intelligible à côté des autres choses, et donc « en prenant part à » l'intelligible. En effet, « en saisissant et intelligeant » dans leur essence toutes les choses matérielles qui lui sont proposées, « il devient » alors lui-même « intelligible ». Aristote ne parle évidemment pas ici du fait qu'en toute intellection, puisque celle-ci est actuation commune de l'intellect et de l'intelligible, l'intellect apprécie son propre acte¹⁰⁹⁹. Il parle d'une intellection particulière, censée

tout point et absolument à l'intellect, pour que l'on puisse conclure que le premier moteur intelligible est aussi intellect. Il suit cependant en partie l'orientation de DeFilippo, en admettant que « le meilleur au plus haut point » désigne bien le premier moteur en tant que premier intelligible, et que l'évocation de la pensée de la pensée sert ensuite à identifier cet intelligible à un intellect.

¹⁰⁹⁸ À plusieurs reprises, *Métaphysique* Lambda reprend visiblement les résultats d'autres traités spéculatifs ou en donne un résumé : c'est le cas par exemple pour les trois principes de la substance (Λ 2, cf. *Phys.* I, 6-7), le caractère non généré de la matière et de la forme et le principe de synonymie (Λ 3, cf. *Mét. Z* 7-8), l'identification du mouvement éternel au mouvement circulaire (Λ 6, 1071b 10-11, cf. *Phys.* VIII 8, 261b 27 et s., 264a 7 et s.), l'explication de la périodicité des devenirs sublunaires par la conjugaison du mouvement de la sphère des fixes et de celui des astres errants (Λ 6, 1072a 9-18, cf. *GC* II 10, 336a 23 et s.), enfin, l'identification du moteur immobile à un désiré (Λ 7, 1072a 26, cf. *De an.* III 10, 433b 10-18).

¹⁰⁹⁹ Il est étrange que sur ce point, Ross (1924, II, p. 379) ait suivi aveuglément Bonitz (1848, p. 500), qui lui-même a suivi le commentaire du pseudo-Alexandre (CAG I, p. 698). Si Aristote songeait au caractère auto-appréciatif de n'importe quelle intellection, il n'isolait évidemment pas par ce moyen une intellection particulière qui est « à part soi », et « le plus » intellection. Il ne mettrait même pas le doigt sur une propriété de notre meilleure activité : car même nos sensations sont auto-appréciatives d'elles-mêmes. L'intellect ne se pense donc pas lui-même au sens où il fait un avec la forme de tout intelligible, s'exerce et apprécie l'acte de le saisir (*contra* Norman, 1969, p. 63 et s., DeFilippo, 1994, p. 406-407, de Koninck, 2008, p. 50), mais au sens où il se prend pour objet en lieu et place d'un autre intelligible (dans cette optique, cf. Elders, 1972, p. 188-190, Dudley, 1999, p. 75 et s., Botter, 2005, p. 201). Sinon, on ne pourrait pas expliquer que dans le passage de Λ 9 (1075a 5-10) qui évoque à nouveau cette intellection dont l'homme est capable « dans un temps déterminé », l'objet de celle-ci soit différencié des autres intelligibles : tandis que ceux-ci sont composés car ils sont à chaque fois un bien dans une matière et un divers, l'intelligible qui est « le meilleur » « est dans quelque chose qui est un tout, car il est autre chose

illustrer ce qui est le plus intelligence, où l'intellect constitue l'objet intelligible même, par participation de l'intelligible. Un tel acte doit donc être à ses yeux une conséquence immédiate de la saisie et de l'intellection des autres choses.

Une fois de plus, Aristote ne fait que reprendre ici ce qu'il a déjà établi dans le *De anima* : au début de la noétique (III 4), l'intellection est en effet déclarée supérieure à la sensation parce qu'elle ne se borne pas à la saisie de son objet. Même lorsque l'intellect a saisi chaque chose dans son essence, il a alors la potentialité de les repenser, mais également de se penser lui-même et de se constituer comme intelligible parmi les intelligibles :

(429b 6-10) Lorsque l'intellect est devenu chaque chose comme on le dit du savant qui est selon l'actualisation (et cette dernière <propriété> survient lorsque <le savant> a la potentialité de s'actualiser par lui-même), eh bien, d'une part, même à ce moment, l'intellect est d'une certaine manière potentiellement, mais sans l'être de la même manière qu'avant d'avoir appris ou d'avoir trouvé ; et d'autre part, à ce moment, il a potentialité de s'intelliger lui-même (ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν¹¹⁰⁰ τότε δύναται νοεῖν).

Ce passage affirme clairement que l'intellect, non seulement lorsqu'il possède les principes d'une science lui permettant ensuite de penser par lui-même¹¹⁰¹, mais lorsqu'il a de plus exercé cette science pour devenir chaque chose, c'est-à-dire saisir les formes intelligibles des choses extérieures et matérielles, a alors la capacité de se projeter lui-même, en quelque sorte, comme un intelligible parmi les autres. Dès lors, comme le dit le texte de Lambda 7, « l'intellect et l'intelligible deviennent » « la même

qu'eux » (ἐν ὅλῳ τιμὴ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι). Que l'intellect soit alors l'intelligible tout entier n'empêche nullement, par ailleurs, que cette intellection soit chez nous « auxiliaire » (ἐν παρέργῳ, Λ 9, 1074b 36). Mais elle ne l'est pas nécessairement comme l'auto-appréciation de chaque sensation, ou comme la sensation centrale de celles-ci : elle peut être auxiliaire parce qu'elle n'advient qu'à la suite de l'intellection des choses matérielles, parce qu'elle est une intellection parmi ces intellections, et peut-être aussi parce que l'intellection qu'elle prend pour objet demeure l'intellection des autres choses, ou du moins s'y réfère en dernière instance, et en ce sens, est « en fonction d'autre chose » (καθ' ἕτερον, cf. *EE* VII 12, 1245b 16-19).

¹¹⁰⁰ Bywater et Ross ont corrigé δὲ αὐτὸν en δι' αὐτοῦ (« il a la potentialité d'intelliger par lui-même»). Cela n'a aucune justification, si ce n'est une méprise sur ce qui précède, et peut-être un excès de précaution. C'est aussi rendre le texte si répétitif qu'il devient vide de sens.

¹¹⁰¹ Dans le texte, cette caractéristique sert à expliciter ce qu'est un « savant » « selon l'actualisation », et donc l'intellect qui est propre à devenir chaque chose en s'exerçant. Elle n'explicite pas cet exercice même.

chose », mais en un sens plus strict que dans toute autre intellection. Ce n'est pas la forme sans la matière de l'intelligible qui fait un avec l'intellect, parce que l'intellect se réalise en saisissant l'unité substantielle dans cette matière. C'est l'intelligible tout entier qui est identique à l'intellect parce que celui-ci se réalise en se pensant lui-même. Il s'agit là du type d'unité que le *De anima* réserve à l'intellection des choses qui sont sans matière : comme « dans le cas des choses sans matière ce qui intelligen et ce qui est intelligé » est nécessairement « la même chose » sans réserve aucune, une intellection de l'immatériel ne peut être qu'une intellection de l'intellect lui-même, où l'intellect « lui-même est aussi intelligible comme les intelligibles »¹¹⁰².

Selon le *De anima*, l'intellection de l'intellect est une conséquence nécessaire de notre intellection achevée des autres choses, mais elle est aussi la seule intellection possible qui saisisse un objet immatériel, et sans s'appliquer immédiatement au contenu donné par l'imagination. Il paraît nécessaire de présupposer cette doctrine pour comprendre le raisonnement de *Métaphysique* Lambda : dans le cas contraire, on ne voit pas pourquoi l'intellect serait nécessairement la seule illustration du meilleur « à part soi » et « au plus haut point », et l'intellection qui le prend pour objet, le seul exemple d'intellection « à part soi » et « au plus haut point ». L'argument ne pose plus aucun problème si l'on s'appuie sur le *De anima* : il est alors clairement établi que l'intellect est le seul intelligible qui peut être un meilleur absolu et non relatif à un divers d'images donné, et l'intellection réflexive, la seule que l'intellect puisse effectuer par lui seul, et sans la collaboration immédiate de l'imagination. C'est alors, et alors seulement, qu'il y a une intellection qui est purement intellection et le plus intellection, au lieu d'être mêlée à des activités qui sont présupposées comme inférieures. On peut en conclure que l'intellection de l'intellect lui-même est la meilleure intellection, et constitue donc ce que l'on cherchait à identifier comme l'occupation la meilleure pour nous.

Mais peut-être peut-on dire davantage que cela : cette occupation est la plus digne de prix qui soit, elle s'effectue en étant séparée de toute matière, et l'intellect l'exerce en la tirant absolument de lui-même, et comme si elle réalisait une intellection déjà là, et non une potentialité déterminée de l'extérieur. Ces caractères de dignité, de

¹¹⁰² *De an.* III 4, 430a 2. Dans l'ordre du texte, le raisonnement tenu est le suivant : l'intellect « lui-même est aussi intelligible comme les intelligibles, car dans le cas des choses sans matière, ce qui intelligen et ce qui est intelligé sont la même chose » (καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον). Soulignons que les choses sans matière ne sont pas ici les formes intelligibles des choses matérielles (*contra* Norman, 1969, p. 63 et s., De Filippo, 1994, p. 406). Au contraire, ce sont des choses pleinement immatérielles que le texte oppose aux matérielles (cf. 430a 3 puis 6) parce qu'elles ne peuvent faire un avec l'intellect qu'en étant elles-mêmes intellect.

séparation, d'immatérialité et d'autoréalisation sont autant de traits de ressemblance avec les propriétés prêtées auparavant au premier principe. Voilà ce qui peut autoriser Aristote à transférer au premier principe cette occupation. Il lui suffit de préciser que chez lui, elle est éternelle, et que par ailleurs, elle a lieu davantage que chez nous, parce que lui s'intelligé lui-même à meilleur titre que nous le faisons.

Au prix d'une référence au *De anima*, et d'une élucidation développée de propriétés que l'on devrait considérer comme sous-entendue dans le texte, on parvient à saisir pourquoi l'intellection de l'intellect est la seule activité pouvant être notre meilleure intellection et notre meilleure occupation, et pourquoi elle peut être transférée au premier principe. Jusqu'ici, nous avons pourtant passé sous silence une phrase qui permet peut-être d'économiser l'un ou l'autre de nos présupposés.

b. En quel sens le divin de l'intellect procure le plus grand plaisir

Après avoir expliqué que l'intellect devient intelligible en pensant, de sorte qu'intellect et intelligible sont identiques, Aristote ajoute une justification qui dans tous les manuscrits, si l'on ne tient pas compte de l'absence d'élision de ὥστε dans E, J et M, figure dans les termes suivants : τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. La plupart du temps, on sous-entend ἐστὶ après ἐκεῖνο, ce qui oblige à cette traduction : « est intellect ce qui reçoit l'intelligible ou l'essence substantielle, et il s'actue en la possédant, de sorte que cela, plutôt que ceci, est ce que l'intellect, semble-t-il, comporte de divin, et que la contemplation est ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur. » Ross et Jaeger préfèrent aux manuscrits le texte qui a certainement été lu par le pseudo-Alexandre, et éditent donc ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν. Ce choix n'est nullement justifié par le besoin de situer immédiatement avant la relative son antécédent, car cette place n'est pas une nécessité. Il ne peut l'être non plus par l'ordre des référents que l'on souhaite donner aux démonstratifs. Il arrive en effet que « ceci » (τούτου) et « cela » (ἐκεῖνο) renvoient au premier et au second de deux termes antérieurs¹¹⁰³, et non au plus proche et au plus éloigné.

¹¹⁰³ On en trouve un bon exemple en *De an.* III 11, 434a 13, mais également 434a 11-12.

Ces « lignes tourmentées »¹¹⁰⁴ ont fait couler beaucoup d'encre chez les commentateurs, sans qu'à notre connaissance, on ne soit parvenu à en donner une explication réellement satisfaisante. Le début ne pose guère de problème : Aristote, pour appuyer ou expliciter quelque chose dans ce qui précède, reprend les choses de plus haut, en régressant à la nature même de l'intellect en général et de son intellection. « Est intellect ce qui reçoit » « l'essence substantielle », c'est-à-dire, si l'on se fonde une fois de plus sur la noétique du *De anima*, l'être essentiel (τὸ εἶναι τινί) de chaque chose matérielle¹¹⁰⁵. Par ailleurs, cet intellect s'actue en recevant et possédant chacune de ces formes et de ces essences : Aristote semble rappeler ici que l'intellection est à la fois saisie effective de la forme substantielle d'une chose, et actuation, réalisation d'un principe d'unité qui était déjà contenu dans l'intellect et que celui-ci impose à un divers d'images.

Toute la difficulté vient ensuite, avec la conséquence qui semble tirée de ce propos. À quoi faut-il rapporter chacun des démonstratifs de la phrase, et quel est ce « cela » (ἐκεῖνο) qui est plutôt l'aspect divin de l'intellect, et ce « ceci » (τούτου)¹¹⁰⁶ qui ne l'est pas ? Le plus souvent, on rapporte le cela divin au fait que l'intellect ou bien possède l'intelligible (ἔχων), ou bien s'actue (ἐνεργεῖ), et le ceci non divin au fait qu'il soit potentiellement ce qui reçoit l'intelligible (τὸ δεκτικὸν...)¹¹⁰⁷. L'énoncé affirmerait donc, tout simplement, que l'intellection actuée est plus divine que l'intellect comme faculté, de sorte que c'est la contemplation, prise en général, qui est ce qu'il y a de meilleur¹¹⁰⁸ ? Une telle thèse serait certes aristotélicienne, mais elle ne correspond apparemment pas à la conclusion à laquelle Aristote veut aboutir : c'est une certaine intellection, la meilleure, et en l'occurrence celle de l'intellect lui-même, qu'il veut identifier à la suprême occupation, et non l'actuation de l'intellect en général. De plus, la supériorité de celle-ci sur la potentialité permet d'inférer qu'elle est « ce qu'il y a de meilleur », mais comment peut-elle conduire d'abord à déclarer qu'elle est « la plus plaisante » ?

Tout en restant dans l'esprit de cette interprétation, on peut proposer une variante plus satisfaisante. Aristote n'énonce pas ici la thèse banale selon laquelle la

¹¹⁰⁴ Nous citons Natali (2004, p. 100).

¹¹⁰⁵ Cf. *De an.* III 4, 429a 12-21, où la chair est distinguée de « l'être essentiel de la chair » (τὸ σαρκὶ εἶναι), et où le discernement de la première est attribuée à la sensibilité, tandis que le discernement de la seconde est attribué à l'intellect.

¹¹⁰⁶ Comme les deux démonstratifs sont interchangeable, nous suivons le texte des manuscrits.

¹¹⁰⁷ Pour ces traductions, voir Ross, Tricot, Reale, Broadie, etc..

¹¹⁰⁸ Cf. Ross (1908, 1924, II, p. 381), Tricot (1966, p. 682).

possession de l'intelligible, ou l'actuation, est meilleure que la réceptivité, dans une formulation pour le moins précieuse qui appellerait « divinité » la simple valeur de quelque chose, et prendrait la précaution de dire que cette plus grande divinité de l'activité n'est que ce qui « semble » être le cas. Il présuppose comme un fait admis, un ἔνδοξον, que l'intellect, par rapport à toute autre faculté ou toute autre réalité, comporte quelque chose de divin, et précise, comme une conséquence du rapport entre l'intellect potentiel et l'intellect effectif, que ce qu'il a de divin n'est pas son aptitude à recevoir l'essence des choses, comme on pourrait le croire, mais bien plutôt le fait qu'il s'actue, s'exerce en les recevant¹¹⁰⁹. Dès lors que l'*energeia*, la réalisation de soi, bien plutôt que la réception d'autre chose, a été déclarée divine dans le cas de l'intellect, par comparaison sans doute avec d'autres instances comme les différents sens, on comprend sans peine la conclusion qui en est tirée : si l'on donne au terme de « divin » (θεῖον) le sens le plus courant qu'il prend chez Aristote, que l'intellect s'actue divinement signifie tout simplement qu'il s'actue de manière optimale¹¹¹⁰. Son activité, la contemplation, est donc le mieux une *energeia*. En vertu du lien essentiel entre le fait d'être *energeia* et le fait d'être plaisir qui a été posé au début de l'argument, il s'ensuit que cette activité est « ce qu'il y a de plus plaisant », comme ce qu'il y a de meilleur.

Ainsi lue, l'ensemble de la phrase a le statut d'une reprise qui revient sur tout ce qui a été dit dans la mineure de l'argument : elle vient justifier l'introduction de l'intellection comme notre meilleure occupation et indique que cela n'était pas admis comme allant de soi. En même temps, elle ne porte qu'indirectement sur le contenu des

¹¹⁰⁹ Précisons que l'exercice actif de l'intellect ne serait pas alors autre chose que sa réceptivité : elle serait plutôt la part d'activité que l'on peut dégager dans une intellection pensée au préalable, et sans distinction, comme une réception de formes. Le passage d'une perspective à l'autre serait le même que celui qu'on observe entre *De anima* III 4 et III 5 (pour une telle lecture, cf. R. Lefebvre, 1999, p. 24). Ce pourrait être aussi une critique d'Anaxagore, si pour celui-ci, le caractère divin de l'intellect consistait précisément à pouvoir recevoir toutes les choses pour les connaître. On sait qu'Aristote interprète Anaxagore de cette manière (*De an.* III 4, 429a 15-21), mais non si Anaxagore a jamais envisagé sous cet angle la divinité de l'intellect. Les fragments que nous possédons mettent toujours l'accent sur le caractère moteur de l'acte critique effectué par l'intellect.

¹¹¹⁰ Par « divin », Aristote n'entend rien de plus que l'« optimal », et par « le dieu », ce qui est optimal. Telle est en substance la thèse principale de l'ouvrage de Botter (2005). Nombreux sont les textes qui vont dans ce sens. En *Mét.* Λ 9, montrer comment l'intellect est « le plus divin » revient clairement à montrer comment il est le meilleur ou le plus digne de prix (cf. par exemple 1074b 20, 29-35). Le « divin » ne paraît pas non plus signifier autre chose en *Mét.* E 1, 1026a 18-22, *EN* I 10, 1099b 14-18, I 12, 1101b 22-25, *DC* I 9, 279a 30-35). Il arrive évidemment que « divin » signifie « d'un dieu », en un sens subjectif ou objectif, mais on ne doit pas oublier que par « le dieu », il faut d'abord entendre pour Aristote le bien comme substance, c'est-à-dire la chose excellente (*EN* I 4, 1095a 23-27, *EE* I 8, 1217b 25-33, où il est ajouté que le dieu est aussi l'intellect). Toutefois, certains lieux du corpus semblent associer d'abord au « divin » et au « dieu » l'idée d'immortalité (*DC* I 3, 270b 8-11, II 1, 284a 3-4), d'autres, l'idée d'être bienheureux (*Ibid.*, 284a 27-29), d'autres encore, l'idée d'autarcie complète, de pleine suffisance à soi sans aucun contact avec autre chose (cf. note p. 619). On doit donc se demander si ces déterminations ne sont pas prises en compte dans le « divin » que Λ 7 attribue à l'intellect.

énoncés qui précèdent, c'est-à-dire l'identification de l'intellection pure et maximale à l'intellection de l'intellect. C'est la contemplation en général qui est déclarée le plus plaisant parce qu'elle est divinement *energeia*. Il est nécessaire de suppléer au texte pour ajouter que si une contemplation est davantage et plus purement contemplation qu'une autre, elle sera *a fortiori* divinement *energeia*, et donc encore davantage plaisante. Selon cette lecture, la phrase serait donc décalée comme une parenthèse par rapport au cœur de l'argument, ce qui donnerait à celui-ci un caractère lapidaire : on attendrait légitimement qu'Aristote revienne sur l'identité entre l'intellection la plus haute et l'intellection de l'intellect, afin de la justifier et de montrer explicitement que cette intellection seule est notre meilleure occupation¹¹¹¹.

Un autre problème se pose également : si « cela » qui est plus divin peut renvoyer sans difficulté au fait que l'intellect s'actue (*ἐνεργεῖ*), « ceci » qui l'est moins se réfère plus malaisément au fait qu'il est « apte à recevoir » (*δεκτικὸν*) quelque chose : cet adjectif n'a pas été attribué à l'intellect, mais au contraire, a eu le statut de sujet. La phrase, de plus, comporterait un déséquilibre : si l'on comprend que l'*energeia* est divine dans l'intellect au sens où elle est supérieure à celle de toute autre instance, il faut présupposer une comparaison semblable dans le cas de la réceptivité. Mais celle-ci n'a pas été considérée en général, mais déterminée exclusivement comme celle de l'objet propre à l'intellect, « l'intelligible ou l'essence substantielle » (*τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας*). A l'inverse, si l'on suppose que cette réceptivité particulière est dans l'absolu une caractéristique divine de l'intellect, il faudrait que le seul fait qu'« il s'actue » le soit également. Mais rien n'autorise à donner au verbe *ἐνεργεῖν* un sens restreint qui ne le rendrait applicable qu'à l'opération de l'intellect, et non à celle de facultés inférieures. Ces observations montrent que la lecture que nous venons de présenter, quoique possible, n'est pas pleinement satisfaisante.

De longue date, les exégètes ont fait en sorte de lire la phrase pour lui faire conclure que ce qui est divin, le plus plaisant et le meilleur est seulement l'intellection

¹¹¹¹ Pour une remarque semblable, cf. Elders, 1972, p. 193. La critique s'applique cependant à sa propre lecture, puisqu'il croit que ce qui est plus divin est l'intelligé par rapport à l'intellect (en traduisant *τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς* par « ce que pense l'intellect », ce qui nous paraît impossible). Pour Duminil et Jaulin (2007, p. 393), le « cela » divin est l'intelligible, et le « ceci » l'intellect. Sans doute comprennent-elles que la supériorité du premier sur le second tient au fait qu'il l'actue, et va donc de pair avec la supériorité de l'intellection. Mais quel est l'intérêt de ce caractère propre à l'intellection des autres choses par rapport à ce qui est en jeu, le dégagement de l'intellection de l'intellect comme la meilleure de toutes ?

de l'intellect, et non l'intellection en général. Zeller¹¹¹² comprend que les deux démonstratifs se réfèrent chacun aux deux participes ἔχων et δεκτικὸν des propositions antécédentes : « cela » qui est divin est donc le fait de posséder, et ceci qui ne l'est pas, le fait d'être apte à recevoir. Cependant, la possession déclarée divine dans la consécutive n'est pas celle dont il est question auparavant : ce n'est pas la possession des essences substantielles qui fait suite à une réceptivité, mais celle du seul intellect quand celui-ci se pense lui-même. Comme cet intelligible est le seul qui ne fasse pas préalablement l'objet d'une réceptivité, parce qu'il est toujours déjà possédé par l'intellect qui le tire en quelque sorte de lui seul, il est possédé à meilleur titre que tout autre intelligible. Aristote, dans sa déduction, procède donc à un passage à la limite, et déclare que si en général, la possession est meilleure que la réceptivité, ce qui est bien davantage possession, l'intellection de l'intellect, sera le meilleur et ce que l'intellect comporte de divin. La contemplation correspondante, parce qu'elle a pour objet ce que l'intellect tire de son propre fonds et qu'elle est donc davantage réalisation de soi que la contemplation des choses extérieures, sera quant à elle la plus plaisante autant que la meilleure.

D'autres interprétations, afin d'amener le texte à la même conclusion, changent le sens de l'énoncé qui précède la consécutive, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων : selon certains¹¹¹³, il ne signifie pas que l'intellect s'actue en possédant l'essence qu'il reçoit, mais qu'il s'actue en se possédant (ἔχων) lui-même comme intelligible en même temps qu'il pense les autres choses ; c'est cela, cette possession de soi, qui est l'élément divin de l'intellect. Selon d'autres¹¹¹⁴, l'énoncé veut dire que l'intellect s'exerce déjà en étant disposé (ἔχων) à l'intellection, et corrige le précédent qui réduisait l'intellect à une disposition passive. Ils voient donc dans la phrase une allusion à l'intellect agent introduit en *De anima* III 5 : c'est ce principe actif de l'intellection, qui ne peut être pour lui-même qu'une intellection de soi, qui est ici appelé divin comme il est déclaré là « séparé, non mélangé et impassible, étant par son essence substantielle *energeia* »¹¹¹⁵. On pourrait également, enfin, changer le sens du verbe « s'actuer » (ἐνεργεῖ). Ce terme ne désignerait pas le simple exercice de ce qui est propre à recevoir telle ou telle

¹¹¹² Cf. Zeller, II, p. 431-433. Il est suivi par Reale (1968, p. 591).

¹¹¹³ Bonitz, 1848, p. 501.

¹¹¹⁴ Par exemple Schwegler, 1848.

¹¹¹⁵ Cf. *De an.* III 5, 430a 17 : καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής, τῆ οὐσία ὡς ἐνεργεῖα. L'intellect agent ainsi dégagé dans l'intellection aurait précisément la même caractéristique que celle du premier moteur, dont « l'essence substantielle est *energeia* ».

essence, et donc n'importe quelle intellection, mais l'actuation de l'intellect une fois qu'il est entré en possession des autres choses, c'est-à-dire celle qu'évoque *De anima* III 4 : une fois que l'intellect possède chaque essence, il s'exerce en repensant chacune différemment parce qu'il a pensé toutes les autres, et parallèlement, il se pense lui-même¹¹¹⁶. Voilà une autre façon de dégager l'intellection de soi comme l'élément divin de l'intellect. Mais comme les trois précédentes, elle fait violence au texte : à l'évidence, celui-ci dit tout simplement que ce qui est apte à recevoir un intelligible quelconque s'exerce en le possédant. Cet exercice et cette possession, dans la proposition antécédente, mais aussi dans la consécutive si elle en reprend les termes, ne sont que deux dénominations de n'importe quelle intellection.

En admettant qu'Aristote prend pour point de départ la possession de n'importe quel intelligible qu'est tout acte intellectuel, on peut aussi faire porter la consécutive sur l'intellection de soi en changeant les référents des deux démonstratifs : « cela » qui est déclaré divin se réfère à un terme plus éloigné que le début de la phrase, et peut renvoyer au fait que « l'intellect s'intelligit lui-même » (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς). « Ceci », en revanche, est la saisie de toute autre essence dont il vient tout juste d'être question¹¹¹⁷. Encore faut-il que la déduction ait alors un sens : comment Aristote peut-il inférer, à partir du fait qu'en n'importe quelle intellection, l'intellect s'actue en possédant une essence substantielle, que l'intellection de soi est quelque chose de divin en lui ? La description du cas général pourrait permettre de dégager un cas particulier, celui où l'intelligible est l'intellect lui-même, où l'intellect s'actue, se réalise évidemment davantage qu'en toute autre intellection : voilà ce qu'Aristote voudrait dire lorsqu'il déclare que cela, c'est ce que l'intellect semble comporter de divin, et voilà pourquoi il conclut que puisque l'actuation de l'intellect est alors actuation au plus haut point, elle est également « ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur ». On peut

¹¹¹⁶ On peut se demander s'il n'y a pas identité stricte entre ces deux actes : repenser chaque chose étant donné qu'on a pensé toutes les autres, n'est-ce pas précisément penser que l'on pense chaque chose, et donc penser la pensée même ? Aristote n'a pas développé cette question.

¹¹¹⁷ Cf. Botter (2005, p. 197), qui suit à quelques détails près la lecture de Laks (2007 [2000], p. 111 et s.). On notera qu'Averroès (*Grand Com. de la Métaph.*, Martin, p. 234-239), déjà, va chercher en amont du texte le référent de « cela » que l'intellect possède de divin. Mais selon lui, il s'agit de l'intellection qui est en soi et au plus haut point : en effet, il croit que les énoncés consacrés à cette intellection portent sur l'intellect en lui-même et non en nous (*Grand Com. de la Métaph.*, 1616, 12-17). La suite, en revanche (1617-1618, 7, également 1614, 4-5), servirait à montrer qu'en nous, l'intellection de soi, qui est *energeia* à proprement parler et plaisir, n'a lieu *que* lorsque nous possédons un autre intelligible (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), car chez nous, l'intellect est une potentialité, si ce n'est lorsque nous saisissons l'essence d'une chose extérieure. En vertu de cette caractéristique inférieure de notre intellect, Aristote déduirait que c'est, bien plutôt que celui-ci, celui-là (ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου), à savoir l'intellection en soi (ἡ νόησις ἢ καθ' αὐτήν), qui est chose divine.

également proposer une variante de cette lecture en supposant que le démonstratif « cela » désigne « l'intellect et l'intelligible » qui ont été dits « la même chose » (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν), et que « ceci » désigne tout autre intelligible, c'est-à-dire celui qui est « essence substantielle » (τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας). Cela permettrait de donner le même sens à ἔχειν dans toute la phrase : Aristote déduirait que d'un côté, l'intelligible qui est intellect est « ce que l'intellect semble posséder de divin », car cet intelligible possédé trouve son origine en lui seul et dans sa pure réalisation, et que d'un autre côté, la contemplation, puisqu'elle est au plus haut point actualisation, est bien la plus plaisante et la meilleure.

Cette ligne interprétative, pourtant, pose quelques problèmes : le premier démonstratif, « cela », qu'il désigne l'intellection de soi ou l'intelligible qui est intellect, peut trouver à la rigueur un référent dans les phrases antérieures. Mais le second, « ceci », s'il rappelle quelque chose de la proposition antécédente, peut difficilement signifier ou bien l'intellection des autres choses que l'intellect, ou bien un intelligible qui n'est pas l'intellect¹¹¹⁸ : il faut supposer pour cela qu'Aristote ne vient pas de décrire l'intellection, dans son rapport avec l'intelligible, dans sa généralité, mais uniquement lorsqu'elle porte sur autre chose que l'intellect. Mais alors, comment pourrait-il utiliser les données intervenant exclusivement dans l'intellection des autres choses pour les appliquer à l'intellection de soi, afin de conclure qu'en elle, il y a bien davantage une possession qui est *energeia* que dans toutes les autres ? Il n'est certes pas impossible que la déduction procède de cette manière, et considère ce sur quoi elle s'appuie à la fois comme un modèle général et comme un opposé. Elle serait cependant tortueuse, et c'est là un motif qui plaide en défaveur des lectures qui la comprennent de cette façon.

Au terme de cet examen, nous devons reconnaître que nous ne sommes pas parvenus à une explication pleinement satisfaisante du texte tel qu'il est le plus souvent

¹¹¹⁸ On peut aussi faire l'hypothèse (Laks, 2007 [2000], p. 111, p. 116) que l'antécédent apparent de la consécutive est en réalité une parenthèse justifiant ce qui vient d'être dit : « l'intellect et l'intelligible » deviennent bien « la même chose » quand l'intellect se pense lui-même, car en général, celui-ci reçoit ce en quoi il s'exerce. La conséquence finale porterait alors sur les propos antérieurs, et l'on devrait chercher là les référents des démonstratifs. Selon Laks, le « cela » divin renvoie au fait que l'intellect « devient intelligible » (νοητὸς γὰρ γίγνεται), et par ce biais, à son intellection de lui-même ; le « ceci », intellection des autres choses, a pour référent les participe « en saisissant et intelligant » (θιγγάνων καὶ νοῶν). Mais le lien trop étroit entre ces participes et le verbe principal γίγνεται, ainsi que la différence de leurs formes, permet difficilement de les isoler afin d'en faire deux référents bien déterminés pour « ceci » et « cela », d'autant que la phrase se poursuit en déduisant que « l'intellect et l'intelligible » deviennent alors « la même chose » (ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). N'est-ce pas ce dernier groupe qui doit alors être le référent de « cela » ? Mais dans ce cas, « en saisissant et en intelligant » peuvent encore moins être dégagés du reste de l'énoncé comme un référent pour « ceci ».

traduit. On peut cependant proposer soit une correction plausible du texte, soit une nouvelle traduction, qui améliore chacune sensiblement la logique de l'argument et évite les difficultés posées par les lectures usuelles.

La leçon transmise par les manuscrits E, J et M (ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον...) se prête aisément à une légère modification qui rend l'enchaînement du propos pleinement satisfaisant. Il suffit de supposer qu'à la place d'une absence d'élision du ε entre ὥστε et ἐκεῖνο, absence qui n'est pas répertoriée chez Aristote¹¹¹⁹, de sorte que tous les éditeurs ont retenu ὥστ' ἐκεῖνο, un iôta a été omis par les copistes. On obtient alors : τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' εἰ ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. « Est intellect ce qui reçoit l'intelligible ou l'essence substantielle, et il s'actue en le possédant, de sorte que si cela, plutôt que ceci, est ce que l'intellect semble posséder de divin, la contemplation aussi est ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur ». Les deux démonstratifs deviennent alors sans référent et servent à comparer deux objets quelconques. Dans la consécutive, Aristote ne ferait qu'appliquer la règle posée dans l'antécédent à un cas particulier : si un objet intelligible, semble-t-il, est ce que l'intellect possède de divin, et donc est divinement essence et divinement intelligible, alors, en le possédant, l'intellect s'actue bien mieux, ce qu'exprime la conclusion qui déclare que « la contemplation aussi est ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur ». Lue ainsi, la phrase reviendrait sur l'ensemble de la section, fonderait dans la nature de l'intellect la correspondance entre l'intelligible pur et au plus haut point et l'intellection qui est pure et maximale, en la formulant d'une manière plus conforme à ce qu'on veut démontrer : cette intellection est notre occupation qui est la plus plaisante et donc la meilleure. Au pris d'une correction infime et probable en elle-même, on obtient donc un argument parfaitement structuré.

Si l'on préfère éviter d'amender le texte, on peut aussi en adopter une lecture différente de celles que l'on a jusqu'ici proposées. Immédiatement après ἐνεργεῖ δ' ἔχων, on peut sous-entendre la répétition du même verbe, au lieu du verbe être (ἐστί) comme on le fait d'ordinaire. La phrase doit alors être lue ainsi : τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου <ἐνεργεῖ> ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. « Est intellect ce qui est apte à recevoir l'intelligible ou l'essence substantielle, et en le

¹¹¹⁹ Le ε est élidé dans l'autre occurrence semblable de la *Métaphysique* (Z 10, 1035a 30), et cela dans tous les manuscrits. Il l'est également en *An. Pr.* 61a 4, *De an.*, 430a 7. L'absence d'élision est en revanche fréquente chez d'autres auteurs.

possédant, il s'actue, de telle sorte que s'actue, bien davantage que ceci, cela que l'intellect, semble-t-il, comporte de divin, et que la contemplation est ce qu'il y a de plus plaisant et de meilleur ». On échappe ainsi au besoin de trouver dans ce qui précède un référent pour les deux démonstratifs¹¹²⁰ : « ceci » renvoie certes au sujet du début de la phrase, mais « cela », conformément à un usage habituel de ἐκεῖνο, ne fait qu'annoncer ce qui suit et sert d'antécédent au sujet de la relative. Par opposition à « ce qui est apte à recevoir l'intelligible ou l'essence substantielle » (τὸ δεκτικὸν...), il est ce « que l'intellect, semble-t-il, comporte de divin » (ὃ δοκεῖ...), dénomination par laquelle Aristote peut fort bien désigner la propriété qu'a l'intellect de se penser lui-même, qui vient d'être introduite dans les phrase antérieures.

Examinons le sens que présente alors l'énoncé, et son statut par rapport à ce qui précède. Aristote ne fait que reprendre le contenu de la phrase antérieure, en explicitant toutefois certains éléments qui lui permettent de parvenir à ce qu'il veut démontrer et de clore l'ensemble de la section consacrée à identifier notre meilleure activité. Que l'intellect saisisse et intelligne quelque chose (θιγγάνων καὶ νοῶν) est fondé dans sa nature même d'être « apte à recevoir » « l'essence substantielle », ce qui permet de mettre en évidence que cette nature « s'actue » (ἐνεργεῖ) lorsqu'il y a intellection. Qu'il devienne intelligible (νοητὸς γίγνεται) et se pense en ayant pensé les autres choses peut alors être exprimé par le fait qu'en pensant, il s'actue « de telle sorte » qu'il y a en lui quelque chose d'autre qui s'actue également ; en même temps, il apparaît que cette autre chose s'actue bien davantage (ἐνεργεῖ μᾶλλον) que la précédente, précisément parce que cette aptitude de l'intellect à se penser lui-même semble bien pouvoir être désignée comme ce qu'il « comporte de divin ».

L'enchaînement des idées peut alors être compris de plusieurs manières. La supériorité de l'*energeia* peut être déduite du caractère « divin » (θεῖον) de la part d'intellect en cause, parce que sa « divinité » signifie simplement son excellence et renvoie à celle de l'objet pensé : si cet objet est intellect, il est « le meilleur » « à part soi » et « au plus haut point » (τὸ καθ' αὐτὸ ἄριστον, τὸ μάλιστα ἄριστον). Conformément aux deux premiers énoncés de cette partie de l'argument, on peut conclure que la pensée de ce meilleur, de cet intelligible pur et optimal, sera purement et

¹¹²⁰ D'autres lectures ont été proposées pour parvenir au même résultat. Ainsi le pseudo-Alexandre (CAG I, 698, 34-36), qui lit ἐκεῖνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, comprend que « ceci » qui est divin, c'est-à-dire l'intellection de l'intellect, « appartient plutôt à celui-là », à savoir le premier principe, qu'à nous. L'énoncé préfigurerait la suite (1072b 25-26), mais rien dans ce qui précède ne prépare cette opposition entre le dieu et nous.

le mieux une intellection. Grâce à son analyse préalable de l'intellection, Aristote peut toutefois exprimer ce fait en déclarant que cette part d'intellect « s'actue » davantage. Comme il y a davantage *energeia*, et en vertu du lien essentiel entre le degré d'actuation et le plaisir déjà posé plus haut, il conclut qu'alors, « la contemplation » est « ce qu'il y a de plus plaisant » et donc « de meilleur » (καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον). Voilà donc la pensée de la pensée identifiée comme notre activité la plus plaisante, mais aussi comme celle du premier principe, si l'on ajoute le postulat de la ressemblance entre l'occupation qui est la plus plaisante chez nous et celle qui est plaisir chez lui.

Une autre lecture paraît pourtant plus économique. Supposons que la disposition de l'intellect à se penser lui-même soit appelée « ce qu'il comporte de divin » non pas parce qu'elle est excellence mais parce qu'elle est autosuffisance : lorsque l'intellect se pense lui-même, il n'est déterminé en rien par les choses extérieures et leurs images en retrouvant en elles son unité propre, mais il tire son objet de lui seul, en restant avec lui-même et sans contact avec l'extérieur, caractéristique qu'Aristote associe immédiatement, en d'autres lieux, à l'idée de dieu et de divin¹¹²¹. Il est évident que l'intellect s'actue alors bien davantage que lorsqu'il pense les autres choses. La supériorité de l'*energeia* ne serait pas d'abord déterminée par celle de son objet, qui rendrait l'intellection la plus pure et la plus intense qui soit. Elle dépendrait bien plutôt du fait qu'en se pensant, l'intellect se réalise lui-même à bien meilleur titre qu'en toute autre pensée : il tire son acte uniquement de son propre fonds, et se contente d'exercer ce qu'il est déjà effectivement, et qu'il n'a été potentiellement qu'en un certain sens, parce qu'il ne s'était pas encore rejoint lui-même. Cette *energeia* intellectuelle ne l'emporterait pas tant sur les autres par le degré, parce qu'elle est intellection de manière pure et optimale, que par une différence de nature qui tient à sa spontanéité absolue.

¹¹²¹ La thèse de Botter selon laquelle le divin et le dieu signifient primitivement le meilleur ne semble pas pouvoir s'appliquer à certains textes : en *EN* X 8, 1178b 10-18, c'est d'abord en raison de l'absence de contact des dieux avec autrui qu'Aristote leur refuse les vertus pratiques, et non en raison de leur nature sans défaut : il est ainsi immédiatement ridicule de penser que les dieux échangent et font des contrats, qu'ils ont une monnaie, ou qu'ils sont libéraux alors qu'ils n'ont personne à qui donner. Le ridicule en question ne paraît pas expliqué par la déficience que ces attributs présupposeraient, bien qu'Aristote, dans sa phrase de conclusion, refuse aux dieux la sphère de la pratique parce qu'elle est en général indigne d'eux. En *EE* VII 12, 1244b 5-10, le dieu est introduit comme le paradigme de l'être autosuffisant pour qui il « suffit de rester avec lui-même », non seulement parce qu'il n'est en rien déficient, mais aussi parce qu'il n'a pas besoin de vie en commun avec autrui. En *EE* VIII, 1348a 21 et s., il semble que « le dieu » ait primitivement le sens d'un principe qui n'a aucun principe extérieur à lui. C'est à ce titre qu'il est introduit comme moteur du tout, mais aussi, en nous et par analogie, comme moteur de l'âme. Mais le texte est difficile. Pour une équivalence entre le divin et le caractère primitivement et souverainement principiel, voir peut-être aussi *Mét.* K, 1064a 36-b 1.

Dans cette hypothèse, Aristote peut certes conclure qu'en étant davantage *energeia*, la contemplation de notre intellect par lui-même est par là même ce qu'il y a de plus plaisant. Mais ce plus plaisant n'est pas seulement ce qui l'est pour nous : la pensée de la pensée, puisqu'elle est une pure réalisation de soi qui n'est pas à proprement parler celle d'une potentialité, présente une similitude avec la pure *energeia* qu'est le premier moteur. Elle est bien davantage une *energeia* que toute autre pensée jusqu'à ce point, de sorte qu'elle doit aussi être « le plus plaisant » dans l'absolu, au point de toucher au plaisir suprême qu'est l'*energeia* du principe premier. On voit sans peine quel est l'avantage d'une telle lecture : il n'est plus nécessaire de postuler de manière arbitraire une ressemblance entre l'occupation du premier moteur et notre meilleure activité pour assimiler celle-là à celle-ci. En dégagant un acte « divin », autosuffisant et purement spontané, au sein de notre intellection, Aristote met en évidence une opération semblable à la pure *energeia* du premier principe, et qui doit être la plus plaisante et la meilleure à la façon dont celle-ci l'est.

La justesse de cette lecture nous paraît confirmée par le dernier moment de l'argument qui transfère notre meilleure activité au premier moteur, sans doute désigné par « le dieu » (ὁ θεός) car il a été dit plus haut que son être nécessaire sous tout rapport est aussi un bien être (1072b 7-8, 10-11). Le principe selon lequel son occupation est semblable à celle qui est chez nous la meilleure est repris, mais dès lors que celle-ci a été identifiée, il semble acquérir une double légitimation. Tout d'abord, il apparaît que si le premier moteur est toujours dans cet état de pensée de la pensée que nous atteignons seulement parfois comme ce qui vient couronner notre activité contemplative, cela ne peut que susciter notre admiration. Si de plus, il l'est davantage que nous, parce qu'il se pense lui-même à meilleur titre que nous le faisons, « c'est encore plus admirable ». Avoir une activité semblable à la meilleure des nôtres, et qui diffère par son éternité et son intensité, s'impose alors comme quelque chose d'admirable au plus haut point, et c'est là, semble-t-il, un motif qui justifie l'attribution d'une telle activité au principe suprême. Mais par ailleurs, Aristote ajoute que « c'est bien ainsi qu'il est » (ἔχει δὲ ὧδε), d'une manière si catégorique qu'il est difficile de croire qu'il postule de nouveau la ressemblance entre son occupation et la nôtre. Il est plus probable qu'il fonde à présent ce postulat sur le fait que par « le dieu » (ὁ θεός), on ne doit entendre rien d'autre que ce qui est toujours et davantage le « divin » (θεῖον) que nous possédons. Mais la similitude indiquée par les noms doit reposer sur une similitude des choses nommées : si le premier moteur, pure *energeia* et plaisir suprême,

peut être appelé « le dieu », la part de notre intellect en vertu de laquelle il se pense lui-même a dû être appelée divine parce qu'elle présente quelque ressemblance avec cette *energeia* et ce plaisir. Apparemment, c'est donc bien en vertu de son autosuffisance, qui lui fait tirer son acte uniquement d'elle-même et réaliser ce qu'elle est déjà par une pure spontanéité, que l'intellection de l'intellection a été déclarée divine. C'est aussi sur ce caractère, au fond, que repose la similitude de cette *energeia* et de son plaisir avec ceux du premier moteur.

c. Degré de plaisir et degré d'energeia : échelle continue et singularité du plaisir suprême

La place accordée au plaisir dans la détermination de notre meilleure conduite s'avère riche en indications sur le lien entre le plaisir et les autres aspects de l'activité. On doit d'abord retenir que le degré de plaisir est utilisé comme un indicateur et un corrélat de la valeur de l'opération intellectuelle. Il est aussi déduit du degré selon lequel l'intellection est une *energeia*, quelle que soit d'ailleurs la lecture que l'on adopte : si l'on admet que le texte dégage l'*energeia* de l'intellect comme ce qu'il a de divin parce qu'elle le rend supérieur à tout le reste, l'intellection sera la plus plaisante car elle est le mieux une *energeia*. Si l'on préfère comprendre que c'est l'intellection de l'intellection qui est déclarée divine, parce qu'en vertu du caractère purement intelligible de son objet, l'intellect s'actue bien mieux et bien plus en le saisissant qu'en saisissant l'essence d'une chose extérieure, c'est encore en raison du degré avec lequel l'intellection est *energeia* qu'elle sera la plus plaisante qui soit. Mais le lien est encore plus patent si on lit l'argument comme nous l'avons proposé : il est alors dit explicitement que la part de l'intellect en vertu de laquelle il se pense lui-même s'actue bien davantage que celle qui pense les autres choses, et que cette contemplation soit la plus plaisante en est clairement la conséquence immédiate.

On doit aussi insister sur l'équivalence entre l'intellection la plus plaisante et l'intellection qui est dite « à part soi » (καθ' αὐτὴν) intellection, et « au plus haut point » (μάλιστα) intellection. Elle marque que dans cette activité, il y a le plus grand plaisir lorsqu'elle est purement et aussi intensément que possible ce qu'elle peut être, c'est-à-dire lorsque l'intellect s'y exerce par lui seul, sans recourir à une autre faculté que lui-même. C'est donc apparemment l'opération où l'intellect se réalise le plus lui-même par lui-même qui est aussi le plus *energeia* et le plus plaisir.

De prime abord, il semble que cette supériorité soit dépendante de l'objet intelligible que l'intellect reçoit : quand l'intelligible, ou « le meilleur », l'est « à part soi » et non relativement à autre chose, et l'est « au plus haut point », ou bien quand il est à la fois le mieux « essence substantielle » et le mieux intelligible, l'intellect s'exerce purement et le plus en saisissant cet objet. Pourtant, la suite du texte, telle que nous l'avons lue, indique que l'intelligible ne doit pas tenir lieu de référence première pour déterminer l'intellection qui chez nous, est pure et maximale, et par conséquent le plus *energeia* et le plus plaisir. Ce qui donne ce privilège à l'intellection de l'intellect dépend d'un caractère divin que l'intellect possède en propre, et non d'une supériorité de l'intelligible reçu. Ce changement de perspective n'a rien d'étonnant : lorsque l'intellect se pense lui-même, il ne reçoit pas un objet intelligible, mais il le tire entièrement de ce qu'il est déjà effectivement, dans une présentation à soi-même qui est bien davantage acte spontané de réalisation qu'appréhension d'un objet pensé. C'est en cela précisément que cette pensée est davantage *energeia*, et davantage plaisir, que toutes les autres pensées.

Cette observation fait apparaître une ligne de démarcation entre la pensée de la pensée et nos autres intellections. La première n'est pas plus *energeia* et plaisir que les secondes en vertu d'une simple différence de degré, et parce qu'en recevant le plus pur et le meilleur intelligible, elle serait le plus purement et le mieux intellection. Elle diffère des autres pensées par sa nature : elle n'est pas une réception d'intelligible lors de laquelle l'intellect s'exercerait plus ou moins bien en saisissant l'essence d'une chose extérieure ; elle est un pur acte de présentation à elle-même de ce qu'elle est déjà, et c'est en cela qu'elle est assimilable à une pure *energeia* et au plaisir suprême. Si l'on refusait d'accorder cette différence à notre pensée de la pensée, on devrait de toute manière l'attribuer à celle du premier moteur ou du dieu : Λ 9 établira qu'il est davantage dans ce bon état où nous sommes parce qu'il ne pense absolument que lui-même et est « intellection de l'intellection » ($\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$)¹¹²², au point qu'il n'y a

¹¹²² Après Λ 9, 1074b 25-26 qui établit que cet intellect « intellige le plus divin et le plus digne de prix » et ne change pas d'objet, et 31-33 qui refuse qu'à côté de l'intellection qu'il pense, autre chose lui appartienne et le rende le plus mauvais, Aristote conclut qu'« il se pense donc lui-même » et que « son intellection est intellection de l'intellection » (33-34). Le propos laisse ouverte la possibilité que le dieu, à l'intérieur de sa pensée qu'il pense, pense aussi les autres choses. Mais les textes ne développent pas positivement cette possibilité, et paraissent plutôt aller dans la direction contraire (dans le même sens, cf. *EE* VII 12, 1245b 16-19). Il nous semble de plus qu'elle irait contre la perfection de l'être divin. Pour la même lecture, cf. Ross, 1924, I, p. CXLI, II, p. 397-398, Brague, 1988, p. 448, Dudley, 1999, p. 75 et s., Brunschwig, 2000, p. 303 et s..

alors guère de sens à distinguer un pensant et un pensé¹¹²³. Le dieu est toujours déjà intellection, et loin d'exercer son intellect pour saisir un objet, il ne fait que réaliser à nouveau, perpétuer l'intellection qu'il est. Telle est donc sa pure *energeia*, et tel est ce qui fait d'elle un plaisir absolu.

D'une manière apparemment paradoxale, les critères qui déterminent le plaisir dans la plupart des activités ne paraissent pas opératoires dans celle qui est plaisir absolument. Nous avons vu que dans le *De anima*, le plaisir de sentir est lié au bon exercice du sens, qui lui-même est corrélé à la valeur du sensible saisi. En *Métaphysique* Λ 7, Aristote semble d'abord recourir au même modèle lorsqu'il rattache à l'objet le plus intelligible l'intellection qui est le plus intellection, le plus *energeia* et le plus plaisir. Si d'autre part il ne retient que la contemplation parmi les opérations susceptibles d'être les plus plaisantes parce qu'elles sont le plus *energeia*, ce doit être parce que dans toutes les autres, on réalise moins sa faculté ou sa disposition en fonction de ce qui nous est présenté. Il faudra examiner dans quelle mesure la règle peut être généralisée et servir à comparer l'ensemble de nos activités. Il est sûr en tout cas qu'elle ne s'applique pas au plaisir suprême : il n'y a alors ni faculté qui s'exerce, ni objet qui sollicite cet exercice. Ce plaisir se singularise de tous les autres, car il ne peut être déterminé de la même façon qu'eux à partir des causes initiales de l'activité, et n'a peut-être pas non plus le même statut par rapport à cette activité même. On devra tenir compte de cette exception en étudiant la section du traité de *l'Éthique à Nicomaque* consacrée à définir le plaisir.

C. CONCLUSIONS

Au terme de cette étude de l'*energeia*, dans sa généralité et dans son illustration concrète la plus pure et la plus parfaite, nous sommes en mesure d'exposer les notes principales de ce concept et de tenter de les restituer par une traduction acceptable. Il est apparu que si l'on laisse de côté l'acception qu'Aristote dégage au moyen de l'analogie, afin de penser comme *energeia* la forme prise par les substances matérielles, une *energeia* est toujours une opération essentiellement continue. Il s'agit donc d'une « activité » qui se déroule. Ce n'est pas un « acte » ponctuel et absolument indivisé, et

¹¹²³ Ainsi, Λ 9, 1074b 36-1075a 5 (en particulier à la suite de 1075a 2) montre qu'étant donné la règle générale de l'identité de l'intellection et de l'intelligé (les deux étant la notion de la chose), dans le cas des choses sans matière, il y aura entre l'un et l'autre identité absolue. Ce cas particulier est le même que celui dont il est question en *De an.*, III 4, 430a 2-5.

encore moins une « actualité » ou une « effectivité », si l'on entend par là un simple marqueur indiquant qu'un fait quelconque est effectivement. En même temps, la traduction par « activité » n'est pas satisfaisante : par *energeia*, en effet, il faut entendre une opération au sein de laquelle ce qui opère s'accomplit pleinement, qu'il s'agisse d'une faculté comme tel ou tel sens, de l'intellect lorsqu'il n'est pas en nous réalisé, ou même de l'intellection qui a déjà eu lieu. Plutôt qu'une activité, l'*energeia* est donc une « réalisation », un exercice dans lequel quelque chose s'accomplit, et un accomplissement qui est l'exercice même et doit donc continuer à l'être.

Le mot français « réalisation » est le moins mauvais qui soit pour traduire l'*energeia* aristotélicienne, d'autant qu'il se prête bien à l'analogie qui permet d'étendre la notion à la forme substantielle dans son rapport avec la matière. Mais il comporte une ambiguïté : lorsqu'on dit que quelque chose se réalise, on peut vouloir dire par là qu'elle se réalise progressivement, et non d'un seul coup. La notion d'*energeia* n'a pas cette acception, car même lorsqu'elle sert à désigner un mouvement progressif, la progressivité n'est pas un caractère de l'*energeia* en tant que telle, mais de la potentialité dont l'*energeia* est l'exercice immédiatement parfait. Voilà pourquoi aussi, on ne saurait la traduire par « actualisation », terme qui contient en lui l'idée de progrès. Pour éliminer cette idée, nous avons donc choisi le terme d'« actuation », néologisme accepté dans les dictionnaires français, qui présente la commodité de traduire un terme qui à notre connaissance, est un néologisme d'Aristote. Parallèlement, nous traduisons le verbe ἐνεργεῖν par « s'actuer ». Lorsque le datif ἐνεργείᾳ est associé à un adjectif substantivé ou un nom, par opposition à δυνάμει, nous le rendons tout simplement par « actué », en parlant par exemple d'un sensible « actué », par opposition à un sensible « potentiel ». Lorsque les deux termes sont associés à un verbe, nous n'avons pas d'autre choix que de les traduire respectivement par « actuellement » et « potentiellement ».

L'étude qui précède a également permis de montrer à quelles conditions et en quel sens le plaisir est toujours essentiellement lié à ce qu'il convient d'appeler une *energeia*. Tout d'abord, le support du plaisir est toujours une *energeia* au sens strict, c'est-à-dire une opération qui concrètement, est à la fois réalisation parfaite de ce qui opère et activité essentiellement continue, et plus précisément, il est une telle opération lorsque celle-ci est attribuable à un individu numériquement et formellement identique à lui-même. Néanmoins, même si toute *energeia* de ce type comporte par essence un plaisir en elle-même, on peut également dire qu'elle comporte du plaisir dans la mesure

et selon le degré où elle est *energeia*. Parmi les opérations qui réalisent parfaitement ce qui opère, certaines peuvent être déclarées davantage *energeia* que d'autres, parce que ce qui opère se réalise davantage par lui seul, et a moins besoin d'être déterminé pour cela par ce qui n'est pas lui. Dans la même mesure, ces opérations seront aussi davantage des plaisirs. Ainsi, l'intellection lors de laquelle notre intellect se présente à lui-même comme intelligible au lieu de saisir celui-ci dans les images qui lui sont présentées, est chez nous l'opération qui est le plus *energeia* et la plus plaisante qui soit. Ou encore, l'intellection où c'est cette fois l'intellection déjà là qui, sans cesse, se réalise et se représente à la fois, n'est pas seulement la pure *energeia* qui définit le dieu lui-même ; elle peut aussi être dite absolument plaisir.

On peut donc dire qu'une opération plaisante est toujours une réalisation accomplie et parfaite en elle-même, et en même temps, qu'elle peut être telle à différents degrés, qui sont précisément ceux du plaisir qu'elle comporte. On observe exactement le même décalage dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* : après avoir déclaré que toute opération plaisante, sur le modèle de la vision, est nécessairement parfaite en tous ses moments, Aristote les différencie entre elles selon qu'elles sont plus ou moins parfaites, et définit le plaisir en tant que tel grâce à cette différence. Il rend également explicite ce que *Métaphysique* Lambda 7 laisse déjà pressentir : le plaisir n'est pas seulement le fait de bien s'actuer, de bien se réaliser dans l'exercice de la sensation ou de l'intellection, il est aussi un élément dynamique de l'activité. Si donc le plaisir attribué au premier moteur rend manifeste que son activité doit durer éternellement, c'est parce que le plaisir pris à toute activité est précisément ce qui la fait continuer.

CHAPITRE VIII L'ESSENCE DU PLAISIR : *ÉTHIQUE À NICOMAQUE X 4*

Dans la partie spéculative du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote, après avoir identifié les caractéristiques formelles des opérations plaisantes, change de perspective en montrant ce que le plaisir lui-même n'est pas au sein de chacune de ses opérations. Il ne peut être ni sa genèse, si en général un mouvement producteur qui lui serait inhérent. Immédiatement après cette démonstration, et sans que l'on observe une quelconque rupture importante dans le cours de l'argumentation, il poursuit tout naturellement son propos en déterminant positivement l'essence du plaisir lui-même : au sein d'une opération plaisante comme la vision du rouge, qu'est-ce exactement que le plaisir que nous prenons à voir du rouge ? Au sein d'une pensée comme la saisie du théorème de Pythagore, qu'est-ce exactement que le plaisir pris à cette pensée ? Telle est la question posée dans ce que nous appelons le chapitre 4 du livre X, et qui fait espérer, conformément à ce qui a été annoncé auparavant, que le plaisir en tant que tel sera défini dans son essence et sa différence.

L'argument développé pour parvenir à cette fin laisse cependant perplexe, à la fois en raison des principes sur lesquels il repose et en raison de sa méthode. Dans l'ensemble, on saisit assez bien ce que fait Aristote : il se donne une opération plaisante déterminée, une sensation, ainsi que les deux causes qui la déterminent, un sens spécifique et un sensible. Ce dispositif lui permet d'indiquer quelles sont les conditions, du côté du sens et du côté du sensible, qui permettent à la sensation d'être la plus accomplie, puis de constater qu'elle est alors également la plus plaisante. Pour un sens spécifique donné, et en fonction de l'état du sens et de la nature du sensible, le caractère plaisant de la sensation est ainsi corrélé à son caractère accompli ou parfait. Mais Aristote ne s'arrête pas là : il détermine la nature du plaisir en indiquant ce qu'il fait au

sein de l'actuation, et utilise les causes initiales de toute sensation afin de montrer que le plaisir est lui aussi une cause, mais d'une manière différente.

Pour un lecteur non averti, certains présupposés de l'argument sont pour le moins obscurs. Si l'on peut admettre sans peine qu'il existe une bonne et une mauvaise disposition d'un sens comme la vue ou l'ouïe, on admet plus difficilement que pour un même sens, un unique sensible déterminé puisse être désigné comme le meilleur de tous. On saisit encore moins en quoi ces conditions permettent à une sensation d'être la plus accomplie et la plus parfaite qui soit. Sans doute, Aristote vient de consacrer un long développement à l'accomplissement en tout moment d'une sensation comme la vision. Mais précisément, il vient de dire que toute vision, à partir du moment où elle a lieu et où l'on voit bien cette couleur ou cette autre, est accomplie immédiatement et en tout temps. Comment peut-il maintenant affirmer, sans se contredire, qu'elle est plus ou moins accomplie, et qu'elle ne l'est au plus haut point que pour un unique visible et une unique couleur ?¹¹²⁴ La question est d'importance, car elle concerne le plaisir lui-même. Dans ce qui précède, la logique adoptée était binaire : soit on voit, soit on ne voit pas, soit on entend, soit on n'entend pas, et il y a du plaisir dans le premier cas, et non dans le second. A présent, on apprend que l'on peut voir plus ou moins parfaitement tout en voyant, et que le degré de perfection détermine précisément le degré de plaisir. On ne saurait progresser dans notre étude si l'on ne résout pas cette contradiction.

D'autres aspects de l'argument suscitent la curiosité. Il est remarquable qu'Aristote cherche à déterminer la nature du plaisir en se situant dans le cadre d'une faculté donnée. Pourquoi ne pas considérer toutes les actuations dans leur ensemble, nos sensations, nos pensées, nos intellections, et déclarer qu'en général, le plaisir est précisément le caractère plus ou moins accompli ou parfait de l'actuation, de l'exercice d'une faculté ? Le plaisir de voir du rouge serait alors la perfection immanente à l'exercice de la vue sur cette couleur, et il en irait de même pour le plaisir de voir du vert, mais aussi pour le plaisir de penser tel objet. Une telle perspective n'empêcherait nullement, semble-t-il, que le plaisir n'ait aucun contenu univoque, mais le trouve à chaque fois dans l'actuation à laquelle il appartient, ni non plus que certains plaisirs, comme ceux que fournit la pensée, ne puisse jamais être atteints par l'exercice d'une autre faculté.

On remarquera pourtant que justement, Aristote ne conclut pas que le plaisir est

¹¹²⁴ Le problème est posé en ces termes par Gonzalez (1991, p. 151) et par Broadie (2002, p. 434).

tout simplement le fait qu'une actuation dépendant d'une même faculté soit plus ou moins accomplie. Au lieu de cela, il déclare que le plaisir « accompli » l'actuation, et à la manière d'une cause. On saisit mal quel est le motif de ce déplacement : pourquoi faut-il que le plaisir soit identifié à une cause relative à une actuation donnée, au même titre que le sens et le sensible, et différencié ensuite comme une cause très particulière ? Par exemple, pourquoi faut-il que le plaisir de voir du rouge soit une cause de la vision du rouge, et non une simple propriété, et une cause autrement que ne l'est la vue et la couleur rouge ? Aristote tente certes à deux reprises de faire comprendre la causalité spécifique du plaisir, d'abord grâce à une analogie avec la santé, puis en comparant le plaisir à une fin qui survient sur l'actuation tout comme la fleur ou l'éclat chez ceux qui sont en pleine vigueur. Mais la première comparaison est si obscure qu'elle a donné lieu à de nombreuses interprétations, et la seconde est difficilement compréhensible même dans sa littéralité, au point que l'on ne sait pas s'il s'agit d'une reformulation ou d'un complément de la précédente.

Pour aborder méthodiquement cet argument difficile, on doit analyser attentivement son dispositif initial. Cette étape est le plus souvent oubliée par les interprètes, et l'on peut présumer que ce n'est pas sans incidence sur leur perplexité devant les deux comparaisons qui servent à déterminer la nature du plaisir. On doit aussi se rappeler qu'Aristote s'adresse à un auditoire familiarisé avec ses traités physiques et biologiques. Sans doute ne présume-t-il pas que l'assistance doit connaître en détail les démonstrations du corpus scientifique. Mais il est clair qu'il considère qu'un certain nombre de faits mentionnés dans ces traités peuvent être ici admis comme des évidences : son public sait bien qu'il existe pour chaque sens un sensible optimal, peut identifier ce sensible, et comprend immédiatement ce que veut dire Aristote lorsqu'il affirme que la sensation de ce sensible est la plus accomplie qui soit, ou quand il déclare que le plaisir n'est pas cause comme le médecin mais comme la santé. Nous ne disposons pas, de notre côté, d'un savoir qui nous permettrait d'apprécier l'évidence du propos. Dans la mesure du nécessaire, nous devons donc nous référer à quelques principes énoncés explicitement dans les traités scientifiques.

Le caractère monolithique du texte, enfin, n'est pas le moindre obstacle à sa compréhension. L'argument se présente en effet comme une longue suite d'énoncés apparemment juxtaposés les uns aux autres, il comporte de nombreuses redites, de nombreuses reprises, de sorte que ses articulations logiques n'apparaissent pas au premier coup d'œil. On est donc obligé, avant toute étude de détail, de présenter le texte

dans son ensemble et d'en décrire l'organisation.

A. LA DÉTERMINATION DU PLAISIR : TRADUCTION ET PLAN D'ENSEMBLE DE L'ARGUMENT

Il n'est pas difficile de repérer à quel moment Aristote a achevé la détermination de la nature du plaisir. A partir de 1174b 33, il commence à tirer une première conséquence de celle-ci, en soulignant que s'il est vrai que le plaisir est inhérent à l'actuation comme il vient de le dire, alors un plaisir procédera toujours des bonnes causes initiales de l'actuation, de sorte que l'on peut se demander pourquoi nul ne prend plaisir continuellement. Tout ce qu'il fallait dire sur l'essence du plaisir a donc été énoncé auparavant :

(1174b 14-33) (1) Mais puisque tout sens, par rapport au sensible, s'actue, et puisque s'actue de manière accomplie le sens bien disposé, par rapport au plus beau des objets qui tombent sous le sens en question (car l'actuation accomplie, semble-t-il, c'est surtout quelque chose comme cela ; quant à dire si c'est le sens qui s'actue ou ce en quoi il réside, admettons que cela ne fait aucune différence),

eh bien, est la meilleure dans chaque cas particulier l'actuation de ce qui est le mieux disposé, par rapport au meilleur des objets qui tombent sous elle ; et cette actuation sera la plus accomplie et aussi la plus plaisante.

(2) En effet, pour tout sens il y a un plaisir (il en va de même pour la pensée et la contemplation). Or, est la plus plaisante <l'actuation du sens> qui est la plus accomplie, et est la plus accomplie celle de ce qui est bien disposé, par rapport au plus valable des objets qui tombent sous elle.

(3) Quant au plaisir, il accomplit l'actuation ; néanmoins, ce n'est pas de la même manière que le plaisir accomplit l'actuation, et que l'accomplissent le sensible et le sens en étant valables, tout comme la santé n'est pas cause du fait d'être en bonne santé comme l'est le médecin.

(4) Qu'il se produise un plaisir selon chaque sens, c'est évident, car nous disons que des objets visibles et des objets audibles sont plaisants. Il est également évident que le plaisir se produit surtout dès lors que le sens est le meilleur et s'actue par rapport à un objet également tel. (4b) Mais si telle est la condition du sensible comme du sentant, il y aura toujours du plaisir, en tout cas si l'agent comme le patient sont présents. Mais le plaisir n'accomplit pas l'actuation comme la disposition qui est contenue en elle, mais comme une fin qui en quelque sorte vient sur elle, telle la fleur sur ceux qui sont en pleine vigueur.

(αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εἰ
διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν¹¹²⁵ (τοιούτων γὰρ μάλιστ'
εἶναι δοκεῖ ἢ τελεία ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐστί, μηθὲν
διαφερέτω), καθ' ἕκαστον δὲ¹¹²⁶ βελτίστη ἐστὶν ἢ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα
διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ' αὐτήν¹¹²⁷. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη
καὶ ἡδίστη.

κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ἐστὶν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ
θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἢ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ' ἢ τοῦ εἶ ἔχοντος πρὸς τὸ
σπουδαιότατον τῶν ὑφ' αὐτήν¹¹²⁸.

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονή
τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἢ αἴσθησις, σπουδαῖα ὄντα, ὥσπερ οὐδ' ἢ
ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν.

καθ' ἑκάστην δ' αἴσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον (φαμέν γὰρ ὀράματα
καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα)· δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὴν ἢ τε αἴσθησις
ἢ¹¹²⁹ κρατίστη καὶ πρὸς τοιούτων ἐνεργῆ· τοιούτων δ' ὄντων τοῦ τε αἰσθητοῦ
καὶ τοῦ αἰσθανομένου, αἰεὶ ἔσται ἡδονή ὑπάρχοντός γε τοῦ τε ποιήσοντος καὶ
τοῦ πεισομένου. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή οὐχ ὡς ἢ ἔξις ἐνυπάρχουσα,
ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα.)

On pourrait dire que dans ce texte, l'enchaînement des idées suit le cours d'un va-et-vient. Aristote (1) commence par se donner les conditions d'une sensation actualisée, et à faire varier ces conditions de manière à obtenir l'actualisation qui est à la fois la meilleure, la plus accomplie et la plus plaisante. Vient ensuite (2) une première justification, qui prend à rebours ce qui vient d'être dit : elle part du constat d'un plaisir propre à tout sens, puis régresse en amont du propos antérieur en affirmant que le caractère le plus plaisant dépend bien du caractère le plus accompli, et que ce dernier caractère, à son tour, dépend bien de la meilleure condition du sens comme du sensible. Aristote est donc remonté aux causes initiales de la sensation, par le biais du lien entre plaisir et accomplissement, et trouve ici l'occasion de dire (3) que « le plaisir accomplit l'actualisation », mais non à la manière de ses causes initiales. Suit un second moment

¹¹²⁵ Les leçons retenues pour les deux derniers paragraphes sont précisées plus loin. L^bO^bΓ ajoutent ici κειμένων.

¹¹²⁶ Seul le manuscrit M^b porte ici ἕκαστην, aucun manuscrit δὴ. Il n'est pas nécessaire de changer la leçon la plus attestée.

¹¹²⁷ Nous suivons tous les manuscrits sauf K^bΓ (ὑπ' αὐτήν), pour rester en accord avec la lecture précédente. Le pronom se réfère au sujet de l'énoncé, ἢ ἐνέργεια, comme il doit le faire incontestablement à la ligne 23.

¹¹²⁸ Seule la traduction latine permet de proposer ὑπ' αὐτήν, et le référent du pronom devient alors très indécis. Comme plus haut, il ne peut s'agir que de l'*energeia*.

¹¹²⁹ Nous suivons K^bO^bA. L^bM^bB¹B²B³C ont εἴη.

justificatif (4), qui appuie les énoncés antérieurs portant sur le plaisir, en montrant qu'il existe bien un plaisir propre à chaque sens, et en déclarant évident que le degré de plaisir dépend bien de la valeur du sens et de celle du sensible. Le retour aux causes initiales de la sensation permet un nouveau point de départ (4b), où il est précisé que le plaisir procède toujours de ces causes. C'est là l'occasion de préciser que le plaisir n'accomplit pas l'actuation comme le fait l'une de ces causes, la disposition qui lui est inhérente, mais d'une autre façon.

Lors de notre étude, nous accorderons une place de choix aux deux moments successifs où Aristote détermine précisément la nature du plaisir, c'est-à-dire les comparaisons avec la santé, puis avec une fin qui survient comme la fleur ou l'éclat. En même temps, il n'est pas satisfaisant de séparer ces deux moments de leur contexte et de les commenter de manière spéculative, comme on le fait trop souvent. Il faut étudier au préalable l'ensemble du dispositif argumentatif qui permet leur émergence.

B. LE CONTEXTE DE LA DÉFINITION : CONDITIONS ET PROPRIÉTÉS DE LA SENSATION LA PLUS PLAISANTE

1. En quoi le sens s'actue parfaitement uniquement par rapport au plus beau de ses sensibles

Au commencement, Aristote pose que tout sens, mis en rapport avec son sensible, s'actue. Dans cet énoncé, l'accent est mis sur le fait de s'actuer (*ἐνεργούσης*), car c'est ce verbe qui est sous-entendu après *τελείως* au début de la phrase suivante, l'ensemble étant repris ensuite par *ἡ τελεία ἐνέργεια* dans la parenthèse. Quant au sujet de la proposition, *αἰσθήσεως δὲ πάσης*, la suite nous apprend qu'il s'agit de chaque faculté de sentir spécifique : comme il est question ensuite de l'organe dans lequel réside cette *aisthêsis*, celle-ci est évidemment la faculté ; en outre, *πάσης* doit être pris en un sens distributif, car le mot est repris à la ligne 20 dans *κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν*, et cette dernière expression a pour équivalent, à la ligne 26, *καθ' ἑκάστην δ' αἴσθησιν*, « selon chaque sens ». Aristote considère donc chaque faculté de sentir spécifique, et déclare qu'elle s'actue en présence de son sensible propre. Il précise ensuite dans quelle situation elle ne s'actue pas purement et simplement, mais de manière accomplie (*τελείως*) : il faut pour cela changer chacune des deux conditions initiales de la phrase précédente. D'une part, le sens doit être « bien disposé », et d'autre

part, il devra s'actuer par rapport au sensible « le plus beau » parmi « ceux qui tombent sous le sens » en question, c'est-à-dire l'ensemble de ses sensibles propres.

D'emblée, le propos paraît contredire le chapitre antérieur, où la vision a été dite en général « accomplie quel que soit le temps selon lequel on la prend » (καθ' ὄντιν ὄντων χρόνον τελεία), et pourvu qu'elle existe purement et simplement. Ici au contraire, elle est dite une actuation accomplie non pas dans tous les cas où elle a lieu, mais uniquement lorsque le sens est bien disposé, et lorsqu'il saisit un unique sensible propre identifiable comme le plus beau. La précision sur la bonne disposition du sens ne pose guère de problème : lorsque l'œil est mal disposé, par exemple lorsqu'il est malade ou est ébloui par un excès de lumière, on peut présumer que pour Aristote, il ne voit pas effectivement, car il ne saisit et ne discerne pas les visibles. En revanche, il est clair que l'on voit effectivement plusieurs couleurs, et non une unique qui serait la plus belle. D'après le chapitre antérieur, tous ces actes visuels doivent être dits accomplis, alors qu'à présent, seule est déclarée accomplie l'actuation de la vue par rapport à la plus belle couleur.

La parenthèse qui suit montre qu'Aristote a pleinement conscience de ce décalage : il précise en effet que « l'actuation accomplie », « c'est, semble-t-il, *surtout* quelque chose comme cela » (τοιοῦτον γὰρ μάλιστα εἶναι δοκεῖ ἢ τελεία ἐνέργεια), comme si elle pouvait être dite « accomplie », mais à un moindre titre, dans d'autres situations. « Accompli » doit donc apparemment s'entendre soit en un sens large, et être alors attribuable à toute sensation effective, soit en un sens plus restreint, où il ne peut qualifier que la saisie par chaque sens de son plus beau sensible. Selon le premier usage, toute actuation d'un sens, comme telle, est toujours accomplie ; selon le second, seule l'une d'entre elles est son actuation accomplie. La différence ne doit pas reposer sur une équivocité du terme « accompli ». Au contraire, en affirmant que c'est « surtout » la sensation du plus beau sensible qui est actuation accomplie, Aristote paraît bien indiquer qu'elle l'est dans le même sens, mais à bien meilleur titre que toute autre.

Pour comprendre le passage de l'acception large à l'acception restreinte, on a pu s'appuyer sur la distinction de *Métaphysique* Δ 16 entre l'accompli quant à l'être en général (ὅλως) et l'accompli quant au bien être (κατὰ τὸ εἶναι) : la vision de toute couleur nettement discernable est accomplie quant à l'être, car pourvu qu'elle existe, elle est pleinement conforme à ce qu'elle-même doit être par essence, et par là, à ce qu'est une vision en général. En revanche, la vision de la couleur la plus belle est

accomplie quant au bien être, car elle est conforme à la meilleure vision, à ce qu'il y a de meilleur dans le genre des actes visuels¹¹³⁰.

Cette distinction peut être utilisée, pourvu toutefois qu'elle soit bien comprise. Il ne faudrait pas croire que le meilleur vient s'ajouter à l'être même de la vision comme un autre critère d'évaluation, de sorte qu'être accompli comme une bonne vision serait tout autre chose qu'être accompli comme une vision en général. En *Métaphysique* Δ 16, il est clair qu'il n'y a pas réellement d'équivocité entre les deux acceptions, car le bien être (τὸ εἶναι) est le fait d'être le mieux, de la manière la plus réussie, ce que l'on est. Il doit en aller de même dans *l'Éthique à Nicomaque*, où une actuation d'un sens a seulement le privilège d'être bien davantage accomplie que toutes les autres. Être la meilleure vision, c'est donc être le mieux une vision, et la vision du plus beau visible sera accomplie à meilleur titre que les autres parce que plus qu'elles, elle est pleinement ce qui est le plus et le mieux vision. Mais comment éviter alors que les autres actes visuels soient imparfaits par rapport à leur essence ?

On doit tenir compte de la différence de perspective déjà présente dans la *Métaphysique* : chaque actuation visuelle où l'on saisit une couleur est pleinement ce qu'elle-même doit être dès qu'elle existe, mais elle n'est pas toujours pleinement ce qu'il y a de meilleur dans son genre, c'est-à-dire ce qu'une actuation visuelle, en général, peut être de mieux : de ce point de vue, seule la vision de la plus belle couleur est accomplie. En même temps, on ne doit pas croire que la différence de point de vue repose sur une dualité des sujets considérés, et opposer telle actuation visuelle donnée, qui serait toujours accomplie, à l'actuation comme exercice de la vue en général qui pourrait l'être plus ou moins. Il y a là une seule et même actuation, qui sous un certain rapport est accomplie sans l'être toujours sous un autre : de même qu'un animal peut être accompli, c'est-à-dire parvenu à maturité, mais dans des circonstances qui l'ont empêché de l'être le mieux qu'il est possible pour son genre, de même, une actuation visuelle est toujours pleinement ce qu'elle doit être, mais dans certaines conditions, elle ne peut l'être que si elle n'est pas le mieux actuation, le mieux exercice de la vue.

Il reste à comprendre pourquoi la saisie par un sens de son plus beau sensible est le mieux sa sensation, ou plus directement, pourquoi elle est son « actuation

¹¹³⁰ Pour cette acception, voir le texte cité p. 408. Pour la distinction entre l'accompli selon le bien, et selon l'être en général, cf. la conclusion de *Mét.* Δ 16, 1021b 30-1022a 1. Bostock (1988, p. 257-259) explique grâce à cette distinction l'équivocité de l'« accompli » en EN X, dans les termes que nous venons d'utiliser.

accomplie » (τελεία ἐνέργεια) au plus haut point. Nous avons vu¹¹³¹ qu'une sensation comme la vision peut être déclarée accomplie, c'est-à-dire pleinement conforme à ce qui en fait l'essence, pour deux raisons concomitantes : d'un seul tenant, on exerce ou réalise pleinement sa vue, c'est-à-dire une certaine forme déjà possédée comme une potentialité, et l'on saisit exactement une forme visible. Comment ces deux aspects peuvent-ils être optimisés lorsque le sensible est le plus beau ?

Pour comprendre la déduction, il n'est peut-être pas nécessaire de se référer à d'autres textes, afin de donner un contenu au sensible le plus beau et de savoir concrètement comment fonctionne la sensation. Les termes de l'argument de *l'Ethique à Nicomaque* peuvent suffire. Car « le plus beau » (τὸ κάλλιστον) des sensibles relevant d'un même sens peut avoir la signification relative du plus beau pour le sens, du « plus convenable »¹¹³² pour lui. Et même s'il qualifie le sensible en lui-même, par exemple une couleur, il peut aller de soi, pour Aristote comme pour son auditoire, que la couleur la plus belle est aussi le meilleur visible, celui qui se prête le mieux à être vu. La formulation employée dans le texte, où les sensibles sont dits « ceux qui tombent sous le sens » (τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν), puis ceux qui tombent sous l'actuation (τῶν ὑφ' αὐτήν) d'un organe sensoriel bien disposé, n'indique-t-elle pas qu'ils sont considérés dans leur rapport avec la faculté de sentir ? Si tel est le cas, le caractère au plus haut point accompli de l'actuation du sens peut être immédiatement déductible de l'excellence du sensible saisi : il est évident que par exemple, la vision de ce qui est visible au plus haut point est le mieux et le plus pleinement vision. Et cela doit signifier deux choses : d'un côté, en voyant ce meilleur visible, on doit mieux exercer sa vue, mieux effectuer sa faculté de voir que dans les autres cas. D'un autre côté, on doit saisir ce visible tel qu'il est bien mieux qu'on ne saisit tous les autres.

Il se peut que le lien entre le plus beau des sensibles et la sensation la plus accomplie soit immédiatement compréhensible à partir des seuls termes du texte. Mais une connaissance minimale des traités d'Aristote sur la sensation permet au moins de donner un contenu concret au propos. On y apprend que pour tout sens sauf pour le toucher, il existe bien un sensible le plus beau : il s'agit du sensible médian qui réalise la proportion égale de brillant et de foncé, de grave et d'aigu, etc., telles la couleur

¹¹³¹ Cf. plus haut, notre analyse de X 3 (p. 431 et s.), à partir des deux aspects de la sensation dégagés dans la première partie (p. 237 et s.).

¹¹³² Ce sens du terme est attesté dans les dictionnaires (Cf. Liddell-Scott).

pourpre pour la vue et la note au diapason pour l'ouïe¹¹³³. On trouve surtout formulé de manière explicite le lien immédiat qui dans l'esprit d'Aristote, unit le terme même de sensation (αἴσθησις) et l'idée de discernement (κρίνειν)¹¹³⁴. Sentir, c'est discerner les sensibles tels qu'ils sont, et dans le même temps apprécier leur différence et leur proportion par rapport à une norme sensible de référence. Ou encore, sentir, c'est avoir réglé l'organe sensoriel sur la différence du sensible pour accomplir le sens en saisissant cette différence¹¹³⁵.

Dans ces conditions, on comprend concrètement en quoi la sensation du plus beau sensible est le plus parfaitement sensation : la vision de n'importe quelle couleur est toujours à référer à la vision de la couleur médiane, de sorte que l'on voit bien plutôt cette couleur que toutes les autres, et que la plus belle est bien la visible au plus haut point. Parallèlement, cette actuation visuelle est celle qui présuppose moins que toute autre un mouvement de l'organe pour avoir lieu. Pour cette raison, elle est le mieux exercice de la vue : la faculté de sentir s'exerce alors davantage d'elle-même, plus spontanément, plus immédiatement, et l'acte de sentir dépend moins pour s'effectuer d'autre chose que lui, en nécessitant moins un mouvement préalable de l'organe sensoriel mesuré à l'affection subie. C'est en cela que l'actuation, du point de vue du sens, est alors le mieux, le plus son actuation, et son « actuation accomplie » au sens strict.

Lorsque Aristote déclare qu'un sens s'actue pleinement en saisissant son plus beau sensible parce que « l'actuation accomplie », « c'est, semble-t-il, surtout quelque chose comme cela », il invite sans doute son auditoire à se rappeler que par « l'actuation » (ἐνέργεια), il faut d'abord entendre l'exercice spontané, la réalisation immédiate de ce qui opère. En revanche, on ne sait pas sur quoi il s'appuie pour fonder la correspondance en cette pleine « actuation » du sens et le plus beau sensible. Raisonne-t-il dans l'abstrait sur le sensible le plus beau relativement au sens, ou tient-il pour acquises des thèses exposées dans *De anima* et le *De sensu* ? On doit remarquer que dans ces traités, l'existence et l'identité du plus beau sensible, ainsi que l'assimilation de la sensation à un acte de discernement, ne font pas l'objet de démonstration, mais sont des données premières, fondées soit sur l'expérience, soit sur la signification immédiate des termes. Aristote peut donc fort bien les présupposer

¹¹³³ Voir notre chapitre II, notamment p. 193 et s..

¹¹³⁴ Voir notre chapitre III, notamment p. 237 et s..

¹¹³⁵ Pour ces deux descriptions équivalentes de la sensation, voir chapitre III, p. 238.

ailleurs, y compris dans un traité éthique où l'auditeur n'est pas censé connaître dans le détail le contenu des ouvrages spéculatifs, et encore moins leurs démonstrations. Et quand bien même il ne ferait pas, on ne saurait nier qu'un auditoire familiarisé avec son enseignement, qui sait ce qu'est concrètement le sensible le plus beau et ce que signifie sentir, saisira beaucoup mieux pourquoi la sensation du plus beau sensible est le plus pleinement actuation du sens, le plus pleinement son exercice spontané.

2. La saisie par le sens bien disposé du meilleur de ses sensibles : son actuation la meilleure, la plus accomplie et la plus plaisante

Après avoir introduit les conditions dans lesquelles l'actuation d'un sens a lieu « de manière accomplie » et à la suite de la parenthèse précisant que la notion d'« actuation accomplie » doit être prise ici en un sens fort, Aristote tire les conséquences de ces données initiales. L'usage de la particule δὲ au lieu de δὴ marque que le lien de consécution avec ce qui précède est assez lâche, et qu'il y a davantage une reprise du propos après la parenthèse qu'une véritable déduction¹¹³⁶. De fait, la suite se présente comme un retour sur ce qui a été dit, mais où l'on observe plusieurs déplacements. Après avoir posé que dans le cadre de la théorie présente, il est indifférent de dire que c'est la faculté de sentir qui s'actue ou l'organe qui en est porteur¹¹³⁷, Aristote remplace la première par le second, et parle du sujet « qui est le mieux disposé » (τοῦ ἄριστα διακειμένου), et non plus du « sens bien disposé ». Il reprend surtout, semble-t-il, les choses de plus haut : il ne se situe plus du point de vue de chaque faculté de sentir, mais de chaque « cas particulier » (καθ' ἑκάστων), ce qui correspond d'abord à chacun des sens, mais rend possible l'extension du propos à

¹¹³⁶ En ce sens, cf. Ramsauer (1878, p. 669), justifiant le texte retenu par Bekker, et qui sera repris par Susemihl. La plupart des éditeurs ont cependant retenu δὴ (Bywater, Rassow, Stewart, Burnet, Rackham, Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 838).

¹¹³⁷ L'impératif διαφέρτω pourrait suggérer que dans un autre argument, ou dans le cadre d'un traité spéculatif qui doit atteindre la plus grande exactitude, il ne serait pas indifférent de dire si c'est la faculté de sentir ou bien l'organe sensoriel qui s'actue. Mais Aristote utilise autant les deux formulations (cf. notamment *De an.* III, 2, 425b 26 et s., par opposition à 426a 1-17. Cf. aussi 428b 13, 431a 10-11). Si l'on choisit le sujet porteur du sens, il faut alors préciser qu'on considère son actuation en tant qu'il est « sentant » (αἰσθητικόν), et non sous tout autre aspect. Dans l'argument présent, Aristote préfère d'abord parler de chaque sens plutôt que de chaque « sentant » spécifique pour des raisons évidentes de clarté et de simplicité. Il passe ensuite au sujet sentant, probablement parce que c'est lui qui est plus ou moins bien disposé, et non la faculté de sentir, puisqu'elle est la disposition même du sentant.

d'autres facultés¹¹³⁸. Et au lieu d'évoquer immédiatement le caractère accompli de la sensation du meilleur sensible, il affirme qu'« est la meilleure selon chaque cas particulier l'actuation de ce qui est le mieux disposé par rapport au meilleur des objets qui tombent sous elle ». Ce n'est qu'ensuite que cette actuation est dite aussi celle qui est « la plus accomplie » et « la plus plaisante ». Enfin, l'actuation n'est pas déclarée bonne ou accomplie dans l'absolu, mais qualifiée par des superlatifs.

L'usage du superlatif ne doit pas faire croire qu'à présent, Aristote parle d'une situation où l'actuation est encore supérieure en valeur à celle dont il a déjà été question. La différence ne pourrait reposer que sur un écart, du côté de la faculté, entre le sens simplement « bien disposé » (τῆς εἰ διακειμένης), et ce qui est « le mieux disposé » (τοῦ ἄριστα διακειμένου). Mais la suite, où l'actuation « la plus accomplie » est attribuée à ce qui est simplement « bien disposé » (τοῦ εἰ ἔχοντος), montre qu'il n'y en a aucun. Les superlatifs ont en réalité une toute autre valeur, et doivent être mis en relation avec le fait de se placer selon chaque faculté particulière, à commencer par l'un des sens évoqués plus haut. Aristote identifie l'actuation qui est « selon chaque cas particulier » « la meilleure » (καθ' ἕκαστον βελτίστη), c'est-à-dire non la meilleure ou la bonne dans l'absolu, mais la meilleure qu'il est possible pour chaque faculté. Et s'il commence à la qualifier comme « la meilleure », et non comme la plus accomplie, c'est sans doute parce que son caractère optimal est plus immédiatement déductible de celui de ses conditions, comme par exemple l'état du sens et la nature du sensible.

Il est évident qu'une actuation dépendant d'un sens ne peut être la meilleure que si le sujet porteur de ce sens est « le mieux disposé » : s'il est le mieux disposé, c'est en effet pour sentir et effectuer l'actuation. Mais celle-ci est aussi la meilleure par rapport au sensible le meilleur « parmi ceux qui tombent sous » cette actuation, considérée en général, du sentant le mieux disposé (τῶν ὑφ' αὐτήν)¹¹³⁹. On retrouve ici le même

¹¹³⁸ Jusqu'ici, on constate qu'il n'y a nul besoin de retenir la leçon de M^b (« selon chaque sens », καθ' ἕκαστην). En ce sens, cf. Ramsauer (1878, p. 669), Gauthier et Jolif (II, p. 838), contre Bywater, Stewart, Burnet, Rackham, Ross, Festugière.

¹¹³⁹ Cette analyse de l'énoncé montre que l'on peut suivre ici tous les manuscrits sauf K^b, tout comme on doit le faire plus loin pour tous les manuscrits sans exception (cf. Rodier, 1897, p. 92, Stewart, 1892, II, p. 426, Ramsauer, 1878, p. 669, Gauthier et Jolif, 1970, I, 2, p. 295). Certains ont sans doute vu une contradiction dans le fait de considérer à la fois « l'actuation » comme « la meilleure » de toutes, et comme l'actuation en général du sentant le mieux disposé, indépendamment de ses objets. Mais Aristote peut fort bien considérer en deux temps successifs l'actuation, et retenir comme « la meilleure » celle qu'il a déterminée au terme de cet examen. Il n'est donc pas nécessaire de lire ici un pronom non réfléchi (ὑπ' αὐτήν, c'est-à-dire « sous le sens ») ce qui oblige évidemment à lire καθ' ἕκαστην, « selon chaque sens », au début de l'apodose (pour cette lecture, cf. Bywater, Ross, Festugière).

problème que plus haut : on ne sait si le sensible « le meilleur » (τὸ κράτιστον) l'est en lui-même, s'il l'est pour le sens et en tant que sensible¹¹⁴⁰, ou encore s'il est admis qu'il doit nécessairement être les deux à la fois, en vertu de ce que c'est que sentir. Quoi qu'il en soit, la déduction est plus immédiate qu'auparavant : il est clair en effet qu'un sens bien disposé pour saisir un sensible s'actue le mieux par rapport à ce qui est le mieux sensible. L'actuation est alors la meilleure (βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια) en ce qu'elle est le mieux actuation : il y a par exemple le mieux vision, c'est-à-dire à la fois le mieux réalisation de la vue et le mieux saisie du visible.

Il est possible que l'argument régresse au caractère optimal de l'actuation, qui peut être déduit immédiatement du caractère optimal du sens et du sensible, pour appuyer le fait que dans ces mêmes conditions, « cette actuation sera la plus accomplie » (αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη). Si tel était le cas, la manière dont nous avons interprété ce dernier fait se trouverait confirmée par le texte même. L'actuation du sens la plus accomplie, ou accomplie au plus haut point, est davantage accomplie que les autres au sens où elle est plus pleinement actuation, c'est-à-dire le mieux actuation. C'est donc la notion d'actuation dans sa forme optimale qui détermine ultimement le sens qu'il faut donner à l'« actuation » « la plus accomplie ». Ce n'est pas la notion d'« accompli », qui n'a aucun contenu propre et ne saurait donc, lorsqu'il y a le plus accomplissement, spécifier une unique actuation parmi toutes les autres. Si cette lecture est juste, on comprend qu'Aristote n'éprouve pas le besoin de prouver que la meilleure actuation est aussi la plus accomplie. En revanche, le fait qu'elle soit « aussi la plus plaisante » (καὶ ἡδίστη) n'est pas présenté comme immédiatement évident, car l'attribution de cette dernière propriété fait l'objet d'une reprise justificative.

Pour que le caractère plaisant de l'exercice d'un sens donné accompagne le fait qu'il est le mieux et le plus parfaitement exercice de ce sens, et cela parce qu'il est saisie du meilleur sensible propre, il faut évidemment, avant toute chose, que le plaisir soit aussi propre au sens que son exercice et son sensible. Aussi faut-il d'abord préciser que « selon tout sens il y a un plaisir » (κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή), ce qui signifie qu'il y a un plaisir d'entendre, de voir, de goûter, etc.. Aristote revient sur cette thèse quelques lignes plus loin (1174b 26) en précisant qu'il entend identifier un plaisir « selon chaque sens » (καθ' ἐκάστην δ' αἴσθησιν) spécifique, et en démontrant

¹¹⁴⁰ Cette hypothèse devrait être retenue si τὸ κράτιστον prenait son sens premier de « ce qui a le plus de pouvoir ». Mais bien avant l'époque Aristote, le terme a tendance à perdre cette acception : il est le plus souvent utilisé comme un superlatif de « bon », qui marque davantage que les autres la supériorité (cf. Liddell-Scott).

son existence : « nous disons que des objets visibles et des objets audibles sont plaisants », c'est-à-dire plaisants comme visibles et comme audibles. Pour un auditeur habitué aux développements d'Aristote sur les plaisirs que les belles couleurs ou les beaux sons procurent à l'homme, cette première étape de la justification ne pose guère de problème. En revanche, comment inférer que selon chaque sens, l'actuation qui est la plus accomplie est aussi la plus plaisante (ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη) ? L'inférence peut être comprise de deux manières différentes : ou bien la sensation est la plus plaisante en ce qu'elle est la plus accomplie, ou bien il se trouve que la sensation la plus plaisante est aussi la plus accomplie parce qu'elle a lieu dans les mêmes conditions optimales du sens et du sensible.

À la lecture de la suite, on pourrait privilégier la seconde hypothèse : Aristote déclare « évident » que « le plaisir se produit surtout dès lors que le sens est le meilleur et s'actue par rapport à un objet également tel » (1174b 28-29), sans passer par l'intermédiaire du caractère accompli de la sensation. Il doit donc être immédiatement clair, soit logiquement, soit par expérience, que l'exercice d'un sens en bon état par rapport au meilleur sensible produit le plus grand plaisir propre à ce sens. Si le fait est évident par expérience, Aristote tient pour acquise l'existence d'un plus beau visible, la couleur pourpre, d'un plus bel audible, la note ni grave ni aiguë, et invite son auditoire à constater que la vision de cette couleur et l'audition de cette note sont bien les plus plaisantes qui soient. Dans le cas de la note, on saisit bien intuitivement en quoi la note médiane est la plus plaisante : elle se présente immédiatement comme le meilleur audible, tandis qu'une note aiguë nécessite un mouvement et un effort de l'organe. D'emblée, cela nous fait apparaître cette audition moins plaisante, et la suite de l'opération le confirme : on soutient moins longtemps, en effet, l'audition de cette note que celle de la note médiane. Mais l'évidence peut aussi être logique, si Aristote considère qu'il va de soi qu'un sens bien disposé éprouve le plus grand plaisir par rapport à ce qui est le mieux sensible pour lui, tout simplement parce qu'il le sent plus aisément et immédiatement. Dans ce cas, le fait d'expérience mentionné plus haut ne ferait que donner un contenu concret à l'énoncé.

Si l'on s'en tient à cette preuve, on montre seulement que les conditions qui rendent la sensation la plus plaisante sont celles-là mêmes qui la rendent la plus accomplie. Aucun lien immédiat n'est établi entre les caractères plaisant et accompli de la sensation : bien au contraire, on peut déduire le premier des conditions initiales de la sensation sans mentionner le second. Mais on ne doit pas oublier qu'à ce moment du

texte, Aristote ne fait que confirmer par l'évidence certains des faits mentionnés plus haut. L'essentiel de l'argument, avec l'enchaînement des concepts qui doit être le plus pertinent pour ce qu'il faut montrer, a déjà été achevé. Or, lorsqu'on revient à celui-ci, on observe un tout autre rapport entre les caractères plaisant et accompli de la sensation et ses conditions initiales : la sensation la plus plaisante est d'abord identifiée à celle qui est la plus accomplie, et dans un second temps, c'est la plus accomplie qui est référée à la meilleure disposition du sens et au meilleur sensible, conformément à ce qui a déjà été dit. Il doit donc exister un lien immédiat entre « le plus plaisant » et « le plus accompli » qui reste à élucider.

Dans le chapitre précédent, Aristote a posé que voir, c'est essentiellement opérer de manière accomplie, c'est-à-dire voir parfaitement dès qu'on voit et tant qu'on voit. Mais la vision a seulement été mentionnée comme un modèle pour prêter la même caractéristique au plaisir, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, à toute opération plaisante. Il existe un moyen de comprendre ce développement qui permet d'établir un lien immédiat entre les caractères accompli et plaisant d'une activité. En affirmant que toute opération qui est plaisir, comme la vision, est de soi accomplie, Aristote pourrait vouloir dire qu'elle est plaisante précisément en ce qu'elle est de soi accomplie. Dans ce cas, il serait clair que si une actuation peut être déclarée « la plus accomplie », parce qu'elle est pleinement ce qu'elle doit être à meilleur titre que les autres, comme la vision de la plus belle couleur qui est le plus pleinement exercice de la vue, alors, en vertu de ce caractère même, elle sera aussi « la plus plaisante ».

Il n'est pas sûr que l'on puisse donner une telle signification au propos du chapitre 3. Car c'est une chose de dire que la vision en général, et le plaisir en général, sont de soi pleinement ce qu'ils doivent être, et c'en est une autre de déclarer que tout ce qui est plaisir, comme l'opération visuelle, est plaisir précisément parce qu'il est pleinement soi-même, et dans la mesure où il l'est. Il n'y aurait pourtant rien d'étonnant à ce qu'Aristote adopte une telle perspective sur « le plaisir », tant il s'intéresse aux caractéristiques essentielles présentées par un contenu conceptuel donné, bien davantage qu'aux réalités concrètes qui illustrent ce contenu. Et même si l'on n'adopte pas cette explication, on doit convenir que dans le chapitre suivant, le degré de plaisir d'une sensation est présenté comme immédiatement déductible de son degré de perfection. Il doit donc y avoir, semble-t-il, un lien essentiel entre le plaisir procuré par l'actuation du sens et la perfection de celle-ci. C'est en tant qu'une opération est plus ou

moins pleinement actuation et exercice spontané du sens qu'elle doit être plus ou moins plaisante, et non, apparemment, par accident.

3. La perspective adoptée : l'évaluation des actuations pour un même sens et pour une même faculté

Dans l'argument que nous venons de décrire, il est remarquable qu'Aristote choisisse un sens spécifique donné et n'évalue les actuations, en fonction de l'état du sens et du sensible, qu'à l'intérieur de ce domaine prédéfini. Il est également notable qu'il prenne la sensation pour modèle et pour point de départ. La contemplation théorique, ainsi que la pensée (*διάνοια*), qui désigne dans les traités éthiques la pensée en général, délibérative et pratique aussi bien que spéculative¹¹⁴¹, ne sont évoquées que dans un second temps, et même dans une simple parenthèse, car le propos se resitue ensuite dans le cadre de la sensation : Aristote se contente de dire que tout comme il existe un plaisir pour tout sens, « il en va de même aussi pour la pensée et la contemplation » (*ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν*). Immédiatement après, il revient probablement à la seule sensation, ou à l'actuation du sens, quand il déclare que « la plus plaisante » est celle « qui est la plus accomplie » et qui a lieu dans les meilleures conditions : dans les phrases suivantes en tout cas, seules les conditions du sens et du sensible sont considérées¹¹⁴². Il nous laisse donc le soin d'appliquer au domaine de la pensée ce qu'il dit du plaisir de sentir : là aussi le plaisir doit être le plus grand quand l'actuation de la pensée est la plus pleinement actuation, quand son sujet est le mieux disposé et son objet le meilleur. Là aussi, l'articulation exacte entre le plaisir et l'actuation doit être celle que la suite de l'argument met en évidence.

Le choix de la sensation est sans doute motivé par les besoins de l'enseignement : Aristote part de ce qui nous est le plus commun et le plus familier, et d'un domaine où ses énoncés correspondent à des données concrètes. Au moins pour son auditoire, il est évident que pour chaque sens, l'organe sensoriel peut être bien ou mal disposé, qu'il existe un sensible plus beau que les autres, et que dans certaines

¹¹⁴¹ Cf. EN I 13, où les vertus dianoétiques sont introduites comme celles de la partie possédant la raison et donc celles de la pensée en général, qu'elle soit pratique ou théorique. La *διάνοια* a clairement cette extension en EN VI 2, 1139a 1 et s., 21 et s., et en EN IX 4, 1166a 17, IX 9, 1170b 12.

¹¹⁴² Il faut donc sous-entendre, comme sujet de *ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη...*, « la sensation » (*ἡ αἴσθησις*), entendue comme *energeia*, ou « l'actuation » (*ἡ ἐνέργεια*), entendue comme celle qui est « selon tout sens ». La pensée et la contemplation ne sont sans doute pas explicitement prises en compte ici.

conditions, la sensation s'effectue plus immédiatement et aisément que dans d'autres, en apparaissant ainsi la plus plaisante. Une bonne disposition de la pensée, ou la supériorité d'un intelligible sur d'autres, sont des faits qui sont moins à notre portée et plus difficiles à établir. Mais la sensation est certainement prise pour modèle pour une autre raison : dans ce domaine, on peut différencier clairement cinq facultés spécifiques, tandis qu'une distinction tranchée entre plusieurs dispositions distinctes de la pensée serait plus problématique. Aristote peut donc beaucoup plus aisément se situer dans le cadre de chaque faculté pour évaluer les actuations qui en dépendent.

Il reste à comprendre le motif de cette dernière perspective. Après tout, Aristote aurait pu évaluer l'ensemble des activités dans l'absolu : si l'on en croit *Métaphysique* Lambda 7, la meilleure de nos pensées théorétiques, l'intellection de l'intellect, peut être identifiée à la fois à ce qui est le mieux et le plus actuation, et donc à celle qui est la plus parfaite de toutes, mais aussi à notre plus grand plaisir. Pourquoi ne pas comparer cette intellection ou même celle du dieu à toutes les autres activités, afin de mettre en évidence que le degré de plaisir est bien essentiellement lié au degré avec lequel une actuation est actuation et est accomplie ? Une telle comparaison eût été possible. Apparemment, on peut montrer que toute intellection théorique est davantage actuation, pur exercice spontané de ce qui opère, qu'une sensation relevant d'un sens ou d'un autre, et l'on peut aussi mettre en évidence que dans la même mesure, elle est plus plaisante : n'est-il pas évident qu'un acte intellectuel ne dépend pas immédiatement, comme toute sensation, d'une unique affection corporelle et d'un mouvement correspondant de l'organe, mais se donne à lui-même l'essentiel de son contenu en organisant le divers des images ? Si le plaisir est précisément le degré de spontanéité d'une activité, n'est-il pas également clair que cet acte sera plus plaisant ?

On constate que la perspective adoptée dans l'argument n'aurait guère de raison d'être si Aristote avait pour objectif de définir le plaisir comme le caractère plus ou moins accompli de toute actuation quelle qu'elle soit, ou si l'on préfère, comme le fait qu'elle soit plus ou moins actuation. On peut donc soupçonner qu'il choisit de rester à l'intérieur d'une faculté donnée, et compare les seules actuations qui en relèvent, précisément parce qu'il veut introduire une toute autre conception du plaisir. Celle-ci impose, apparemment, que le plaisir soit toujours référé à la faculté spécifique qui opère. Ce n'est qu'à l'intérieur de celle-ci qu'il peut être évalué selon une différence de degré qui correspond au degré de perfection de l'actuation.

Avant d'aborder les passages qui tentent de cerner au plus près ce qu'est le plaisir, on doit récapituler les principaux acquis de l'argument qui les introduit. Pour une même faculté donnée, illustrée par un sens spécifique, les différentes actuations ont été comparées entre elles comme plus ou moins plaisantes, en fonction du bon état du sens et des différents sensibles qui en relèvent. Par ailleurs, le degré de plaisir a été essentiellement lié au degré de perfection ou d'accomplissement de l'actuation. Mais Aristote n'a évalué en degré de plaisir et de perfection que les actuations d'une même faculté donnée, comme si cette perspective était la seule possible pour déterminer la nature du plaisir, comme il le fera dans les lignes qui suivent.

Bien que ces thèses puissent être considérées comme admissibles telles quelles, une connaissance de quelques principes fondamentaux de la théorie de la sensation, qu'Aristote peut fort bien supposer comme acquis et évidents, donne une signification concrète au propos : admettons que pour chaque sens hormis le toucher, il existe un sensible unique qui est le plus beau, le sensible médian ; admettons que par sensation, il faut entendre un discernement de l'écart du sensible par rapport à ce sensible de référence, et parallèlement, un exercice du sens qui s'écarte plus ou moins de la norme de son exercice le plus spontané et immédiat. Dans ces conditions, nous comprenons sans peine en quoi la sensation du plus beau sensible peut être dire le mieux, le plus pleinement et parfaitement sensation. Et puisque le sens s'exerce et s'accomplit mieux, plus immédiatement et plus aisément en saisissant ce sensible, nous comprenons aussi que la même sensation soit la plus plaisante. Il suffit pour cela d'admettre une corrélation entre le plaisir et la facilité de l'acte, celle-là même qui dans le *De anima*, est d'abord présumée (III 2, 426b 3-8), et permet ensuite d'affirmer sans démonstration qu'une sensation est plaisante en tant qu'elle évalue son objet comme plus ou moins bon pour l'exercice de la faculté de sentir (III 7)¹¹⁴³.

C. LA PREMIÈRE TENTATIVE POUR DÉFINIR LE PLAISIR : L'ANALOGIE AVEC LA SANTÉ

La régression jusqu'aux conditions de la sensation la plus accomplie, l'organe du sens « bien disposé » et le sensible « le plus valable », celui qui a le plus de valeur parmi ceux qui tombent sous sa sensation, fournit à Aristote un point de départ pour un nouveau développement. À présent, il ne considère plus le caractère plus ou moins

¹¹⁴³ Pour le premier texte, voir notre chapitre III, p. 253 et s.. Pour le second, voir le chapitre IV, p. 285.

plaisant de l'actuation d'un sens donné, mais « le plaisir » lui-même, et donc le plaisir en tant que tel au sein de cette actuation. Apparemment, ce substantif ne désigne pas, comme auparavant dans le traité, la propriété d'être plaisant, car il est érigé en sujet d'un verbe d'action portant sur l'actuation : le plaisir n'est pas caractérisé par ce qu'il est, mais par ce qu'il *fait* sur l'actuation, et il est comparé en cela aux causes initiales tout juste mentionnées, le sensible et le sens lorsqu'ils sont excellents. En effet, au lieu de déduire de ce qui précède que le plaisir est tout simplement le caractère accompli d'une actuation, Aristote ajoute que le plaisir « accomplit » l'actuation, et fait reposer tout le poids de cet énoncé sur le verbe actif qu'il introduit :

Quant au plaisir, il accomplit l'actuation ; néanmoins, ce n'est pas de la même manière que le plaisir accomplit l'actuation, et que l'accomplissent le sensible et le sens en étant valables, tout comme la santé n'est pas cause du fait d'être en bonne santé comme l'est le médecin (τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονὴ τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἢ αἴσθησις¹¹⁴⁴, σπουδαῖα ὄντα, ὥσπερ οὐδ' ἢ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν).

Ce que fait le plaisir sur l'actuation à laquelle il appartient est différencié de ce que font ses causes initiales, le sens et le sensible de bonne valeur, grâce à la méthode de l'analogie. La différence est semblable à celle qui distingue la causalité de la santé de celle du médecin par rapport au fait de se bien porter. Prenons l'exemple de l'actuation visuelle pour illustrer le propos : tandis que l'œil bien portant et le beau visible accomplissent la vision comme le médecin est cause du fait que l'on se porte bien, le plaisir visuel accomplit la vision comme la santé est cause du même fait.

Ce passage a donné lieu à plusieurs interprétations divergentes. La plupart s'accordent néanmoins pour commenter le texte comme s'il s'agissait d'un aphorisme isolé de ce qui précède, et pour lui appliquer mécaniquement une version hypostasiée de la théorie des quatre causes. Il ne fait de doute pour personne que cette théorie est ici convoquée, et l'on peut être sûr, au moins, que le sensible et le sens, par rapport à la sensation, tout comme le médecin par rapport au fait d'être bien portant, sont identifiés à la cause efficiente. Il reste donc trois candidats pour être cause comme le sont le plaisir de voir et la santé. À vrai dire, il n'en reste que deux : la santé n'est évidemment

¹¹⁴⁴ Michel d'Ephèse propose de remplacer par τὴν αἴσθησιν, également noté en correction du manuscrit *Par.* 1417.

pas cause matérielle du fait qu'un patient se porte bien, puisque ce qui l'est, c'est le corps du patient susceptible d'être malade ou sain. Elle ne peut être que cause formelle ou cause finale. Dès lors, l'interprétation a pris la forme d'une joute entre deux camps : certains soutiennent que le plaisir, par rapport à l'actuation d'un sens, est la cause formelle, et d'autres, constatant les difficultés posées par cette option, affirment que s'il n'est pas cause formelle, c'est qu'il doit être cause finale. Mais avant d'entrer dans cette querelle, nul ne s'est demandé de quelle façon précise la théorie des quatre causes peut être ici appliquée, et encore moins si elle doit l'être ou non.

1. Le plaisir, cause finale ?

De prime abord, il peut paraître évident qu'Aristote convoque sa théorie des quatre causes pour expliquer la différence entre la causalité du plaisir sur la sensation, et celle du sens et du sensible. Le médecin et la santé sont en effet des paradigmes qu'il utilise pour illustrer cette théorie. Dans l'exposé de celle-ci figurant en *Physique* II 3 et repris à l'identique en *Métaphysique* Δ 2, la santé exemplifie la cause finale, c'est-à-dire la fin (τέλος) et le « en vue de quoi » (τὸ οὗ ἕνεκα) du changement qu'Aristote illustre par le fait de se promener¹¹⁴⁵. Le médecin, quant à lui, est pris comme exemple pour la cause efficiente ou productrice (τὸ ποιῶν), à savoir « ce à partir de quoi il y a le commencement du changement, qu'il soit mouvement ou arrêt » (*Phys.* II 3, 195a 21-23)¹¹⁴⁶.

Les mêmes exemples sont utilisés de la même façon en d'autres lieux où la distinction entre les quatre causes est convoquée en tout ou en partie¹¹⁴⁷, mais il arrive aussi que la santé illustre la cause formelle qui en tout devenir, est identique à la cause finale. Ainsi, en *Métaphysique* Zêta 7, où le devenir par l'art est étudié grâce à l'analyse du processus de guérison du patient malade par le médecin. Aristote n'éprouve pas le besoin de préciser que la cause formelle est aussi cause finale. La santé (1032b 6, 11) illustre alors la « forme » (εἶδος) que prend ce qui devient, c'est-à-dire « le ce que c'est » (τὸ τί ἦν εἶναι), qui est son « essence substantielle première » (τὴν πρώτην οὐσίαν)¹¹⁴⁸. La cause efficiente, de son côté, n'est pas exactement le médecin, car Aristote n'en retient que l'essentiel : elle est « l'art de guérir » (1032b 13), qui n'est

¹¹⁴⁵ *Phys.* II 3, 194b 32-35, *Mét.* Δ 2, 1013a 31-35.

¹¹⁴⁶ Également *Mét.* Δ 2, 1013b 23-25.

¹¹⁴⁷ Voir par exemple *PA* I, 639a 11-19, *EE* VIII, 1249b 10-16.

¹¹⁴⁸ Cf. *Z* 7, 1032b 1-2, à mettre en parallèle avec 1032a 18-19, 24.

autre que la forme et la notion même de la santé, mais telle qu'elle est dans l'âme du médecin (1032b 5-6), c'est-à-dire telle qu'elle peut être prise par le patient de cette façon ou de cette façon contraire. En *Métaphysique* Lambda, il a recours à un modèle semblable : la cause finale est passée sous silence, la santé illustre la forme et la notion de ce qui vient à être, la cause efficiente étant de son côté l'art de guérir, qui est d'une certaine manière aussi la notion de la santé¹¹⁴⁹.

L'usage systématique de la santé et du médecin pour exemplifier la théorie des quatre causes rend très plausible qu'Aristote songe à celle-ci lorsqu'il compare la causalité du plaisir à celle de la santé et celle du sens et du sensible, à celle du médecin. La référence semble d'autant plus s'imposer que le plaisir est dit accomplir l'actuation, non « pas de la même manière » (οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον) que le sens et le sensible. Or, dans le texte consacré à exposer les quatre causes, celles-ci sont également déclarées chacune causes « d'une certaine manière » (ἐνα τρόπον), et « non de la même manière » (οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον)¹¹⁵⁰, même si sont ajoutées ensuite d'autres « manières » selon lesquelles les causes diffèrent. Les quelques passages que nous avons évoqués attestent cependant qu'Aristote utilise sa théorie avec une grande souplesse : selon la perspective qu'il adopte, et surtout selon l'objet dont il veut déterminer les causes, il privilégie tantôt la cause finale, tantôt la cause formelle, et ne décrit pas leur causalité de la même façon. Au lieu d'affirmer aveuglément que dans *l'Ethique à Nicomaque*, le plaisir est identifié à la cause formelle ou à la cause finale de l'actuation, il serait plus prudent de savoir de quelle manière l'une ou l'autre de ces causes pourrait ici intervenir.

Il ne faut pas oublier que dans la *Physique*, la théorie des quatre causes est introduite comme un instrument pour rendre compte du devenir, et plus particulièrement du devenir naturel¹¹⁵¹. La matière et la forme, et plus explicitement, la cause efficiente et la fin, sont dégagées comme les causes d'un processus par lequel quelque chose vient

¹¹⁴⁹ Cf. *Mét.* Λ 3, respectivement 1070a 21-23 et 27-30, Λ 4, 1070b 25-28 et 33.

¹¹⁵⁰ Cf. *Phys.* II 3, 194b 24-25 et s. puis 195a 7 (*Mét.* Δ 2 1013a 24 et s., puis 1013b 8). *Mét.* Δ 2 (1013b 16-17) conclut ensuite que « toutes les causes évoquées ici tombent sous les quatre modalités (τρόπους) qui sont les plus évidentes », tandis que le manuscrit E, en *Phys.* II 3 (195a 15), parle de quatre « lieux » (τόπους). Mais dans les deux textes (*Phys.*, 195 a 26-28, *Mét.*, 1013b 28-30), Aristote appelle ensuite ces quatre modalités des formes (εἶδος), et leur oppose des « modalités de causes » (τρόποι δὲ τῶν αἰτίων)

¹¹⁵¹ *Phys.* II 3, 194b 21: l'enquête sur les causes est légitimée par la recherche des principes « à propos de la genèse, de la corruption, et de l'ensemble du changement naturel ». Il est vrai cependant qu'ensuite, la matière et la forme sont dégagées comme celles de la statue, de la coupe, de l'octave, sans qu'Aristote précise s'il parle de l'être ou du devenir de ces objets. En *PA* I, les différentes causes sont aussi successivement abordées comme celles du devenir naturel (cf. 639a 11et s., 640a 15 et s., 640b 1 et s., 641a 9-14, etc.).

à être. Lorsque ce processus est la genèse d'une substance composée, il est clair qu'en étant causes du devenir, elles sont par là même causes de l'être même de la substance : la notion permettant d'identifier dans son essence un devenir, la fin correspondant à cette notion, ainsi que la matière et l'agent, peuvent être aussi considérés comme les causes, formelle, finale, matérielle ou efficiente, en vertu desquelles la substance composée est ce qu'elle est¹¹⁵². Aussi Aristote peut-il les reprendre en d'autres lieux comme quatre causes susceptibles de rendre compte des étants eux-mêmes¹¹⁵³. Peut-on en dire autant de la santé, exemple privilégié pour illustrer la théorie ? Apparemment, la santé n'est pas cause formelle du devenir sain comme elle est cause formelle du fait de bien se porter : elle est en même temps fin dans le premier cas, tandis que dans le second, c'est se bien porter qui est fin de la santé, plutôt que l'inverse. Le médecin n'est pas non plus cause efficiente de la même manière : il est à l'œuvre pour soigner le patient, tandis qu'il est une cause qui a cessé d'agir quand le patient se porte bien.

En *Physique* II, il ne fait aucun doute que c'est par rapport au processus de guérison que la santé illustre la cause finale, et le médecin, la cause efficiente. En *Métaphysique* Zêta 7, c'est également par rapport à ce qui devient sain que la santé a le statut de cause formelle, et de cause efficiente lorsqu'elle est dans l'âme du médecin. En revanche, dans le passage de *l'Éthique à Nicomaque* consacré à la causalité du plaisir, c'est par rapport au fait de « se bien porter » que la santé est dite ne pas être cause comme l'est le médecin : le verbe grec *ὑγιαίνειν* peut certes signifier « devenir sain » tout autant qu'« être bien portant », mais cela n'arrive jamais chez Aristote¹¹⁵⁴, qui utilise toujours *ὑγιαίνειν* pour le premier sens. Ainsi, même s'il était vrai que la

¹¹⁵² Cf. *Mét.* Z 17 (notamment 1041a 26-b 9) où Aristote montre comment la question « pourquoi l'homme est l'homme » ou « pourquoi la maison est la maison » peut acquérir un sens si on différencie la matière et le composé en se demandant « pourquoi ces briques sont la maison », « pourquoi ce corps est l'homme ». La cause recherchée peut être le moteur pour le devenir, la fin pour le devenir comme pour l'être, mais c'est avant tout la forme ou « le ce que c'est » (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Cette forme, comme cause qui fait que chaque substance est ce qu'elle est, est substance à proprement parler.

¹¹⁵³ Cf. *Mét.* A 3 (983a 25-b 3), où les quatre causes de la *Physique* sont reprises afin d'examiner dans quelle mesure elles ont été utilisées par ceux qui ont enquêté sur les étants. Dans son bilan final de cet examen, Aristote précise que si les trois premières causes ont été saisies, au moins approximativement, la cause finale ne l'a pas été correctement, à savoir comme ce en vue de quoi un étant, ou la substance, « ou bien devient, ou bien est » (A 7, 988b 9-10, 11-14). Il attend donc des causes, y compris la cause finale, qu'elles soient celles de l'être même de l'étant ou de la substance. En *Mét.* Λ, l'exposé est introduit comme une enquête sur les principes et les causes de la substance, premier des étants (1069a 18 et s.). Mais comme la substance sensible est posée comme changeante (1069b 2 et s.), et d'abord soumise à la génération, les éléments et les causes de la substance sont ceux de ce changement.

¹¹⁵⁴ Nous avons vérifié les occurrences citées par Bonitz et par les index des principaux traités. Voir *Mét.* 1013a 34, 1032b 10 et s., 1070a 17, *GA*, 784b 30, 789b 14, *PA*, 677a 29, *De an.*, 414a 7, *EE*, 1214a 5, 1218b 16-22, 1226a 8, *EN*, 1111b 27-28, 1129a 17, 1176a 14. Le verbe signifie « devenir bien portant » chez d'autres auteurs (par exemple *Corp. Hipp.*, 567, 13, 593, 52, Xénophon, *Mem.*, II, 2, 10).

théorie des quatre causes est ici convoquée, ce ne serait pas pour le même usage que dans le texte de la *Physique* qui en est l'exposé.

Cette remarque suffit à prouver que le plaisir ne saurait être comparé à la santé parce qu'il est cause finale de l'actuation du sens. Cette hypothèse a été proposée à partir du passage de la suite du chapitre où Aristote affirme que le plaisir accomplit l'actuation comme une fin (ὡς ... τέλος). On a pu croire que le statut de fin donné au plaisir spécifie la manière dont il accomplit (τελειοῦ) l'actuation, et n'est pas seulement introduit par opposition avec la disposition qui s'actue¹¹⁵⁵. Cette lecture est impossible, car « accomplir » (τελειοῦν) quelque chose, le rendre accompli, ne saurait signifier, en grec, « être la fin à laquelle tend quelque chose », et les deux expressions ne pourraient pas non plus être deux descriptions différentes d'un seul et même fait, ni donc désigner indifféremment ce que le plaisir effectue sur l'actuation. Mais dès l'analogie entre le plaisir et la santé, il est évident que le plaisir n'est pas assimilé à la cause finale : la santé peut certes être cause finale par rapport au processus de guérison du patient, mais non par rapport au fait qu'il se porte bien. Dire que la santé est ce en vue de quoi le corps du patient se porte bien au moment même où il est parvenu à se bien porter n'a guère de sens. Dire qu'elle est ensuite ce en vue de quoi il se porte bien n'en a pas davantage, car le corps possède la santé pour l'exercer et non l'inverse. Si malgré tout, Aristote avait voulu dire que d'une certaine manière, la santé est aussi fin car elle est tout autant point d'arrivée que point de départ de la vie saine du corps, il n'aurait pu le faire qu'en précisant explicitement qu'il adopte un point de vue particulier.

Cette manière de comprendre l'analogie est de toute manière difficile pour d'autres raisons. Que pourrait signifier l'idée que le plaisir accomplit une sensation comme sa cause finale, et que par exemple, le plaisir de voir est ce en vue de quoi on exerce la vue ? Il est sans doute légitime d'identifier une « fin » dans la vision, dans la mesure où l'exercice est fin de la faculté. Mais par rapport à la vision déjà existante et non potentielle, comme l'est le fait de se bien porter par opposition à la guérison,

¹¹⁵⁵ Cf. Gauthier, Jolif, 1970, II, p. 839, p. 842. Gauthier et Jolif ne s'appuient guère que sur ce passage pour soutenir que la causalité du plaisir par rapport à l'activité est la causalité finale. Pour le reste, ils n'ont pour seuls arguments que les difficultés posées par l'interprétation la plus courante qui assimile le plaisir à la cause formelle, sans d'ailleurs les mentionner ni les discuter. Quant au contenu de leur hypothèse, ils ne l'exposent pas clairement. Ils semblent vouloir dire ceci : une fois que les causes efficientes, le sens et le sensible, se sont exercées dans l'actuation, et que par exemple, « je vois cette couleur », le plaisir se présente alors comme une fin supplémentaire qu'il faut *encore* atteindre, « par-dessus le marché » (*sic*), et qui ne l'est pas déjà : dans un premier temps « j'ai vu la couleur » sans éprouver de plaisir, et dans un second, « je tends au plaisir de la voir » et cette tendance contribue au développement ou au prolongement de l'activité. Cette interprétation ne résiste pas à l'examen.

comment pourrait-il exister une fin à laquelle elle tend, et qu'il faudrait identifier au plaisir ? On a vu que l'exercice de la vue est immédiatement et pleinement à lui-même sa fin et n'a pas lieu en vue de quelque chose, si ce n'est peut-être lui-même. Dans ces conditions, que le plaisir soit comme ce en vue de quoi l'on voit devrait signifier ceci : au sein de la vision qui est toujours elle-même sa fin et tend à se perpétuer ainsi, le plaisir est précisément l'aspect en vertu duquel l'exercice de la vue se présente comme fin à poursuivre lorsqu'on exerce déjà la vue. En d'autres termes, une fois qu'on voit déjà, le plaisir de voir se présente comme ce en vue de quoi on doit continuer à voir. Cette hypothèse est très difficile à soutenir : comme il a été dit dans le chapitre précédent que tout ce qui est plaisir, sur le modèle de la vision, est immédiatement tout ce qu'il doit être, on voit mal comment le plaisir pourrait être distingué, dans l'opération à laquelle il appartient, comme fin qui n'a pas encore été atteinte alors que l'opération est déjà pleinement accomplie¹¹⁵⁶.

Si donc le plaisir était fin, il ne pourrait l'être que pour le fait de se mettre à sentir, et non pour le fait de sentir. Mais cela ne peut pas signifier que le plaisir est ce que l'on poursuit lorsqu'on se met à sentir. Car on ne voit pas pourquoi le plaisir serait alors davantage poursuivi que la sensation elle-même, ni non plus pourquoi ensuite, le plaisir effectif devrait précisément être identifié à la sensation en tant qu'elle a été poursuivie, et non en tant qu'elle est effective. Nous avons vu en effet que prendre plaisir va de pair avec sentir, et que se mettre à sentir va de pair avec se mettre à prendre plaisir¹¹⁵⁷. Pourquoi faudrait-il que lors de la transition vers l'acte effectif, le plaisir se présente comme une fin à atteindre, et non la sensation ? Il semble plutôt que ni l'un ni l'autre ne soient appréhendés à l'avance : ils surgissent immédiatement d'une seule pièce lorsqu'ils sont éprouvés, et ne l'ont donc été en rien auparavant. Ils ne sont pas non plus l'objet préalable d'une anticipation de l'imagination : ce serait inverser, pour Aristote, l'ordre naturel qui veut que l'imagination soit une suite et un prolongement de

¹¹⁵⁶ Ces observations permettent de réfuter l'interprétation de Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 842 exposée plus haut, mais aussi des positions défendues par Festugière (1960, p. 45-46) et Van Riel (2003, p. 183-185). Selon le premier, la distinction entre la causalité du médecin et celle de la santé correspond à la différence entre l'action immédiatement effectuée par le médecin sur le malade, et l'action qu'effectue ensuite, spontanément, le fonds de santé que le malade possède, et qui le ramène à la pleine santé. Curieusement, Festugière voit dans la causalité de ce fonds de santé une causalité formelle et finale (p. 46), et non efficiente, et conclut donc que le plaisir est une forme et une fin qui se présente en un second temps, une fois que l'acte de sentir a eu lieu, et dont l'attrait parachève l'activité. Van Riel (2000, p. 55-56, 2003, p. 183-185) adopte dans son principe cette interprétation, mais comme il observe justement que seule l'activité est cause formelle et finale d'elle-même, il conclut que le plaisir vient parachever l'activité comme un supplément accidentel.

¹¹⁵⁷ Cf. nos analyses, chapitre VI, p. 434.

la sensation effective¹¹⁵⁸. Dans le texte, de toute manière, c'est l'actuation même du sens que le plaisir accomplit. S'il accomplit comme cause finale, il doit donc être fin pour la sensation elle-même, et non pour le fait de se mettre à sentir.

On pourrait observer que le plaisir peut fort bien être, au sein de la sensation, à la fois une fin à laquelle elle est portée, et une fin réalisée en elle uniquement à son premier moment. Car l'acte de sentir, considéré rétrospectivement par rapport à la faculté qui s'actue, n'est-il pas appréciable comme le bien et la fin de celle-ci, et dans la mesure même où il est plaisir ? Le plaisir pourrait donc accomplir la sensation comme une fin parce qu'il en est l'accomplissement même, en tant qu'on l'évalue comme fin et bien pour la faculté de sentir. Il est certain qu'Aristote admet que le caractère plaisant d'une sensation est son appréciation comme un bien pour le sens, puisqu'il le dit en toutes lettres en *De anima* III, 7. Mais il est sûr qu'il ne saurait traduire cette thèse, dans *l'Ethique à Nicomaque*, par une formule exprimant que « le plaisir accomplit l'actuation » comme une cause finale. Dans cet énoncé, c'est l'actuation même qui est accomplie, et non la faculté qui opère. On pourrait à la rigueur donner un sens à la proposition, en comprenant que le plaisir accomplit plus ou moins l'exercice de la faculté de sentir en étant plus ou moins la fin et le bien auxquels il est spontanément porté. Mais les difficultés que nous avons mentionnées demeurent : si le plaisir accomplissait l'actuation comme la cause finale à laquelle elle tend, il faudrait qu'« accomplir » l'actuation et « être une fin à laquelle elle tend » puissent être synonymes, et il faudrait aussi que la santé soit l'illustration évidente de la fin pour celui qui est déjà sain et se porte bien. Comme ni l'une ni l'autre de ces thèses ne peut être soutenue, il est clair que le texte ne peut pas assimiler le plaisir à une cause finale.

2. Le plaisir, cause formelle ?

a. Difficultés de cette hypothèse

Selon l'interprétation la plus courante¹¹⁵⁹, le plaisir est assimilé par Aristote à la cause formelle d'une actuation comme celle du sens. La santé est la cause formelle,

¹¹⁵⁸ Cf. les textes sur la définition de l'imagination cités dans notre premier chapitre, p. 138.

¹¹⁵⁹ Elle a été initiée par Averroès, (1562 (éd.), 147-148, *ad loc.*), et Thomas d'Aquin (*Sententia...*, p. 569), et non par Michel d'Ephèse comme on le dit d'ordinaire (Gauthier et Jolif, Dirlmeier). Chez les modernes, elle est défendue notamment par Grant (1874, II, 326), Ramsauer (1878, p. 670), Stewart (1892, II, p. 426-428), Burnet (1900, *ad loc.*), Dirlmeier (1957, p. 581), Hardie (1980, p. 313), Gosling et

c'est-à-dire la notion formulant l'essence même du fait d'être bien portant, tandis que le médecin est cause efficiente de ce même fait. De même, le plaisir de voir accomplit l'actuation visuelle comme la cause formelle de celle-ci, tandis que le sens et le sensible l'accomplissent comme ses causes efficientes.

Cette hypothèse pose immédiatement une difficulté : prenons l'exemple d'une actuation du sens, la vision de la couleur dorée, et supposons que le plaisir l'accomplisse comme sa cause formelle. Pour Aristote, la cause formelle de quelque chose est la notion qui rend compte de son essence et de son identité propre et permet de la distinguer de toute autre : la forme d'un temple dorique est ainsi cause formelle de la genèse du temple dorique, mais aussi de ce temple lui-même, et la santé, de même, est cause formelle de la genèse de la santé, mais aussi de son existence et de son exercice. Mais le plaisir n'est évidemment pas cause formelle d'un acte comme la vision de la couleur dorée : si quelqu'un nous demande de lui donner une formule et une notion grâce à laquelle il pourra identifier dans son essence cette opération, et que nous lui parlons du plaisir, ou même d'un certain degré de plaisir, il est clair qu'il n'aura rien identifié par là. C'est d'autant plus vrai que plusieurs actuations portant sur des objets de même valeur, par exemple la vision du doré et la vision de la couleur opposée, le bleu, procureront exactement le même plaisir.

En réalité, on n'a guère d'autre moyen d'identifier l'essence d'une actuation comme la vision du doré, sinon en déclarant que c'est un accomplissement de la faculté visuelle dans la saisie du doré. Autrement dit, la cause formelle de la vision du doré est tout simplement la vision du doré, celle de la saisie du théorème de Pythagore, la saisie du théorème de Pythagore. Sans doute, il existe des actes visuels qui ne sont pas accomplis, et qui ne sont donc pas adéquats à leur cause formelle, mais ce sont des actes visuels qui n'en sont pas, parce qu'ils ne sont pas l'exercice de la vue dans la saisie d'une couleur donnée. Affirmer que le plaisir pris à une actuation est la cause formelle de cette actuation conduit alors à une nouvelle absurdité : cela revient à identifier le plaisir de voir du doré à la vision du doré, le plaisir de connaître le théorème de Pythagore, à cette connaissance même. Le plaisir ne se distingue plus en rien de l'activité à laquelle il appartient, ce qui contredit l'intuition, mais aussi l'entreprise

Taylor (1982, p. 246-250). Ces derniers vont jusqu'à identifier le plaisir à la cause formelle proprement dite de l'activité. Les autres commentateurs divergent quant à savoir si le plaisir est forme comme la perfection même de l'activité, ou s'il est une forme qui vient s'ajouter à cette première forme.

menée en *Ethique à Nicomaque* X 4, c'est-à-dire la détermination du rapport entre le plaisir et l'actuation dont il est plaisir¹¹⁶⁰.

Le propos d'Aristote autorise cependant à rester dans l'esprit de cette interprétation, tout en évitant d'identifier le plaisir à la cause formelle proprement dite de telle ou telle actuation d'un sens. D'une part, on doit remarquer qu'il ne raisonne pas par rapport à une actuation donnée du sens, par exemple la vision de la couleur donnée, mais par rapport à toute actuation qui relève de ce sens : ce que le plaisir est dit accomplir, au même titre que le sens et le sensible excellents, est par exemple l'actuation de la faculté de voir considérée en général. D'autre part, le texte ne dit pas que le plaisir « accomplit l'actuation » en étant cause comme la santé l'est du fait d'être bien portant, mais qu'il l'accomplit « tout comme » (ὡσπερ) cette cause est cause. Dans l'hypothèse où la santé illustre la cause formelle proprement dite, il n'en va pas nécessairement de même pour le plaisir : il peut accomplir l'actuation d'un sens à la manière d'une cause formelle, sans pour autant être sa cause formelle à proprement parler.

Ces deux précisions permettent de proposer plusieurs lectures qui partent toutes du principe que ce que fait le plaisir est comparé à la causalité formelle. On pourrait minimiser cette comparaison en considérant que le plaisir n'a rien de commun avec une cause formelle quelconque, si ce n'est d'avoir toujours lieu simultanément avec son effet. L'analogie devrait alors être comprise ainsi : le médecin, cause efficiente de l'être bien portant de son patient, agit avant que son patient se porte bien, tandis que la santé, en tant qu'elle est la cause formelle qui rend compte de l'être bien portant, existe

¹¹⁶⁰ Pour une analyse semblable, cf. Van Riel, 2003, p. 183. Devant cette difficulté, certains ont voulu corriger le texte afin de lui faire dire que le plaisir n'accomplit l'actuation ni comme le sens et le sensible, ni non plus comme le médecin, cause efficiente, et la santé, cause formelle. Ainsi, Burnet supprime αἰτία ἐστὶ τοῦ υγιαίνειν, afin de lire « le plaisir n'accomplit pas de la même manière que ne le font le sensible et la sensation (entendue comme forme même de l'acte de sentir) quand ils sont valables, ni non plus comme la santé (cause formelle) et le médecin (cause efficiente) ». Rodier (1897, p. 93-94) et Hackforth (1932, p. 6-9) inversent l'ordre des mots et lisent οὐδ' ὡσπερ ἡ υγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς [ὁμοίως] αἰτία ἐστὶ τοῦ υγιαίνειν, afin de comprendre que le plaisir n'accomplit pas l'actuation du sens « non plus de la même manière que la santé et le médecin sont causes de l'être bien portant ». Pour compléter ce moment devenu purement négatif par une affirmation, ils déplacent immédiatement après cet énoncé celui de la ligne 1174b 31 (τελειῶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς <ἡ> ἕξις ἐνυπάρχουσα...): « mais en fait, le plaisir n'accomplit pas l'actuation comme <un> état qui lui est inhérent », à savoir la forme du sens réalisée en elle, et n'est en cela pas comparable à la santé, cause formelle de l'être bien portant. « Mais il accomplit l'actuation comme quelque fin qui vient en plus » de la forme même de l'actuation, un supplément qui n'est pas l'actuation même (Pour ce déplacement, cf. aussi Ramsauer, 1878, p. 670 ; Gauthier et Jolif, 1970, I, 2, qui gardent pourtant le texte des manuscrits et cherchent à l'interpréter). Toutes ces manipulations, qui aboutissent à un texte trop répétitif pour être convaincant, ne sont autorisées que par deux présupposés : le plaisir ne peut être assimilé à *aucun titre* à la cause formelle, et il n'y a pas de lecture alternative de la comparaison avec la santé. Mais ni l'un ni l'autre de ces principes ne sont vrais.

nécessairement en même temps que ce dont elle est cause. Telle est peut-être la seule différence qu'il faut reporter sur le sens et le sensible d'un côté, et le plaisir de l'autre : tandis que le sens et le sensible sont des potentialités qui comme telles, précèdent l'actuation du sens, le plaisir n'existe qu'en même temps qu'elle.

En d'autres lieux, Aristote insiste sur cette différence entre la cause efficiente et la cause formelle, et l'illustre par les mêmes termes que dans notre analogie. En *Métaphysique* Lambda 3, après avoir dégagé le moteur comme une cause de la substance, à côté de la notion ou forme (λόγος καὶ εἶδος), de la privation et la matière (1069b 32-34, 1070a 4 et s.), il compare en ces termes la première à la seconde : « eh bien, les moteurs sont causes comme ayant existé auparavant, tandis que les causes au sens de la notion sont causes en existant simultanément, car c'est lorsque l'homme se porte bien que la santé existe » (τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔσται, 1070a 21-23). On peut compléter le texte en ajoutant qu'en revanche, la cause motrice, c'est-à-dire le médecin ou l'art médical, existe avant que l'homme se porte bien. Il pourrait sembler que cette différence entre la causalité antécédente du médecin et la causalité simultanée de la santé, par rapport au fait d'être bien portant, soit précisément celle qui sert de référence, dans le traité du plaisir, pour introduire une distinction similaire entre le statut du plaisir et celui du sens et du sensible par rapport à la sensation. Il faudrait simplement préciser que le médecin n'est pas exactement antécédent par rapport au fait de se bien porter comme le sens et le sensible le sont par rapport à la sensation : tandis que le premier n'est plus là quand son effet existe, les seconds sont encore à l'œuvre quand on sent, même s'ils n'existent plus comme simples potentialités.

Pourtant, dans *l'Ethique à Nicomaque*, la comparaison ne peut pas servir uniquement à affirmer que le plaisir est simultanée par rapport à la sensation, tandis que sens et sensible sont antérieurs. Aristote ne dit pas que l'un et l'autre *existent* respectivement par rapport à la sensation comme la santé et le médecin par rapport à leur effet, l'être bien portant, mais qu'ils *accomplissent* respectivement la sensation de la même manière que ceux-là sont chacun causes. La comparaison doit ainsi permettre de dégager deux façons d'« accomplir » (τελειοῦν) la sensation. On peut donc douter qu'Aristote se réfère au modèle du médecin et de la santé uniquement parce que ces causes se trouvent être tantôt antécédentes, tantôt simultanées, et afin de reporter ces seules propriétés sur les termes initiaux. Il est beaucoup plus plausible qu'il identifie

deux manières d'accomplir la sensation en les assimilant à la causalité même du médecin et à celle de la santé. Les caractères antécédents et simultanés n'expriment pas essentiellement la manière dont ces causes sont causes. Ce qui l'exprime, dans l'hypothèse où nous nous situons, ne peut être que le caractère efficient de la première et le caractère formel du second. Le plaisir doit donc être comme la santé non seulement parce qu'il est simultané à la sensation, mais parce qu'il est comme la cause formelle de celle-ci. Le sens et le sensible, de leur côté, seront comme le médecin parce qu'ils sont certes antécédents, mais aussi comparables à des causes efficientes.

b. Deux sens du verbe « accomplir » ? Accomplir en effectuant, accomplir en couronnant ?

On a pu proposer une lecture du texte qui fasse en sorte que le plaisir soit dit accomplir la sensation en vertu d'une acception particulière du verbe « accomplir », et qui donne en même temps au plaisir un statut assimilable à une cause formelle. La santé, par rapport au fait qu'un corps soit bien portant, est à la fois l'aspect présenté par ce corps bien portant et la notion qui rend compte du fait qu'il est bien portant, et elle est cause formelle pour ces deux raisons à la fois. Quel usage faut-il faire du verbe « accomplir » pour pouvoir dire que le plaisir accomplit la sensation à la manière d'un aspect qui lui est inhérent et d'une notion qui en rend compte ? La première condition exige, semble-t-il, qu'« accomplir » n'ait pas un sens actif, et ne signifie pas mener à son accomplissement quelque chose qui ne l'est pas, ou produire quelque chose comme accompli. En s'appuyant sur l'identification qu'Aristote vient de faire entre le caractère plaisant et le caractère accompli de toute sensation, certains ont donc soutenu que « le plaisir accomplit l'actuation » signifie tout simplement qu'il est son caractère accompli ou parfait¹¹⁶¹.

¹¹⁶¹ Stewart (1892, II, p. 426-428) et Gosling et Taylor (1982, p. 246 et s.). Selon eux, il est dit dans le texte que le plaisir *est la perfection* inhérente à une actuation donnée, l'aspect formel selon lequel elle est parfaite, c'est-à-dire pleinement actuation. Aussi ne voient-ils guère de différence entre le propos de ce traité et celui du traité eudémien : ici, Aristote affirme qu'être plaisir, c'est être actuation non empêchée d'être actuation. Là, il dit que le plaisir en tant que tel est la propriété parfaite, c'est-à-dire non empêchée, de l'actuation : le plaisir est donc le fait qu'une actuation soit parfaite. Ces deux propositions, clairement, signifient exactement la même chose, et la formulation ne diffère que par le point de vue adopté : la première est appropriée pour déterminer ce qui est un plaisir, et la seconde, pour discourir sur « le plaisir » dans son rapport avec l'actuation (cf. Gosling et Taylor, p. 250-252, Stewart, 1892, II, 237 et s.). Stewart se rétracte toutefois dans la suite de son commentaire de EN X 4.

Si l'on donne au verbe cette acception, il est clair que le plaisir accomplira la sensation comme un aspect essentiel que présente celle-ci. Cela suffit pour comparer cette manière d'accomplir à la causalité formelle, et pour l'opposer à celle que l'on attribue au sens et au sensible et qui est assimilable à une causalité efficiente. Le sens et le sensible accomplissent la sensation en ce qu'ils la mènent à l'accomplissement, en un sens actif et efficient : par exemple, la couleur pourpre, lorsqu'elle est mise en présence d'un œil, rend accomplie une vision qui sans elle ne le serait pas, mais resterait une simple potentialité. Le sens de la vue en bon état accomplit la vision selon la même acception, car il se réalise en elle et rend effectivement vu ce qui ne le serait pas sans lui. Cette description est parfaitement conforme à celle que l'on trouve exposée en *De anima* III 2¹¹⁶². En revanche, le plaisir de voir est une propriété formelle présentée par la vision : il accomplit la vision au sens où il est son caractère accompli. N'est-ce pas tout simplement cette différence entre deux significations du verbe « accomplir » qu'introduit Aristote en affirmant que le plaisir n'accomplit pas « de la même manière » la sensation que le sens et le sensible, mais le premier, comme une cause formelle, et les seconds, comme des causes efficientes ?

À notre connaissance, Aristote ne songe jamais à une différence de signification entre deux termes lorsqu'il dit que l'un n'est pas de la même manière que l'autre, mais à une différence entre deux usages d'un terme pourvu d'un même sens, même si ces usages peuvent conduire à leur faire désigner des notions distinctes. En déclarant qu'il y a deux manières d'accomplir, il ne saurait donc introduire deux significations du verbe, mais deux modalités selon lesquelles on peut dire qu'une chose accomplit une chose, c'est-à-dire la mène à son accomplissement. Il en va comme pour les quatre causes, qui ne sont que quatre modalités selon lesquelles on peut dire qu'un terme est cause de l'autre.

En outre, il est impossible que soit introduit un sens du mot « accomplir » où il signifierait « être le caractère accompli », « être l'accomplissement de ». Le verbe $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\nu$ ne signifie jamais, ni chez Aristote, ni en grec, être la perfection, être l'accomplissement de quelque chose, mais toujours rendre accompli, mener à l'accomplissement ou à la perfection quelque chose qui par hypothèse, n'est pas accompli ou parfait. À l'actif, et au moins lorsqu'il est transitif, le verbe exprime toujours une efficence d'un sujet sur un objet, et le fait que le sujet rende l'objet

¹¹⁶² Cf. notre étude au chapitre III, p. 219.

« accompli » selon les différentes acceptions que peut prendre cet adjectif. Chez Aristote, en vertu des différentes modalités de « l'accompli » exposées en *Métaphysique* Delta, « accomplir » doit donc signifier amener une chose tantôt à la grandeur qu'elle doit prendre, tantôt à ce qu'elle doit être par essence, tantôt à ce qui réalise le mieux cette essence¹¹⁶³. Dans ces conditions, le verbe doit avant tout avoir pour sujet ce qui a le statut d'une cause efficiente, comme le sens et le sensible qui rendent accomplie la sensation parce qu'ils font exister soit ce qu'est par essence toute sensation, soit ce qu'elle peut le mieux être. Mais peut-il être attribué à ce qui est assimilable à une cause formelle ? Si tel est le cas, ce ne serait pas parce que le verbe « accomplir » signifie « être la propriété accomplie », mais parce qu'une cause formelle aussi peut être dite mener à l'accomplissement ce dont elle est cause formelle.

Dans une certaine perspective, il est possible d'affirmer que la santé, au titre de cause formelle, rend accompli le fait de se bien porter. Considérons la guérison d'un patient par un médecin, et la santé en tant qu'elle est la forme présentée par le patient au terme de ce processus. On peut dire que d'une certaine manière, cette santé, en advenant, mène ce processus à son accomplissement : elle vient parfaire ce processus, non pas parce qu'elle agit en quelque manière, mais parce que son existence marque l'accomplissement du processus qui sans elle, était partiellement ce qu'il doit être. Tel est l'usage qu'Aristote a fait du verbe *τελειοῦν* dans le chapitre précédent, lorsqu'il a opposé d'un côté la vision qui en tout moment, « ne manque de rien qui en advenant ensuite, accomplira sa forme » (*οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεῆς οὐδενὸς ὃ εἰς ὑστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος*), et de l'autre, un mouvement comme la construction du temple dorique qui dans ses moments partiels, n'atteint pas la forme

¹¹⁶³ Le verbe est fréquemment présent dans le corpus aristotélicien, mais au passif. La seule exception est un passage de *GA* 752b 21, où il est question de l'oiseau qui ne peut achever l'animal qu'il engendre à l'intérieur de lui-même. Clairement, le verbe a le sens efficient d'achever au sens de « rendre accompli », mener quelque chose à être pleinement lui-même. Dans les nombreuses autres occurrences du même traité où le verbe figure au passif, et est attribué à l'œuf ou à l'embryon, il signifie également « être achevé », « être amené à être pleinement lui-même », et la plupart de temps (à l'exception de 749a 24 et 740a 26) sans qu'un agent soit présent (720a 3, 750b 27, 752a 29, 757a 29, 746a 1-3, 752b 18, 767a 22, 776a 31, également *PA* 646b 8) : on peut donc se demander si ce qui achève n'est pas plutôt le terme même du processus de génération. Le verbe est également attribué au passif aux syllogismes incomplets dans les *Analytiques premiers* (29a 16, 29b, 36b 24, 39a 1-3, 40b 6, 17-20), et on le traduit alors le plus souvent par « être complété » (cf. aussi *Top.* 167a 13, *Rhét.* 1409b 8). Cette traduction a l'inconvénient de faire croire que c'est ce qui manque à la chose imparfaite qui est complété ou comblé, alors que c'est cette chose elle-même qui est rendue complète, parfaite ou accomplie. Il existe une occurrence (*GA* 757b 23-26) où le verbe est interprété comme intransitif et comme signifiant « être accompli », mais il est au parfait actif, et dans le texte, il n'est pas sûr qu'il ne prenne pas le sens transitif d' « accomplir » en ayant pour sujet le mâle et la femelle cités plus haut. C'est en tout cas la seule occurrence que les dictionnaires répertorient pour un prétendu sens intransitif.

qu'il doit prendre et doit donc manquer de quelque chose qui viendra l'accomplir. Ce quelque chose dont manque la construction, et non la vision, n'est évidemment pas un agent, mais la cause formelle même définissant ce qu'est un temple dorique et par là, ce qu'est la production de ce temple. Il est donc légitime d'affirmer que la cause formelle, c'est-à-dire l'aspect que présente le résultat du processus et la notion qui rend compte à la fois de son être et de son devenir, conduit le processus à sa perfection : en ce sens, la santé accomplit la guérison, et la forme du temple, la construction de celui-ci. Mais on peut exprimer ce même fait en disant que la santé accomplit non le processus, mais son résultat : c'est même plutôt le fait d'être que le fait de devenir un temple que la forme du temple rend accompli, adéquat à ce qu'il doit être. C'est donc aussi l'être bien portant (τὸ ὑγιαίνειν) du patient que la santé rend accompli au terme de la guérison.

On constate que le verbe « accomplir », bien qu'il désigne avant tout une action produite par une cause efficiente, peut être détourné de son sens premier pour être attribué à un aspect présenté par une chose en devenir, et signifier que la survenue de cet aspect marque l'accomplissement de la chose en question. Cet usage d'« accomplir », de « produire comme accompli » est proche de ce qu'Aristote appelle l'usage métaphorique de produire et d'« être producteur » dans un passage du *De generatione et corruptione* (I 7) :

(324b 13-18) Le producteur est cause comme ce à partir de quoi est le commencement du mouvement, tandis que le ce en vue de quoi n'est pas producteur. Voilà pourquoi la santé n'est pas un producteur, sinon par métaphore : de fait, lorsque ce qui produit est présent, ce qui pâtit devient quelque chose de lui, tandis que lorsque les dispositions sont présentes, il ne devient plus mais est déjà ; or, les formes et les fins sont des sortes de dispositions (ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. τὸ δ' οὐ ἔνεκα οὐ ποιητικόν. διὸ ἡ ὑγίεια οὐ ποιητικόν, εἰ μὴ κατὰ μεταφοράν· καὶ γὰρ τοῦ μὲν ποιούντος ὅταν ὑπάρχη, γίνεται τι τὸ πάσχον, τῶν δ' ἕξεων παρούσων οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἔστιν ἤδη. τὰ δ' εἶδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές).

De prime abord, la perspective adoptée ici pourrait sembler différente de celle du traité du plaisir : Aristote oppose à la causalité efficiente la causalité de la fin visée, et non, apparemment, celle de la forme. La santé, par opposition au médecin évoqué dans les lignes qui précèdent (324a 30 et s.), illustre la cause finale et non la cause formelle. On remarquera cependant que les fins sont considérées par rapport à ce qui les possède

comme des « dispositions » « présentes », et non par rapport à ce qui tend vers elle. À ce titre, elles sont tout autant « formes » que « fins », et c'est leur causalité en tant que formes prises qui est envisagée. Contrairement à la production proprement dite, apanage du principe du mouvement comme le médecin, cette causalité est dite une production par métaphore. Seul le médecin est producteur à proprement parler car il fait advenir dans son patient ce qui n'est pas, l'être bien portant. La santé, comme aspect et disposition que ce patient finit par atteindre, ne produit rien sur ce patient : sa présence ne le fait pas devenir bien portant, elle marque au contraire qu'il l'est et que le processus de guérison est terminé. On pourrait dire que comme aspect porteur de ces deux faits, elle est productrice de l'être bien portant, mais on s'exprimerait alors métaphoriquement. Au sens propre, elle n'est pas productrice, car elle ne fait rien advenir.

N'est-ce pas précisément ce modèle qui est repris dans l'analogie de *l'Ethique à Nicomaque*, pour distinguer non plus deux acceptions du produire, mais de l'accomplir, et distinguer l'accomplir proprement dit du médecin, cause efficiente, de l'accomplir par métaphore attribuable à la forme de la santé quand elle vient couronner le processus de guérison ?¹¹⁶⁴ Le rapprochement des deux textes peut paraître pertinent, d'autant que dans la suite, Aristote précisera que le statut du plaisir par rapport à l'actuation n'est pas celui d'une « disposition inhérente » (ἔξις ἐνυπαρχουσα) : on pourrait penser qu'il veut alors corriger l'assimilation du plaisir à la santé qui, pour un auditoire averti, serait le paradigme de la forme couronnant une opération, mais aussi celui d'une forme qui la couronnerait comme une « disposition » possédée.

Si l'on s'en tient à l'analogie initiale, une telle interprétation pose toutefois problème. Peut-on dire que le plaisir, en advenant, conduit la sensation à être pleinement ce qu'elle doit être tout comme la forme de la santé, en survenant chez le patient, rend accompli à la fois son devenir bien portant et son être bien portant ? Ce qui vaut pour la santé peut difficilement être transféré au plaisir. On ne peut affirmer que le plaisir rend accomplie la sensation que si l'on suppose que celle-ci est antérieurement non accomplie et n'est pas pleinement ce qu'elle est. Mais nous avons vu que toute sensation est immédiatement accomplie quand elle a lieu, et n'est ni un processus progressif, ni le produit d'un processus progressif. Le plaisir ne saurait donc la mener à l'accomplissement en survenant à son terme, comme pour un processus. Il ne peut pas

¹¹⁶⁴ Telle est l'interprétation de Ramsauer, 1878, p. 670, Broadie, 2002, p. 436.

non plus le faire en lui étant simultanément, à la manière dont la santé rend accompli l'être bien portant du patient. Dans ce dernier cas, la santé vient accomplir l'être bien portant parce que sans elle et avant elle, cet être bien portant est en devenir et n'est que partiellement ce qu'il doit être. La sensation, au contraire, surgit d'une seule pièce, sans qu'elle soit antérieurement en devenir, ni réalisée partiellement. Si en advenant avec la sensation, le plaisir rend accompli quelque chose, quel est donc l'inaccompli qu'il vient accomplir ?

Le plaisir ne saurait rendre accomplie une sensation considérée par rapport à un devenir, mais il peut accomplir une sensation considérée par rapport à la sensation potentielle, la faculté de sentir. Celle-ci, en effet, se réalise et s'accomplit bel et bien au moment où l'on sent. Cette option fait pourtant ressurgir le problème dont nous étions partis. C'est évidemment la sensation d'un sensible donné qui accomplit la faculté de sentir, et non le plaisir de sentir. Il paraît absurde de réserver au plaisir la fonction d'accomplir et de réaliser la sensation potentielle, alors que comme son nom l'indique, une sensation potentielle ne peut être réalisée que par la sensation elle-même.

Il est important de tenir compte du point de vue qu'adopte Aristote sur la sensation lorsqu'il déclare que le plaisir, le sens et le sensible l'accomplissent d'une certaine manière. Auparavant, il s'est placé à l'intérieur d'une faculté de sentir donnée, par exemple la vue, et a affirmé que dans les conditions optimales du sens et du sensible, l'exercice de la vue est le plus plaisant en étant le plus accompli, c'est-à-dire en étant, parmi d'autres exercices qui sont pourtant de plein droit des visions, celui qui est le plus parfaitement et le mieux exercice de la vue. La même perspective doit être conservée dans la suite : le sens et le sensible sont dits « accomplir » d'une certaine façon l'actuation d'une faculté de sentir « en étant valables » (σπουδαία ὄντα). Au regard de ce qui précède, cet énoncé ne doit pas signifier qu'un bon état du sens de la vue, par exemple, et n'importe quel visible susceptible d'être saisi, rendent accomplie la vision particulière de ce visible parce qu'ils la font tout simplement exister. Aristote veut dire que pour une même faculté comme la vue et pour l'actuation, considérée en général, qui en dépend, l'état du sens et le visible, dans la mesure de leur valeur, mènent à l'accomplissement l'actuation de la faculté de voir, au sens où ils la font être plus pleinement ce qu'elle peut être de mieux dans son genre¹¹⁶⁵. En d'autres termes, selon le

¹¹⁶⁵ Sur ce point, nous sommes en plein accord avec Kenny, 1978, p. 235-236

degré où ils sont bons, ils font que la vision est plus, mieux ou plus pleinement exercice de la vue.

C'est dans ce cadre préalable, et selon la même acception, que « le plaisir accomplit l'actuation ». Tout comme l'état du sens et le sensible, le plaisir mène l'exercice d'une faculté de sentir, considéré en général, à être plus pleinement ce qu'il peut être par essence. Dans le premier cas, c'est le degré d'excellence des conditions initiales qui détermine le degré de l'accomplissement. Dans le second, c'est le degré du plaisir même pris à sentir, puisque la sensation est la plus plaisante en étant la plus accomplie.

Si l'on tient compte de toutes ces données, on peut soutenir que le plaisir accomplit l'actuation d'un sens à la manière d'une cause formelle, et non d'une cause efficiente comme le sens et le sensible. Ceux-ci, dans la mesure de leur valeur, mènent l'exercice d'un sens à être plus accompli, plus pleinement ce qu'il peut être, tout en agissant comme des causes antécédentes de la sensation, qui la font avoir lieu. Le plaisir au contraire, advient seulement avec la sensation, comme un aspect formel de celle-ci, mais on peut dire que cet aspect, par son advenue même, et selon son degré, mène plus ou moins à l'accomplissement l'actuation d'un sens donné qui est préalablement potentielle. Par exemple, par rapport à ce qu'est exercer la vue en général, le plaisir de voir peut être identifié à ceci : en advenant en même temps que l'exercice de la vue, il est, selon son degré, ce qui fait qu'exercer la vue est plus ou moins pleinement ce qu'il devrait être.

Dans cette hypothèse, le plaisir mène donc bien à l'accomplissement l'actuation du sens à la façon d'une cause formelle : il le fait comme un aspect présenté par cette actuation et non comme une cause qui la produit. Pour autant, il n'est pas identique à telle ou telle actuation prise dans sa forme même, comme la vision du doré ou la vision du pourpre. Car lorsqu'on considère le plaisir en celles-ci, on se réfère uniquement à l'exercice de la faculté de voir en général, en faisant abstraction du contenu du sensible, et l'on ne retient qu'un aspect qui diffère par le degré selon les sensations, et qui marque que la faculté s'exerce alors plus ou moins parfaitement. Le plaisir de voir est précisément ce marqueur, qui rend compte de la plénitude de l'exercice de la vue, et qui survient en étant cette plénitude même : avoir exercé plus ou moins pleinement sa faculté de voir au moment même où l'on voit, et « accomplir » en ce sens à différents degrés l'actuation visuelle, ce n'est rigoureusement rien d'autre que prendre plus ou moins de plaisir à voir. Les mêmes observations valent pour toute autre faculté de

sentir, et pour toutes les dispositions spécifiquement différentes que l'on pourrait identifier dans le domaine de la pensée et de la contemplation.

Au prix de plusieurs précisions importantes, il est possible d'interpréter l'analogie entre le plaisir et la santé en comprenant que la fonction du plaisir est assimilée à la causalité formelle. Le plaisir peut être identifié à l'aspect présenté par une actuation relevant d'une faculté de sentir, en vertu duquel cette actuation s'avère être plus ou moins pleinement actuation, c'est-à-dire exercice de la faculté. Le plaisir a alors un statut comparable à une cause formelle : il est ce qui fait que l'exercice d'un sens est plus ou moins accompli, mais comme une forme inhérente à la sensation au moment même où elle a lieu. Il est aussi une notion qui rend compte de quelque chose : il n'exprime certes pas l'essence d'une sensation individuelle comme la vision d'une couleur donnée, mais il rend compte au moins de ce que c'est qu'exercer plus ou moins et plus ou moins pleinement un sens, par exemple la vue pour le plaisir de voir, ou l'ouïe pour le plaisir d'entendre.

Cette interprétation conduit à une théorie en tout point équivalente à celle que nous avons dégagée de *De anima* III, 7. Aristote déclarait là qu'une sensation est un prendre plaisir non pas en tant que le sens s'actue pour saisir la nature d'un sensible, mais en tant qu'il s'actue par rapport à ce qui est bon pour lui et pour sa médiété propre¹¹⁶⁶. En d'autres termes, ce qui fait le plaisir est l'aspect essentiel de l'actuation d'un sens, en vertu duquel celui-ci s'actue, s'exerce ou se réalise plus ou moins bien en sentant. Le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, en identifiant le plaisir à l'aspect formel de la sensation selon lequel elle est plus ou moins pleinement exercice du sens dont elle dépend, ne dirait rigoureusement rien d'autre. Car être pleinement actuation ou exercice du sens, et l'être bien, c'est tout un.

La seule différence entre les deux textes tiendrait à quelques précisions. On apprend dans le premier que le sens qui s'actue plus ou moins bien doit être défini comme une médiété (μεσότης) potentielle : c'est donc ce qui est plus parfaitement réalisation de cette médiété parce qu'il saisit un sensible qui se rapporte mieux au sensible médian qui sera davantage plaisir. Le second n'apporterait guère qu'une nouvelle formulation. Au lieu de considérer l'exercice d'un sens comme un « prendre plaisir » (τὸ ἡδεσθαί), Aristote identifierait « le plaisir » (ἡ ἡδονή) en tant que tel au

¹¹⁶⁶ Cf. l'étude de notre chapitre IV (p. 285).

sein de la sensation. Cette différence de point de vue n'aurait rien d'étonnant dans un traité consacré au plaisir, qui cherche à en déterminer l'essence et à en discuter la valeur. En particulier, elle rend possible le langage employé dans le chapitre suivant : pour évaluer « le plaisir », il faudra reporter la valeur de l'actuation à laquelle il appartient, c'est-à-dire d'abord le degré avec lequel elle exerce une faculté donnée, puis la valeur qui lui est assignable en raison de la faculté dont elle relève.

Il reste que dans cette hypothèse, les deux textes réduiraient le plaisir au caractère plus ou moins bon, plus ou moins parfait, présenté par l'actuation d'un sens spécifique. Il convient de remarquer que cette réduction du plaisir à un aspect formel de l'actuation tend à l'assimiler à une simple propriété de celle-ci. Sans doute s'agit-il d'une propriété très particulière, car elle est relative, et en quelque sorte rétrospective : la plénitude de l'actuation est déterminée pour une même faculté donnée, et non pour l'ensemble des facultés. Elle est aussi évaluée par référence à la faculté de sentir, comme étant plus ou moins un accomplissement, une réalisation de celle-ci. En affirmant que le plaisir vient accomplir comme une forme l'exercice d'une faculté de sentir, au lieu de dire qu'en général, le plaisir est le caractère parfait de n'importe quelle actuation, Aristote souligne incontestablement ces deux dimensions. Il devient impossible de penser le plaisir comme une propriété générale ayant un contenu exprimable dans l'absolu, et qui pourrait ensuite être attribuée indifféremment à toutes les opérations plaisantes. En dépit de ces réserves importantes, le plaisir reste malgré tout considéré comme un simple aspect présenté par un exercice de la vue ou un exercice de la contemplation, et en cela, il est assimilable à une propriété statique de ces exercices. Tel est le résultat de l'interprétation que nous venons de présenter. Mais il en existe une autre.

3. Le plaisir, cause efficiente ?

a. Une lecture naïve : le plaisir est cause efficiente immanente, comme la santé s'exerçant dans l'être bien portant de l'homme sain

Rien ne permet d'être certain que la théorie des quatre causes est convoquée pour déterminer la façon dont le plaisir « accomplit » l'actuation du sens. Qu'il ne le fasse pas « de la même manière », ou selon la même modalité (οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον) que le sens et le sensible, n'implique pas que les modalités (τροποί) en

question soient celles qui correspondent au quatre causes : il existe bien d'autres différences de modalité causale, par exemple celle qui distingue la cause générale et la cause particulière, la cause par soi et la cause par accident, la cause simple et la cause en composition, la cause actée et la cause potentielle, ou encore la finalité et la nécessité¹¹⁶⁷. Il est certes possible que le modèle de référence soit le processus par lequel un médecin guérit son patient, où la santé est cause formelle et le médecin cause efficiente. Car ces causes, en se rapportant au processus, peuvent être aussi rapportées à son résultat, l'« être bien portant » du patient, conformément à l'usage que l'on trouve en *Métaphysique* Lambda 3. Aristote, en les considérant de cette manière, pourrait donc mettre sur le même plan qu'elles le plaisir, le sens et le sensible, et les rapporter à l'actuation même du sens, et non à la sensation potentielle, ni non plus à un devenir de la sensation qui n'existe pas. Pourtant, pourvu que l'on laisse de côté la théorie des quatre causes, on peut comprendre tout autrement le modèle en question.

Considérons en général le fait de se bien porter, sans préjuger que nous nous situons dans le cadre du processus de guérison. Il apparaît alors que la santé est d'abord ce qui fait qu'on se porte bien parce que chez l'homme sain, elle est la disposition du corps qui s'exerce dans le fait d'être bien portant. Elle est certes alors cause formelle, notion qui rend compte de ce que c'est qu'un corps bien portant. Mais elle est aussi, d'une certaine manière, cause efficiente : dans un corps en bonne santé, la santé produit le fait d'être bien portant. Elle ne le fait pas comme un producteur au sens strict, qui fait advenir dans un patient extrinsèque ce qu'il n'est pas, mais elle le fait néanmoins comme une disposition qui s'effectue, se réalise dans une activité vitale saine. Qu'est-ce d'autre, en effet, que la santé, sinon l'aptitude à perpétuer de soi-même la bonne santé, à réaliser le fait d'être bien portant ? Par rapport à l'être bien portant, la santé apparaît donc d'abord comme une cause efficiente, même si elle ne l'est pas de la même manière que le médecin. Le médecin est une cause productrice proprement dite, car il fait advenir l'être bien portant dans un sujet qui en est préalablement privé. La santé est une cause qui ne fait que s'actuer dans l'être bien portant, car chez l'homme déjà sain, elle est ce qui fait qu'il exerce sa bonne santé et continue à être bien portant. N'est-ce pas en ce sens que « la santé n'est pas cause du fait d'être bien portant comme l'est le médecin » ?

¹¹⁶⁷ Les quatre premiers couples correspondent aux modalités (τρόποι) exposées à la suite de la distinction des quatre causes en *Phys.* II 3, 195a 25-b 30 (*Mét.* Δ 2, 1013b 29-1014a 25). Le dernier est la différence de modalité à laquelle s'intéresse principalement *PA* I (cf. 639b 19 et s., et le moment conclusif commençant en 642a 13).

Il est aisé de voir comment un tel modèle peut être transféré au plaisir de sentir, dans sa différence avec le sens et le sensible. Le sens, par rapport au sensible, et le sensible par rapport au sens viennent chacun accomplir, rendre accomplie une sensation qui n'existe pas au préalable car elle n'est que potentielle, tout comme le médecin mène à l'accomplissement l'être bien portant d'un patient qui ne l'est que potentiellement. Le plaisir mène aussi l'actuation du sens à l'accomplissement en un sens efficient, mais une actuation qui existe déjà, tout comme la santé mène à l'accomplissement le « se bien porter » chez celui qui est déjà bien portant. En d'autres termes, le plaisir de sentir est au sein d'une sensation déjà là, cause de la continuation de celle-ci, comme la santé est chez l'homme bien portant cause de la continuation du fait qu'il se porte bien¹¹⁶⁸.

On doit remarquer que le principe qui régit cette lecture est illustré par d'autres textes aristotéliens. Il arrive évidemment que la santé soit considérée comme la disposition de l'homme bien portant qui est ce par quoi il se porte bien, parce qu'elle s'exerce ou se réalise dans l'activité saine¹¹⁶⁹. Mais il arrive aussi qu'elle soit distinguée du médecin parce que ce dernier est cause efficiente d'un produit absent au préalable, tandis que la santé est cause efficiente d'un produit déjà là, ou si l'on préfère, cause réalisatrice d'une chose préexistante. Ainsi, au début du dernier chapitre du second livre commun des traités éthiques (*Ethique à Nicomaque* VI 13), Aristote s'interroge sur l'utilité des vertus intellectuelles pour le bonheur. Dans le cas de la prudence, bonne disposition de la pensée à l'égard des objets d'action, le problème est développé par une aporie : si l'on suppose que la vertu du caractère est une disposition comparable à la santé du corps, alors, de même qu'on n'a pas besoin du savoir du médecin pour exercer la santé que l'on possède, puisqu'on l'exerce alors spontanément, on n'aura pas

¹¹⁶⁸ Telle est l'interprétation de Michel d'Ephèse : tout comme le médecin par rapport à l'être bien portant, le sensible mène à l'accomplissement la sensation comme une cause antécédente et extérieure qui fait être actuellement ce qui était potentiellement. Au contraire, la santé est dans l'être en santé, comme forme et disposition, et elle est dite accomplir l'être en santé en tant qu'elle est la cause de l'exercice de la santé. De la même manière, le plaisir n'accomplit pas la sensation en ce qu'il « l'appelle » de l'extérieur à être, mais en ce qu'il l'accroît de l'intérieur, la préserve et « la persuade pour ainsi dire de demeurer » (CAG XX, 557-558). Nous n'avons que récemment compris le véritable sens de ce commentaire. À première lecture, nous avons en effet été influencés par Gauthier et Jolif (1970, II, p. 839), qui comprennent incorrectement que pour Michel, le plaisir et la santé ont le statut de cause formelle. Ils sont certes assimilés à la cause formelle, mais ils accomplissent en un sens efficient.

¹¹⁶⁹ Voir par exemple *De an.* II 2, 414a 4-14, où la santé, par opposition au corps, est « ce par quoi nous nous portons bien » (ὅ ὑγιαίνομεν) comme disposition formelle et non comme matière, ou encore *EN* V, 1229a 15-17, où elle est prise comme exemple de disposition à partir de laquelle « on ne réalise pas les contraires, mais les choses saines seulement » (ἀπὸ τῆς ὑγείας οὐ πράττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον).

davantage besoin d'un savoir pour exercer la vertu du caractère. Si on la possède, on la réalise et donc on est heureux spontanément¹¹⁷⁰.

Pour résoudre cette aporie, Aristote réplique qu'en général, les vertus intellectuelles font bien quelque chose en faveur du bonheur et « produisent quelque chose, mais elles ne produisent pas quelque chose comme la médecine produit la santé, mais comme la santé produit la santé » (ποιοῦσι μὲν, οὐχ ὡς ἡ ἰατρικὴ δὲ ὑγίαιαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίαια, 1144a 3-4). C'est d'abord le cas de la sagesse qui rend heureux par son seul exercice, à la manière dont la santé déjà possédée produit la santé en s'exerçant¹¹⁷¹. En ce qui concerne la prudence, la distinction entre les deux types de cause efficiente permet de résoudre l'aporie soulevée antérieurement : par rapport à la vertu du caractère, la prudence n'a pas le même statut que la médecine par rapport à la vertu du corps. Ce n'est pas une technique servant à produire une vertu dont on serait privé au préalable, mais une disposition intellectuelle qui contribue à produire la vertu du caractère déjà possédée, c'est-à-dire à réaliser et exercer cette vertu. En effet, elle est toujours conjuguée à celle-ci pour la réaliser ou l'exercer : « l'œuvre », alors, « est menée à l'accomplissement selon la prudence et la vertu du caractère (τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν), car la vertu rend l'objectif correct, tandis que la prudence rend corrects les moyens relatifs à cet objectif » (1144a 6-9). Parce que la prudence sert à exercer une vertu déjà là, et parce qu'elle est toujours conjointe à cette vertu pour cela, on peut dire qu'elle produit « comme la santé », et non le médecin, « produit la santé ». Si la différence entre le médecin, cause productrice de la santé absente, et la santé, cause qui réalise et entretient la santé déjà là, sert ici de modèle pour comprendre le rôle de la prudence, ne peut-elle pas être utilisée comme paradigme pour déterminer la causalité du plaisir au sein de la sensation ?

Il convient de préciser quelle signification exacte prend alors l'analogie entre le plaisir et la santé. Rappelons une fois de plus la perspective dans laquelle Aristote se situe : il vient d'affirmer que pour une faculté de sentir donnée, l'actuation la plus

¹¹⁷⁰ Cf. EN VI 13, 1143b 21-28 : « s'il est vrai que la prudence est ce qui porte sur les <actes> justes, beaux et bons pour l'homme, et que ces actes sont ce qu'il appartient à l'homme vertueux de réaliser, nous ne serons pas plus aptes à les réaliser en en ayant le savoir s'il est vrai que les vertus sont dispositions, pas plus que ce n'est le cas pour les actes sains ou vigoureux qui ne sont pas dits tels parce qu'ils produisent <santé ou vigueur> mais parce qu'ils proviennent de <ces> dispositions : car nous ne serons pas plus aptes à réaliser <ceux-ci> en possédant la médecine ou la gymnastique ».

¹¹⁷¹ Cf. 1144a 4-6.

plaisante est la plus accomplie, et il faut sans doute comprendre par là qu'elle est plaisante en ce qu'elle est pleinement ou parfaitement exercée du sens, et selon le même degré que le degré de perfection. La suite, si l'on suppose qu'elle assimile le plaisir à une sorte de cause efficiente, ne serait pas une reformulation plus explicite du lien essentiel entre plaisir et perfection. Elle ajouterait un point nouveau : selon son degré, qui est le degré de perfection même avec lequel un sens s'exerce dans une sensation, le plaisir mène à l'accomplissement en un sens efficient la sensation à laquelle il est inhérent. Il le fait, certes, autrement que le sens et le sensible. L'état de la vue et le visible, par exemple, selon leur valeur, produisent une vision qui est plus ou moins parfaitement vision, mais qui n'existe pas au préalable : ils font plus ou moins bien voir ce qui ne voit pas. Le plaisir de voir, selon son degré, produit lui aussi une vision plus ou moins parfaite, mais en appartenant à une vision qui a déjà lieu : il fait plus ou moins bien voir ce qui voit déjà.

Tout en étant essentiellement inhérent à l'activité déjà là comme sa perfection propre, le plaisir est cause de la continuation de cette activité : en cela, on peut le comparer à la santé inhérente à l'homme bien portant qui est cause productrice de son être bien portant, et l'opposer au sens et au sensible, causes antécédentes de la sensation comme le médecin l'est de la bonne santé. Mais s'il est vrai que le sens et le sensible sont dits « accomplir » la sensation non pas parce qu'ils la font avoir lieu, mais parce qu'ils la font être plus ou moins parfaitement selon leur excellence, on doit adopter la même perspective sur le plaisir. Une actuation du sens est toujours plus ou moins plaisante en tant qu'elle est plus ou moins parfaite. Dès lors, ce degré déterminera ce qu'effectue le plaisir en prolongeant l'activité : ce faisant, il mènera plus ou moins à son accomplissement l'actuation dont il est le plaisir, il produira une actuation qui est plus ou moins pleinement exercée du sens.

Ainsi formulée, cette théorie pourrait paraître complexe. Les outils conceptuels employés par Aristote, en effet, ne nous sont guère familiers : la notion sur laquelle repose tout le propos, le fait d'« accomplir », de mener quelque chose à être conforme à ce qu'elle peut être de mieux, n'est pas une catégorie que nous avons coutume d'employer. Le modèle auquel se réfère l'analogie n'a pas non plus pour nous la signification obvie qu'il devait avoir pour l'auditoire du lycée. Pourtant, sur le fond, le sens est assez clair. Nous exerçons plus ou moins bien notre vue en voyant telle ou telle couleur, nous exerçons plus ou moins bien notre intellect en pensant tel ou tel objet. Dans chaque cas, le plaisir est essentiellement lié au bon exercice une fois qu'il a lieu,

mais il est ce bon exercice, en tant qu'il nous fait continuer l'activité à laquelle on prend plaisir : prendre plaisir à voir une couleur, c'est précisément tendre à continuer à voir cette couleur, prendre plaisir à penser un objet, c'est tendre à continuer à penser cet objet. Puisque pour une même faculté, le plaisir admet différents degrés, on peut ajouter que prendre plus ou moins plaisir à voir une couleur, en chaque moment de tel acte visuel ou de tel autre, c'est précisément tendre à continuer à voir plus ou moins. Cela signifie deux choses : selon le plaisir de voir, on tend à voir plus ou moins parfaitement. Mais puisque le degré de perfection de la vision est toujours aussi un degré de plaisir, on peut transférer à tout moment ultérieur d'un acte visuel ce qui vaut pour un moment donné. Par conséquent, prendre plaisir à voir, selon le degré de plaisir, c'est aussi tendre à prolonger plus ou moins l'acte visuel sur la durée, jusqu'à un terme où l'exercice de la vue n'est plus assez bon pour procurer du plaisir. Le plaisir est donc comme un élément moteur inhérent à une activité donnée, qui selon son intensité, détermine la perfection et la durée de celle-ci lorsqu'elle se prolonge.

b. Les différences entre les deux dispositifs comparés

L'interprétation que nous venons de présenter ne peut manquer de soulever quelques objections. Il paraît difficile de dire que le plaisir « accompli » l'actuation du sens en un sens efficient, que comme le sens et le sensible, il la mène à l'accomplissement comme un moteur qui la produit, et non comme une forme qui vient la couronner. Le plaisir, en effet, a lieu en même temps que la sensation effective. Puisque celle-ci est par soi immédiatement accomplie, elle est à tous égards tout ce qu'elle doit être. Comment son plaisir pourrait-il donc, en quelque façon, la mener à l'accomplissement en un sens moteur ?

D'autre part, l'idée que le plaisir est au sein d'une activité la cause de sa continuation soulève deux problèmes, qui apparaissent clairement grâce à la comparaison avec la médecine et la santé. Dans ce dernier cas, une fois que le médecin a fini d'agir sur le patient, la santé de celui-ci est alors une cause suffisante pour qu'il l'exerce et soit bien portant, et le médecin n'agit plus. Par ailleurs, la santé est alors identifiable comme la cause proprement dite en vertu de laquelle celui qui la possède se porte bien. Il en va tout autrement dans la séquence où agissent successivement sur la sensation le sens et le sensible, puis le plaisir. Le plaisir n'est pas une cause suffisante de la prolongation de la sensation : même si l'on prend plaisir à sentir une couleur, on

ne peut continuer à la sentir que si elle demeure présente en face de la vue, et si la faculté de voir ne se trouve pas altérée par quelque facteur extérieur. Bien plus, le plaisir n'est pas même une cause nécessaire à la continuation de l'acte. Le sens et le sensible, en étant cause initiale d'une sensation plus ou moins parfaite, sont aussi cause de la continuation de celle-ci, puisque comme nous l'avons vu, il est essentiel à une actuation qui est exercice parfait de se prolonger. Il est donc inutile d'avoir recours au plaisir pour rendre compte de la continuité de l'activité. Contrairement à la santé qui prend la place du médecin chez le patient sain pour produire la santé, le plaisir ne prend pas la place des causes initiales de la sensation pour prolonger celle-ci : car elles sont alors toujours requises, et dès le départ, elles suffisent à expliquer toute l'extension que la sensation doit prendre.

La méthode de l'analogie permet à la fois de dégager des traits communs à deux dispositifs, et d'assumer que ceux-ci n'ont pas dans chaque cas la même application. Ainsi, on pourrait fort bien dire que chez l'homme en bonne santé, la disposition qu'est la santé « accomplit » le fait d'être en bonne santé parce qu'elle s'exerce dans ce fait, alors même que ce fait existe déjà pleinement. Pourquoi ne pas en dire autant du plaisir ? Sans doute, puisque le plaisir est un aspect inhérent à l'actuation même, et non une disposition d'un sujet qui s'exercerait dans une actuation, l'action d'accomplir ne peut être lui être attribuée en toute rigueur comme elle l'est à la santé, et seul le statut commun de ces termes au sein des deux domaines mis en rapport par l'analogie permet une telle attribution. Mais celle-ci n'en a pas moins de validité, puisque précisément, l'analogie est le cadre préalable dans lequel elle peut être formulée.

Ce cadre rend également possible que le rôle du plaisir, par rapport au sens et au sensible, ne soit pas exactement celui de la santé possédée par rapport au médecin. Il est évident que le plaisir pris à sentir ne suffit pas à prolonger la sensation au même titre que la santé suffit pour mener une vie saine. Il n'en est pas moins un élément par lequel nous tendons plus ou moins à continuer à sentir. Cette tendance, certes, ne peut se réaliser que si le sensible et le sens demeurent présents, mais elle n'en existe pas moins, et elle marque que le sens et le sensible n'ont plus le même rôle pendant la sensation que celui qu'ils avaient auparavant. Ils ne font pas recommencer sans cesse une sensation qui par elle-même, devrait être circonscrite dans l'instant, mais ils ne sont que des conditions nécessaires pour que la continuité à laquelle tend la sensation puisse être effective. Le plaisir est précisément cette tendance qui rend compte de la continuité, et fait que l'état du sens et le sensible ne sont plus causes positivement de la sensation,

mais plutôt comme des conditions dont la disparition ferait obstacle à ce à quoi elle tend. D'une certaine manière, il en va de même pour la santé lorsqu'elle existe chez l'homme sain : si elle existe, elle ne doit pas sans cesse être reproduite par l'action du médecin, car elle s'exerce d'elle-même, mais il faut que certaines conditions n'entravent pas cet exercice.

Il est également clair que les causes initiales de la sensation, le sens bien disposé et le bon sensible, selon leur excellence, suffisent à produire la tendance de l'acte de sentir à sa propre continuation, et même à en rendre compte : en menant la faculté de sentir à s'exercer plus ou moins parfaitement, ils mènent par là même à un exercice qui doit s'étendre plus ou moins. Le plaisir n'est donc pas une cause de la continuation au sens où il devrait être ajouté à l'acte de sentir pour le prolonger, ou même pour rendre compte de ce prolongement. Cette observation, cependant, ne poserait problème que si l'objectif d'Aristote consistait à rechercher la cause d'un effet dans une séquence d'événements, ou bien les seules causes explicatives d'un même effet. La première perspective n'est pas aristotélicienne, et la seconde n'est sans doute pas adoptée dans le cas présent. Le but est en effet de déterminer ce qu'est essentiellement le plaisir par le statut qu'il occupe au sein d'une actuation. Il importe donc peu que les causes initiales d'une sensation suffisent à rendre compte de sa perfection, de son plaisir et de sa continuation. Ce qui compte, c'est que dans cette actuation donnée avec toutes ses propriétés et ses causes explicatives, l'aspect qu'est précisément le plaisir soit identifié : il peut être dégagé comme cet aspect inhérent à l'actuation en vertu duquel celle-ci tend à continuer à s'accomplir.

On constate que malgré les différences, l'articulation entre les causes successives de l'être bien portant, le médecin et la santé possédée, n'est pas sans pertinence pour penser le lien entre les causes initiales de la sensation et son plaisir. Dans le cadre d'une analogie, il n'y a pas lieu de réclamer une affinité plus étroite entre les dispositifs comparés. Ross, confronté aux problèmes que nous venons de poser, a fait l'hypothèse que la santé, qu'il paraît considérer comme une cause efficiente de l'être bien portant, n'est pas la santé parfaite obtenue au terme du processus de guérison, mais le fonds de santé ou la partie de santé que produit d'abord le médecin dans son patient, et qu'il laisse ensuite se développer en veillant à ce que rien n'y fasse obstacle¹¹⁷². Cette hypothèse est certes séduisante : le développement spontané de la

¹¹⁷² Cf. Ross, 1930, p. 318, et sa traduction originale de 1925. Festugière (1960, p. 40-46) reprend la même interprétation, mais soutient que le fonds de santé doit être considéré comme cause formelle et

santé devient partie intégrante de l'action du médecin, tout comme le plaisir et la continuation de la sensation sont contenus dans ses causes initiales ; par ailleurs, le médecin continue à être cause une fois que la santé est produite pour ne pas entraver son développement, exactement comme le sens et le sensible une fois que l'on sent avec plaisir. Mais rien n'oblige à introduire ce modèle, et rien ne l'autorise non plus. Dans le texte où Ross va le puiser, l'analyse du processus de guérison de *Métaphysique Zêta 7*, ce que le médecin produit puis laisse se développer n'est pas la santé, mais une partie de la santé ou ce qui a pour accident une partie de la santé¹¹⁷³. On ne trouve nullement une telle précision dans le passage de *l'Ethique à Nicomaque*.

Si l'on adopte cette interprétation d'ensemble plutôt que la précédente, cela ne change guère le contenu de la doctrine exposée. En identifiant le plaisir à une cause efficiente immanente à une actuation, et non à une perfection formelle de celle-ci, Aristote ferait tout au plus un pas supplémentaire. Le plaisir reste déterminé, par rapport à une faculté de sentir donnée, comme la perfection plus ou moins grande de son exercice. Ce point a été établi au moment où l'actuation d'un sens a été déclarée la plus plaisante en ce qu'elle est la plus accomplie. L'analogie avec la santé ne bouleverse pas ces données initiales. Elle ajoute seulement que le plaisir, du fait qu'il est le degré de perfection de l'exercice d'un sens, est dans l'activité un élément qui l'incite à se continuer plus ou moins. Cet ajout n'introduit pas, avec le plaisir, un aspect qui ne serait pas inhérent à l'activité et au bon exercice en elle. Aristote, en choisissant de déterminer le plaisir comme ce qui fait continuer l'actuation d'une faculté, et non comme la perfection qu'elle atteint, ne fait qu'insister sur la dimension motrice et dynamique du plaisir. Le plaisir n'est autre que la perfection de l'exercice d'une faculté, mais lorsqu'on considère celle-ci comme un plaisir, on met l'accent sur son efficacité par rapport au prolongement de l'activité, au lieu de la rapporter uniquement à la faculté initiale.

finale de l'être bien portant pendant que le patient revient de lui-même à la pleine santé. Il est vrai que le fonds de santé est alors cause formelle et finale, mais il l'est dans la mesure où d'une certaine manière, il est déjà la santé complète : celle-ci rend donc compte de celui-là, et elle est en même temps identique à ce à quoi il tend. Mais précisément, ce n'est pas alors comme fonds de santé, mais comme la santé tout court qui se réalise au terme du processus, que la santé peut être tenue pour cause formelle et finale. Comme fonds de santé et santé partielle, elle accomplit évidemment l'être bien portant comme cause efficiente. La même observation vaut contre Van Riel (2003, p. 183 et s.), qui reprend le même modèle pour soutenir que le plaisir est un supplément n'intervenant que dans un second temps par rapport à un acte de sentir dans lequel il n'est d'abord pas inhérent.

¹¹⁷³ Cf. *Mét.* Z 7, 1032b 26-30 ; également Z 9, 1034a 25-30.

La lecture qui conduit à cette interprétation est en revanche très différente de la lecture antérieure. Dans le texte étudié jusqu'ici, on ne dispose guère d'indices permettant de trancher entre l'une et l'autre : on ne sait pas si le verbe « accomplir » (τελειοῦν) est attribué au plaisir conformément à l'usage ordinaire qui veut que ce qui accomplit une chose agit sur elle pour la mener à l'accomplissement, ou si Aristote, en s'appuyant sur sa théorie des quatre causes, introduit un autre usage du verbe où ce qui accomplit est l'aspect formel que présente le terme d'un processus ou la réalisation d'une faculté. L'examen du lien entre cet énoncé et ce qui précède plaide toutefois plutôt pour la première option : si Aristote voulait identifier le plaisir à l'aspect parfait de l'exercice du sens, il ne ferait qu'explicitier la corrélation déjà posée entre perfection et plaisir, et introduirait son propos par une particule marquant une justification ou une reprise¹¹⁷⁴. Au contraire, la particule δὲ indique qu'il ajoute un nouveau point, et dans une phrase qui met l'accent sur l'action d'accomplir effectuée par le plaisir, comme si celle-ci n'avait pas encore été évoquée. Ces observations font plutôt penser que le plaisir est dit « accomplir » l'actuation en un sens efficient et actif, mais elles ne suffisent pas à emporter la décision. Seule la suite du traité permet d'assurer que cette lecture est la bonne.

D. SECONDE TENTATIVE DE DÉFINITION : LE PLAISIR COMME FIN VENANT SUR L'ACTUATION (ἐπιγιγνόμενον τι τέλος), TELLE LA FLEUR OU L'ÉCLAT SUR LES CORPS EN PLEINE VIGUEUR (οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα)

À la suite de l'analogie entre le plaisir et la santé, Aristote s'engage dans une justification des données qu'il a posées au préalables : selon lui, l'évidence prouve qu'il y a bien un plaisir propre aux objets visibles ou aux objets audibles, et que dans chaque cas, le plaisir est maximal lorsque le sens est le meilleur, c'est-à-dire le mieux disposé, et s'actue par rapport au meilleur sensible. La référence aux conditions optimales de la sensation donne alors l'occasion de prolonger le propos, et d'introduire ensuite une nouvelle comparaison pour faire comprendre en quel sens « le plaisir accomplit l'actuation » :

(1174b 29) Mais si telle est la condition du sensible comme du sentant, il y aura toujours du plaisir, en tout cas si l'agent comme le patient sont présents ; et le plaisir

¹¹⁷⁴ On aurait par exemple γὰρ, δὴ, ou μὲν οἶν.

n'accomplit pas l'actuation comme la disposition qui est contenue en elle, mais comme une fin qui en quelque sorte vient sur elle, telle la fleur sur ceux qui sont en pleine vigueur (τοιούτων δ' ὄντων τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανομένου, ἀεὶ ἔσται ἡδονὴ ὑπάρχοντός γε τοῦ τε¹¹⁷⁵ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου. τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα¹¹⁷⁶, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα).

Après avoir affirmé que le caractère optimal du sens et du sensible est la condition nécessaire pour qu'il y ait le plus grand plaisir, Aristote paraît introduire la réciproque de cette proposition : inversement, si tels sont le sensible et le sentant, que celui-ci sente potentiellement ou effectivement, et si tous deux sont mis en présence l'un de l'autre, alors « il y aura toujours du plaisir ». Aristote ne veut pas dire par là qu'un plaisir perpétuel s'ensuit, ni même qu'il y a toujours du plaisir tant que le sentant et le sensible sont ainsi disposés : ce dernier fait est explicitement énoncé à la suite du texte cité, et conduit à se demander pourquoi le premier ne se produit jamais. Pour éviter de rendre l'argument contradictoire ou excessivement répétitif, on doit donc comprendre qu'au préalable, il insiste uniquement sur le lien de consécution nécessaire qui unit le plaisir à un sentant et un sensible préalablement posés. Si ceux-ci sont initialement excellents, et en présence l'un de l'autre, alors le plaisir s'ensuit nécessairement. Le texte ne fait ici qu'énoncer en toutes lettres la remarque que nous avons faite à propos de l'analogie avec la santé. Le plaisir n'est pas une cause qui de l'extérieur, viendrait se substituer ou s'ajouter aux causes initiales de la sensation pour produire son effet propre. Car il procède nécessairement de ces causes. S'il est un aspect essentiel à l'actuation du sens, ces causes doivent donc en rendre compte comme de tout autre aspect ; s'il est accidentel, elles suffisent du moins à le produire en raison du contexte dans lequel elles interviennent toujours.

À la suite de cette indication, il est naturel qu'Aristote éprouve de nouveau le besoin de préciser que « le plaisir accomplit l'actuation » d'une manière très particulière. Puisqu'il advient comme une conséquence nécessaire de la mise en présence du sentant et du sensible excellents, il est au moins évident que sa causalité n'a pas le même statut que celle de ces causes initiales : celles-ci seules sont causes premières et suffisantes pour mener à l'accomplissement la sensation avec tous ses aspects essentiels ; le plaisir ne peut intervenir que comme une suite nécessaire de ces

¹¹⁷⁵ Nous retenons la correction de Bywater d'après Lb (ὑπάρχοντός γε τοῦ γε ποιήσοντος).

¹¹⁷⁶ Nous retenons K^bO^bACD. L^bM^b omettent l'article (οὐχ ὡς ἔξις ἐνυπάρχουσα).

causes, et si lui aussi mène l'actuation du sens à l'accomplissement, il doit le faire d'une toute autre façon. On perçoit donc sans peine le motif qui pousse Aristote à expliquer une nouvelle fois en quel sens précis « le plaisir accomplit l'actuation ». Malheureusement, cette explication est d'une grande obscurité, et le texte présente un degré de difficulté dont on trouve peu d'équivalent dans toute l'œuvre d'Aristote.

Après la lecture de l'analogie entre le plaisir et la santé, on aimerait pouvoir trancher entre les deux interprétations auxquelles elle se prête : fallait-il comprendre que le plaisir accomplit l'exercice d'un sens comme un aspect formel, car il est tout simplement la perfection de cet exercice, ou qu'il l'accomplit de manière efficiente, car il est cette perfection en tant qu'elle pousse l'exercice à se prolonger ? Ce problème n'est guère résolu par le second moment qui détermine de quelle manière le plaisir accomplit l'actuation : le sens du propos est alors si flou qu'on peut en proposer des lectures très différentes. On pourrait prétendre qu'Aristote affirme, en toutes lettres, que le plaisir mène l'actuation à l'accomplissement au sens où il est la perfection même que prend tel ou tel exercice d'une faculté de sentir, et non au sens où il en est cause efficiente comme cette faculté. Mais on peut tout aussi bien lire qu'il oppose, à l'évidence, une cause efficiente première et antécédente, la disposition à sentir, à une autre cause, le plaisir, qui accomplit également la sensation en un sens efficient, mais à titre secondaire, en advenant au sein de la sensation effective.

Bien plus, il n'est même pas sûr que ces lignes soient une reformulation du contenu de la première analogie, et opposent aux causes initiales et premières de la sensation le statut du plaisir qui en est la conséquence. Aristote fait peut-être un pas supplémentaire, en déterminant quel type de conséquence est le plaisir. Ainsi, il pourrait préciser que le plaisir n'est pas à proprement parler la forme en laquelle consiste et se définit une sensation, mais qu'il vient s'ajouter à elle comme un supplément accidentel. Il pourrait aussi revenir sur la comparaison entre le plaisir et la santé présente chez l'homme sain afin de les distinguer : le premier, contrairement à la seconde, n'accomplit pas l'opération comme la conformation ou la cause formelle qu'elle présente à son terme, mais comme quelque chose d'autre. Ou encore, le premier, contrairement à la seconde, n'accomplit pas l'actuation comme une disposition qui s'exerce après avoir été produite, mais comme un élément qui advient au sein d'une actuation déjà effective, et qui comme elle a le statut de fin.

C'est d'abord l'indétermination du sens littéral du texte qui permet une telle divergence interprétative : les leçons manuscrites diffèrent sur un point important, et les

mots utilisés ont à peu près tous une signification tantôt multiple, tantôt mal définie. Avant de se prononcer sur la probabilité de telle ou telle lecture, on doit prendre la mesure de ces incertitudes.

1. Une comparaison au sens mal défini

a. Première analyse : sur une divergence des manuscrits

La manière particulière dont le plaisir mène à l'accomplissement une actuation comme l'exercice d'un sens est déterminée à la fois par une opposition et par une assimilation. Voici comment l'on pourrait traduire l'énoncé si l'on voulait laisser ouvertes toutes les possibilités d'interprétation : selon les manuscrits, il est dit que le plaisir n'accomplit pas l'actuation « comme la disposition présente » (ὥς ἢ ἔξις ἐνυπάρχουσα, K^bO^bACD), ou bien « comme une disposition présente » (ὥς ἔξις ἐνυπάρχουσα, L^bM^b). Il l'accomplit « comme en quelque sorte une fin qui vient à être par-dessus » (ὥς ἐπιγινόμενόν τι τέλος)¹¹⁷⁷. En dépit de son obscurité, la phrase présente une syntaxe qui permet un début d'éclaircissement. Le premier participe a nécessairement l'actuation (ἐνέργειαν) pour complément d'objet. Le plaisir, par son statut, est donc opposé à une disposition contenue dans l'actuation (ἐνυπάρχουσα), et il est assimilé à quelque chose qui vient à être sur (ἐπιγινόμενόν) quelque chose, à savoir ou bien la « disposition » (ἔξις) ou bien « l'actuation ». La seconde option est beaucoup plus probable, car les deux participes sont visiblement sur le même plan, et en contraste l'un avec l'autre. Par rapport à l'actuation, ce « qui vient à être sur elle » doit donc être compris par opposition à ce « qui est présent en elle ». Les substantifs qualifiés par ces verbes sont sans doute également dans une relation antithétique : le plaisir est comme une « fin » (τέλος), et en cela, il est opposé à une « disposition » (ἔξις).

Grâce à cette analyse, on parvient à une première approche de la signification du passage. Aristote considère une actuation comme l'exercice de la vue, et affirme que le plaisir de voir ne la rend pas accomplie comme peut le faire une disposition inhérente à l'acte visuel et contenue à l'intérieur de lui, mais plutôt comme le ferait une fin venant sur cet acte. Il est alors clair, au moins, que la « disposition » dont il est question désigne celle qui intervient dans un acte de sentir. Aristote n'oppose pas la modalité

¹¹⁷⁷ Cette traduction littérale est provisoire et sera corrigée dans la suite de notre étude.

selon laquelle le plaisir accomplit une actuation à la façon dont le fait, en général, toute disposition présente dans un patient, comme la santé possédée par l'homme bien portant quand elle s'exerce dans le fait qu'il se porte bien. Car c'est bien dans l'actuation, en l'occurrence dans un acte de sentir, que la disposition est ici présente, et non dans un patient appelé ensuite à actuer la disposition quelconque qu'il possède¹¹⁷⁸. Nous pouvons donc écarter la dernière des interprétations mentionnées plus haut. Il est impossible qu'Aristote revienne sur une assimilation supposée du plaisir à la santé présente chez l'homme sain, pour préciser que même s'ils ont en commun d'accomplir de manière efficiente ce qui est déjà là, ils diffèrent parce que la santé est une disposition d'un patient qui doit encore s'actuer, tandis que le plaisir est partie intégrante d'une actuation déjà effective.

On pourrait pourtant remarquer que si l'on retient les manuscrits L^b et M^b, on peut comprendre que le plaisir n'accomplit pas l'actuation comme « une disposition » qui *serait* présente en elle (ὡς ἔξις ἐνυπαρχουσα), mais dont il irait de soi qu'elle ne l'est pas : Aristote opposerait alors le statut du plaisir au statut de disposition présente en général, et non le plaisir à une disposition effectivement présente dans l'actuation. Mais rien, ni dans ce qui précède, ni dans toute l'œuvre d'Aristote, ne permet de penser qu'accomplir comme une disposition présente est un type de causalité bien répertorié, et dont le sens irait de soi pour l'auditoire. Pour maintenir cette lecture, on doit donc supposer une référence tacite au modèle de la santé évoqué plus haut : le plaisir n'accomplit pas l'actuation comme le ferait « une disposition présente », c'est-à-dire comme le fait la disposition présente qu'est la santé par rapport au fait d'être bien portant.

L'opposition, semble-t-il, devrait prendre une signification différente selon le statut que l'on a donné à la santé dans l'analogie entre celle-ci et le plaisir. Mais en réalité, on peut alors difficilement maintenir que la santé était celle qu'un homme sain exerce dans le fait de se bien porter. Car pour donner à cette santé le statut d'une disposition qui accomplit une opération tout en étant présente en elle, il faudrait soutenir que c'est dans l'acte de se bien porter qu'est présente la disposition saine, et non dans le patient sain. Une telle façon de parler serait peu conforme au langage employé ailleurs par Aristote. Il reste donc une autre solution : la santé était le terme du processus de

¹¹⁷⁸ *Contra* Gauthier et Jolif (1970, II, p. 841), qui comprennent que la disposition est présente dans le sujet qui en est porteur, et non dans l'acte, en maintenant toutefois qu'il ne peut s'agir ici que de la faculté de sentir.

guérison, et accomplissait le fait de se bien porter comme cause formelle de ce fait et comme forme prise par le patient. En cela, elle avait aussi le statut d'une « disposition présente », c'est-à-dire d'une conformation prise par un matériau qui vient couronner un processus génétique. Dans cette hypothèse, la suite indiquerait que le plaisir n'accomplit pas un acte de sentir de cette façon, en étant une disposition formelle prise par une matière ou par toute autre potentialité susceptible d'être accomplie par une telle disposition. Si de plus, on considère comme évident que la disposition qu'est la santé servait de paradigme de la cause formelle, on pourra ajouter que le plaisir se voit refuser le titre de cause formelle de l'actuation : il ne saurait être une forme qui rendrait compte de son essence, ni non plus une forme qui rendrait compte de sa perfection, comme c'était le cas de la santé par rapport à l'homme bien portant. Il est un aspect en quelque sorte supplémentaire par rapport à cette forme.

Cette lecture, qui bénéficie d'une large audience¹¹⁷⁹, a contre elle des arguments qui ne pourront être dégagés que dans la suite de notre étude. D'emblée, on peut cependant remarquer qu'elle ne peut être proposée que par des esprits prévenus, qui imposent à des mots prélevés de leur contexte des significations qu'ils croient évidentes, sous prétexte qu'elles leur sont prêtées dans des passages appartenant à d'autres traités, et alors même que d'autres passages leur en donne une autre.

Regardons en effet le texte lui-même : dans l'analogie entre le plaisir et la santé, on ne lit nulle part que la santé est le paradigme de ce qui est cause comme « disposition présente » (ἔξις ἐνυπάρχουσα). Pour que cela soit sous-entendu, il faudrait que cette expression soit toute faite, et serve à désigner un type de cause dont la santé, par rapport à l'être bien portant, serait l'évidente illustration. Dans l'œuvre d'Aristote, il est certes fréquent que la santé soit le paradigme de la cause formelle atteinte au terme d'un processus, et qu'elle soit aussi le premier exemple de « disposition » (ἔξις)¹¹⁸⁰. Mais aucun texte ne fait le lien entre les deux concepts, en érigeant la « disposition présente » comme synonyme de conformation prise et de cause formelle. Même le passage de *De generatione et corruptione* II 7 évoqué plus haut ne le fait pas, puisque s'il évoque le moment où les dispositions sont présentes, il ne fait pas de la « disposition présente » une catégorie définie. On ne saurait de toute manière s'appuyer sur ce texte pour

¹¹⁷⁹ Initiée par Averroès (1562 (éd.), 147-148, *ad loc.*) et Thomas d'Aquin (*Sententia*, 1969 (éd.), p. 569), elle est reprise par Ramsauer, 1878, p. 670-671, Rodier, 1897, p. 93-94, Burnet, 1900, Festugière, 1960, p. 44-46, Van Riel, 2003, p. 184-185.

¹¹⁸⁰ Cf. les textes évoqués plus loin de *Mét.* Δ 20, 1022b 10-14, *Phys.* VII, 245b 8 et s., et également *EN* V 1129a 13-16, *EN* VI, 1143b 24-26.

soutenir que dans le vocabulaire d'Aristote, la « disposition présente » est une dénomination de la cause formelle, ou même d'un certain type de cause formelle comme la santé. Ce serait faire une règle d'une exception, car comme nous le verrons, la « disposition », le plus souvent, n'est pas considérée par Aristote comme une conformation amenant quelque chose à son terme.

À vrai dire, on ne pourrait soutenir cette lecture, ainsi que celle que nous avons mentionnée plus haut, que si l'on change le texte des manuscrits en déplaçant la seconde détermination du plaisir immédiatement après la comparaison avec la santé, et en supprimant ou en reportant les phrases qui les séparent. On peut alors supposer que la « disposition présente » se réfère immédiatement à la santé et la qualifie. Le plaisir pourrait être opposé à « la disposition présente » non dans l'actuation, mais dans un sujet comme l'homme sain ; ou bien, il pourrait être opposé par son statut à une « disposition présente », telle qu'on la trouve à l'œuvre dans le processus de guérison, mais qui n'a pas lieu d'être présente dans l'actuation plaisante.

Si l'on déplace ainsi les phrases du texte, on obtient une superposition de deux déterminations où après avoir assimilé la causalité du plaisir à celle de la santé, Aristote préciserait qu'elles diffèrent parce que le premier n'est pas une « disposition présente ». Si on ne le fait pas, en revanche, il est impossible de voir dans la « disposition présente » une référence à la santé ou à son statut, alors qu'il n'est plus question de la santé ni de ses corrélats dans les quatre phrases intercalées entre les deux passages. On comprend donc que nombreux¹¹⁸¹ soient ceux qui aient voulu corriger les manuscrits. C'est pourtant là un parti pris qui n'est nullement justifié. La progression du texte transmis, nous l'avons vu, est pleinement compréhensible telle quelle. Par ailleurs, le regroupement des deux phrases qui déterminent de quelle manière le plaisir accomplit l'actuation rendrait l'argument excessivement dense par rapport à l'allure générale des développements de *l'Ethique à Nicomaque*.

Si l'on garde l'ordre des phrases des manuscrits, et si l'on constate qu'aucun référent, aucun passage antérieur, aucun texte canonique d'un autre traité ne permet de

¹¹⁸¹ Curieusement, Festugière (*ibid.*), qui paraît soutenir l'interprétation dont nous parlons, n'éprouve pas le besoin d'introduire ce déplacement. Ceux qui le font (Ramsauer, Susemihl, Rodier, Burnet) veulent faire dire à Aristote que le plaisir n'accomplit même pas l'actuation au sens où comme la santé, il en serait la cause formelle : c'est en cela qu'il doit être opposé à une $\xi\xi\varsigma$ inhérente à l'actuation, qui d'après eux, désigne un « état », une conformation définissant l'essence même de quelque chose. Gauthier et Jolif (1970, II, p. 841), au contraire, comprennent que l' $\xi\xi\varsigma$ est la cause motrice initiale de l'acte, c'est-à-dire « le sens », la faculté de sentir qui a été mise sur le même plan que le médecin dans la première analogie, mais ils adoptent la même correction car ils pensent également qu'Aristote veut distinguer le plaisir non seulement des causes efficientes, mais aussi de la cause formelle qu'est la santé pour l'être bien portant.

penser qu' « accomplir comme une disposition présente » désigne un type de causalité répertorié et identifiable, on doit conclure que la formule ne peut pas être lue comme un tout indépendant. Pour espérer donner un sens à celle-ci, on doit supposer qu'il est question d'une disposition effectivement présente dans l'acte que le plaisir est dit accomplir. Il faut donc préférer la leçon de K^b, et comprendre que le plaisir est opposé à « la disposition » qui est présente dans l'actuation (ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα), plutôt qu'à « une disposition présente » en général. Dès lors, il n'est certes pas exclu que la disposition en question soit l'équivalent de ce que peut être la santé pour le fait d'être bien portant, une conformation ou même une cause formelle à laquelle le plaisir serait bel et bien opposé. Mais encore faut-il établir que dans une actuation comme telle ou telle sensation, « la disposition présente » peut avoir ce statut.

b. L'équivocité du couple de ce qui « est présent dans » (ἐνυπάρχουσα) et de ce qui « vient à être sur » (ἐπιγινόμενον)

Même avec les précisions précédentes, la signification du passage demeure encore très indéterminée. Une première ambiguïté concerne l'opposition entre ce « qui vient à être sur » l'actuation et ce qui « est présent » en elle. Le verbe ἐπιγίνεσθαι, seul ou avec son complément naturel au datif, peut avoir plusieurs sens différents. Tantôt il signifie « venir après » quelque chose, lui succéder dans le temps, tantôt « venir sur quelque chose », expression aussi équivoque en français qu'elle l'est en grec. « Venir sur quelque chose », ce peut être « advenir à une chose en s'ajoutant », par opposition à ce qui existe déjà en elle. Ce peut être advenir à la surface d'une chose, par opposition à ce qui existe ou se produit à l'intérieur de cette chose. Ce peut être, enfin, survenir de l'extérieur, comme on le dit d'un événement subit ou d'un ennemi¹¹⁸². Cette dernière acception, ainsi que la première, peuvent être laissées de côté. Il est évident que le plaisir de voir ne succède pas à l'acte visuel, car tous deux sont contemporains. On prend plaisir en voyant une belle couleur, et dès le premier instant où on la voit effectivement : une opération plaisante doit d'emblée être porteuse de son plaisir comme de tout ce qu'elle doit être ; si elle ne l'était pas d'emblée, pourquoi devrait-elle l'être plus tard, alors qu'elle présente rigoureusement le même aspect ? Il est également

¹¹⁸² Ces quatre acceptions données par les dictionnaires sont présentes dans l'œuvre d'Aristote. Pour « venir après », cf. *HA*, 569b 1, pour venir en s'ajoutant, cf. *Pol.*, 1276a 38 et *De caelo*, 297a 31, mais dans une construction avec πρὸς et l'accusatif ; pour venir en surface, *HA* 548a 13 ; pour survenir de l'extérieur, *De mem.*, 479a 15, *HA*, 573b 18, 580b 28, 599b 14.

clair que le plaisir ne tombe pas de l'extérieur sur l'acte de sentir, puisqu'il accompagne une sensation effective dès et tant qu'elle a lieu, et est au moins conjoint à la perfection même de celle-ci.

L'une ou l'autre des deux acceptions restantes est en revanche applicable au texte, d'autant que dans chaque cas, ce qui « vient à être sur » l'actuation peut être opposé à ce qui « est présent » en elle. L'opposition entre ce qui advient en s'ajoutant et ce qui est déjà présent est ailleurs utilisée par Aristote, pour distinguer dans le bien public « le fonds de départ » (τὰ ἐξ ἀρχῆς) et « ce qui s'y ajoute » (τὰ ἐπιγινόμενα), c'est-à-dire les intérêts¹¹⁸³, ou encore pour différencier « la part de matière » qui doit « être d'emblée présente » (εὐθὺς ὑπάρχειν) dans l'utérus comme « ce à partir de quoi l'embryon se constitue », et « la part de matière qui doit venir en plus (ἐπιγίνεσθαι) afin que l'embryon puisse croître »¹¹⁸⁴. Elle peut fort bien être à l'œuvre ici : d'un côté, il y aurait une « disposition » présente (ἐνυπάρχουσα) et déjà réalisée dans une sensation effective, par exemple la bonne faculté de voir telle qu'elle est réalisée dans la vision du doré, et qui constitue alors tout le contenu essentiel de cette vision. D'un autre côté, il y aurait le plaisir qui adviendrait de surcroît (ἐπιγινόμενον), comme un supplément qui s'ajouterait à la sensation même considérée dans son essence.

On doit adopter une tout autre lecture si l'on comprend que le plaisir « vient à être en surface » sur l'actuation, par opposition à la disposition qui lui serait immanente comme son contenu interne et sous-jacent. Le couple ne sert plus alors à distinguer un supplément et un contenu essentiel. Ce qui advient en surface est plutôt tel ou tel aspect pris par une chose, et un aspect qui peut être inhérent, voire identique à son essence propre. À l'opposé, ce qui est « présent dans » la chose comme son contenu est comme un matériau susceptible de prendre ou non tel aspect formel, et un matériau qui devra préexister avant de prendre cet aspect. Cet usage des deux termes est attesté dans l'œuvre d'Aristote. Le verbe ἐνυπάρχειν est attribué de manière systématique à la matière constituant les substances composées, au point qu'il y a presque une synonymie entre « ce qui est présent dans » (τὸ ἐνυπάρχον) quelque chose et la matière elle-même¹¹⁸⁵. Parallèlement, il arrive que ce qui advient par-dessus serve à désigner la forme de ces substances. C'est le cas en *Métaphysique* Z 11, où il est dit qu'il est aisé de

¹¹⁸³ *Pol.* III, 1280a 30.

¹¹⁸⁴ *GA*, 730b 2-4.

¹¹⁸⁵ Cf. Bonitz, *Ind. Ar.*, 257a 36.

distinguer ce qui appartient à la forme de ce qui appartient à la matière pour « tout ce qui se révèle advenir sur des choses spécifiquement différentes (ὅσα μὲν οὖν φαίνεται ἐπιγινόμενα ἐφ' ἑτέρου τῷ εἶδει), par exemple le cercle dans le bronze, la pierre et le bois », alors que c'est plus difficile lorsque le matériau est toujours le même¹¹⁸⁶. On doit aussi noter que chez d'autres auteurs, le verbe ἐπιγίνεσθαι est attribué dans le même sens à « la fin » (τέλος) : la fin advient sur quelque chose, par exemple un souhait, la vie d'un homme ou une affaire en cours, au sens où elle vient les couronner, où ils sont alors menés à leur fin, à leur terme¹¹⁸⁷. Cet usage, qui constitue probablement une expression courante, pourrait bien être repris dans le texte d'Aristote : le plaisir serait comme une fin advenant sur l'actuation, au sens où il serait comme un terme et un but où elle est menée.

Une disposition du sens n'est évidemment pas une matière qui au terme d'un devenir, prendrait forme dans l'acte de sentir. Elle est une forme déjà possédée, que l'on rend effective d'un seul tenant et instantanément dans une opération. C'est en cela précisément que chaque sens spécifique est une « disposition » du sentant qui s'exerce, et non une simple potentialité, propre à prendre un aspect quelconque. Pourtant, il est légitime de dire que cette disposition définissant chaque sens, par exemple la vue ou l'ouïe, est contenue dans (ἐνυπάρχουσα) l'acte de sentir, comme la matière l'est dans la substance composée. Elle préexiste à la sensation comme faculté de sentir, et elle constitue ensuite son contenu : car l'acte visuel, par exemple, n'est rien d'autre que la pleine réalisation de la disposition formelle définissant la vue, et qui est au préalable déjà là comme potentialité. Si l'on suit ce modèle, il est aisé d'identifier ce qu'Aristote entend par la « disposition contenue » dans l'actuation. Pour un acte visuel donné, il s'agit évidemment de la vue, ce qui dans l'acte visuel qui la rend effective, lui préexiste comme faculté de voir. Pour toute sensation, ce sera la faculté de sentir dont elle dépend, pour toute pensée scientifique, la science possédée dont elle procède.

À chaque faculté de sentir, inhérente à l'acte comme ce dont il est fait, on peut opposer un autre terme, l'aspect pris par l'acte de sentir qui l'identifie et le différencie de la faculté. Contrairement à la disposition, dont le statut est comparable à la matière des substances, cet aspect serait analogue à la forme de la substance composée, qui

¹¹⁸⁶ *Mét.* Z 11, 1036a 31-b 6.

¹¹⁸⁷ Cf. Théognis, I, 640 (βουλαῖς δ' οὐκ ἐπέγεντο τέλος, « il n'a pas été mis un terme à leurs souhaits »), Hérodote, III, 65, 37 (τὸ τέλος Περσέων ἐκάστω ἐπιγενέσθαι οἷον ἐμοὶ ἐπιγέγονε, « Que chacun des Perses soit mené à une fin telle que celle à laquelle j'ai été mené »), et VII, 157, 20 avec τελευτή.

advient sur elle comme le terme et le but de sa constitution, et comme ce qui en définit l'essence. Il y a pourtant deux difficultés. Ce n'est certainement pas le plaisir qui dans la sensation, a en premier lieu un tel statut, mais l'acte de sentir lui-même : c'est la vision de la couleur pourpre, et non le plaisir pris à cette vision, qui à la fois, identifie l'essence de l'acte de sentir, et est la fin où s'accomplit l'exercice du sens. Ensuite, on doit prendre garde aux différences entre une genèse substantielle et l'exercice d'une faculté de sentir. Dans le premier cas, la forme est le terme et le but d'un devenir, et si elle-même n'est certes pas en devenir sur la chose, on peut néanmoins dire qu'elle vient à être sur elle, parce que le composé est en genèse jusqu'à prendre cette forme et atteindre cette fin. Il n'y a rien de tel dans une sensation, car celle-ci n'est ni un devenir, ni le résultat d'un devenir, mais surgit immédiatement d'une seule pièce pour demeurer ensuite telle qu'elle est. On ne peut donc trouver quelque chose qui « vient à être sur » elle ni avant qu'elle ait lieu, ni ensuite. Sans doute peut-on lui prêter ce qu'Aristote appelle une « fin » (τέλος), qui n'est pas seulement une « perfection » marquant que quelque chose est pleinement, mais aussi un terme qui a été un « en vue de quoi » (ὄφιν ἐνεκα) avant d'être atteint. Car comme nous l'avons dit, l'acte de sentir, en chacun de ses moments, peut être considéré comme une telle « fin » par rapport à la faculté qui s'exerce en lui. Mais il est impropre d'affirmer que cette fin est quelque chose « qui vient à être sur » (ἐπιγινόμενον) la sensation, soit qu'elle inaugure son premier moment, soit qu'elle ait lieu ensuite.

Si l'on comprend que le plaisir « vient à être sur » la sensation comme un aspect essentiel et « une fin » qu'elle présente immédiatement, ou si l'on préfère considérer qu'il « vient à être » comme un ajout supplémentaire, on emploie dans les deux cas des formules inappropriées à l'objet considéré par Aristote. Celui-ci, cependant, semble avoir prévenu ces difficultés, en utilisant le qualificatif $\tau\iota$ et en précisant que le plaisir n'est qu'*en quelque sorte* une fin qui vient à être sur l'actuation. Cette réserve, sans doute, marque un souci de rigueur, et indique que le plaisir ne peut être à proprement parler la fin dans l'acte de sentir, ou du moins une fin qui viendrait à être sur lui. On peut cependant regretter qu'elle soit si mal formulée et si floue qu'elle autorise toutes les lectures possibles.

Pour commencer, quelle est ici la valeur du qualificatif $\tau\iota$, et quel est le mot qu'il sert à qualifier ? Il peut se rapporter à la fin ($\tau\iota$ τέλος). Mais dans ce cas, indique-t-il que le plaisir est une certaine fin, et non la fin proprement dite dans l'acte de sentir,

ou bien qu'il est une fin qui n'en est pas une ? Il peut aussi porter sur le participe qui précède (ἐπιγινόμενον τι), et marquer que la fin qu'est le plaisir ne peut être dite « venir à être sur » l'actuation en toute rigueur, mais seulement en quelque sorte et par métaphore. Cette dernière option est beaucoup plus plausible : le plus souvent, et dans tous les cas lorsqu'il sert à indiquer qu'un mot n'est applicable que d'une certaine façon, le terme τι est situé après, et non avant le mot qu'il qualifie. Il doit avoir ici cette fonction, car par ailleurs, l'absence d'article suffit pour marquer que le plaisir est une fin et non la fin. Il porte donc sur le seul participe ἐπιγινόμενον, et indique que la fin qu'est le plaisir ne peut être dite « venir à être sur » l'acte de sentir que métaphoriquement : il est impossible, en effet, qu'il y ait un devenir proprement dit au sein de l'exercice d'un sens, ni afin qu'il ait lieu, ni pendant qu'il a lieu.

Cette analyse ne permet pourtant pas de clarifier le sens du texte. Même si grammaticalement, le qualificatif τι porte sur le seul participe, il peut avoir une incidence sur le mot τέλος et donner aussi à celui-ci une valeur métaphorique. Il se pourrait que dans l'esprit d'Aristote, le plaisir ne soit pas une fin dans l'actuation, c'est-à-dire un terme qui est pour elle un bien, mais puisse être appelé de ce nom parce que par métaphore, il est dit en devenir sur l'actuation, et qu'un devenir est toujours celui d'une fin. Dans ce cas, le plaisir serait seulement quelque chose comme une fin, ce qui laisserait son statut indéterminé : il peut être désigné en ces termes tout en étant par exemple un accident de l'actuation. Il suffirait, semble-t-il, qu'il soit un indicateur de perfection ou de plénitude pour que l'on puisse dire qu'il a quelque chose d'une fin.

D'une manière générale, le choix de la comparaison en lieu et place d'une détermination directe du statut du plaisir a l'inconvénient de donner au propos une grande imprécision. L'interprétation qui fait du plaisir un supplément qui s'ajoute à l'actuation obtient ainsi un droit de cité qu'elle n'aurait pas sans cela. En toute rigueur, on ne pourrait pas dire qu'une fois que l'acte a commencé, il y a en lui un devenir supplémentaire qui mène à une fin, ni même qu'une fin distincte de l'acte vient s'ajouter à lui. Car rien n'est en devenir sur une actuation, et celle-ci ne tend à aucune fin, puisque seule elle est sa fin et qu'elle l'a toujours atteinte. En revanche, on peut soutenir que le plaisir vient s'ajouter à l'acte dans un devenir qui n'en est pas un, et comme une fin qui n'en est pas une. Il suffit pour cela qu'il ne soit pas identique à l'acte pris dans son essence, et s'ajoute à lui comme un accident : en accompagnant ainsi la fin proprement dite qu'est l'acte lui-même, il aurait bien quelque chose d'une fin. Le propos n'est pas moins indéterminé si l'on choisit l'autre interprétation, celle qui fait du

plaisir un aspect pris en surface par l'actuation dès qu'elle a lieu. Le plaisir sera bien quelque chose comme une fin puisqu'il est un aspect présenté par l'acte même, mais pour le reste, il peut avoir dans cet acte n'importe quel statut.

Aristote semble s'être lui-même aperçu du flou sémantique de son propos : l'identification du plaisir à quelque chose qui par métaphore, vient à être sur l'acte comme une fin, ne nous apprend rien sur le statut du plaisir. Pour pouvoir déterminer celui-ci, il faut donc spécifier et préciser davantage le sens de la formule utilisée. C'est ce qu'accomplit la fin du passage, grâce à un exemple : le plaisir est une fin venant à être sur l'actuation « en quelque sorte » parce qu'il ne vient pas être en toute rigueur, mais aussi parce qu'il faut lui prêter un devenir très particulier, dont on trouve l'exemple dans « la fleur » chez « ceux qui sont en pleine vigueur » (οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα). À l'examen de la syntaxe de la phrase, il est plausible que la proposition introduite par οἷον serve à développer le qualificatif τι qui précède, et il est certain qu'il faut y sous-entendre le verbe ἐπιγίνεσθαι, afin d'expliquer que le groupe τοῖς ἀκμαίοις soit au datif et non au génitif. Le texte nous dit donc que le plaisir est comme « une fin qui vient à être sur » l'actuation « en quelque sorte » (ἐπιγινόμενον τι τέλος), c'est-à-dire « à l'exemple de la fleur venant à être sur ceux qui sont en pleine vigueur » (οἷον τοῖς ἀκμαίοις <ἐπιγινόμενη> ἢ ὥρα). Si l'on comprend quelle est la façon précise dont « la fleur » vient à être chez les individus considérés, on pourra déterminer le rapport semblable qui unit le plaisir à l'acte. Malheureusement, ce qui devait être pour Aristote et pour son auditoire un éclaircissement est pour nous un pas supplémentaire dans l'obscurité.

c. Étude lexicale : la signification du terme ὥρα

Le mot ὥρα, tel qu'il est utilisé dans notre passage, est intraduisible en français, mais c'est là la moindre des difficultés : même une étude lexicale approfondie ne permet pas de cerner quelle peut être exactement la signification du terme. Le sens de οἱ ἀκμαῖοι est mieux déterminé : les ἀκμαῖοι sont ceux qui sont dans leur acmé (ἐν ἀκμῇ), c'est-à-dire, littéralement, ceux qui sont à « la pointe » de leurs capacités, physiques ou intellectuelles, ceux qui sont, dans un domaine donné, pleinement développés, ou à maturité. Mais immédiatement, la formule d'Aristote paraît alors paradoxale : l'ὥρα, en effet, quelle que soit sa signification exacte, est assurément une qualité propre à l'éphèbe, celle qui fait de lui l'objet de l'amour pédérastique. Ce n'est

certainement pas une propriété de l'homme mûr ou dans son acmé, au moins dans le sens où nous l'entendons. Une étude détaillée des deux termes s'impose donc pour en discerner approximativement le sens, mais aussi pour savoir comment ils peuvent être articulés entre eux.

La polysémie du terme ὥρα est le plus souvent expliquée comme suit¹¹⁸⁸ : le mot signifie d'abord, de manière générale, une période de temps récurrente, et plus particulièrement, par une double restriction de sens, les saisons, puis la saison par excellence, c'est-à-dire le printemps. Par métaphore, l'ὥρα a alors été amenée à désigner le printemps de la vie, et plus exactement la période « pendant laquelle les hommes fleurissent de la manière la plus plaisante en passant de l'enfant à l'homme », comme le rappelle Plutarque¹¹⁸⁹. Il s'agit donc de l'âge de transition entre l'enfance et la maturité qui correspond exactement à ce que les Grecs appelaient aussi la « puberté » (ῥίβη). Enfin, le mot, par déplacement, en est venu à signifier la qualité propre à ceux qui sont dans cet âge, et très exactement celle qui fait d'eux l'objet du désir amoureux du pédéraste. La frontière ténue entre cette signification et la précédente apparaît dans l'expression « être dans sa fleur » (ἐν ὥρα), fréquente dans les dialogues platoniciens. Il est rare que l'expression désigne seulement l'âge dans lequel on se trouve, sans connoter aussi la qualité que l'on présente à cet âge, et l'attrait qu'elle constitue pour l'amoureux des jeunes gens¹¹⁹⁰.

C'est évidemment à l'ὥρα dans cette dernière acception qu'Aristote compare le plaisir, cet aspect qui vient se présenter sur l'actuation. Il est donc dommage que nous ne puissions saisir la signification exacte que le terme devait avoir. Aucun texte, ni d'Aristote, ni d'un autre, n'apporte sur ce point d'information précise, et si l'on en croit Denys d'Halicarnasse, il ne faut pas s'en étonner : l'ὥρα fait partie de ces choses qui sont insaisissables par le discours, et le sont par la seule sensation¹¹⁹¹. Dans ces conditions, seule l'association du mot avec certains contextes et certains termes récurrents peut nous servir de guide pour nous approcher de son sens. Le premier registre auquel il appartient, on l'a dit, est celui de l'amour pédérastique. L'ὥρα est avant tout la qualité de l'éphèbe ou du pubère qui captive l'attention et le désir de

¹¹⁸⁸ Cf. Chantraine, 1968.

¹¹⁸⁹ Plutarque, *Vies*, Agésilas, 34 : ὥραν ἐν ἣ τὸ ἥδιστον ἀνθρώποις ἀνθρώποι παριόντες εἰς ἀνδρας ἐκ παίδων.

¹¹⁹⁰ Cf. *Ménon*, 76b 4, *Rép.*, 474d 2, 475a 1-2, 601b 6, *Phèdre*, 240d 7, ainsi que Thucydide, VI, 54. Dans la quasi-totalité de ses occurrences dans les dialogues platoniciens, l'ὥρα est très clairement la qualité de l'éphèbe qui attire le pédéraste. Outre toutes les références citées plus haut, cf. *Protagoras*, 309a et s., *Banquet*, 217a 3-5, *Phèdre*, 234a 1 et s., *Alcibiade*, 131e 9, *Lois*, 839b 8-c 1.

¹¹⁹¹ Cf. *Lysias*, 11.

l'amant. Il reste à savoir quelle est cette qualité, ou au moins quel est son type : est-elle visible ou tangible, superficielle ou profonde, statique ou dynamique ? Plusieurs textes permettent de répondre à certaines de ces questions.

De nombreux témoignages convergent pour faire commencer la « puberté » (ἡβη) à la formation des organes génitaux et du sperme, c'est-à-dire à quatorze ans. La fin est située le plus souvent au début de la vingtaine, vers vingt ou vingt-et-un ans¹¹⁹², mais parfois avant ou après. Le critère de cette fin, en revanche, fait l'unanimité : il s'agit, chez les hommes, de la poussée de la barbe et des poils quand ils ne sont plus un simple duvet¹¹⁹³. Or, le début du *Protagoras* nous apprend que cela vaut aussi pour l'ῶρα, puisque Socrate se voit reprocher de revenir « de la chasse à l'ῶρα d'Alcibiade », alors que celui-ci, semble « encore un bel homme, mais néanmoins un homme, déjà presque tout couvert de barbe » (309a et s.). La poussée de la barbe, signe de la maturité virile, est aussi ce qui fait disparaître l'ῶρα¹¹⁹⁴. Celle-ci, semble-t-il, est donc une qualité liée à la fraîcheur et à la tendresse du corps des jeunes gens.

D'autres textes permettent quelques recoupements et quelques précisions supplémentaires. L'ῶρα est évidemment très souvent associée à « la beauté » (τὸ καλλός)¹¹⁹⁵, objet premier du désir amoureux, mais elle est aussi une beauté très particulière. Il est possible d'être beau, d'avoir un aspect qui s'impose à l'admiration d'autrui, alors qu'on a perdu l'ῶρα, comme le montre le début du *Protagoras*, et inversement, il est possible d'avoir la seconde qualité sans avoir la première : plusieurs passages de Platon montrent qu'un jeune homme peut avoir l'aspect désirable lié à sa puberté sans être beau¹¹⁹⁶. Il reste que comme la beauté, l'ῶρα est avant tout une qualité visible : plusieurs textes rapportent le terme à l'aspect vu (ὄψις), qu'il s'agisse du

¹¹⁹² Cf. Aristote lui-même, *HA* VII 1, 581a 12 et s. puis 582a 27 et s., Xénophon, *Cyr.*, 1, 2, 8, et déjà Solon (fragm. 19 Defradas), Métrodore dans *Anth. Pal.*, XIV, 127. Mais Straton (*Anth. Pal.*, XII, 4 et 228) prescrit un âge de fin plus précoce (18 ans).

¹¹⁹³ Cf. les textes indiqués dans la note précédente, ainsi que Plutarque (*Eroticos*, 770B), et déjà Homère, *Od.* X, 279 et *Il.* XXIV, 348, où il est précisé que la toute première barbe ne fait pas disparaître l'ἡβη. Pindare (*O.*, IX, 90-94) ajoute que l'on peut encore avoir l'ῶρα lorsqu'on est sorti de la classe des athlètes imberbes.

¹¹⁹⁴ Cf. aussi le *Politique*, 270e 4.

¹¹⁹⁵ Voir par exemple Aristophane, *Oiseaux*, 1723, Eschine, I, 134, Denys d'Halicarnasse, *De comp. verb.*, 16.

¹¹⁹⁶ Cf. *Rép.*, 475a 1 et s., et surtout 601b 6 : les vers des poètes sont comparés « aux visages de ceux qui sont dans leur fleur sans être beaux (τοῖς τῶν ὠραίων προσώποις, καλῶν δὲ μὴ), et qui ne deviennent plus propres à être vus une fois que la fleur les a quittés (ὅσα γίγνεται ἰδεῖν ὅταν αὐτὰ τὸ ἄνθος προλίπη) ». Ce passage est repris par Aristote dans la *Rhétorique* (III 4, 1406b 36) comme un exemple de « comparaison » (εἰκῶν) : les vers des poètes « ressemblent à ceux qui sont dans leur fleur sans beauté : car ceux-ci lorsqu'ils ont perdu leur fleur, cela lorsqu'ils sont désarticulés, n'ont plus une apparence semblable » (ἔοικε τοῖς ἄνευ κάλλους ὠραίοις· οἱ μὲν γὰρ ἀπαυθήσαντες, τὰ δὲ διαλυθέντα οὐχ ὅμοια φαίνεται).

visage ou de la figure du corps entier, et l'associe parfois à la belle forme (εὐμορφία)¹¹⁹⁷. D'autres indiquent que l'ῥα, même si l'on peut y toucher, est avant tout quelque chose que l'amant désire voir et prend plaisir à voir¹¹⁹⁸. On ne s'étonnera donc pas qu'elle soit le premier objet d'attrait dans le désir pédérastique, tant est grande la place de la vue dans celui-ci. Aristote lui-même, après Platon, en témoigne : il définit l'amitié (φιλία) entre l'amant et l'aimé comme une relation dissymétrique fondée sur le plaisir, mais où « ceux-ci ne prennent pas plaisir aux mêmes choses : l'un prend plaisir à voir l'aimé, tandis que l'autre prend plaisir à être objet des soins de l'amant ». Or, c'est précisément l'ῥα qui fait l'objet du plaisir de l'amant, de sorte que « lorsqu'elle cesse, l'amitié cesse parfois aussi, car à l'un des deux la vue de l'autre n'est pas plaisante »¹¹⁹⁹. Ce texte ne prouve certes pas que pour Aristote, le plaisir de voir est alors recherché pour lui-même, et non par accident. Mais il montre au moins que les plaisirs corporels promis sont en quelque sorte condensés et retenus dans l'aspect visuel, qui fascine tant l'amant que celui-ci ne désire rien tant que poursuivre partout son aimé. Au terme de cette première analyse, on peut dire que l'ῥα est une qualité visible que présente en surface le corps de l'éphèbe et en laquelle transparait tout ce qu'il y a de désirable dans un corps de cet âge, de sorte qu'elle est objet de contemplation pour l'amoureux.

D'autres associations lexicales récurrentes sont également remarquables. Il arrive fréquemment que le terme soit conjugué à « la fleur » (τὸ ἄνθος) ou au verbe « fleurir » (ἀνθεῖν)¹²⁰⁰, et surtout que ces mots soient manifestement utilisés comme

¹¹⁹⁷ Outre le texte de la *République* cité plus haut, cf. *Banquet* (comparer 217a 3 et 219c 5), *Phèdre* (240d 7). Voir également Pindare, *O.*, X, 99-106, Isocrate, *Eloge d'Hélène*, 58, Eschine, I, 158, Denys d'Halicarnasse (*De comp. verb.*, 16), où l'ῥα est explicitée comme celle « d'un aspect bien formé » (ὄψεως εὐμόρφου).

¹¹⁹⁸ Chez Platon, ce n'est certes pas la seule vue de l'éphèbe qui attire et satisfait l'éraсте, mais les plaisirs de tous les sens (*Phèdre*, 240c 7), et Alcibiade ne reproche pas à Socrate de manquer de zèle pour son ῥα parce qu'il ne le regarde pas assez (*Banquet*, 217a 3 et s.). Dans les *Lois*, l'ῥα est présentée comme l'objet d'un appétit charnel que Platon condamne. Mais la qualité elle-même est moins en cause que ceux qui en font mauvais usage en « ayant faim de la fleur comme d'un fruit » (τῆς ῥας καθάπερ ὀπώρας πεινών, 837b 8-c 1), et en d'autres lieux, elle est nettement associée à l'aspect visuel (cf. *Rép.*, 474d 3-475a 2, et le texte de 601b 6 cité plus haut).

¹¹⁹⁹ Cf. EN VIII 5, 1157a 6 : οὐκ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἡδονται οὗτοι, ἀλλ' ὁ μὲν ὄρων ἐκείνους, ὁ δὲ θεραπεύουσιν ὑπὸ τοῦ ἐραστοῦ· ληγοῦσης δὲ τῆς ῥας ἐνίοτε καὶ ἡ φιλία λήγει· τῷ μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ἡδέια ἢ ὄψις... Aristote se corrige ensuite en précisant qu'en réalité, l'aimé recherche l'utile (IX 1, 1164a 6-8). Plus loin (IX 5, 1167a 3-7), il précise que « le plaisir procuré par la vue » (ἢ διὰ τῆς ὄψεως ἡδονή), devant l'aspect (ἴδεια, εἶδος) de l'aimé, est le « point de départ » du « désir amoureux » (ἀρχὴ τοῦ ἐρᾶν), mais seulement le point de départ : ce plaisir ne constitue vraiment l'amour que « dès lors qu'aussi on regrette l'aimé absent et que l'on est dans l'appétit de sa présence ». Néanmoins, le plaisir lié à cette présence reste avant tout visuel : « voir est ce qu'il y a de plus cher aux amants, et ils choisissent davantage que les autres cette sensation, dans la mesure où c'est surtout en fonction de celle-ci que l'amour est et naît » (IX 12, 1171b 29-31).

¹²⁰⁰ Cf. Plutarque, *Vies*, Agésilas, 34, Platon, *Rép.*, 475a 1 et s., 601b 6 et Aristote, *Rhét.*, 1406b 36.

synonymes de l'ῥοα¹²⁰¹. L'étymologie du terme explique ce phénomène : puisque l'ῥοα est l'aspect attrayant du corps que l'on pourrait appeler son « printemps », on peut aussi bien dire qu'il est sa « floraison » ou sa « fleur ». En même temps, ces mots semblent aussi traduire une caractéristique de l'ῥοα : comme celle-ci, « la fleur » est une manifestation extérieure, offerte aux regards, de qualités sous-jacentes propres à une nature naissante. On ne sait malheureusement pas, parmi ces qualités, quelle est celle qui intéresse le plus l'amoureux des jeunes gens : il peut s'agir de la tendresse ou bien de la vigueur du corps à son premier bourgeonnement. Sans doute y a-t-il les deux à la fois. Il est vrai que la poussée des poils drus met un terme à l'attrait du corps de l'éphèbe et à son ῥοα, mais il est également attesté que les amants venaient choisir puis admirer leurs aimés dans les palestres, en regardant s'exercer les corps nus des jeunes gens¹²⁰². C'est donc tout autant la force naissante qui les attire que la fraîcheur du corps, et l'ῥοα, manifestation visible de l'une comme de l'autre, doit être un aspect en mouvement plutôt qu'en repos.

Comment traduire le terme ? « La grâce » et « l'éclat » sont d'assez bons candidats. L'ῥοα, dans des textes tardifs, est souvent associée à la « grâce » proprement dite (χάρις), en particulier pour marquer l'élégance raffinée d'un discours¹²⁰³. Elle est aussi conjuguée au fait de « briller » (διάλαμπειν, λαμπρός)¹²⁰⁴ dès l'époque classique. Mais la grâce n'est pas nécessairement un aspect visible, et elle est plutôt un attribut féminin qui ne correspond guère à ce qui attire dans le corps de l'éphèbe en exercice. L'éclat est trop général, et n'est pas porteur des qualités associées spécifiquement au printemps du corps adulte. Faute d'un mot satisfaisant, nous avons donc utilisé son synonyme, « la fleur », qui a l'avantage d'avoir une origine analogue, et de véhiculer l'idée de manifestation extérieure, ainsi que tous les attributs que l'on associe à la nature en son printemps.

d. Comment attribuer l'ῥοα à ceux qui sont dans leur acmé ?

L'attribution du terme à ceux qui sont dans leur acmé, on l'a dit, se présente comme un paradoxe. Car l'ἀκμή est le fait d'être au sommet de ses capacités physiques

¹²⁰¹ Cf. Platon, *Rép.*, 601b 6 et Aristote, *Rhét.*, 1406b 36 ; également Platon, *Alcibiade*, 131e 9.

¹²⁰² Cf. Platon, *Lysis*, 203a et s., *Charmide*, 153c et s., *Euthydème*, 273a et s., Eschine, I, 134-135, etc..

¹²⁰³ Pour l'association des deux termes en général, cf. Plutarque, *Mor.*, 778 A ; *Vies*, Antoine, 83, Sylla, 2 ; à propos du style oratoire, cf. Denys d'Halicarnasse, *De comp. verb.*, 11 (56, 13), *Vie de Démosthène*, 7 (969, 5) et 38 (1071, 6).

¹²⁰⁴ Cf. Thucydide, VI, 54, Xénophon, *Mém.* II, 1, 22.

et intellectuelles. Elle correspond donc d'abord à la maturité qui signe l'extinction de l'ὥρα, et elle est le propre des hommes faits aimant les jeunes gens, et non de leurs aimés. Tel est en tout cas le sens que prend le terme dans toute l'œuvre d'Aristote : chez tous les êtres vivants, elle est le stade intermédiaire entre la croissance et la décroissance¹²⁰⁵, et pour cette raison, elle est l'âge opposé à la jeunesse (νεότης) et à la vieillesse (γηράς)¹²⁰⁶. Il en va de même chez les hommes, pour qui elle correspond à un âge avancé : elle succède à l'ἥβη et à un âge où l'on est déjà fécond¹²⁰⁷, et elle est non seulement définie par la possession de la quantité et de la tension maximale des muscles, mais aussi par le moment où les poils arrachés ne repoussent plus¹²⁰⁸.

Aristote, comme ses prédécesseurs, prend soin de distinguer cette ἀκμή physique de l'ἀκμή intellectuelle. Celle-ci, qui doit être située autour de cinquante ans¹²⁰⁹, rend propre à la fonction politique judiciaire et délibérative, tandis que celle-là est l'âge par excellence de la pratique militaire¹²¹⁰. Mais même cette dernière est tardive : la *Rhétorique* (III, 1390b 9-11) la situe entre trente et trente-cinq ans. La *Politique* (VII, 1335a 28 et s.) affirme que si l'on s'en tient au critère de la maturité corporelle pour déterminer la période où l'on doit se marier et procréer, alors les hommes devront le faire entre trente-sept et soixante-dix ans. Ces affirmations, certes, doivent être prises avec précaution. D'une part, l'âge de la fécondité ne recouvre pas toute la période de la maturité, mais seulement la partie qui peut correspondre à la durée de fécondité de la femme, et qui succède à une première étape tout entière consacrée à la vie de soldat. D'autre part, Aristote, sur ces sujets, est prescriptif plutôt que descriptif. Il reprend dans une large mesure les vues de Platon, qui ne sont ni cohérentes, ni sans doute en accord avec les opinions reçues¹²¹¹. Il demeure pourtant incontestable que la maturité d'un homme commence au moins au moment où finit sa puberté, puisque les critères de la première marquent la disparition de la seconde.

¹²⁰⁵ Cf. *De an.* I 5, 411a 26-30, III 9, 432b 24, III 12, 434a 24

¹²⁰⁶ Cf. *De resp.*, 479a 32, *GA*, 766b 29, *Météor.*, 351a 26 chez les animaux. Chez les hommes, *HA*, 521a 31, 583b 27, *Rhét.* II, 1388b 36, *EN VIII*, 155a 14, 156a 26.

¹²⁰⁷ *GA*, 775a 9 et s., 766b 29.

¹²⁰⁸ Respectivement *GA*, 787a 10 et s., et *HA*, 518b 12-13.

¹²⁰⁹ Cf. *Rhét.* III, 1290b 9-11, *Pol.* VII, 1335b 32. Aristote suit ici Platon (*Rép.*, 460e) et même Solon (Fragment 19, Diehl).

¹²¹⁰ Cf. *Pol.* VII, 1329a 2 et s.

¹²¹¹ L'âge de la fécondité du citoyen, prescrit en raison de la maturité corporelle, commence dans les *Lois* (721a, 785b) tantôt à 25 ans, tantôt à 30, et finit à 35 ans, mais dans la *République* (461a et s.), il s'étend de 35 à 55 ans.

Certains commentateurs¹²¹² ont voulu résoudre la contradiction en considérant que ὥρα est prise dans un sens dérivé, et signifie l'éclat et l'épanouissement de l'homme qui est à maturité. Pour défendre cette hypothèse, on pourrait s'appuyer sur un passage de la *Rhétorique* (III, 11, 1411b 24-30) consacré à définir une espèce de métaphore, celle qui « met les choses sous les yeux » (πρὸ ὀμμάτων), et où les termes analogues auxquels on compare ce dont on parle doivent « signifier des choses qui s'actuent » (ἐνεργοῦντα σημαίνει), c'est-à-dire, comme le montre la suite, des choses figurées qui non seulement sont en mouvement, mais sont aussi en vie¹²¹³. Le premier exemple que choisit Aristote pour illustrer ce qui donne ainsi de la vie au discours est une métaphore reprise d'Isocrate : pour désigner un « homme bon » (τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα), on dira qu'il est celui « qui a son acmé florissante » (ἀνθοῦσαν ἔχοντος τὴν ἀκμὴν). N'est-ce pas précisément cette métaphore, où l'acmé signifie la pleine maturité¹²¹⁴, qui est reprise dans *l'Ethique à Nicomaque* ? On peut être assuré du contraire. Car dans la *Rhétorique*, la floraison est l'accomplissement même de l'acmé possédée, et sert à traduire celui de la disposition vertueuse, alors que dans le traité du plaisir, la « fleur » est quelque chose qui s'ajoute, ou se produit en surface, chez ceux qui sont dans leur acmé, tout comme le fait le plaisir par rapport à l'exercice de la bonne disposition. Par ailleurs, s'il est possible d'attribuer le verbe « fleurir » (ἀνθεῖν) et ses dérivés à des hommes mûrs, il est impossible de faire de même avec ὥρα : ce terme est ancré dans le registre de l'amour pédérastique, et il ne peut être dissocié de son origine étymologique qui le lie au printemps d'une nature donnée, comme l'atteste d'ailleurs l'absence de témoignages qui iraient en ce sens.

En réalité, il faut comprendre très exactement l'inverse : dans certaines conditions, il est possible que l'adjectif ἀκμαῖος soit attribuable aux jeunes gens au même titre que ὥρα. Si l'on en croit nos sources, il y a à l'époque d'Aristote une opposition nette entre l'ἀκμή, qui signifie toujours la pleine maturité, et l'âge où l'on est dans sa puberté et dans son ὥρα. Mais la frontière n'est pas si tranchée dans la tradition

¹²¹² Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 842, Van Riel, 2003, p. 185. Hadreas (1997, p. 371-372) propose de comprendre que l'ἀκμή est l'âge de maturité, et ὥρα la saison de fécondité, et par conséquent la disposition propre à l'accouplement et la reproduction. L'ensemble signifierait selon lui que le plaisir accomplit l'activité comme une disposition à se reproduire. Mais d'une part, ὥρα ne signifie jamais la tendance à la reproduction, et d'autre part, l'exemple d'Aristote, compris ainsi, ne pourrait être une illustration du rapport entre l'activité et le plaisir qui vient à être sur elle.

¹²¹³ Cf. déjà 1411b 10, puis 1411b 31 et s., 1412a 10, où il faut retenir la leçon de tous les manuscrits : les mots qui dans les métaphores sont porteurs de mouvement et de vie le sont pour ces deux raisons de l'*energeia*, qui par ailleurs a un statut mimétique, et est donc μίμησις.

¹²¹⁴ Il en va de même dans le texte d'Isocrate (*Philippe*, 10), où celui-ci, âgé de 70 ans, regrette de ne plus être « un homme ayant son acmé florissante ».

homérique et chez les premiers tragiques. Chez Homère, l'ἦβη, bien qu'elle soit l'âge gracieux de la toute première barbe, coïncide avec le moment où un guerrier atteint le sommet de ses forces¹²¹⁵, et correspond donc à ce qu'on appellera plus tard ἀκμή : aussi l'adjectif ἀκμαῖος qualifie-t-il, chez Eschyle, la jeunesse tout autant que ceux qui sont au faîte de leur nature¹²¹⁶, et il désigne la pleine vigueur possédée par les jeunes soldats. Sans doute entend-on alors par l'ἦβη la jeunesse plutôt que la puberté, mais l'on considère surtout que la pleine possession de la force et de la vigueur est une qualité propre aux jeunes gens, et non aux hommes mûrs.

On retrouve chez Platon la trace de cette tradition : un passage de la *République* qui recommande au citoyen de procréer à partir de vingt-cinq ans, au nom du critère de la maturité, ajoute, dans une citation, qu'il doit le faire après « avoir passé le plus haut sommet de sa vigueur à la course » (ἐπειδὴν τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμὴν παρή, 460e 5). Or la course, comme la lutte, est l'exercice propre à l'éphèbe, qui précède la pratique militaire. De même, Aristote, dans *l'Éthique à Nicomaque* (III 13), paraphrase ainsi un passage de *l'Illiade* (XXIV, 128-131) où Thétis reproche à Achille d'oublier la couche nuptiale : « c'est à la couche, dit Homère, qu'appartient l'homme jeune et dans toute sa vigueur » (εὐνής, φησὶν Ὅμηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων, 1118b 11). La référence à des auteurs anciens oblige ici Aristote à confondre la jeunesse et l'acmé qu'il oppose la plupart du temps. Il en va probablement de même dans la formule du traité du plaisir : celle-ci est sans doute la citation d'un texte ancien que nous n'avons pas conservé, et où la pleine vigueur et « la fleur » qui l'accompagne sont toutes deux la propriété des jeunes gens.

Au terme de cette étude lexicale et syntaxique du passage, il apparaît que la comparaison d'Aristote peut avoir plusieurs sens très différents. Le plaisir est-il assimilé à quelque chose qui vient s'ajouter à l'acte, par opposition à ce qui le constitue essentiellement, ou à un aspect essentiel présenté par l'acte, par opposition à la disposition préexistante qui s'exerce en lui ? Ce problème demeure irrésolu, et la comparaison avec la fleur ou l'éclat survenant chez les jeunes gens en pleine vigueur ne permet pas immédiatement de trancher, car on peut considérer la fleur en question comme la manifestation superficielle de la pleine force des jeunes gens, mais aussi

¹²¹⁵ Ainsi, à propos d'Enée (*Il.*, XIII, 484) : « il a la fleur de la jeunesse, qui est aussi force suprême » (καὶ δ' ἔχει ἦβης ἄνθος, ὃ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον). Voir également *Il.*, XII, 380-383, XIII, 431-432, XVII, 19-28, et Hésiode, *Théogonie*, 988.

¹²¹⁶ Cf. *Sept*, 110 et *Perses*, 441.

comme une qualité qui s'y ajoute toujours en étant d'essence différente.

Une seconde question vient compliquer encore l'interprétation du texte : déterminer le statut du plaisir par opposition à la disposition, est-ce par là même spécifier la façon dont chacun d'eux « accomplit l'actuation » ? Il est certes tentant de penser que les deux participes déterminent chacun une manière d' « accomplir » : selon une première acception, « accomplir » (τελειοῦν) l'actuation signifierait « être présent » (ἐνύπαρχειν) en elle, et selon une autre, « venir à être sur » (ἐπιγίνεσθαι) elle. Mais la syntaxe du texte ne l'impose pas, car le verbe principal peut être indépendant des participes : ceux-ci peuvent simplement déterminer le statut du plaisir et de la disposition au sein de l'actuation, et ce serait un autre fait que chacun de ces termes accomplisse l'actuation. Dans cette hypothèse, rien ne dit que la différence de statut détermine une différence dans la manière d'accomplir, et le sens qu'Aristote donne à ce dernier verbe n'est pas nécessairement déductible de la place assignée au plaisir et à la disposition dans leur rapport avec l'actuation. Il se pourrait que l'un ou l'autre ait un statut qui lui permette d'accomplir l'actuation en un sens efficient aussi bien qu'en un sens formel.

On mesure à présent toutes les difficultés que présente le passage, et le nombre de lectures possibles auxquelles il se prête. L'exposé qui précède a cependant mentionné des éléments qui permettent de sélectionner les plus plausibles d'entre elles, et même d'évaluer leur probabilité.

2. Le plaisir s'ajoute-t-il à l'acte, par opposition à une « disposition » qui serait sa forme même ? Sur le couple de la « disposition » (ἔξις) et de la « fin » (τέλος)

Selon l'interprétation la plus courante, le passage donne au plaisir le statut d'un ajout, d'un supplément par rapport à l'actuation considérée dans sa forme et son essence propre : il « vient à être sur » elle au sens où il s'ajoute à elle. Par rapport à une sensation comme la vision de la couleur dorée, le plaisir n'est ni son essence, ni inhérent à son essence. Il vient, pour ainsi dire, se greffer sur l'acte comme un accident de celui-ci. Il doit en aller de même pour l'actuation qui définit le bonheur et le souverain bien humain, qu'il s'agisse de celle qui procède des vertus morales et de la prudence, ou de celle qui procède de la vertu contemplative du sage.

On doit mesurer les conséquences de cette lecture : le plaisir n'entre pas dans la

notion du bien suprême, et non seulement l'on peut s'en passer pour définir celui-ci, mais même on le doit. Le plaisir n'est qu'un accident secondaire qui au mieux, va de pair avec l'acte et varie avec la valeur de celui-ci, et au pire, n'a avec cette valeur aucune espèce de rapport. Or, selon Aristote, c'est dans son essence que le souverain bien doit être connu, même approximativement, afin d'être visé par ceux qui prescrivent la bonne conduite et la bonne éducation ou par ceux qui mènent une vie excellente¹²¹⁷. Dès lors, le plaisir ne doit nullement être pris en compte ni par les uns, ni par les autres, sous peine de leur faire manquer leur objectif. Voilà donc le plaisir doublement exclu : il n'entre ni dans l'essence de la valeur suprême, ni dans la règle que l'on doit suivre pour la produire ou la pratiquer. Ces conséquences ont pu satisfaire des exégètes empressés de montrer que l'éthique aristotélicienne, à la fois comme art productif et comme théorie approximative du souverain bien, ne saurait être qualifiée d'hédoniste, tout simplement parce que le plaisir n'y a pas droit de cité. Et de fait, elles s'imposent nécessairement si l'on comprend que dans le traité de *l'Éthique à Nicomaque*, le plaisir est caractérisé comme quelque chose qui s'ajoute à l'acte.

Incontestablement, il existe une lecture de l'ensemble du passage qui fait du plaisir un supplément de l'actuation, et qui au moins au premier abord, paraît séduisante¹²¹⁸ : Aristote, en restant dans le domaine de la sensation, introduit une distinction qui spécifie deux façons différentes d'accomplir l'actuation. « Accomplir » (τελειοῦν) l'actuation, ce peut être « être présent en elle » (ἐνύπαρχειν) comme la forme qu'elle prend et qui marque qu'elle a atteint son accomplissement : c'est ce que fait, en général, une ἔξις, et dans le cas présent, l'ἔξις prise par un organe sensoriel lorsqu'il sent. En effet, l'ἔξις n'est pas ici considérée comme un point de départ, une « disposition » en tant qu'elle est une potentialité appelée à s'exercer, mais comme un point d'arrivée. Elle est la « disposition » ou la conformation particulière que prend et garde un organe sensoriel en s'exerçant sur un sensible donné : on dira par exemple que l'œil se dispose d'une certaine manière en voyant le doré, et d'une autre manière en voyant le pourpre. Selon cette acception, la disposition prise par le sentant est un aspect qui non seulement marque l'existence d'une sensation singulière, mais en identifie l'essence. Elle « accomplit » donc la sensation en un sens formel, et en étant la cause formelle même de celle-ci.

¹²¹⁷ Cf. EN I 1, 1094a 22-b 7 et I 7, 1098b 4-8. À ce sujet, voir nos remarques p. 78 (note 1).

¹²¹⁸ Cette lecture, nous l'avons dit, est celle d'Averroès, Thomas d'Aquin, Ramsauer, Rodier, Burnet, Festugière, Van Riel (voir notre note p. 676).

Pour le plaisir en revanche, « accomplir » l'actuation, ce n'est pas être présent en elle de cette façon, comme forme constitutive ; c'est venir à être par-dessus (ἐπιγίνεσθαι), ce qui par opposition à l'autre manière d'accomplir, ne peut signifier que venir s'ajouter. Selon cette lecture, le plaisir, tout comme la disposition prise par le sentant, mène à l'accomplissement la sensation en un sens formel, et il doit le faire aussi en étant en quelque sorte une fin qu'elle atteint. Mais accomplir n'est pas alors constituer l'être même d'un exercice du sens, comme le fait sa forme et sa fin proprement dite. C'est venir s'ajouter à une sensation déjà donnée avec sa forme. Cette manière de parler ne vaut pas en toute rigueur, car il n'y a alors ni devenir, ni écart de temps entre l'acte et le plaisir, mais elle vaut néanmoins en ce qu'elle indique que le plaisir a lieu très exactement comme un supplément : il est un aspect et en quelque sorte une fin qu'atteint la sensation outre la forme et la fin constituant son essence, et qu'elle atteint de manière secondaire et accidentelle.

Ainsi comprise, la distinction introduite servirait à corriger l'analogie du plaisir avec la santé, dans l'hypothèse où celle-ci comparerait le plaisir à la forme de la santé qui vient couronner le processus de guérison. En réalité, le plaisir, par rapport à un acte de sentir, n'a pas le même statut que cette santé, qui comme nous l'avons vu, est le paradigme de la cause formelle, et cela parce qu'elle illustre aussi la « disposition présente » dans le patient et prise par lui. Le plaisir n'est ni la cause formelle, ni la disposition prise par le sens qui vient couronner son exercice comme l'aspect qui l'identifie. Il s'ajoute à cette forme, qui achève à proprement parler la sensation, comme un couronnement supplémentaire.

Cette lecture résiste mal à un examen minutieux. La distinction introduite par le texte, on l'a vu, repose sur le couple d'opposés formé par « la disposition » (ἔξις) d'une part, et quelque chose qui est, au moins en quelque façon, une « fin » (τέλος). Or, il est difficile de faire correspondre à chacun de ces termes l'aspect ou la forme identifiant chaque sensation d'un côté, et de l'autre, l'aspect surajouté et supplémentaire que serait le plaisir.

Il est extrêmement rare qu'Aristote considère l'ἔξις, la « disposition » d'une chose, en entendant par là la simple « conformation » qu'elle prend, et qui marque un état terminal où elle aboutit et s'accomplit pleinement. Le plus souvent, la disposition est au contraire un point de départ, elle demande à s'exercer, à s'actuer comme une potentialité particulière, et à l'inverse, une actuation proprement dite, c'est-à-dire une

opération parfaite en elle-même, est ce qui procède comme une fin d'une disposition préalable. Comment donc pourrait-on trouver une « disposition » au sein même d'une actuation qui a déjà lieu ? Si elle a lieu, il y a actuation et non disposition, et s'il y a disposition, celle-ci est une faculté qui ne s'est pas encore réalisée.

Pour comprendre pourquoi l'ἔξις est le plus souvent considérée sous cet angle, on peut s'appuyer sur la façon dont Aristote élabore et définit ce concept. Sur ce point, les textes les plus définitionnels ne sont guère éclairants : d'après *Métaphysique* Δ 20, lorsque l'ἔξις ne signifie pas le fait de posséder quelque chose, elle est « une disposition selon laquelle ce qui est disposé est disposé soit bien, soit mal, et cela soit par soi, soit relativement à autre chose » (διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκεινται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, 1022b 10-12). Selon les *Catégories*, elle est une espèce de disposition (διάθεσις), qualité selon laquelle on est « disposé d'une certaine manière » (διάκεινταιί πως)¹²¹⁹, et une espèce qui « a pour différence d'être plus stable et plus durable »¹²²⁰.

Ces deux passages sont équivoques. On aimerait d'abord savoir ce que c'est qu'une « disposition » (διάθεσις), ou ce qui revient au même, ce que signifie être « disposé d'une certaine manière » : ou bien être disposé se dit relativement à des qualités élémentaires qui sont agencées et conformées entre elles d'une certaine façon, par exemple le chaud et le froid qui dans le corps, sont tantôt en équilibre, tantôt non. Ou bien être disposé se dit par rapport à des affections susceptibles d'advenir, comme lorsqu'on dit qu'un corps malade est disposé à prendre froid, et non un corps sain. Tout aussi obscur est ce qui différencie l'ἔξις de la simple disposition en *Métaphysique* Δ : tandis que celle-ci est neutre, selon celle-là, on est soit « bien », soit « mal » disposé. Mais quel est le critère du « bien » et du « mal », et encore une fois, par rapport à quoi y a-t-il bonne ou mauvaise disposition ? La possibilité qu'on soit bien disposé « par soi » (καθ' αὐτὸ) ne signifie pas nécessairement que la qualité est non relative : Aristote pourrait opposer une disposition qui est bonne uniquement relativement à un terme donné, par exemple celle de l'œil myope pour ce qui est visible de près, à celle qui est bonne dans l'absolu et par rapport à tout ce qui en relève.

C'est en *Physique* VII 3 que l'on trouve le développement le plus détaillé sur le concept d'ἔξις, et celui qui en expose le mieux les différents aspects. D'un côté, il y a ἔξις « du fait d'une manière d'être relative » (τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, 246b 9), c'est-

¹²¹⁹ Cf. *Cat.*, 9a 10-14.

¹²²⁰ Cf. *Cat.*, 8b 27: διαφέρει δὲ ἔξις διαθέσεως τῷ μοιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον εἶναι.

à-dire un rapport présenté par des affections soit du corps, soit de l'âme. Ainsi, la santé est une disposition au sens où elle est un certain arrangement pris par les qualités du corps, car elle est le « rapport équilibré » (συμμετρία) du chaud et du froid, du sec et de l'humide¹²²¹. De la même manière, une vertu comme la tempérance doit être dans l'âme un certain arrangement des affections qui en relèvent¹²²², les plaisirs et les appétits corporels, et l'on peut présumer que c'est le cas parce qu'elle résulte d'une habitude d'avoir éprouvé ces affections ou leurs contraires selon une certaine mesure qui est la plus juste qui soit.

Mais cette conformation prise par le corps ou par l'âme n'est pas un terme dernier et un état stable qui se conserverait de lui-même parce qu'il serait hors de portée des affections extérieures, ou parce qu'il permettrait d'en être indépendant. Au contraire, elle est présentée par un sujet qui est sans cesse aux prises avec ces affections, et selon la suite de la phrase de 246b 9, « elle dispose bien ou mal ce qui la possède à propos des affections qui lui sont propres » (περὶ τὰ οἰκεία πάθη εὖ ἢ κακῶς διατίθησι τὸ ἔχον), c'est-à-dire « celles par lesquelles par nature il est régénéré ou détruit » (ὅφ' ὧν γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι πέφυκεν). Par exemple, la santé, dans le corps, est certes une harmonie des contraires, mais une harmonie qui fait que le corps réagit à ce qui peut le détruire ou le conserver, de manière à se préserver lui-même, ainsi que la santé qui lui appartient. De manière analogue, une vertu de l'âme est ce qui la rend propre à se préserver, elle-même et sa vertu, lorsqu'elle est confrontée à un certain type d'affection comme l'appétit et le plaisir corporel¹²²³. On voit ici en quoi une ἔξις diffère d'une simple disposition (διάθεσις) : celle-ci prête indifféremment un sujet à subir certaines affections qui peuvent être bonnes ou mauvaises. Celle-là, quand elle est

¹²²¹ Cf. 246b 4-8. On notera toutefois que dans les *Catégories* (8b 35-9a 1), la santé, parce qu'elle se change vite en maladie, est une διάθεσις mais non une ἔξις.

¹²²² Cf. 246b 21-247a 2.

¹²²³ Cf. *Phys.* VII 3, 247a 3, et l'application de ce modèle en *EN* II 4, 1105b 25-28 : « sont dispositions (ἔξις) ce par quoi nous sommes disposés bien ou mal à l'égard des affections : par exemple à l'égard du fait de se mettre en colère, si nous sommes disposés à l'être violemment ou mollement, nous sommes mal disposés ; si nous sommes disposés à l'être selon le milieu, nous sommes bien disposés ». A ce stade du traité, le milieu a été identifié comme bon parce qu'il conserve la bonne disposition possédée (cf. 1104a 25-27) Cf. aussi *EE* II 2, 1220b 18-20 : « sont dispositions (ἔξις) tout ce qui est cause du fait que ces choses », à savoir les affections, « existent selon la règle (κατὰ λόγον ὑπάρχειν) ou contrairement à elle », la règle étant ensuite déterminée comme le milieu car « il produit la meilleure disposition » (*EE* II 3, 1220b 27-29). Dans cette dernière phrase, la « disposition » est considérée comme un résultat, et l'on peut se demander si elle ne l'est pas dans la première. Mais depuis le début du livre II (1), l'ἔξις est assimilée à une « disposition » et une « potentialité » (διάθεσις, δύναμις), par opposition à ce qui en est « actuation », « œuvre », ou « usage » (ἐνέργεια, ἔργον, χρῆσις, cf. 1218b 36- 1219a 39). Dans la suite (cf. II 5, 1222a 6 et s.), il est confirmé qu'elle est pensée comme une aptitude et un point de départ. Sans doute cette aptitude est-elle bonne quand elle dispose à ce qui « produit la meilleure disposition », mais cela signifie simplement qu'elle est alors propre à se conserver elle-même.

bonne, le rend « bien disposé », c'est-à-dire apte à perpétuer et à réaliser activement cette bonne disposition qu'il possède quand il est soumis aux affections extérieures. Faute d'autre mot approprié, on doit aussi traduire ἔξις par « disposition », mais en entendant par là une disposition à une attitude active, que ce soit une action, une résistance à ce qui nous affecte ou une pondération de nos émotions¹²²⁴. Voilà donc ce dont on juge lorsqu'on considère l'ἔξις d'un sujet : elle est bonne quand il a cette aptitude, mauvaise quand il en est privé.

Tout comme on ne peut abstraire un sujet de toutes les affections auxquelles il doit être soumis, on ne peut concevoir sa bonne disposition, sinon comme une aptitude qui est appelée à s'effectuer, à se réaliser. C'est ce qui fait que l'ἔξις, dans la *Physique* comme ailleurs, est une manière d'être disposé à quelque chose, en l'occurrence à son usage et son actuation¹²²⁵. C'est aussi sans doute parce qu'elle est une aptitude à une activité qu'elle est par elle-même particulièrement stable et durable.

Dans la très grande majorité des occurrences¹²²⁶, Aristote considère l'ἔξις comme une certaine potentialité appelée à s'exercer dans une actuation. C'est toujours le cas dans les traités éthiques, et notamment *l'Ethique à Nicomaque*¹²²⁷. On voit donc mal comment au cours du traité du plaisir, il ferait exception, et entendrait par l'ἔξις la conformation prise par le sens lorsqu'il s'exerce sur un sensible donné, et non la disposition qui définit chaque faculté de sentir appelée à s'actuer en saisissant un de ses sensibles. C'est d'autant moins probable que dans le dispositif préalable à la détermination du plaisir, « ce qui est bien disposé » (τοῦ εἶ ἔχοντος, 1174b 22) a servi à désigner le sens comme potentialité.

On pourrait alléguer, en guise d'objection, le passage de *De generatione et*

¹²²⁴ Le français exprime cet usage dans des phrases comme « je suis disposé à aller au combat », « je suis disposé à parler », « je suis disposé à écouter tes explications », etc..

¹²²⁵ Pour le couple de l'ἔξις et de l'usage ou actuation, cf. plus loin *Phys.* VII 3, 247b 7.

¹²²⁶ A notre connaissance, les seules exceptions certaines sont *GC* I 7, 324b 13 et *Mét.* Λ 3, 1070a 11, où l'ἔξις est clairement le point d'arrivée du devenir, la conformation prise définissant la nature formelle de la substance, et une conformation qui est une « symphyse » (σύνφυσις), et non une simple agrégation des matériaux.

¹²²⁷ Cette perspective est patente en *EN*, 1098b 31-1099a 3, 1115b 20-21, 1157b 5 et s., dans les livres communs (*EN* 1129a 14-15, 1143b 21-28, 1147a 11-12), en *EE* (outre le début du livre II, cf. 1237a 33-34, 1247a 7-8), et dans le traité eudémien du plaisir (cf. les textes cités p. 455, p. 466). On remarquera en particulier que toute vertu est définie comme ἔξις « apte à quelque chose » (-ική) : une vertu du caractère est ἔξις προαιρετική (*EN* II 6, 1106b 36, VI 2, 1139a 22, *EE* II 10, 1227b 8-9), l'art est ἔξις ποιητική (*EN* VI 4, 1140a 4), la prudence est ἔξις πρακτική (VI 5, 1140b 5, 20), etc.. Il arrive certes qu'une ἔξις soit considérée comme un résultat, mais même ce résultat est alors pensé comme aptitude. Ainsi, on forme certes ses « dispositions » morales par l'habitude d'agir d'une certaine manière, et donc, en s'actuant en un certain sens, mais on forme alors une « disposition » qui est ensuite appelée à s'exercer d'elle-même, et donc à s'actuer au sens strict (cf. *EN* II, 1103b 21-25 puis 1104a 27 et s.. Également *EN* III, 1114a 3-10).

corruptione I 7 cité plus haut¹²²⁸ où par « les dispositions présentes » (τῶν δ' ἔξεων παροῦσων) Aristote entend à l'évidence des formes qui mettent fin à des processus, comme la santé met fin au processus de guérison. En spécifiant que la disposition dont il parle est celle qui est présente (ἐνυπάρχουσα) dans l'actuation, ne pourrait-il pas préciser qu'il entend désigner la disposition qui de manière analogue, est la forme prise comme une fin par le sens une fois qu'il s'exerce ? Cette hypothèse aurait quelques inconvénients : si l'on suppose que le fait d'être présent sert à préciser que l'on parle de l'ἔξις en tant qu'elle est prise par quelque chose, et non en tant qu'elle le dispose à un certain acte, alors on ne peut plus soutenir qu'il spécifie une certaine manière d'« accomplir » qui serait le propre de toute ἔξις. On doit donc infléchir la lecture que l'on propose le plus souvent, en comprenant que le participe qualifiant l'ἔξις comme « présente » (ἐνυπάρχουσα) ne qualifie pas le verbe principal exprimant qu'elle « accomplit » (τελειοῦ) l'actuation d'une certaine manière. Mais même l'opposition entre une disposition présente dans l'acte de sentir comme une conformation prise, et le plaisir qui viendrait s'y ajouter, pose une difficulté : peut-on dire qu'il y a dans une actuation singulière qui a déjà lieu, une « disposition » qui est sa forme même, au même titre qu'il y a une « disposition » dans le patient guéri par le médecin ? Ce n'est pas impossible, mais ce serait un usage exceptionnel chez Aristote : dans la théorie de la sensation du *De anima*, comme dans celle de l'actuation des vertus des traités éthiques, la « disposition » n'est jamais une forme propre à une actuation déterminée, mais une aptitude appelée à s'actuer de différentes façons¹²²⁹.

Ces observations montrent que par la « disposition présente » dans l'actuation, Aristote entend très probablement la faculté qui lui préexiste avant de s'effectuer en elle, et qui est donc présente en elle de manière analogue à la matière dans les substances composées. Le couple des deux participes doit donc correspondre à la seconde dualité évoquée plus haut : par opposition à ce qui préexiste puis est contenu, ce qui vient à être par-dessus sera l'aspect présenté par l'actuation effective, plus probablement qu'un supplément qui viendrait s'ajouter à elle. L'idée même que le plaisir est un supplément par rapport à l'actuation et à son essence pose de toute manière de nombreux problèmes, y compris si l'on s'en tient à la seule formule qui

¹²²⁸ Voir plus haut p. 657.

¹²²⁹ Pour la théorie de la sensation, cf. *De an.* II 5, 417b 12-19, où Aristote oppose d'un côté le changement vers les « dispositions » (ἔξεις), exemplifié par l'acquisition des sciences grâce à l'enseignement et par celle de la faculté de sentir, et de l'autre, la sensation actée et l'acte de contempler, d'exercer la science possédée.

pourrait le faire croire : il paraît en effet difficile de soutenir à la fois que le plaisir s'ajoute à l'actuation, et qu'il le fait en étant une « fin » (τέλος) par rapport à elle, ou même en étant quelque chose comme une fin.

Pour saisir ce qu'Aristote entend exactement par un τέλος, il suffit de se reporter au texte de *Métaphysique* Δ 16 déjà évoqué plus haut¹²³⁰. On constate alors que le mot ne peut pas signifier « complétude » ou « perfection ». Il n'intervient pas, en effet, dans les définitions de ce qui est accompli par sa grandeur et de ce qui l'est dans son genre, mais apparaît ensuite, comme un nouveau critère en fonction duquel on pourra concevoir l'« accompli ». Le mot fait alors l'objet d'un énoncé d'allure définitionnelle : par τέλος, il faut entendre un terme extrême atteint par quelque chose, et « un terme qui est aussi un en vue de quoi » (τέλος δὲ καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἔσχατον, 1021b 29-30). Lorsque le terme extrême d'une chose est sa seule disparition ou sa « terminaison » (τελευτή), elle ne peut être dite son τέλος que par métaphore. Ainsi, le τέλος doit être défini comme une détermination à laquelle tend quelque chose avant de l'atteindre, et correspond donc bien à ce que le français appelle « la fin » quand celle-ci désigne un but¹²³¹.

Ce qui a une « fin » peut être une substance soumise au devenir, mais aussi un changement quelconque, un désir, un art déterminé, un souhait ou un choix délibéré¹²³². La fin, de son côté, n'est pas nécessairement visée intentionnellement, mais peut être l'objet d'une tendance spontanée comme le mouvement naturel. Elle n'est pas toujours un produit obtenu au terme d'un processus, car le simple exercice d'une faculté est aussi fin pour cette faculté¹²³³. Mais dans tous les cas, il est essentiel à une fin d'être poursuivie avant d'être atteinte : on ne prêterait pas une fin à un être qui est toujours parfaitement ce qu'il doit être. La tendance est même plus essentielle que l'obtention : si l'on en croit les traités éthiques, il suffit apparemment d'observer quelqu'un viser un but pour lui prêter une fin, sans autre considération¹²³⁴. Sans doute, pour Aristote, il s'avère que la fin réelle de toute chose est aussi la détermination où elle atteint pleinement ce qu'elle doit être et est adéquate à son essence propre. Mais cette identité

¹²³⁰ Voir chapitre VI, p. 407 et s..

¹²³¹ Sur l'équivalence entre le τέλος et le « en vue de quoi » (τὸ οὐ ἕνεκα), voir aussi *Mét.* Δ 2, 1013a 33, A 3, 983a 31-32, *EE* I, 1218b 10, II, 1219a 10-11, *EN* I, 1097a 18-22, etc..

¹²³² Cf. *EN* I 1, 1094a 1 et s., I 5, 1097a 18 et s.

¹²³³ Pour ces deux remarques, voir respectivement la plupart des occurrences du *De generatione animalium* ou de la *Physique*, et les textes de *Mét.* Θ 8 cités dans notre chapitre VII (p. 178 et s.).

¹²³⁴ Cf. le début de *l'Éthique à Nicomaque*, I 1, 1094a 18 et s., et de *l'Éthique à Eudème*, I 1, 1214b 6-11, où le τέλος est seulement « l'objectif » (σκοπός) que nous visons pour lui-même et non pour autre chose.

n'est peut-être pas analytiquement contenue dans le concept de $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, et elle ne saurait prouver que celui-ci est le simple caractère parfait de quelque chose. Une perfection est un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ uniquement en tant qu'elle est un terme auquel a tendu quelque chose avant de l'atteindre¹²³⁵.

En remarquant justement qu'un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ est une « fin » visée avant d'être atteinte, et non le caractère parfait d'une réalité, et qu'Aristote ne saurait assimiler le plaisir à une fin que si d'une certaine manière, il est atteint comme un but visé par quelque chose, on a pu conclure que le plaisir ne peut être ni la perfection essentielle de l'actuation, ni toute autre de ses propriétés formelles. En effet, on croit que le plaisir doit alors être pensé comme ce à quoi tend une actuation une fois qu'elle a lieu, et qu'elle n'atteint pour ainsi dire que secondairement. Il est alors au moins certain qu'il ne saurait être inhérent à l'actuation prise dans son essence, mais doit s'ajouter à elle¹²³⁶.

Les observations sur lesquelles s'appuie ce raisonnement sont justes, mais non la conclusion qu'on en tire. Tout d'abord, que quelque chose, par rapport à l'actuation, soit une fin n'empêche nullement qu'elle soit aussi une forme qu'elle présente : même sa cause formelle proprement dite, que l'on doit exprimer comme la réalisation commune de la faculté et de son objet, est aussi fin en tant qu'on la rapporte à la faculté qui s'exerce. Ensuite, que peut signifier qu'une actuation tende au plaisir comme à une fin ? Il est absurde, nous l'avons dit, qu'une fois qu'elle a eu lieu, elle tende ensuite à autre chose qu'elle-même, et tout aussi absurde que le plaisir soit atteint en un second temps. Si donc le plaisir s'ajoute comme une fin atteinte par l'actuation, il doit le faire dès son premier moment. On voit mal comment il pourrait alors être une fin à laquelle tend l'actuation déjà effective. Il ne peut être une telle fin que pour la faculté préalable qui s'exerce en elle. En cela, il accompagne l'acte considéré dans son essence, qui est également une fin sous ce rapport.

Considérons donc, par exemple, la faculté d'entendre qui en s'exerçant, trouve sa fin, à savoir l'audition d'un son singulier. Est-il vraisemblable qu'elle atteigne, en même temps que cette audition mais outre celle-ci, une fin supplémentaire à laquelle elle tendait également, et qui serait le plaisir ? Apparemment, l'ouïe, en s'exerçant, n'a

¹²³⁵ *Contra* Stewart (1892, II, p. 427), Gosling et Taylor (1982, p. 246). Dans toutes les occurrences où d'après Bonitz (*Ind. Ar.*, 753a 47-b 11), le $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ signifie la « perfection » de quelque chose, il s'avère que cette perfection est toujours un terme visé avant d'être atteint.

¹²³⁶ Cf. Gauthier et Jolif (1970, II, p. 839), et Van Riel (2003, p. 186), qui conclut que le plaisir ne doit pas suivre nécessairement de l'activité parfaite (1999b ; 2000, p. 74 et s.). On peut aussi citer Rist (1989, p. 109), pour qui le plaisir d'Aristote a le statut de « parasite ».

pas d'autre fin que l'acte d'entendre un son : car d'une part, en toute actuation, c'est l'opération elle-même, dans son essence, qui est fin. D'autre part, une opération comme l'exercice de l'ouïe est intégralement pensable comme pleine réalisation, immédiate et continue, de la forme qui définit le sens et de celle qui définit le sensible. Il n'y a là aucune place pour quelque chose qui viendrait s'ajouter à ce contenu formel, comme une fin à laquelle l'ouïe tendait aussi et qu'elle a également atteint en s'exerçant. Si donc on accorde au plaisir le statut de fin au sein de l'actuation d'une faculté, on ne peut pas soutenir qu'il vient s'ajouter à cette actuation considérée dans son essence.

On pourrait répondre que le plaisir peut être une fin supplémentaire par rapport à l'exercice d'une faculté parce qu'il ne dépend pas de celle-ci, mais d'une autre instance qui fonctionne de concert avec elle et qui prend plaisir à son exercice. Certains commentateurs ont ainsi imaginé que l'actuation diffère essentiellement de son plaisir, parce qu'on prend plaisir à une actuation en tant qu'on sent celle-ci, ou en tant qu'on en a conscience, et non en tant qu'on l'exerce¹²³⁷. Cette hypothèse sera examinée plus loin en détail, mais nous pouvons déjà affirmer qu'elle paraît peu fidèle au langage employé par Aristote : il ne semble pas dire, en effet, que le plaisir est comme une fin que nous atteignons par surcroît, en même temps que nous actuons par ailleurs une faculté spécifique, mais plutôt qu'il est comme une fin par rapport à cette actuation elle-même. Comment ce lien de finalité serait-il possible, si le plaisir relevait d'une autre faculté et se rapportait à l'actuation uniquement comme à son objet ? Rappelons surtout que le plaisir accomplit l'actuation, la mène à son accomplissement. Qu'il le fasse à la manière d'une cause efficiente qui la produit, ou à la manière d'un aspect qui vient la couronner, il doit avoir le statut d'une réalité qui effectue, sur l'actuation prise en tant que telle, quelque chose qu'elle n'aurait pas sans lui. On ne voit pas comment le plaisir pourrait avoir cette fonction, si éprouver du plaisir était exercer une autre faculté que celle dont dépend l'actuation, et si le premier exercice n'avait d'autre lien avec le second que celui qui unit un acte cognitif à son objet intentionnel, ou même celui qui unit une sensation ou une pensée à son objet.

En même temps, affirmer que le plaisir a le statut de fin par rapport à l'exercice de chaque faculté considérée en elle-même pose une évidente difficulté. Nous venons de dire que pour l'ouïe, par exemple, c'est l'actuation elle-même, c'est-à-dire l'audition de

¹²³⁷ Ainsi, Grant (1874, I, *Essay* 3, II, p. 305), Joachim (1951, p. 279), et Stewart (1892, II, p. 427-429), qui contredit ce qu'il a soutenu auparavant (II, p. 237), à savoir l'identité stricte entre le plaisir et la perfection de l'activité, en commentant ce passage.

tel son, qui est fin ; ce n'est donc pas, apparemment, le plaisir d'entendre. On doit ici se souvenir du point de vue adopté avant l'analogie entre le plaisir et la santé : Aristote, lorsqu'il considère le plaisir pris à un acte quelconque, se place à l'intérieur de la faculté dont il relève, mais fait abstraction de l'objet sur lequel il porte pour n'évaluer que le degré de perfection que présente alors l'exercice de la faculté, qui est précisément le degré de plaisir. Dans cette perspective, il peut fort bien donner au plaisir le statut de fin. Car l'acte auditif, en tant qu'il est rapporté à la faculté d'entendre comme exercice plus ou moins parfait de celle-ci, a également le statut d'une fin à laquelle tendait la faculté et qu'elle a atteint. Si le plaisir était précisément l'acte considéré sous cet aspect, il serait fin au sein de l'actuation auditive tout en différant par la notion de l'acte lui-même. Mais il serait aussi fin d'une autre manière que ne l'est cet acte : du point de vue des sensibles saisis, on peut dire qu'en sentant l'un ou l'autre, le sens atteint tout autant sa fin, à savoir le discernement du sensible. Du point de vue du sens qui s'exerce, en revanche, la fin est certes atteinte dès lors qu'on sent, mais elle l'est aussi plus ou moins, car la faculté de sentir ne tend pas seulement à s'exercer, mais à bien s'exercer. Si le plaisir est fin sous ce rapport, il existera aussi, à ce titre, à différents degrés.

À l'examen du texte, Aristote paraît bien adopter la perspective que nous venons de décrire, au moins si l'on admet que par « disposition », il entend la faculté préalable qui s'exerce dans l'actuation, en l'occurrence l'acte de sentir. Sans doute examine-t-il une actuation singulière, qui met en jeu le sensible et le sentant évoqués dans la phrase antérieure, et non l'actuation en tant qu'elle est exercice d'un sens en général. Mais il mentionne la faculté de sentir qui préexiste à la sensation, et passe sous silence, en revanche, le sensible saisi. Lorsqu'il introduit un élément qui au sein de l'actuation, a le statut de fin, il l'oppose certes à la disposition préalable, mais en même temps, il ne le rapporte qu'à celle-ci. On peut donc présumer que la fin dont il est question est fin par référence à la seule disposition qui tendait à s'exercer, ce qui expliquerait que cette fin ne soit pas l'actuation considérée dans son tout, mais uniquement l'aspect qui en fait un plaisir.

L'analyse des termes en présence dans l'opposition qui détermine le statut du plaisir, la « disposition » d'un côté, et la « fin » de l'autre, permet de conclure qu'en aucune manière le plaisir ne peut être un ajout par rapport à l'acte même, et d'éliminer dans le même temps de nombreuses lectures du texte.

Dès lors que le plaisir est comme une « fin » par rapport à l'actuation d'une

faculté spécifique en présence de son objet, il est impossible qu'il ne soit pas fin pour cette faculté même, et au sein de son actuation ; il ne peut donc en aucune façon s'ajouter à cette actuation comme un supplément ou un accident. Si l'on voulait qu'il vienne sur quelque chose en s'ajoutant, il pourrait le faire par rapport à la « disposition », car le plaisir s'ajoute bien à la disposition préexistante comme ce qui marque l'exercice de celle-ci, mais il ne le pourrait pas par rapport à l'actuation elle-même. Mais la symétrie entre les deux participes du texte indique que c'est sur l'actuation, et non sur la disposition, que le plaisir vient à être, tout comme c'est dans l'actuation que la disposition est contenue.

La signification que l'on doit donner à la « disposition » à laquelle le plaisir est opposé conduit aux mêmes conclusions. Il est très probable que par « disposition », il faut entendre la disposition qui préexiste comme faculté à une sensation et s'exerce en elle, et non la disposition prise lors de chaque sensation, qui serait sa forme et sa notion. C'est par opposition à la disposition qui intervient dans l'actuation sensitive que le plaisir se trouve donc déterminé. Ce n'est pas par rapport à « une disposition » telle qu'elle interviendrait dans d'autres opérations, et qu'illustrerait la santé comme conformation prise et cause formelle au sein du processus de guérison. Nous avons déjà montré que cette dernière hypothèse n'est guère soutenable, à moins de changer l'ordre du texte. Nous pouvons à présent l'exclure. Car les déterminations données au plaisir ne pourraient plus alors être comprises grâce au rapport réel qu'il entretient avec son opposé, de sorte qu'elles perdraient toute signification définie. Bien plus, l'opposition n'aurait alors pas lieu d'être : dès lors que le plaisir a le statut de fin au sein de l'actuation prise en elle-même, et ne s'ajoute donc pas à elle, on ne voit pas en quoi il différerait de la santé, qui elle aussi, vient comme fin sur le processus de guérison.

Si c'est à la disposition à l'œuvre dans l'actuation que le plaisir est opposé, on doit conclure que la disposition ne peut être que la faculté préalable qui s'exerce dans telle ou telle actuation, et non la forme prise lors de chaque actuation singulière. Il n'est alors plus nécessaire que le plaisir soit un ajout par rapport à la forme et à l'essence de l'acte, et c'est même peu probable, car ce qui s'oppose à une faculté qui préexiste comme ce dont un acte est fait est bien plutôt un aspect essentiel présenté comme une fin atteinte, et en vertu duquel l'acte est effectif. Si c'était un accident supplémentaire, il y aurait entre les deux termes opposés un tiers exclu¹²³⁸.

¹²³⁸ Cette observation rend peu plausible toutes les interprétations qui comprennent « la disposition » comme la potentialité initiale, mais néanmoins, font du plaisir un ajout accidentel par rapport à la fin

Les concepts mobilisés par le texte même suffisent à prouver que le plaisir ne vient pas sur (ἐπιγινόμενον) l'acte au sens où il s'ajoute à lui. Toutefois, en raison de l'audience dont bénéficie cette interprétation auprès des commentateurs et de son impact négatif sur la valeur du plaisir, elle mérite d'être réfutée par des arguments supplémentaires, d'autant que certains viennent éclaircir le sens des énoncés que nous étudions.

3. Le plaisir ne peut pas être un supplément de l'acte

a. Sur quelques formulations du rapport entre plaisir et actuation

Si le plaisir est un supplément par rapport à l'acte même, il n'est ni essentiellement identique à cet acte, ni inhérent à son essence, mais doit avoir le statut d'un accident. Examinons donc si les différentes formules aristotéliennes qui traduisent le lien entre l'acte et le plaisir appuient cette hypothèse. Certaines d'entre elles pourraient aller dans ce sens, à commencer par celles qui succèdent au passage qui assimile le plaisir à une fin qui vient à être sur l'actuation. Ainsi, on lit que le plaisir « est conjugué » (συνεζεύκται) à l'actuation qu'est « le vivre » (τὸ ζῆν, 1175a 19), et littéralement, qu'il marche sous le même joug qu'elle. Cette expression est utilisée en d'autres lieux par Aristote à propos du lien entre les vertus du caractère et la prudence, et marque qu'elles sont toujours jointes ensemble, bien qu'elles soient d'essence différente¹²³⁹. On peut donc supposer qu'il en va de même pour le rapport entre plaisir et acte : sans doute, le plaisir varie en fonction de l'accomplissement et de la valeur essentiels à l'acte, comme l'a posé le début du chapitre 4, mais il s'agit là d'une variation commune à deux éléments qui « n'admettent pas la séparation » (χωρισμὸν οὐδέχασθαι, 1175a 20), mais qui n'ont rien de commun par leur essence.

On lit aussi que « le plaisir suit de l'actuation » (ἔπεται τῇ ἐνεργείᾳ, 1175a 5-6). Cette formule, plusieurs fois répétée dans le traité, est assez troublante. En elle-même, elle ne nous renseigne guère sur le rapport entre plaisir et acte, car « suivre de quelque chose », chez Aristote, a le plus souvent un sens logique. « Suit de » quelque chose ce qui toujours précède ou est concomitant, aussi bien que ce qui est toujours

essentielle à l'action elle-même : ainsi Stewart, 1892, II, p. 429, Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 41 et s., Ricken, 1976, p. 14, Mansion, 1984, p. 456, Broadie, 2002, p. 70, p. 436.

¹²³⁹ Cf. EN X, 2, 1174a 6-7, X 8, 1178a 16 et s.

consécutif¹²⁴⁰, et de plus, ce qui est un élément de l'essence aussi bien que ce qui est accident : on dira par exemple qu' « animal » suit de « l'homme »¹²⁴¹. Dans le traité du plaisir, le verbe semble néanmoins prendre une acception particulière : à la fin de la partie dialectique, on apprend que « des plaisirs suivent par nécessité » d'actes comme « voir, se souvenir, savoir », au sens où un plaisir « se produit à partir d'eux » (γίνομίτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή, 1174a 5-8). Le plaisir est donc un résultat provenant de l'acte, ce qui implique, apparemment, qu'il en soit un accident, et non un aspect essentiel, et qu'il soit consécutif, et non simultané.

Il n'est pas exclu que dans une certaine perspective, on puisse dire que le plaisir est une conséquence de l'actuation qui survient en un second temps. Mais il est sûr que le plaisir ne saurait avoir ce statut par rapport à une actuation déjà donnée, par exemple voir du pourpre au premier moment où l'on voit du pourpre. Il est absurde, on l'a dit, que le plaisir ait lieu après ce premier moment. Il est même difficile de concevoir qu'il soit accidentel par rapport à l'acte. C'est ce que montrent d'autres passages qui décrivent le rapport qu'ils entretiennent entre eux.

Que plaisir et actuation soient « conjugués » entre eux n'implique pas qu'ils soient essentiellement liés l'un à l'autre, mais cela ne l'exclut pas non plus. Sans doute, « ils n'admettent pas la séparation », mais il se peut qu'un examen plus minutieux montre qu'ils entretiennent un lien plus étroit. Dans la suite du traité du plaisir (X 5), on trouve un passage qui à propos de ce lien, se montre relativement prolix. Aristote veut alors montrer que les plaisirs sont davantage propres aux actuations que les désirs qui portent sur celles-ci, afin de pouvoir établir que si l'on loue ou blâme un désir en fonction de la valeur de l'actuation qui lui correspond, on devra le faire bien davantage encore pour le plaisir :

(1175b 30-35) Les plaisirs inhérents à des actuations appartiennent davantage en propre à celles-ci que les désirs <de ces actuations>. Car ces derniers sont distincts des actuations quant au temps et quant à la nature, tandis que les premiers sont si proches des actuations et si peu distingués d'elles que c'est une difficulté de savoir si l'actuation est la

¹²⁴⁰ Cf. *Top.* III, 117a 11-13, *Rhét.* I, 1363b 28.

¹²⁴¹ Cf. par exemple *An. Pr.* I, 43b 1-38, où parmi « ce qui suit » quelque chose, il y a « ce qui est dans le qu'est-ce que », comme animal pour homme, « ce qui est propre » et « ce qui est attribué par accident » (43b 6-8). Dans *Ethique à Nicomaque* IV 1, « suivre de » a également une acception purement logique et désigne ce qui accompagne toujours quelque chose : ainsi « le bien faire suit du don d'argent » et non de son acquisition (1120a 13-15), ou encore, « l'acquisition qui convient suit du don qui convient » (1120b 32-33).

même chose que le plaisir. Mais il n'est certes pas vraisemblable que le plaisir soit pensée ou sensation (ce serait absurde en effet) ; néanmoins, parce qu'ils ne sont pas séparés l'un de l'autre, certains s'imaginent qu'ils sont la même chose (οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων· αἱ μὲν γὰρ διωρισμέναι εἰσὶ καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταῦτόν).

Aristote affirme ici très clairement qu'il n'y a pas identité essentielle entre le plaisir et l'actuation, et fait reposer cette thèse sur l'évidence : il est tout simplement absurde que le plaisir soit pensée ou que le plaisir soit sensation. Et en effet, comme nous l'avons dit, cette identité est contre intuitive : si je parle à autrui du plaisir que je prends à un acte visuel, je ne lui permettrai pas d'identifier celui-ci comme la vision de cette couleur donnée¹²⁴². D'autre part, en formant la notion de ce plaisir, on conçoit quelque chose qui d'une certaine manière, est commun à d'autres actuations. Le plaisir de voir une couleur est le même que celui de voir la couleur opposée et il ne diffère que par le degré de tous les plaisirs de voir. De plus, en accomplissant l'exercice de la vue, quelle que soit l'acception prise par le verbe accomplir, il occupe la même fonction dans cet exercice que dans celui de tout autre faculté. Si l'on fait abstraction de la faculté dont relève chaque plaisir, il apparaîtra donc que tous les plaisirs ont quelque chose de commun. Au contraire, deux actuations différentes prises en elles-mêmes, comme cet acte visuel et la saisie du théorème de Pythagore, diffèrent formellement non seulement par la faculté dont elles relèvent, mais par l'objet singulier que chacune saisit.

Aristote conclut qu'on a tort de s'imaginer que plaisir et actuation soient « la même chose » sous prétexte qu'ils sont inséparables. Mais par « la même chose », il entend ici une identité essentielle stricte, de sorte que par opposition, l'absence de séparation peut être un lien plus intime qu'une conjugaison accidentelle. C'est ce que le début du passage semble bien indiquer : les plaisirs sont opposés aux désirs parce que ces derniers sont « distincts quant au temps et quant à la nature » des actuations dont ils sont le désir. Ainsi, plaisir et actuation sont non seulement concomitants, mais même indistincts par leur nature : que signifie cette dernière expression, sinon qu'il existe une

¹²⁴² Gosling et Taylor (1982, p. 207) proposent de comprendre que le plaisir n'est pas l'actuation parce que celle-ci n'est pas toujours parfaite. Kenny (1978, p. 237) suggère que la pensée et la sensation dont le plaisir est dit différer sont ici les dispositions. Mais il est clairement question des actuations, et d'actuations qui ne peuvent être effectives que si elles sont accomplies.

seule et même essence où l'un et l'autre sont intrinsèquement contenus ? C'est bien cela, semble-t-il, qui les rend non seulement inséparables, mais même si « peu distingués » qu'ils semblent strictement identiques. Si le plaisir s'ajoutait à l'actuation comme un accident, leur distinction ne poserait pas une telle difficulté, précisément parce que chacun aurait sa « nature » et son essence propre. Au contraire, ils doivent être essentiellement unis, tout en n'étant pas strictement identiques. Nous ne voyons comment satisfaire à ces deux exigences, sinon en concluant que le plaisir est un aspect contenu dans l'essence même de l'actuation.

D'une manière générale, la thèse qui est soutenue dans la première partie du chapitre 5, selon laquelle les plaisirs diffèrent formellement entre eux comme les actuations, notamment parce qu'ils sont toujours « appropriés » ou « propres » (οἰκεῖται) aux actuations dont ils sont plaisirs, permet difficilement de concevoir ceux-ci comme des ajouts et des suppléments de celles-là¹²⁴³. Ces énoncés, que nous étudierons plus loin de manière détaillée, signifient au moins que tout plaisir doit être référé à l'exercice, en général, d'une faculté spécifique, comme quelque chose qui lui est propre, et qui n'est pas propre, en revanche, à l'exercice d'une autre faculté. C'est ce qui fait que les plaisirs diffèrent par leur contenu formel, au moins lorsqu'ils relèvent de facultés différentes : un plaisir propre à voir ne se présente pas avec le même contenu qu'un plaisir propre à entendre. Dès lors, comment le plaisir pourrait-il s'ajouter à l'acte comme un accident, le plaisir de voir à la vision, le plaisir d'entendre à l'audition, tout en restant à chaque fois approprié à l'acte auquel il s'ajoute ? Il n'est certes pas nécessaire que le plaisir soit essentiellement contenu dans l'acte pour lui être approprié, mais s'il est un supplément accidentel, il doit l'être d'une manière très particulière. Les mêmes questions se posent devant un geste constamment présent dans *l'Ethique à Nicomaque* : Aristote prend soin de distinguer le plaisir que l'on prend à l'exercice des vertus en tant que tel, et les plaisirs qui bien que concomitants, sont accidentels parce qu'ils sont pris à autre chose. Si le plaisir n'est pas essentiellement inhérent à l'actuation vertueuse, comment s'articule-t-il à elle afin d'être exclusivement le plaisir pris à cette actuation ?

Pour exprimer l'appropriation du plaisir à l'actuation, et plus généralement le lien entre le plaisir et l'acte auquel on prend plaisir, Aristote utilise plusieurs formules

¹²⁴³ Pour une même remarque, voir Gosling et Taylor, 1982, p. 207,

verbales qui méritent d'être examinées. En *Ethique à Nicomaque*, I 9 (1099a 14-16), après avoir établi que « les actions selon la vertu » (αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις) sont « plaisantes en elles-mêmes » (ἡδέεται καθ' αὐτάς) autant que pour les hommes bons, Aristote conclut que « le fait de vivre de ces derniers », précisément en tant qu'il est défini par les actions vertueuses ou l'actuation selon la vertu¹²⁴⁴, « n'a pas besoin en plus du plaisir comme de quelque chose qu'on attacherait autour de lui : il possède le plaisir en lui-même » (οὐδὲν δὴ¹²⁴⁵ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὡσπερ περιήπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ). La même thèse est reprise plus loin, à la fin du traité de l'amitié (IX 9, 1169b 25-27), pour affirmer que l'homme bienheureux n'a pas, ou n'a que peu besoin de ceux qui sont amis par plaisir, c'est-à-dire pour un autre agrément que l'exercice des vertus, comme la plaisanterie, le jeu, le tempérament aimable. « Car le fait de vivre étant plaisant¹²⁴⁶, il n'a pas besoin d'un plaisir importé » (ἡδὺς γὰρ ὁ βίος ὦν οὐδὲν δεῖται ἐπεισάκτου ἡδονῆς).

À première lecture, ces formules pourraient paraître, à elles seules, réfuter l'idée que le plaisir puisse venir s'ajouter à l'actuation en quelque façon. Cette conclusion serait pourtant trop hâtive. Aristote veut certes dire que le fait même d'exercer les vertus comme la tempérance, la justice, la libéralité, est en soi plaisant. Pour rendre plaisant cet exercice, et la vie en tant qu'elle en dépend, il n'y a nul besoin d'aller chercher à l'extérieur de lui un plaisir, par exemple celui de manger ou de rire, pour l'attacher à lui ou l'introduire comme un ajout. Il possède, en effet, son plaisir en lui-même. Cette dernière thèse, toutefois, peut s'entendre de différentes manières : l'actuation de la vertu peut posséder le plaisir parce qu'il en est un trait essentiel, ou parce qu'en elle-même et en tant que telle, elle fait toujours l'objet d'un plaisir. Dans ce dernier cas, il se pourrait

¹²⁴⁴ Dans ce passage, il faut sans doute entendre par βίος non la manière de vivre, mais la vie. Celle-ci, cependant, n'est pas considérée dans sa totalité, avec toutes les affections et les actes ponctuels plaisants ou pénibles qui surviennent en elle, comme par exemple une émotion, une sensation, une acquisition d'argent, un contrat, etc.. Elle est réduite à l'exercice des dispositions du caractère, c'est-à-dire l'activité pratique. Cette activité, en effet, parce qu'elle régit les autres éléments de la vie, parce qu'elle caractérise le vivre propre à l'homme, et enfin parce qu'elle exerce sur toute la durée de l'existence l'ensemble du caractère acquis, peut être considérée comme « le fait » même « de vivre », par opposition au reste qui advient ponctuellement dans la vie. Cette perspective est clairement adoptée en EN IX (4, 1166a 17-23), y compris dans le chapitre 9 qui reprend la thèse exposée ici : il y a alors identité entre le βίος du vertueux et son « vivre » (ζῆν, 1170a 4-5), et entre ceux-ci et la seule actuation des vertus pratiques (1170a 7, en comparant avec 1169b 31-32). En EN I 8 déjà (1098b 20-21), la seule actuation selon les vertus est appelée « bien vivre » (εὖ ζῆν).

¹²⁴⁵ L^b Γ ont δε. Cela ne change rien au fait qu'il y a ici une conséquence de ce qui précède, car par la suite, l'énoncé fait l'objet d'une preuve qui explicitement ajoutée à ce qui a déjà été dit.

¹²⁴⁶ L'énoncé est bien une reprise de I 9 : la « vie » du bienheureux n'englobe pas ici des éléments comme les amitiés par utilité ou par plaisir, car il serait alors évidemment absurde de les exclure. Il s'agit de l'actuation pratique de l'homme de bien, comme l'atteste le parallèle avec 1169a 31-32, passage qui semble se référer à EN I 9.

que le plaisir de bien agir provienne en propre de l'actuation vertueuse, mais que l'on ne l'éprouve pas en tant que l'on exerce celle-ci, mais en tant qu'on rapporte cet exercice à une instance qui lui est extérieure et s'y réfère comme à un objet intentionnel. Le plaisir aurait alors le statut d'un accident et d'un supplément par rapport à l'actuation prise dans son essence¹²⁴⁷.

Quelle option faut-il choisir ? Les passages cités ne permettent pas de trancher, pas plus que les énoncés qui les préparent ou les complètent. Sans doute, « les actions selon la vertu » sont « plaisantes en elles-mêmes », mais cela signifie seulement qu'elles sont des objets plaisants en soi. Rien ne dit qu'elles soient aussi ce au sein de quoi le plaisir est éprouvé. Sans doute, on doit caractériser l'homme bon comme celui qui « prend plaisir aux actions belles » (1099a 17-18) ou vertueuses, en tant que vertueuses. Mais cela prouve seulement que prendre plaisir à bien agir n'est pas prendre plaisir à toute autre activité, et non que prendre plaisir est à chaque fois essentiellement inhérent à l'activité considérée.

b. Le rattachement de tout plaisir à une activité donnée : lien intentionnel ou lien réel ?

L'ambiguïté que nous venons de dégager traverse aussi un passage du livre II (2), où Aristote déclare que le plaisir « vient à être sur » (ἐπιγινομένην) quelque chose, comme dans le traité du plaisir. Voici comment, selon lui, on peut identifier la disposition du caractère de quelqu'un, et savoir si dans un acte apparemment vertueux, il exerce une disposition vertueuse, ou bien s'il est soit vicieux, soit en devenir vers une vertu qu'il ne possède pas encore : « il faut considérer comme indice des dispositions le plaisir ou la peine qui vient sur ce qui est fait : car celui qui s'abstient des plaisirs corporels et prend plaisir à cela même est tempérant, tandis que celui qui s'en afflige est intempérant (σημείον δὲ δεῖ ποιείσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, 1104b 3-7) ».

¹²⁴⁷ L'hypothèse selon laquelle le plaisir est extérieur à l'acte, car il le concerne en tant qu'on prend plaisir à cet acte même en s'y rapportant comme à un objet, en vertu d'une instance qui pourrait prendre plaisir à un autre objet que cet acte, est une interprétation clairement adoptée par Owen (1972, p. 143 et s.), et Broadie (1991, p. 337-339, 2002, p. 436). Celle-ci rend compte, par ce rapport intentionnel, de l'ensemble du propos de EN X 5 qui assigne tout plaisir tantôt à un acte spécifique, tantôt à un autre.

On aurait tort d'attendre de ce passage quelque secours pour déterminer en quel sens, dans le livre X, le plaisir est dit « venir à être sur » l'actuation. La signification du verbe ἐπιγίνεσθαι est aussi incertaine dans la phrase du livre II, et même s'il en allait autrement, on ne pourrait pas déduire que le terme doit prendre la même acception dans le traité du plaisir, ni même tirer quelque conclusion sur le rapport qui unit le plaisir à l'actuation.

Au premier abord, il est plausible qu'Aristote entende parler d'un plaisir ou d'une peine qui « vient s'ajouter » à « ce qui est fait », c'est-à-dire à ce que le grec appelle les ἔργα. Ceux-ci, en effet, désignent les actes ou les actions, mais considérés un à un, comme des résultats, des « œuvres » observables par autrui¹²⁴⁸. Il s'agira par exemple du geste de donner de l'argent, ou du geste de laisser de côté un plat raffiné. Si l'acte en question est envisagé uniquement du point de vue d'autrui, on devra dire que le plaisir ou la peine de l'agent viennent s'y ajouter, et non qu'ils se produisent sur cet acte en lui étant essentiellement inhérents. Car pour un acte identique tel qu'il est observé de l'extérieur, il y a tantôt du plaisir, tantôt de la peine de la part de l'agent. La suite du texte peut faire penser qu'Aristote adopte cette perspective : il suffit de comprendre que l'acte effectué est illustré par le geste de s'abstenir de plaisirs corporels, qui est tantôt assorti d'un plaisir, tantôt d'une peine. Dans cette hypothèse, cependant, on ne peut conclure que dans le livre X également, le plaisir « vient sur » l'actuation au sens où il s'ajoute à elle. Aristote peut fort bien donner au même verbe une autre signification, d'autant que le point de vue adopté n'est pas le même. C'est une chose de considérer le plaisir et la peine par rapport aux actes observés de l'extérieur, c'en est une autre de les rapporter à l'actuation, l'exercice des dispositions de l'agent : si dans un acte donné, cet exercice a lieu, le plaisir en sera au moins l'accompagnement nécessaire, et il n'y aura de peine que si l'acte va contre l'exercice.

On peut cependant douter qu'Aristote nous propose ici d'observer un même acte, puis d'examiner si c'est le plaisir ou la peine qui s'y ajoute. Car l'ajout d'un plaisir ou d'une peine quelconque ne suffit pas pour juger des dispositions d'un agent, il faut aussi que le plaisir ou la peine soient pris à l'acte correct lui-même : on doit donc savoir si celui qui s'abstient des plaisirs « prend plaisir à cela même » (αὐτῷ τούτῳ χαίρων),

¹²⁴⁸ C'est dans *l'Ethique à Eudème* surtout que cette acception est le mieux exposée : d'abord mis sur le même plan que l'ἐνέργεια (II 1, 1219b 8-11), les ἔργα en sont ensuite distingués parce qu'ils sont singuliers (1219b 13-16, plus précis que EN I, 1101b 31-34), et peuvent être dus à la contrainte autant qu'au choix (EE II 11, 1228a 11-19 : dans ce texte, nous comprenons comme une parenthèse l'idée que l'ἐνέργεια est plus digne de choix que la vertu).

à cet acte d'abstention, ou s'il s'en afflige. Dans l'hypothèse où cette formule servirait à expliciter le fait qu'un plaisir, ou une peine, « vient sur » (ἐπιγυνομένην) les actes, Aristote adopterait donc une autre perspective que celle que nous avons décrite. Les différents actes seraient considérés du point de vue de l'agent, et qu'un plaisir ou une peine vienne sur un acte signifierait qu'il prend plaisir à un acte correct en tant que tel, s'il a une certaine disposition, ou qu'il y trouve de la peine s'il a la disposition contraire. Le plaisir venant sur l'acte effectué serait alors celui que par essence, cet acte présenterait à l'agent. Faut-il en conclure que « venir sur » l'acte, dans ce passage, signifie se présenter sur l'acte comme son aspect essentiel, et non s'ajouter à lui ? L'ambiguïté que nous avons déjà évoquée empêche d'en être certain. L'acte de s'abstenir des jouissances corporelles pourrait être l'objet essentiel auquel on prend plaisir, mais le fait de prendre plaisir pourrait relever d'un autre acte qui se rapporte au premier. Dans ce cas, le plaisir, en tant qu'on l'éprouve, viendrait s'adjoindre à l'acte d'abstention à propos duquel on l'éprouve. Il n'appartiendrait pas à l'acte même de s'abstenir comme un aspect présent essentiellement en celui-ci.

Une autre remarque, cette fois située dans le traité du plaisir (X 5), après la section consacrée à en déterminer le statut par rapport à l'actuation, est nettement plus instructive. À la fin de la longue suite d'arguments montrant que les plaisirs diffèrent formellement entre eux comme les actuations dont ils sont les plaisirs, Aristote établit cette différence en déclarant que les plaisirs « propres » à une actuation produisent sur elle un effet contraire à celui que produisent non seulement ses peines « propres », mais aussi les plaisirs qui lui sont étrangers (1175b 13-24). Il éprouve alors le besoin de préciser ce qu'il faut entendre par « propre », terme qu'il emploie à présent de manière systématique, par opposition à « étranger », pour différencier les plaisirs et les peines dans leur rapport avec une activité : « sont propres les plaisirs et les peines qui viennent sur l'actuation considérée en tant que telle » (οἰκεῖται δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν γινόμεναι, 1175b 20-21).

Pour analyser cette proposition, on doit d'abord souligner qu'elle est un rappel : dans un argument antérieur sur lequel nous reviendrons (1175a 29-b 1), Aristote a démontré que le plaisir pris à une actuation donnée, par exemple à faire de la géométrie, ou bien à construire des bâtiments, doit dans chaque cas être « propre » à l'actuation, étant donné les effets qu'il a sur celle-ci. Il ne fait que reprendre ensuite cette thèse avec une nouvelle formulation : dire que les plaisirs et les peines qui sont propres sont ceux «

qui viennent sur l'actuation considérée en tant que telle », c'est dire qu'ils sont ceux que l'on éprouve à effectuer cette actuation elle-même et non à autre chose. On pourrait penser que cette équivalence pose le même problème que les textes précédents : faut-il comprendre que le plaisir éprouvé s'ajoute à l'actuation en la prenant pour objet, ou qu'il est essentiellement inhérent à cette actuation ? Cette fois, le texte permet de trancher.

Il est fréquent que le composé ἐπιγίνεσθαι, avec un complément au datif, signifie venir s'ajouter. En revanche, il est difficile de donner ce sens au verbe γίνεσθαι avec ἐπὶ et le datif. Aucun témoignage n'atteste que l'expression a pu être utilisée comme un tout avec cette acception, et l'analyse de ses parties conduit nécessairement à lui donner un autre sens. A l'époque classique, il est rare, en effet, que la préposition ἐπὶ suivie du datif signifie « en s'ajoutant à », « en plus de ». Cet usage n'est avéré que dans un contexte particulier, celui des repas : on dit par exemple qu'on mange un mets en plus d'un autre mets, et cela parce que d'une certaine manière, on mange le second par-dessus le premier¹²⁴⁹. Mais le plus souvent, et au sens propre, ἐπὶ avec le datif introduit tout simplement le support sur lequel quelque chose se trouve ou se produit¹²⁵⁰. La formule d'Aristote peut fort bien obéir à cette acception, et signifier très concrètement que le plaisir se produit, vient à être sur l'actuation comme sur son support. Il reste alors à savoir s'il le fait comme quelque chose d'autre qui s'appuierait sur elle, ou comme l'aspect qu'elle présente en surface.

Il y a toutefois une autre lecture possible. En un sens figuré, ἐπὶ avec le datif peut introduire ce sur quoi porte un sentiment éprouvé, une parole prononcée, un acte commis¹²⁵¹. En s'appuyant sur cette structure, on peut comprendre la formule autrement que nous ne l'avons fait. Aristote n'y décrirait pas un rapport concret qu'entretiendraient le plaisir et l'actuation à la manière de réalités physiques, mais celui qui lie le plaisir ou la peine à l'objet auxquels ils se réfèrent : sont propres les plaisirs et les peines qui d'une part, « se produisent » (γινόμεναι) en nous, et qui d'autre part, se produisent et sont pris « au sujet de l'actuation prise en tant que telle » (ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν). Lue ainsi, l'expression ne ferait que répéter celles qui ont été

¹²⁴⁹ Cf. Xénophon, *Cyr.* VI, 2, 27, Platon, *Phèdre*, 247e, Aristophane, *Ach.*, 835.

¹²⁵⁰ L'attique classique emploie alors plus volontiers le génitif, mais le datif est utilisé quand on veut marquer l'immobilité du support sur lequel se produit quelque chose (cf. Euripide, *Phén.*, 1131, Xénophon, *An.* VII, 4, 4, Thucydide, II, 80).

¹²⁵¹ Ici encore, le génitif est plus usuel, mais le datif peut être préféré pour marquer qu'une parole, un jugement, un sentiment n'est pas seulement au sujet d'une chose, mais qu'il s'y rattache ou la concerne essentiellement (cf. Xénophon, *Mém.* I, 4, 3, *An.* II, 6, 26, Lysias, 91, 5, Isocrate, IV, 122).

utilisées auparavant pour désigner les plaisirs qui ont été démontrés propres à une activité. Par rapport à « faire de la géométrie », il s'agissait du plaisir éprouvé dont on parle quand on déclare « prendre plaisir à faire de la géométrie » (χαίροντες τῷ γεωμετρῆν). Par rapport à chaque actuation, c'est donc le plaisir selon lequel on dit « prendre plaisir à » (χαίρειν) « l'actuation en tant que telle » (τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτήν), et non par accident. Au moment où Aristote rappelle ce qu'il a entendu par plaisirs « propres », n'est-il pas plausible qu'il reprenne la même caractérisation, en remplaçant « prendre plaisir à » par une expression synonyme, être « des plaisirs qui se produisent au sujet de » (<ἡδοναὶ> αἱ γινόμεναι ἐπὶ) ?

Une remarque simple permet de trancher : que le plaisir soit « une fin qui en quelque sorte, vient sur » l'actuation (ἐπιγινόμενον τι τέλος) est à la fois la conclusion ultime de l'étude consacrée à en déterminer la nature, et ce que l'on peut dire de plus précis à son sujet, au moins dans le cadre d'un traité éthique. Il serait donc étonnant que dans le chapitre qui suit, Aristote ne se réfère pas à cette formule en parlant des plaisirs qui « viennent sur l'actuation en tant que telle ». Par ailleurs, l'usage du verbe γινόμεναι, qui va de soi dans cette hypothèse, serait plus difficilement explicable s'il était seulement question de dire que les plaisirs propres sont ceux qui sont pris à une actuation en tant que telle, ceux qui portent sur elle. La première lecture doit donc être retenue. Aristote, dans une perspective de physicien, nous parle du rapport concret qui unit les deux réalités que sont l'actuation et son plaisir propre : celui-ci vient à être sur celle-là, à sa surface et en l'ayant pour support. Mais la proximité avec la formule presque homonyme du chapitre précédent conduit alors à une autre conclusion : ἐπιγίνεσθαι devait alors également signifier advenir à la surface de quelque chose.

En elles-mêmes, ces observations ne résolvent pas tous les problèmes, car une chose peut se produire à la surface d'une autre en s'y ajoutant, comme les fleurs qui aux dires d'Aristote, poussent sur certains coquillages¹²⁵². Mais si le plaisir propre se produisait ainsi sur l'actuation, ou si même il était en quelque façon accidentel par rapport à elle, comment pourrait-on affirmer qu'il se produit sur l'actuation considérée « en tant que telle » (καθ' αὐτήν) ? Cette expression, en effet, signifie que par exemple, l'exercice de la géométrie, en tant qu'il est exercice de la géométrie, est le support du fait d'y prendre plaisir. Il paraît alors impossible que le plaisir se produise sur cet

¹²⁵² Pour cet exemple, cf. HA, 548a 13.

exercice en n'étant pas tout entier inhérent à son essence. Dans le cas contraire, il faudrait qu'exercer la géométrie soit un prendre plaisir en tant qu'il est rapporté à une autre instance que lui. Mais ce serait alors en tant qu'on exerce cette instance que l'on prend plaisir, et non en tant qu'on exerce la géométrie. Il faut donc se rendre à l'évidence : le plaisir « vient sur l'actuation » à laquelle il est propre comme l'aspect que par essence, elle présente en surface, et il est éprouvé en tant qu'on exerce cette seule actuation.

On peut à présent réfuter l'hypothèse selon laquelle le plaisir vient à être sur l'acte comme un accident, car même s'il est représenté comme essentiel à un acte donné, il est éprouvé par une autre instance qui se rapporte à cet acte comme à son objet. Contrairement aux apparences, l'équivalence entre les deux types de formules exprimant les plaisirs qu'Aristote déclare propres à un acte, par exemple entre « prendre plaisir à faire de la géométrie » et « éprouver un plaisir qui vient sur l'acte, en tant que tel, de faire de la géométrie », ne prouve pas la justesse de cette interprétation. Elle prouve exactement le contraire : d'un côté, elle montre que le plaisir qui se produit sur l'acte en lui étant essentiellement lié n'est pas le caractère plaisant de l'acte, mais le fait même de prendre plaisir à cet acte. D'un autre côté, elle réduit le rapport intentionnel entre le fait de prendre plaisir et l'actuation qui en est l'objet à un rapport réel, où l'actuation devient le support au sein duquel le plaisir éprouvé a lieu, et le fait de prendre plaisir, un aspect essentiellement inhérent à cette actuation. Pour Aristote, « prendre plaisir à faire de la géométrie » et non à faire autre chose, ce ne peut-être qu'éprouver un plaisir en tant qu'on exerce l'activité géométrique et aucune autre, le fait de prendre plaisir étant alors un élément essentiel et un aspect du seul fait d'exercer la géométrie.

Grâce à ces observations, on peut aussi lever les ambiguïtés posées par toutes les formules de *l'Ethique à Nicomaque* décrivant le lien entre actuation et plaisir. L'exercice des vertus morales définissant le fait de vivre de l'homme bon « possède le plaisir en lui-même » au sens où l'homme bon prend du plaisir en tant qu'il pratique cet exercice. Le plaisir pris à la belle action pour elle-même, et qui vient sur les actes pour être le signe de la vertu de l'agent, est le plaisir inhérent au seul fait de pratiquer la belle action. Enfin, il s'avère que les plaisirs sont « propres » ou « appropriés » à telle ou telle actuation spécifique, parce qu'ils sont intrinsèquement contenus dans l'essence de chacune d'elle, et non parce qu'ils seraient des accidents particuliers adaptés à l'une ou

à l'autre. Or, comme le montre la fin du traité du plaisir (X 5, 1176a 25-29), « les plaisirs suivent (ἐπιπονται) des actuations » en leur étant à chaque fois appropriés : c'est là, en effet, ce qui permet d'identifier le ou les plaisirs qui sont « souverainement ceux de l'homme », car ceux « de l'homme accompli et bienheureux », en s'appuyant sur l'actuation ou les actuations qui en sont l'apanage. Les plaisirs « suivent » donc aussi « les actuations » en étant à chaque fois un aspect essentiel à l'actuation considérée. Il n'est pas impossible que d'un certain point de vue, on puisse déduire de cette formule que le plaisir n'est qu'une conséquence de l'actuation survenant en un second moment. Mais tel n'est certainement pas son statut par rapport à une actuation effective préalablement donnée.

L'examen des diverses occurrences où le plaisir se trouve articulé à l'actuation d'une manière particulière montre qu'en aucune manière, le plaisir ne saurait être pensé comme un supplément par rapport à un acte comme la vision d'une couleur donnée. Il est au contraire un aspect contenu dans l'essence de cet acte. Même ceux qui voudraient que le plaisir éprouvé soit dans un acte dépendant d'une faculté, mais en tant qu'il est rapporté à une autre instance qui y prend plaisir, se trouvent ici réfutés. Pour Aristote, le rapport qui unit le plaisir à l'acte auquel il est pris n'est concevable que comme un lien réel où le plaisir est partie intégrante de l'acte en question, et lui appartient essentiellement. Prendre plaisir à effectuer une action vertueuse, par exemple, c'est toujours éprouver un plaisir essentiellement contenu dans le fait même d'effectuer l'action vertueuse, et non dans tout autre fait.

Cette conclusion s'avère parfaitement concordante avec celles auxquelles nous sommes parvenus dans notre première partie, notamment à propos des deux passages du livre III du *De anima* qui évoquent le lien entre plaisir et sensation. Ceux qui prétendent que le plaisir est accidentel par rapport à l'actuation plaisante parce qu'il est un sentiment relevant d'une faculté spécifique qui s'exerce de concert avec toutes les autres pour y prendre plaisir, se trouvent obligés d'identifier cette faculté à ce qu'ils appellent la conscience, c'est-à-dire l'unité centrale de la sensibilité qui se rapporte non seulement à toutes les sensations, mais aussi aux imaginations et par ce biais, aux pensées. Nous avons montré que rien ne justifie cette hypothèse. Au contraire, Aristote rapporte clairement les plaisirs de sentir aux cinq sens en tant qu'ils sont multiples, et non en tant qu'ils font un. Il définit aussi le fait de prendre plaisir comme l'actuation de chaque sens

prise en elle-même, en tant qu'elle est plus ou moins bonne¹²⁵³. Nous pouvons maintenant ajouter que s'il prête un plaisir au dieu, qui est une unique et pure activité intellectuelle, et rien d'autre, il est évident qu'il ne peut concevoir le plaisir pris à une activité en rapportant celle-ci à une autre instance chargée de l'apprécier, qu'il s'agisse de sensibilité ou de toute autre chose.

L'étude qui précède permet enfin de préciser en quel sens le plaisir est dit « venir à être sur » l'actuation dans le passage qui délimite son statut par opposition à celui de la disposition préalable, et elle confirme dans le même temps nos analyses antérieures. La formule ne signifie pas que le plaisir vient en s'ajoutant, mais qu'il advient à la surface de l'actuation. Comme de plus, c'est sur l'actuation considérée dans son essence que le plaisir advient ainsi, il ne le fait pas comme un élément supplémentaire qui la prendrait pour support, mais comme l'aspect qu'elle présente à sa superficie en vertu de son essence même. Munis de ces nouvelles précisions, nous disposons de tous les moyens pour dégager le véritable le sens de la détermination ultime du plaisir en *Ethique à Nicomaque X 4*.

4. Le plaisir, aspect essentiel présenté par l'acte et marquant le bon exercice

a. *Le plaisir « vient sur » (ἐπιγινόμενον) l'actuation au sens où il se présente sur elle, comme fin et perfection de l'exercice de la faculté*

Considérons, comme le fait Aristote dans sa dernière délimitation du plaisir (X 4, 1174b 29 et s.), une actuation qui met en présence un sentant et un sensible qui sont les meilleurs qui soient, par exemple un œil bien disposé et son sensible médian, la couleur pourpre, le premier étant assimilable au « patient », la seconde à « l'agent », bien que cela ne puisse être dit que par métaphore, car le sentant n'est pas à proprement parler affecté par le sensible, mais au contraire, s'exerce et se réalise en le saisissant. Par rapport à cette vision du pourpre ainsi décrite, le plaisir de voir est déterminé par son statut, qui en fait un pôle opposé à « la disposition contenue » dans cette vision. Par cette disposition, il faut entendre la faculté de voir, qui préexiste à la vision du pourpre avant de lui être immanente. En cela, elle est « contenue » dans l'acte visuel de manière analogue à la matière d'un patient se présentant à l'action d'un agent, mais de manière

¹²⁵³ Pour ces conclusions, voir notre chapitre III, notamment p. 216-217, p. 258, p. 285 et s..

analogue seulement. En effet, ce n'est pas en étant progressivement altéré jusqu'à atteindre une forme donnée, mais en se réalisant elle-même immédiatement, dans une opération où elle atteint d'emblée pleinement ce qu'elle devait être, que la disposition à voir constitue aussi bien la vision du pourpre que celle des autres couleurs, comme ce dont est fait chacun de ces actes.

Par opposition à la disposition à voir, matériau qui entre dans cette vision et qui aurait pu entrer dans celle d'une couleur moins bonne, le plaisir de voir la plus belle couleur est caractérisé à la fois comme une forme présentée et une fin atteinte par cet acte visuel. Au lieu d'être présent dans la vision du pourpre comme ce qui lui préexiste et ce dont elle est faite, il « vient en quelque sorte sur » elle : il se présente immédiatement à sa surface comme un aspect inhérent à son essence¹²⁵⁴ qui tout autant que celle-ci, marque que la vision est effective et non plus potentielle. Dès lors, c'est en étant aussi « une fin » atteinte que le plaisir se présente sur la vision du pourpre : au même titre que l'acte auquel il appartient, il était au préalable ce à quoi tendait la disposition à voir prise en tant que telle, et il est à présent ce qu'elle a atteint d'un seul coup en s'exerçant.

On pourrait penser qu'Aristote, en assimilant le plaisir à « une fin qui vient sur l'actuation », ne fait que reprendre un usage de cette expression qui comme nous l'avons dit plus haut, est probablement entré dans le langage courant : qu'« une fin vienne sur une chose », selon cet usage, signifie tout simplement que la chose atteint son terme, est menée à sa fin. On peut fort bien décrire en ces termes le rapport entre l'acte de voir la plus belle couleur et son plaisir : le plaisir est quelque chose qui met un terme dans l'acte et l'accomplit comme une fin, par opposition à la disposition à voir qui tend à cette fin et l'atteint par son exercice même. Quand Aristote déclare qu'il est une fin venant sur l'acte, ne veut-il pas dire qu'il est une fin à laquelle il est mené, et rien de plus ? Il est difficile de penser qu'il ne tienne pas compte de la signification spontanée que son auditoire donne à la formule qu'il emploie. Mais il est certain qu'il n'utilise pas celle-ci comme une expression toute faite, mais régresse au sens premier et concret des termes qui la constituent. Sans doute le plaisir est-il une fin atteinte dans l'acte de sentir, mais il est important de préciser que cette fin, littéralement et très concrètement, « vient sur l'acte », à sa surface, comme une forme qu'il prend et un aspect qu'il présente. C'est ce que montre l'antithèse des deux participes, qui met en

¹²⁵⁴ Pour la même lecture de ἐπιγινόμενον, voir Dirlmeier, 1957, p. 582, Gosling et Taylor, 1982, p. 211.

relief le fait que le plaisir « vienne sur l'actuation », par opposition à la disposition présente comme le contenu dont elle est faite.

Il ne suffit pas d'identifier, dans un acte, un aspect présenté et une fin atteinte pour identifier le plaisir, car l'acte de voir la couleur pourpre, dans la totalité de son essence, est également forme et fin, tout en différant du plaisir. Faut-il donc penser qu'Aristote se contente de donner au plaisir un statut qu'il partage avec l'acte même, sans le déterminer plus précisément ? Il serait alors absurde que son propos cherche à exposer l'articulation entre le plaisir et l'acte. Pour comprendre pourquoi le statut de fin présentée par l'actuation est bien celui du seul plaisir, on doit tenir compte de la perspective adoptée dans le texte. Il est important de rappeler que c'est le meilleur exemplaire d'une sensation spécifique qu'Aristote prend pour objet, comme la vision du pourpre, et qu'en déterminant ce qu'est le plaisir en elle, il fait abstraction du sensible saisi pour ne tenir compte que de « la disposition » à sentir. Or, si l'on considère l'acte de voir du pourpre sans mentionner la couleur pourpre discernée, mais en le pensant seulement comme meilleur exercice de la faculté de voir, on ne conçoit pas alors l'acte de voir du pourpre, mais seulement quelque chose de cet acte. Ce quelque chose est un aspect de l'acte lui-même, présenté par lui quand il a lieu et dès qu'il a lieu. De plus, il est l'aspect qui indique que l'acte est le meilleur exercice de la faculté, et même l'aspect en vertu duquel l'acte est ce meilleur exercice. À ce titre, il a, dans l'acte de voir, le statut d'une fin atteinte, et à laquelle tendait préalablement la disposition. Il existe aussi avant tout dans la vision du plus beau visible, car c'est en elle que la vue atteint sa fin en s'exerçant le mieux ; en tout autre acte visuel, la vue atteint certes sa fin dans la mesure où elle s'exerce plus ou moins bien, mais dans cette même mesure, la fin ne sera pas atteinte au même degré que dans la meilleure vision. Cet aspect de l'acte même qui l'identifie comme un exercice plus ou moins bon, et qui, à différents degrés, s'avère être la fin à laquelle tendait la disposition qu'on exerce, c'est très précisément le plaisir.

Si l'on prend soin d'adopter la perspective d'Aristote, et de considérer la meilleure des actuations qui dépendent d'une faculté en l'appréciant du point de vue de cette seule faculté, alors on accordera qu'être une fin présentée par l'actuation, par opposition à la faculté qui lui préexiste, est une détermination qui peut identifier le plaisir lui-même. Dans le meilleur acte visuel, la vision du pourpre, l'aspect marquant comme fin que la vue s'exerce le mieux sera le plaisir de voir, atteignant ici son plus haut degré, tandis qu'il sera moindre en tout autre acte visuel, dans la mesure où la vue s'exerce moins bien. On déterminera de la même façon le plaisir pris à toute autre

sensation spécifique, et de la même façon aussi, sans doute, le plaisir pris à un acte intellectuel dépendant de telle ou telle disposition. On pourrait cependant reprocher à Aristote un manque de clarté sur un point précis : au regard du texte, nous pouvons juger qu'il se place du point de vue de la disposition qui doit s'exercer plus ou moins bien, et que c'est là ce qui lui permet d'identifier à la fin atteinte dans l'acte le plaisir, et non l'acte lui-même. Mais il ne le dit pas explicitement, et l'on attendrait légitimement quelques propos supplémentaires indiquant que c'est bien sous ce rapport que le plaisir est fin.

b. L'usage de la métaphore de la fleur : le plaisir est le bon exercice comme résultat présenté, et non le bon exercice en tant que tel

La comparaison finale avec la fleur ou l'éclat (*ῥοα*) de ceux qui sont en pleine vigueur a justement pour fonction de rendre plus explicite le propos antérieur. Grâce à un exemple, Aristote illustre en quel sens précis le plaisir est « une fin qui vient sur » une actuation comme la vision de la plus belle couleur. Ce faisant, le plaisir a pour l'actuation le même statut que la fleur pour les jeunes gens. L'auditoire du lycée, probablement familiarisé avec un usage particulier de cette métaphore, qu'il s'agisse d'un lieu commun ou d'un outil aristotélicien, devait saisir immédiatement pourquoi « la fleur » peut être identifiée à « une fin qui vient sur » les jeunes gens vigoureux, et en quel sens précis elle a ce statut. Nous n'avons pas ce privilège, mais nous pouvons reconstituer, avec un haut degré de fiabilité, la signification de l'analogie.

Nous pouvons déjà affirmer que le statut de la fleur chez les jeunes gens au sommet de la vigueur peut difficilement être celui d'un ajout. Il est certain, en tout cas, qu'il ne s'agit pas d'un supplément purement gratuit, qui n'entreferait aucun rapport essentiel avec ce à quoi il s'ajoute. D'après l'étude lexicale menée plus haut, on peut juger que l'*ῥοα*, l'éclat du corps de l'éphèbe qui attire le regard et le désir de l'amant, est non seulement une propriété concomitante avec la vigueur que ce corps atteint, mais aussi une propriété qui en est le résultat : il est évident, en effet, que lorsqu'un amoureux des jeunes gens va admirer cet éclat des corps dans les palestres pour aviver son désir, il apprécie une qualité qui est une conséquence extérieure de la vigueur corporelle. Mais sans doute peut-on dire davantage que cela : en réalité, c'est la vigueur même propre au corps des jeunes gens qu'il apprécie, et rien d'autre, mais en tant qu'elle se manifeste dans l'aspect visible de ces corps. Car « la fleur », nous l'avons

vu, est d'abord une qualité qui se présente au regard, et une qualité qui n'est pas exactement la beauté, ni la grâce, mais bien plutôt le corrélat de la pleine force, quoique naissante et non encore développée, que possède le corps de l'éphèbe. Il y a donc lieu de croire que « la fleur » de celui-ci et sa pleine vigueur sont une seule et même chose, mais considérée sous deux angles différents. Prenons l'exemple d'un jeune athlète. C'est pour lui-même qu'il est en pleine force, et en tant qu'il doit agir, la vigueur étant soit la pleine capacité de son corps à courir et lutter, soit la force qu'il exerce dans ces actes. En revanche, c'est pour l'amant qui le contemple que cette vigueur même est sa « fleur », celle-ci étant l'aspect superficiel, visible et désirable à la fois de celle-là.

Étant donné le statut de « la fleur » chez les jeunes gens en pleine force, elle peut être dite « une fin qui vient sur » eux, mais en un sens particulier. « Venir sur » signifie évidemment se présenter en surface, et non s'ajouter, et se présenter comme un aspect essentiel de l'objet considéré. On pourrait répliquer que d'une certaine façon, la fleur peut être accidentelle, car elle n'appartient pas au corps de l'éphèbe pris en soi, mais uniquement en tant qu'il est l'objet de l'attention de son amant. Elle pourrait donc relever de la perception de l'amant, de sorte que de la même manière, le plaisir pris à un acte pourrait relever d'une autre instance que cet acte, qui prendrait celui-ci pour objet. Mais suivons l'analogie : elle met sur le même plan la fleur en tant qu'elle est présentée par le corps de l'éphèbe et le plaisir éprouvé à l'acte, et non le fait que l'acte soit un objet plaisant. À l'inverse, c'est bien à la fleur comme aspect superficiel du corps vigoureux que le plaisir éprouvé est comparé, et non au sentiment qu'éprouverait l'amant à propos de cette fleur. Considérée par rapport au seul corps en pleine vigueur, la « fleur » ne peut avoir que le statut d'un aspect qu'il présente par son essence même. Sans doute n'a-t-il cet aspect que sous un certain rapport, par référence à l'amant. Toutefois, Aristote ne mentionne pas cette dimension, mais le seul lien entre la fleur et son support. C'est ce dernier lien qui doit expliciter l'articulation du plaisir à l'acte, et non la référence à un point de vue extrinsèque.

La fleur, telle qu'elle est considérée dans le texte, est l'aspect présenté par le corps de l'éphèbe qui est le corrélat essentiel, mais superficiel et visible, de sa pleine vigueur. Il reste à comprendre pourquoi en se présentant ainsi, elle est aussi une fin, et de quelle façon elle l'est. Au sein du corps en question, le statut de la fleur peut être opposé à d'autres éléments : elle n'est pas une disposition contenue dans ce corps, qui le rend apte à la course la plus rapide et la lutte la plus énergique. Elle n'est pas non plus tout à fait l'exercice de cette disposition dans la meilleure course ou la meilleure lutte,

car elle n'est cet exercice que sous un certain rapport, en tant qu'on le contemple de l'extérieur comme un aspect déjà présenté et déjà là. En vertu de ce statut, « la fleur » ou l'éclat est tout autant fin que l'exercice des dispositions du corps, c'est-à-dire la lutte ou la course, mais elle est aussi fin d'une manière très particulière. On notera tout d'abord qu'elle est un corrélat du meilleur exercice des meilleures dispositions, et qu'on apprécie par elle le seul fait qu'un corps s'exerce le mieux possible, et non le fait qu'il s'exerce dans tel ou tel acte spécifique. Elle est donc fin comme un aspect en vertu duquel il y a bon exercice, et non un exercice de telle ou telle nature. Pour autant, elle n'est pas fin, semble-t-il, en étant le bon exercice lui-même, sinon en tant qu'on considère celui-ci comme un aspect déjà présent.

En reportant sur le plaisir, au sein de l'actuation, le statut de la fleur dans les jeunes corps vigoureux, on s'aperçoit qu'Aristote a bien déterminé le plaisir comme nous l'avons compris, mais qu'en même temps se pose une difficulté importante. Il est confirmé que le plaisir vient sur la meilleure actuation d'une faculté donnée comme un aspect essentiel qui se présente sur elle, et comme une fin atteinte que l'on doit référer uniquement à la faculté, comme étant son meilleur exercice. Tout comme la fleur est l'aspect du corps de l'éphèbe qui avère son excellent fonctionnement, le plaisir pris à un acte de sentir et l'aspect de cet acte qui avère l'excellent fonctionnement du sens.

La formulation que nous venons d'employer pose un problème évident : si l'on en croit nos analyses antérieures, le plaisir avère le bon exercice du sens car il *est*, à strictement parler, ce bon exercice, et il ne peut être rien d'autre. Au sein d'une actuation d'un sens considérée en tant que telle, il n'y a pas de place pour une autre fin atteinte, ni même en général pour un autre élément que l'acte même de sentir ; il n'y a pas lieu non plus de distinguer l'exercice du sens de cet acte, puisque c'est uniquement dans cet acte, immédiatement et d'un seul tenant, que le sens s'exerce ou se réalise. On n'a donc guère d'autre moyen de distinguer le plaisir de l'acte même qu'en affirmant que le plaisir est l'acte en tant qu'il est rapporté à la seule faculté, et donc en tant qu'il est bon exercice de celle-ci. Le plaisir ne peut être, par son essence même, que l'acte en tant qu'il est bon exercice. L'analogie avec « la fleur » pose alors une difficulté : chez les jeunes gens en pleine force, « la fleur » ne peut être le bon exercice même, elle en diffère au moins parce qu'elle est ce bon exercice considéré de l'extérieur. Comme ce statut de la fleur par rapport au corps des jeunes gens doit illustrer celui du plaisir par rapport à l'acte, il doit y avoir une différence semblable entre l'acte en tant qu'il est bon

exercice et son plaisir. Or, semble-t-il, il est rigoureusement impossible qu'il y ait une telle différence.

Dans le cadre d'une métaphore, il n'y a pas lieu de réclamer que le plaisir diffère de la bonne actuation exactement comme la fleur diffère du bon exercice des jeunes gens : comme fin contenue dans le seul exercice d'une faculté considéré en tant que tel, il n'est pas un aspect de l'acte pour une instance qui l'observerait de l'extérieur, mais quelque chose d'éprouvé dans le seul exercice de cet acte. Malgré tout, il doit, d'une manière ou d'une autre, différer dans cet acte du bon exercice même, et emprunter en cela une caractéristique à la fleur des jeunes corps vigoureux. Si l'on fait abstraction de tout ce que le statut de cette « fleur » peut avoir d'accidentel, on observera qu'elle diffère au moins du bon exercice du corps car elle est celui-ci en tant qu'il est un aspect présenté et déjà là. Examinons donc un acte de sentir : il doit être possible de distinguer le bon exercice du sens en tant qu'il est déjà présent comme aspect et déjà atteint comme fin, et qui serait précisément le plaisir, et ce même bon exercice considéré d'une autre façon. Tout le problème est de savoir quelle peut être cette autre façon : car ou bien il y a bon exercice, et l'on sent effectivement le plus beau sensible, ou bien on ne sent pas encore, mais alors on n'exerce pas la disposition à sentir.

Il n'existe à vrai dire qu'un seul moyen pour distinguer le plaisir pris à un acte et le bon exercice en celui-ci. Prenons un acte comme le bon exercice de la vue dans la saisie d'une belle couleur. Ce même acte ou ce même bon exercice peut être considéré, pourrait-on dire, *a parte post* et *a parte ante*. En tant que le bon exercice est déjà là comme fin atteinte et aspect présenté, il est très exactement le plaisir pris à voir. C'est donc une fois que l'on a exercé sa vue que l'on y prend du plaisir, même si à proprement parler, on éprouve du plaisir au moment même où l'on exerce la vue. Mais on peut peut-être aussi envisager le même bon exercice sous un autre angle. Un nourrisson qui pour la première fois, exerce sa vue en saisissant une belle couleur n'est pas seulement disposé à voir ; il exerce bien sa vue. Sans doute, ce bon exercice s'avère être immédiatement l'acte de voir la belle couleur, porteur du plaisir de voir. Mais s'il est d'abord accompli spontanément, sans notion préalable du plaisir de voir, on pourra dire, semble-t-il, que l'enfant exerce bien sa vue, alors que ce bon exercice, considéré ainsi, n'est pas en tant que tel un plaisir. De cette façon et dans ces conditions, le plaisir serait non seulement distingué de l'actuation comme telle, mais même de celle-ci en tant qu'elle est un bon exercice, car il serait ce bon exercice uniquement en tant qu'il est déjà là.

Si l'on prend la métaphore d'Aristote au sérieux, on ne peut éviter, semble-t-il, d'introduire une distinction non seulement entre le plaisir et l'actuation comme telle, mais même entre le plaisir et l'actuation comme bon exercice. Il paraît difficile de croire que « la fleur » des jeunes gens en pleine vigueur désigne tout simplement leur perfection, leur accomplissement essentiels, et de conclure que l'analogie sert uniquement à montrer que le plaisir est une forme et une fin dans l'acte, parce qu'il est à rigoureusement parler cet acte en tant qu'il est bon ou parfait¹²⁵⁵. « La fleur » est certes une perfection corrélée à celle des corps en pleine force, mais elle diffère de cette pleine force et de son exercice. En ne comparant pas le plaisir à ceux-ci, mais à celle-là, Aristote semble donc vouloir introduire une altérité entre le plaisir et la perfection pure et simple de l'actuation. Cela ne signifie pas qu'il faut faire du plaisir autre chose que l'acte en tant qu'exercice parfait : seul le bon exercice peut se présenter comme fin dans une actuation donnée en n'étant pas identique à cette actuation même. Mais cela veut dire sans doute que le bon exercice en tant qu'il se présente sur l'acte comme une fin atteinte, c'est-à-dire le plaisir même, tel qu'Aristote l'a déterminé par opposition à la disposition, n'est le bon exercice que sous un certain aspect. On doit pouvoir considérer ce bon exercice en tant qu'il s'effectue spontanément, sans supposer qu'il est déjà là et déjà présent, et donc sans l'identifier au plaisir.

Ces observations, qui doivent avoir des conséquences importantes sur le rapport entre la valeur du plaisir et la valeur de l'acte, ne peuvent pour le moment être appuyées que sur une métaphore obscure, et seul un examen des actes tels qu'ils ont lieu concrètement pourra déterminer s'il est possible de considérer un bon exercice comme antérieur au plaisir. Si l'on s'en tient au contenu explicite du texte de *Ethique à Nicomaque* X 4, on peut connaître les déterminations positives du plaisir, mais non celles de tous les termes auxquels il pourrait être opposé.

La seule opposition, au sein d'une actuation donnée, entre la « disposition présente » en elle et le plaisir permet de déterminer le statut de celui-ci avec une grande précision, au moins si l'on suit la perspective qu'Aristote adopte. Dans la sensation du meilleur sensible, et par rapport à la disposition à sentir qui s'exerce, le plaisir se présente sur l'acte comme un aspect qui lui est essentiel et comme une fin atteinte, car il n'est rien d'autre que cet acte en tant qu'il est bon exercice de la disposition.

¹²⁵⁵ Contra Dirlmeier (1957, p. 582), Kenny (1978, p. 236), Gosling et Taylor (1982, p. 212).

L'illustration de ce statut grâce à l'analogie avec la fleur chez les jeunes gens en pleine vigueur ne fait que rendre plus explicite ce qui a déjà été dit. La fleur se présente à la surface du corps vigoureux comme un aspect qui en est essentiellement issu, et qui est l'indication de la pleine force du corps et de son bon exercice. Le plaisir fait de même sur l'acte, il est un aspect qui marque en lui le bon exercice, car il n'est rien d'autre que le bon exercice en lui. En même temps, la comparaison avec la fleur montre qu'il faut mettre l'accent sur les déterminations qu'Aristote a données au plaisir : il n'est pas anodin que le bon exercice qu'est le plaisir ait été dit un aspect qui se présente sur l'acte, et une fin déjà atteinte en lui. Cela marque que le plaisir est toujours éprouvé dans l'actuation en tant qu'elle est déjà effective et que le bon exercice est déjà là, et laisse ouverte la possibilité de considérer le bon exercice comme antérieur au plaisir.

Aussi précise soit-elle, cette détermination du statut du plaisir n'est pas entièrement achevée. Car Aristote ne dit pas seulement que le plaisir *est* ce qui se présente comme fin atteinte au sein de la meilleure actuation, mais qu'il « accomplit » l'actuation en ayant ce statut. Encore une fois, c'est par ce qu'il fait sur l'acte que le plaisir est déterminé, et non par ce qu'il est. Il reste donc à savoir en quel sens cette fin qui se présente sur l'acte « accomplit » l'actuation, et si elle le fait en un sens formel ou en un sens efficient.

5. En quel sens le plaisir, comme fin présentée par l'actuation, « accomplit » celle-ci

Au premier regard, il semble qu'en vertu du statut qu'Aristote donne au plaisir, celui-ci ne peut accomplir l'actuation qu'en un sens formel. Si l'on extrait du passage le seul énoncé qui déclare que « le plaisir accomplit l'actuation comme une fin qui en quelque sorte, vient sur elle », c'est-à-dire se présente sur elle, il paraît évident que le plaisir mène à l'accomplissement l'actuation au sens où il est une forme ou une fin qui vient la couronner, et non au sens où il serait en son sein, une cause efficiente qui d'une manière ou d'une autre, la produirait comme accomplie.

Examinons cependant la structure du passage. Il apparaît que le fait de « venir sur » (ἐπιγιγνώμενον) l'actuation comme une fin ne spécifie pas le verbe principal (τελειοῦν), et ne détermine donc pas, du moins immédiatement, une certaine façon d'« accomplir ». En effet, le terme qui lui est opposé, « être contenu dans » (ἐνυπάρχουσα), ne le fait pas : la disposition préexistante accomplit l'actuation en un

sens efficient, en étant une cause initiale qui la fait être, comme la faculté de sentir fait être, et être parfaitement, la meilleure sensation en présence de son plus beau sensible. Or, le fait qu'elle soit « contenue » dans l'actuation comme le matériau préalable dont elle est faite ne peut évidemment pas être une description de cette façon d'accomplir. C'est une chose que la disposition soit contenue dans l'actuation, c'en est une autre qu'elle l'accomplisse en la faisant être. Il doit donc en aller de même pour le terme opposé : que le plaisir se présente comme une fin sur l'actuation ne doit pas spécifier qu'il l'accomplit d'une certaine manière. Certes, le second fait est une conséquence du premier, puisque le plaisir se voit attribuer une certaine façon d'accomplir déterminée par son statut même. Mais le texte ne dit pas qu'il accomplit l'actuation *au sens où* il vient sur elle comme fin, mais seulement qu'il accomplit l'actuation selon une manière particulière d'accomplir qui tient à son statut de fin. On peut considérer comme évident qu'alors, c'est bien en un sens formel qu'il doit accomplir. Mais il y a peut-être d'autres possibilités.

Le passage se prête à deux interprétations très divergentes, entre lesquelles il n'y a guère de compromis. Ou bien Aristote, au moyen de l'opposition qu'il introduit, n'a pas d'autre but que de distinguer entre les deux acceptions équivoques d' « accomplir », accomplir en un sens efficient et accomplir en un sens formel, et d'affirmer que le plaisir accomplit en ce dernier sens, et non dans le premier. Ou bien il veut par cette opposition déterminer exactement le statut du plaisir au sein de l'actuation. Il ne peut pas avoir à la fois ces deux objectifs. Il est certes possible qu'en exposant le sens formel d'« accomplir l'actuation », il donne par là même au plaisir un statut particulier, mais il ne le ferait qu'en passant, et rien ne dit qu'il le déterminerait alors aussi précisément qu'il le faut. Supposons qu'au contraire, il veuille définir le plaisir par sa fonction, en affirmant que c'est un accomplir l'actuation qui a pour différence d'être le fait d'une certaine fin présentée par l'acte, et non le fait de la disposition préexistante. Dans ce cas, il ne peut pas se servir de la même opposition pour marquer qu'accomplir, dans le cas du plaisir, doit être pris au sens métaphorique de couronner comme une fin, et non au sens propre d'accomplir de manière efficiente. Au contraire, il doit s'appuyer sur une signification générique commune du verbe, afin de spécifier ensuite une modalité caractérisant le statut du plaisir.

On peut lire le début du passage en admettant que son but est d'indiquer qu'accomplir se dit du plaisir en un sens métaphorique et formel. Accomplir « comme

la disposition contenue » dans l'actuation, c'est-à-dire la faculté préexistante, c'est tout simplement accomplir de manière efficiente. Ce n'est pas en ce sens que le plaisir accomplit l'actuation : accomplir, c'est alors accomplir comme le fait une fin venant sur quelque chose, c'est-à-dire, comme la formule l'indique elle-même, accomplir en un sens formel, venir couronner comme un aspect et une fin. Cette lecture soulève aussitôt une difficulté. Si le but d'Aristote était uniquement d'affirmer que le plaisir accomplit l'actuation au sens où il la couronne, on saisit mal pourquoi il prend la peine de considérer la saisie par un sens de son meilleur sensible. On saisit encore moins quel est l'intérêt d'opposer et de rapporter tout à la fois, au sein de l'acte, la fin présentée qu'est le plaisir à la disposition présente en lui. Cette double antithèse serait utile pour déterminer précisément le statut du plaisir ; elle ne paraît pas nécessaire, ainsi formulée, pour montrer que le plaisir accomplit en un sens formel et non efficient.

Ces objections méritent toutefois d'être nuancées. Aristote peut en effet vouloir indiquer qu'« accomplir », dans le cas du plaisir, c'est venir couronner comme une fin, et donc comme un bien auquel on tendait. Il est donc utile, pour exposer cette acception, qu'il se donne une sensation optimale, et qu'il considère en elle l'aspect qui en fait une fin en le rapportant à la seule faculté qui se portait à sentir. Tout cela contribue à expliciter le sens qu'il faut donner au verbe « accomplir ». On comprend aussi qu'il éprouve le besoin de préciser qu'accomplir comme une fin ne met pas ici un terme à un devenir, et que la fin ne vient à être qu'« en quelque sorte ». En revanche, à quoi sert l'analogie avec la fleur ? Elle ne change rien au sens qu'il faut donner au verbe « accomplir », et paraît destinée, en revanche, à montrer que le plaisir a un statut particulier au sein de l'actuation, et n'en est pas tout à fait la simple perfection. Aristote aurait donc changé d'objet : en déterminant le sens qu'il faut donner à « accomplir » dans le cas du plaisir, il aurait constaté que cela nous fait presque saisir son statut, et aurait donc éprouvé le besoin de préciser qu'il n'est pas exactement le bon exercice dans l'acte ? Ce n'est pas impossible, mais on reconnaîtra que le propos serait un peu tortueux.

Examinons maintenant l'hypothèse selon laquelle tout le passage serait orienté vers une détermination précise du plaisir, en vertu de sa fonction dans l'actuation, et non vers l'explicitation d'un sens métaphorique du verbe « accomplir ». Aristote doit prendre pour point de départ le fait d'accomplir l'actuation au sens propre, c'est-à-dire de manière efficiente, puis spécifier une modalité qui est la fonction du plaisir, par

opposition à la modalité qui convient à la disposition. De fait, « accomplir comme la disposition contenue » dans l'acte ne signifie pas, purement et simplement, accomplir de manière efficiente. La formule spécifie l'acte d'accomplir qui est propre à la disposition préalable à l'actuation, c'est-à-dire le fait de faire être et de rendre accomplie une actuation qui n'existe pas encore. Jusqu'ici, cette lecture l'emporte indéniablement sur la précédente : la modalité de l'accomplir est déterminée par le statut même de la disposition qui accomplit, et l'on peut espérer que la double antithèse qui différencie « la disposition présente » dans l'acte et la « fin qui se présente » sur lui, et qui donne au plaisir un statut précis, permettra de déterminer une modalité de l'accomplir qui est évidemment propre à ce statut.

Rappelons comment le plaisir a été identifié : dans une actuation qu'on exerce, il est ce qui se présente comme fin atteinte par la faculté ; en d'autres termes, le plaisir éprouvé, dès le premier moment de l'actuation, est le bon exercice, mais en tant qu'il est déjà là. Telle était en effet, selon nous, la précision apportée par la comparaison avec la fleur des jeunes gens : en exerçant bien la vue dans la saisie d'une belle couleur, le plaisir est très exactement ce que l'on éprouve en appréciant le bon exercice comme un résultat. Une expérience de pensée permettra de bien faire saisir ce dont il s'agit. On pourrait imaginer un éphèbe qui apprécierait lui-même l'éclat et la fleur que présente le bon exercice de son corps, et qui de plus, l'apprécierait en effectuant ce seul exercice et rien d'autre, et en tant qu'il l'effectue. Ce qu'il apprécierait alors serait très exactement le plaisir que l'on prend à une audition, une vision, ou tout autre acte. Nous avons déjà mentionné une implication importante de la métaphore : apparemment, il doit être possible de penser le bon exercice du point de vue de la bonne disposition qui s'exerce, et non comme un bon exercice déjà là qui se présente comme plaisir. Mais une distinction semblable peut être faite à l'intérieur de l'actuation même, s'il est vrai que par essence, elle doit se continuer : pour l'éphèbe fictif dont nous avons parlé, bien exercer son corps et apprécier l'éclat de ce bon exercice n'est pas exactement la même chose, ni au premier moment de son exercice, ni ensuite. Dans une activité donnée, à son premier instant et durant tout son déroulement, le bon exercice n'est pas exactement le plaisir que l'on y prend.

Le plaisir, en étant identifié au bon exercice en tant qu'il est en quelque sorte contemplé comme déjà là, et non en tant qu'il est pratiqué comme exercice continu de la disposition, doit par là même se voir attribuer une certaine modalité de l'« accomplir ». Il peut paraître évident que cette modalité est précisément le fait d'accomplir en un sens

formel et comme une fin. La disposition préalable contenue dans l'actuation la mène à l'accomplissement en s'exerçant, en se réalisant bien en elle, au premier moment de l'actuation puis sur tout son déroulement. De ce point de vue, le bon exercice est considéré en tant qu'il est pratiqué. Au contraire, au cours du déroulement de l'actuation, le plaisir est toujours le bon exercice en tant qu'il est en quelque sorte contemplé. C'est en cela qu'il est comme la fleur des jeunes gens, et en cela aussi qu'il se présente comme une fin atteinte. Mais alors, n'est-il pas évident que ce statut lui fait accomplir l'actuation au sens formel où il vient toujours la couronner comme un résultat, contrairement à la disposition qui l'accomplit en s'effectuant en elle de manière dynamique ? Et n'est-il pas clair que l'ensemble des déterminations du texte, y compris la métaphore finale, contribuent à faire comprendre qu'il accomplit bien en ce sens ?

On ne saurait nier la vraisemblance de cette lecture. Mais si on la suit, on doit admettre que le passage fait conjointement deux choses à la fois. L'accent doit nécessairement être mis sur le fait qu'« accomplir », dans le cas du plaisir, se dit en un sens formel et non propre. Mais Aristote établirait cela en considérant l'opposition du bon exercice du point de vue de la disposition et du bon exercice comme résultat, de sorte qu'en introduisant le sens dans lequel le second « accomplit », il épouserait précisément le statut du plaisir. On peut admirer l'efficacité de ce double geste, et y voir un argument en faveur de cette lecture. Que le geste soit double est néanmoins une difficulté.

Essayons à présent de suivre Aristote jusqu'à la détermination du plaisir comme fin, bon exercice en tant qu'il se présente sur l'actuation, et non disposition préexistante. N'est-il pas possible qu'il lui prête, en vertu de ce statut, une modalité de l'accomplir, sans changer en cours de route le sens du verbe en introduisant une acception métaphorique ? On pourrait fort bien comprendre que le plaisir, comme fin présentée en tout moment par l'actuation, accomplit celle-ci en un sens efficient, parce qu'elle est un moteur qui l'amène à se prolonger. Cette modalité d'accomplir différencierait de celle qu'on prête à la disposition, car celle-ci accomplit de manière efficiente l'actuation en lui préexistant, tandis que le plaisir accomplirait l'actuation de manière efficiente, mais en étant un résultat présenté par elle. Si l'on reprend le modèle fictif d'un éphèbe qui pourrait apprécier sa fleur en exerçant son corps, et dans cet exercice même, voici ce qui se produirait : la fleur qui se présente comme un aspect serait identifiable à ce qui motive la poursuite du bon exercice. Le plaisir, au sein de l'actuation, aurait très exactement ce statut.

Il est clair que la seconde interprétation n'est étayée par aucun indice du texte. La métaphore de la fleur des jeunes gens vigoureux, en particulier, ne peut servir de preuve. Elle paraît uniquement indiquer que le plaisir est un résultat superficiel dans l'acte. Que par ailleurs, la fleur soit aussi l'objet du désir de l'amant ne semble pas pris en compte. Il serait donc arbitraire de confondre au sein de l'actuation la double dimension de l'aspect superficiel et de l'objet de désir, pour conclure que le plaisir a le statut d'un mobile. Il serait tout autant hasardeux de prétendre que la fleur, à la façon de la grâce, est un aspect mobile observé sur le corps des jeunes gens, et d'en déduire qu'il y a un sens à affirmer que cette grâce accomplit en un sens efficient l'acte auquel il appartient, quoique ce ne soit pas comme la faculté initiale qui exerce cet acte. Mais on ne peut pas soutenir non plus que la métaphore, en assimilant le plaisir à un aspect superficiel, oblige à conclure qu'il accomplit l'acte en un sens formel : d'après la syntaxe de la phrase, elle sert uniquement à expliquer comment le plaisir est une fin venant sur l'actuation, et ne porte pas sur le fait qu'il l'accomplisse d'une façon ou d'une autre.

La première interprétation, en revanche, a pour elle le statut de fin donné au plaisir : on est naturellement porté à penser que ce qui est fin accomplit l'acte au sens où il vient le couronner, et on voit mal, en revanche, comment en étant fin, il pourrait l'accomplir en un sens efficient. Ce n'est toutefois pas impossible. On doit rappeler que le plaisir est dit une fin par opposition à la disposition préexistante, et que par ailleurs, dire qu'il est fin, c'est dire qu'il est un aspect déjà là dans une actuation qui tend pourtant toujours à continuer. Dans l'hypothèse où il aurait quelque fonction par rapport à l'actuation ainsi considérée, et ne serait pas simplement un épiphénomène sans suite, il pourrait bien être ce qui la mène à continuer à s'accomplir. On doit aussi se souvenir que l'autre lecture n'est pas sans défaut : ou bien en déterminant le statut du plaisir, Aristote introduirait soudain un sens du verbe accomplir qui n'a rien de commun avec celui dont il est parti. Ou bien il ne ferait qu'établir que le plaisir accomplit en un sens métaphorique et formel, et ne déterminerait exactement son statut qu'accidentellement.

6. Conclusions

Au terme de l'examen du passage difficile qui clôt l'étude censée déterminer l'essence du plaisir, certains problèmes sont définitivement résolus, tandis que d'autres

résistent obstinément. Ce dernier moment n'est pas une rectification par rapport à ce qui a déjà été dit dans l'analogie entre le plaisir et la santé. En particulier, il ne sert pas à établir que le plaisir n'a pas le statut de la santé parce qu'il n'est pas la forme ou la disposition prise dans un acte, mais quelque chose d'autre qui viendrait s'ajouter. Il ne fait que reformuler plus précisément ce que l'analogie précédente a déjà dit : accomplir comme la disposition présente est l'équivalent d'être cause efficiente initiale comme le médecin, et accomplir comme fin présentée est l'équivalent d'être cause comme la santé. En même temps, le propos progresse car il n'est plus purement analogique, mais porte sur les instances qui sont à l'œuvre dans une actuation, en les articulant et les opposant entre elles. Le plaisir acquiert ainsi un statut défini : il n'est plus seulement cause de l'actuation comme la santé est cause de l'être bien portant, mais il est déterminé, par opposition à la disposition préalable s'exerçant bien dans une actuation, comme ce bon exercice en tant qu'il est un aspect présenté et une fin atteinte.

Pour le reste, on peut proposer deux interprétations de cette seconde détermination du plaisir, qui correspondent chacune aux deux interprétations possibles de l'analogie. On pouvait comprendre que le plaisir « accompli » comme la santé parce qu'il accomplit l'actuation en un sens formel, et plus précisément comme la plus ou moins grande perfection qu'atteint l'exercice d'un sens donné. On peut faire dire la même chose, et de manière plus explicite, au passage suivant : le plaisir accomplit l'actuation au sens où, comme fin atteinte par l'exercice de la faculté, il vient la couronner. On pouvait comprendre que le plaisir accompli comme la santé, et non le médecin, est cause du se bien porter, parce qu'il mène à l'accomplissement, de manière efficiente, l'actuation déjà là à laquelle il appartient, et non celle qui n'est pas encore. On peut retrouver la même distinction entre ce qui accomplit une actuation continue comme disposition préalable, et ce qui l'accomplit comme une fin qu'elle a déjà atteinte. Dans les deux cas, le passage s'insère bien dans ce qui précède, car il justifie l'idée que le plaisir est une conséquence nécessaire des causes initiales de l'acte et n'a pas le même statut qu'elles. Dans les deux cas, il conclut assez bien l'étude de ce qu'est le plaisir, en parvenant à déterminer précisément son statut au sein de l'acte auquel il appartient.

Incontestablement, à la lecture de ce seul passage, on doit préférer l'interprétation qui fait accomplir le plaisir en un sens formel et lui donne le statut d'une simple perfection présentée par l'acte. Mais la suite démontre que c'est l'autre qui doit

être retenue : il s'avère alors certain que dans tout ce qui précède, Aristote a toujours donné au verbe « accomplir » un sens efficient.

E. QUE LE PLAISIR ACCOMPLIT L'ACTUATION EN UN SENS EFFICIENT

Dans l'ensemble de l'œuvre d'Aristote, il existe peu d'indices qui prouvent qu'à ses yeux, le plaisir est bien un aspect de l'actuation qui est quelque chose de moteur en elle, et non la simple perfection de l'exercice qu'elle présenterait en chacun de ses moments comme une propriété. Notons d'ailleurs que si certains passages lui donnaient le second statut, ce ne serait pas une raison pour qu'il n'ait pas aussi le premier. Car c'est de toute manière en étant la perfection atteinte dans une activité que le plaisir serait aussi le moteur qui la mène à être plus ou moins accomplie et plus ou moins durable : s'il est vrai que toute actuation, puisqu'elle atteint sa fin dans l'opération même, doit de ce fait se continuer, il doit être aussi vrai qu'elle doit se continuer plus ou moins dans la mesure même où d'emblée, elle est plus pleinement et plus parfaitement ce qu'elle doit être en étant un meilleur exercice. Malgré tout, dire que le plaisir est dans l'actuation le bon exercice en tant qu'il fait continuer l'activité, c'est dire autre chose, et quelque chose de plus, que l'identifier au simple fait de s'être bien exercé.

Le passage de *Métaphysique* Lambda 7 consacré à caractériser la conduite du premier moteur est un des rares textes qui paraît attester que le plaisir a un statut de moteur. S'il est vrai que dans l'argument, l'attribution du plaisir à l'activité divine a pour fonction de rendre manifeste qu'elle doit être perpétuelle, c'est apparemment parce qu'Aristote présuppose que pour l'auditoire, prendre plaisir à un acte donné, c'est évidemment tendre à continuer cet acte¹²⁵⁶. Il existe quelques autres indices éparpillés çà et là qui vont dans ce sens. Mais la plupart figurent dans le chapitre 5 de *Ethique à Nicomaque* X qui fait suite à la détermination du plaisir. Il apparaît alors de manière incontestable que non seulement le plaisir, au sein d'une activité, a un rôle efficient, mais même que c'est en cela qu'il la « mène à l'accomplissement » (τελειοῦ). On ne saurait prétendre qu'au préalable, le plaisir a été caractérisé comme ce qui accomplit l'acte en un sens formel, et qu'à présent, Aristote évoque les propriétés motrices d'un plaisir ainsi défini¹²⁵⁷. Au contraire, les textes du chapitre 5 constituent une pierre de

¹²⁵⁶ Voir nos analyses, au chapitre VII, p. 604.

¹²⁵⁷ Ainsi Ramsauer (1878, p. 670) soutient qu'« accroître » l'actuation, pour le plaisir, désigne une tout autre fonction que l'« accomplir ».

touche qui montre que dans tout ce qui précède, Aristote a donné un sens efficient au verbe « accomplir » lorsqu'il a déterminé le plaisir comme ce qui accomplit l'actuation d'une certaine façon. Il n'a certes jamais dit qu'accomplir devait alors être pris en un sens formel, mais c'est ce qu'il devait dire en substance selon deux interprétations très convaincantes de l'analogie avec la santé, puis de la détermination du plaisir comme fin venant sur l'acte. Ces lectures, qui pouvaient paraître plus plausibles que leurs concurrentes, doivent à présent être rejetées.

1. Les plaisirs accomplissent différentes formes d'actuations comme différentes formes de producteurs accomplissent différentes formes de produits

Parmi les diverses conséquences qu'Aristote tire de la détermination du plaisir au sein de l'actuation, une thèse mobilise une grande partie de la suite du traité, car elle joue un rôle important pour établir la valeur qu'il faut prêter au plaisir : les plaisirs, au même titre que les actuations auxquelles ils appartiennent, diffèrent entre eux « formellement » ou bien « spécifiquement ». L'hésitation entre les deux traductions possibles de τῶ ἐΐδει correspond ici à une véritable difficulté. Ce qui est en question peut être une classification des plaisirs en plusieurs espèces, à l'intérieur desquelles chaque plaisir singulier différerait formellement des plaisirs appartenant à la même classe que lui. Mais il est également possible que la différence « spécifique » soit aussi une différence « formelle » dernière, soit parce que tous les plaisirs d'une même espèce ne diffèrent pas par leur forme mais par le degré, soit parce que la différence porte sur chaque plaisir singulier, comme le plaisir de voir du pourpre, ou bien le plaisir de voir du doré, qui serait distinct de tout autre par une forme individuelle.

Il y a au moins un point sur lequel les textes qui suivent sont très clairs : Aristote ne se soucie d'établir une différence « spécifique » qu'entre les plaisirs qui dépendent de facultés différentes, par exemple entre les plaisirs de voir en général et les plaisirs d'entendre, et non entre ceux qui accompagnent chaque actuation singulière d'une même faculté. Il reste à savoir si ces derniers diffèrent aussi par leur forme, ou réalisent une même forme à différents degrés. Si l'on en croit la perspective adoptée dans tous les arguments établissant la différence « spécifique » des plaisirs, et même dans toute la suite du traité, c'est la seconde option qu'il faut retenir.

On remarquera que dans tout le chapitre 5, Aristote entend par « l'actuation » non un acte singulier se rapportant à un objet défini, mais l'exercice d'une disposition

considérée en général : l'actuation est par exemple faire de la géométrie, construire, assister à du théâtre, écrire, calculer, ou encore la vue, le toucher dans leur ensemble¹²⁵⁸. Quant au plaisir, il est exprimé par le fait que l'on se réjouit plus ou moins de chacun de ces exercices¹²⁵⁹. Les actuations de facultés distinctes, ainsi considérées, ne diffèrent pas par une espèce générique, mais bien par une forme qui identifie chacune d'elles, tandis que celles d'une même faculté ne diffèrent que par le plus et le moins. Les plaisirs différeront donc de la même façon, mais contrairement aux actuations, qui peuvent être différenciées autrement si l'on considère chaque actuation singulière par rapport à son objet, les plaisirs différeront ainsi par leur nature même. C'est bien pour cette raison, en effet, que dans un développement consacré à exposer les différences entre plaisirs, ceux-ci sont rapportés au seul fait d'exercer, en général, telle ou telle faculté, et se voient attribuer une forme différente selon ces facultés, tandis qu'ils varient en degré à l'intérieur de chacune d'entre elles. Une telle thèse ne fait d'ailleurs que confirmer ce qui selon nous, est déjà contenu dans le chapitre antérieur : on a vu qu'Aristote, pour chaque disposition spécifique, faisait varier le degré de plaisir avec le degré de perfection de l'acte, et que dans ce cadre, l'énoncé selon lequel le plaisir « accomplit l'actuation » devait signifier que selon son degré, il accomplit plus ou moins l'exercice d'une disposition donnée.

Au regard de l'ensemble de la fin du traité du plaisir, il s'avère que la différence τῶ ἐΐδει entre les plaisirs est une différence dans la forme qui les identifie, mais une différence qui n'existe qu'entre ceux qui relèvent de facultés différentes. Elle suit une différence semblable entre les actuations, en tant que celles-ci sont exercices de telle ou telle faculté.

La première preuve de la différence formelle entre les plaisirs s'appuie sur l'énoncé établi dans le chapitre antérieur, et qui vient tout juste d'être répété pour appuyer l'idée qu'actuation et plaisir sont inséparables : « toute actuation », au moins si elle a lieu effectivement et atteint en cela sa fin, « est accomplie par le plaisir » (παράν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή), et tout plaisir doit avoir ce statut car « il ne se

¹²⁵⁸ Cf. l'argument de EN X 5 1175a 29-b 1 cité plus bas, où « l'actuation » (1175a 30) est illustrée par « faire de la géométrie », ou encore par construire, œuvre propre des férus de construction. Dans l'argument suivant, qui établit la différence formelle des plaisirs en constatant que les plaisirs pris à une actuation donnée entravent une autre actuation, l'actuation en conflit avec une autre est toujours l'exercice d'une disposition différente, comme écouter de l'aulos en général et écouter un discours (1175b 5-6). « Les actuations » entravées respectivement par leurs peines propres sont illustrées par « dessiner », « écrire » (1175b 17-18). Plus loin enfin, « les actuations » qui sont dites différer en pureté sont « la vue » et « le toucher » pris généralement (1175b 36-1176a 1).

¹²⁵⁹ Cf. EN X 5, 1175a 32-33 puis 1175b 8-11.

produit pas sans actualisation »¹²⁶⁰. La fonction qui lie tous les plaisirs à des actualisations, « accomplir », va dès lors servir à prouver que les premiers diffèrent formellement au même titre que les secondes :

(1175a 21-28) De là vient qu'aussi, <les plaisirs>, semble-t-il, diffèrent formellement. Car nous croyons que les choses qui diffèrent formellement sont accomplies par des choses qui diffèrent formellement. En effet, il en va manifestement ainsi pour les réalités naturelles et pour celles qui sont le produit de l'art, par exemple des animaux, des arbres, un dessin, une sculpture, une maison ou un meuble. De même aussi, nous croyons que des actualisations différant formellement sont accomplies par des choses qui diffèrent formellement. Or, les actualisations de la pensée diffèrent selon la forme de celles qui dépendent des sens, et celles-ci diffèrent selon la forme entre elles. Il en va donc de même aussi pour les plaisirs qui les accomplissent (ὅθεν δοκοῦσι καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν. τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἶδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι· οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης, οἷον ζῶα καὶ δένδρα καὶ γραφή καὶ ἄγαλμα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος¹²⁶¹. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας¹²⁶² διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσι δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ¹²⁶³ ἀλλήλων κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί).

Dans cet argument, il n'est pas encore explicite que la différence formelle qu'Aristote veut établir est une différence entre des formes dernières identifiant des plaisirs. Aristote se contente de repérer des formes différentes dans les produits de la nature et de l'art : celles-ci sont dans le premier cas des formes dernières, et dans le second des classes spécifiques, mais Aristote ne paraît pas en tenir compte dans son argument. De la même manière, il lui suffit de trouver une différence formelle entre les actualisations relevant de facultés différentes. Peu importe, pour les besoins de la preuve, qu'il s'agisse d'une différence formelle dernière entre des exercices qui pour le reste, ne différeraient que par le degré, plutôt qu'une différence entre des classes spécifiques

¹²⁶⁰ EN X 4, 1175a 20-21.

¹²⁶¹ La mise entre parenthèse de cette phrase n'est qu'à demi justifiée. Certes, elle rompt la construction, car l'énoncé qui suit est une infinitive rapportée à la phrase antérieure. Mais elle n'est pas en incise, car Aristote poursuit en déclarant qu'il doit en aller de même pour les actualisations que pour les exemples qu'elle donne.

¹²⁶² Rien n'oblige à ne pas suivre deux des trois meilleurs manuscrits (K^bM^b). Les autres ont τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας. Dans ce cas, l'accent serait mis sur le fait que des actualisations, contrairement à d'autres, diffèrent formellement, et la suite exposerait quelles sont ces dernières. Selon la lecture que nous avons retenue, la suite établit plutôt que de fait, des actualisations, celles de la pensée par rapport à celles du sens, etc., diffèrent bien formellement.

¹²⁶³ Nous suivons L^bM^bO^b. Selon K^b (αὐταί), la différence mutuelle porterait sur les actualisations de la pensée, ou sur celles de la pensée et des sens à la fois, ce qui semble moins naturel.

d'actuations, à l'intérieur desquelles chaque actuation particulière aurait sa forme propre. L'essentiel, en effet, est d'établir une différence de forme entre les actuations de facultés différentes, afin de les reporter sur les plaisirs correspondants.

En revanche, il est patent que par « accomplir », Aristote entend ici le fait de mener à l'accomplissement en un sens efficient. La règle générale selon laquelle les choses formellement différentes sont accomplies par des choses formellement différentes est d'abord illustrée par le cas des œuvres de la nature et de l'art, pour lesquelles Aristote déclare le fait manifeste. Mais ce qui est manifeste dans le cas d'un arbre ou d'un animal spécifique, ou dans le cas d'une sculpture ou d'une maison, c'est évidemment qu'ils sont chacun accomplis par une cause efficiente différente : une sculpture est accomplie par un sculpteur, une maison, par un constructeur, un animal spécifique, par un géniteur de même espèce. Sans doute, toutes ces choses sont aussi accomplies et couronnées par des formes distinctes, mais ce fait est trop technique pour être ce qui apparaît manifestement à tous et ce que tout un chacun croit. De plus, il ne peut avoir droit de cité dans le cas présent : ce qui accomplit, dans chaque cas, serait alors la forme même selon laquelle les produits diffèrent, et ce sur quoi on devrait reporter cette différence de forme, ce qui est évidemment absurde.

Le cas particulier des œuvres de la nature et de l'art montre que dans l'énoncé général qui ouvre l'argument, des choses sont dites accomplir d'autres choses au sens où elles sont leurs causes efficientes, qui les mènent à l'accomplissement en les produisant. C'est en ayant ce statut qu'elles leur empruntent leurs différences formelles. Il doit en aller de même dans l'autre illustration de la règle, celle qui concerne les actuations. Dans ce cas, ce que nous croyons, c'est que des actuations différant formellement, comme c'est le cas de celles de la pensée par rapport à celles des sens, et de celles des différents sens comparées entre elles, doivent être menées à l'accomplissement, de manière efficiente, par des causes qui diffèrent également formellement. Par exemple, le sens de la vue différera formellement du sens de l'ouïe. Mais par exemple aussi, comme le conclut l'argument, les plaisirs pris à voir, ou à entendre, ou à penser, différeront formellement, et cela parce que de la même manière, ils mènent à l'accomplissement tantôt le voir, tantôt l'entendre, tantôt le penser. N'est-il pas évident que tout comme un artisan par rapport à son produit, un géniteur par rapport à sa progéniture, ou une faculté par rapport à son exercice, c'est en un sens efficient que le plaisir est dit ici accomplir l'actuation ?

On peut très difficilement penser que le fait d'accomplir est illustré par la

fonction de l'artisan ou du géniteur dans le cas des produits de l'art et de la nature, puis, dans le cas des actuations, par celle du plaisir, sans conclure que dans un cas comme dans l'autre, « accomplir » signifie produire comme accompli, mener à l'accomplissement de manière efficiente. Si dans l'esprit d'Aristote, le plaisir accomplissait l'actuation en un sens formel, comment pourrait-il être immédiatement mis sur le même plan qu'un producteur par rapport à son œuvre ? On attendrait au moins qu'Aristote précise qu'« accomplir » n'a pas le même sens et ne désigne pas la même fonction, mais que cela n'empêche pas de transférer à ce qui accomplit la différence formelle de ce qui est accompli, comme on le fait pour des causes efficientes. Certains pourraient objecter qu'en réalité, Aristote ne s'intéresse dans tout cet ensemble qu'aux implications d'un énoncé où l'on déclare qu'« une chose mène à l'accomplissement une autre chose », abstraction faite de la fonction concrète considérée. Mais regardons la proposition générale qui ouvre l'argument : que ce qui accomplit diffère formellement comme ce qu'il accomplit n'est pas présenté comme une règle inhérente à l'usage du verbe « accomplir », mais comme un fait auquel nous croyons, qui est manifeste dans le cas des agents accomplissant leurs œuvres, et qui dans le cas des actuations, est attribué explicitement au seul plaisir.

2. Le plaisir accomplit l'actuation en ce qu'il « vient l'accroître »

Si malgré tout, on voulait maintenir que le plaisir peut être dit accomplir un acte de voir ou de penser en un sens formel, on serait confronté à de nouvelles difficultés avec le second argument qui prouve que les plaisirs diffèrent bien formellement :

(1175a 30-b 1) Cette conclusion est également rendue manifeste par le fait que chacun des plaisirs appartient en propre¹²⁶⁴ à l'actuation qu'il accomplit. Car le plaisir qui vient accroître l'actuation est le plaisir qui lui est propre.

¹²⁶⁴ Chez Aristote, *συμφκεῖσθαι*, au passif, paraît signifier ici, comme au début du traité (EN X 1, 1172a 20) « être rendu intimement propre à quelque chose », lui « appartenir en propre », selon l'acception de « propre » qui désigne la propriété de quelqu'un. Toutefois, le même verbe signifie dans les autres occurrences de *l'Éthique à Nicomaque*, « être intimement familiarisé avec » (EN VIII, 1161b 21, 1162a 2), selon l'acception de « propre » qui signifie cette fois « familier », « uni par un lien domestique ». Il n'est pas exclu que dans le texte présent et au début du traité, le verbe ait un sens dérivé de ce second sens, et signifie « être intimement lié à » comme en EN X 8, 1178a 15. En revanche, il ne peut signifier « être intimement approprié » : le verbe et ses dérivés n'a jamais ce sens chez Aristote, et même l'adjectif *οἰκέλος* ne paraît jamais signifier « approprié » (cf. note p. 737).

De fait, ceux qui s'actuent avec plaisir discernent davantage chaque chose et font davantage preuve d'exactitude¹²⁶⁵. Par exemple, ceux qui prennent plaisir à faire de la géométrie deviennent géomètres, et ils saisissent davantage par la pensée chacun de leurs objets ; de même aussi, les amateurs de pratique musicale, les amateurs en bâtissage, et chacun des autres, font des progrès dans leur œuvre propre en y prenant plaisir.

Mais alors, les plaisirs viennent accroître les actuations. Or, ce qui vient accroître quelque chose lui est propre. Et ce qui est propre à des choses différentes formellement est également différent formellement (φανείη δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συνωκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνεργείαν ἢ οἰκεία ἡδονή. μάλλον¹²⁶⁶ γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἔξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρῆν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μάλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοκοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιδιδόασιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ· συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεία· τοῖς ἑτέροις δὲ τῷ εἶδει καὶ τὰ οἰκεία ἕτερα τῷ εἶδει).

L'argument montre par un nouveau biais que les plaisirs diffèrent formellement, en établissant au préalable que « chacun des plaisirs appartient en propre (συνωκειῶσθαι) à l'actuation qu'il accomplit » (τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ), parce que c'est « le plaisir qui » « est propre » (ἢ οἰκεία ἡδονή) qui accroît l'actuation (συναύξει τὴν ἐνεργείαν). On doit insister sur le parallélisme entre ces deux énoncés. Montrer qu'est propre le plaisir qui accomplit l'actuation revient à montrer qu'est propre le plaisir qui l'accroît. Clairement, il est tenu pour acquis qu'accomplir l'actuation désigne une fonction que l'on peut appeler un accroître, soit parce que ce second verbe est rigoureusement synonyme, soit parce qu'il exprime un aspect inhérent au fait d'accomplir. Il semble alors évident que le plaisir a un rôle efficient : il fait croître l'actuation dont il est plaisir, et c'est en faisant cela qu'il l'accomplit.

Pour le vérifier, on doit d'abord préciser la signification que prend ici le verbe συναύξειν. Le plus souvent, le terme signifie faire croître quelque chose en même temps qu'une autre chose, explicite ou sous-entendue. Ce ne peut être le cas ici, car le plaisir pris à un acte ne fait pas croître autre chose en même temps que cet acte. Pour saisir le sens du verbe, on ne doit pas s'appuyer sur le moment où est décrit l'effet

¹²⁶⁵ Il faut donner un sens intransitif à ἔξακριβοῦσιν, selon l'usage attesté au livre I (1096b 30-31). Dans le cas contraire il faudrait comprendre que ceux qui prennent plaisir « rendent davantage exacte chaque chose ». Mais « chaque chose » désignerait alors à la fois les choses discernées et les discours ou les notions qui les discernent, ou bien à la fois des choses discernées et des actes accomplis.

¹²⁶⁶ Nous retenons tous les manuscrits sauf K^b (μόνον), en raison du parallélisme avec κατανοοῦσιν ἕκαστα μάλλον.

produit par le plaisir sur l'acte auquel on prend plaisir, comme faire de la géométrie ou construire, mais sur la suite de l'argument : Aristote précise alors que pour chaque acte comme ceux qu'il vient de mentionner, l'effet du plaisir est un *συναύξειν*. Cette nouvelle formulation lui permet de déduire que les plaisirs sont « propres » aux actes, au nom d'un principe universel, posé comme évident, qui veut que toutes les choses qui ont le statut de *συναύξοντα* par rapport à d'autres leurs sont « propres » (*οἰκεία*). Pris en lui-même, le terme *συναύξειν* doit pouvoir s'appliquer à toutes les choses en question, et l'on pourra en déterminer le sens si l'on retrouve l'origine du principe général auquel elles obéissent.

Il ne fait aucun doute qu'Aristote songe ici au modèle de la croissance biologique et de l'alimentation : comme c'est le cas en d'autres lieux du corpus¹²⁶⁷, ce qui accroit (*συναύξει*) est d'abord l'aliment qui fait croître un être vivant, et qui ne peut le faire que s'il lui est « propre », c'est-à-dire s'il appartient en propre à sa nature et non à la nature d'un autre¹²⁶⁸. La référence à l'alimentation est le modèle qui permet de poser comme une règle évidente le caractère « propre » de ce qui accroit, mais également le fait que « ce qui est propre à des choses différentes formellement est également différent formellement » : ce second principe vaut pour les aliments propres à la nature des êtres vivants d'espèces différentes, avant de valoir aussi pour les plaisirs, s'ils sont aussi propres à des actuations formellement distinctes. C'est encore le modèle de la nutrition et de la croissance qui explique la présence et la signification du préfixe *σύν* dans *σύνουξειν* : il n'indique pas que ce qui fait croître accroit autre chose en même temps, mais qu'il « vient » sur ce qu'il accroit. Cet usage, attesté chez d'autres auteurs comme chez Aristote¹²⁶⁹, est clairement présent dans un passage du *De generatione animalium* où il est dit que chez les oiseaux, l'abondance de laitance sert à « venir accroître les œufs », et non à leur « constitution initiale »¹²⁷⁰. Il y a ici une

¹²⁶⁷ Cf. outre le passage de *GA* III 7 cité plus bas, *HA* IX, 622b 15.

¹²⁶⁸ L'adjectif *οἰκείος* prend chez Aristote la plupart de ses significations usuelles. Ayant pour sens premier « de la maison », « domestique », le terme désigne aussi bien une personne « familière », « proche », que le bien possédé comme une propriété, ce qui appartient en « propre ». C'est en ce dernier sens qu'il est ici utilisé. Notons que chez Aristote, le terme ne semble jamais signifier « approprié », « adapté ». Il est difficile de se prononcer, car dans de nombreux cas, on peut indifféremment traduire par « propre » ou par « approprié ». Mais cette seconde traduction ne s'impose jamais (y compris dans les occurrences où on est porté à le croire, comme *EN* IV, 1119b 33, V, 1132a 11, *Rhét.* III, 1408a 31).

¹²⁶⁹ Cf. Xénophon, *Economiques*, 3, 10, et en un sens figuré, *Cyropédie* VIII, 3, 21. Chez Aristote, le terme est utilisé en ce sens à la fin des *Réfutations sophistiques* (183b 22-26) dans une description du progrès d'un art : après en avoir trouvé le principe et lui avoir donné naissance, on vient l'accroître en ajoutant le reste.

¹²⁷⁰ Cf. *GA* III 7, 757a 26 : « La nature tend davantage à dépenser la laitance pour venir accroître les œufs une fois que la femelle les a pondus que pour leur constitution initiale » (*μᾶλλον γὰρ βούλεται ἢ*

opposition entre constituer une chose, la faire être, et lorsqu'elle est déjà, venir sur elle pour l'accroître, que l'on retrouve peut-être dans le couple de la genèse (γένεσις) et de l'accroissement (συναύξησις) mentionné dans un autre texte¹²⁷¹.

L'énoncé sur lequel s'appuie l'ensemble de l'argument signifie donc que « le plaisir vient accroître l'actuation », fait croître une actuation déjà là en venant sur elle, et en quelque sorte, l'alimente comme le fait la nourriture propre à chaque être vivant. Si on le prend en toutes lettres, il est évident qu'il ne donne pas au plaisir le statut d'une forme et d'un résultat présenté par l'actuation, mais celui d'une cause efficiente qui certes, ne produit pas initialement l'actuation, mais la mène à l'accomplissement une fois qu'elle a déjà lieu en la faisant croître. Mais il est tout aussi clair, apparemment, qu'il fait du plaisir quelque chose qui s'ajoute à un acte déjà là : comment pourrait-il venir sur l'actuation pour l'accroître s'il était essentiellement contenu en elle ?

Sur tous ces points, il est malaisé de faire le tri entre ce qui est métaphorique et ce qui ne l'est pas. La nécessité de faire du plaisir un ajout ne tient pas seulement au fait qu'à la manière d'un aliment, il vient de l'extérieur sur un acte déjà existant. Même si l'on attribue cette implication du verbe συναύξειν à son éventuel statut métaphorique, le problème demeure : de manière générale, on ne voit pas comment le plaisir pourrait faire croître l'actuation, de quelque manière que ce soit, s'il appartient à l'essence de celle-ci. On est donc tenté de penser qu'au sein de l'actuation, le plaisir n'est pas réellement un facteur d'accroissement : même sur ce point, le fait que « le plaisir vienne accroître l'actuation » ne devrait pas être pris au sens strict. En réalité, Aristote voudrait dire, dans une formule très condensée, que *si* un plaisir existe dans une actuation, *alors* celle-ci a une valeur plus grande qu'une *autre* actuation où le plaisir n'existe pas. Le plaisir amplifierait donc l'actuation en ce qu'il est une propriété formelle qui va de pair avec son amplitude, et non parce qu'il aurait en elle un rôle actif.

Afin de déterminer en quel sens exact « le plaisir vient accroître l'actuation », on peut examiner le moment où Aristote décrit les effets produits sur une activité par le plaisir que l'on y prend. Mais il apparaît aussitôt que cette description pose des problèmes évidents qui rejoignent ceux que nous venons de soulever. Aristote déclare

φύσις διαπαντὸν τὸν θορόν πρὸς τὸ συναύξειν τὰ ὡά, ὅταν ἀποτέκη ἡ θήλεια, ἢ πρὸς τὴν ἐξ ἀρξῆς σύστασιν)

¹²⁷¹ Cf. HA IX, 622b 15. Il est toutefois question de la genèse et de l'accroissement de la coquille du nautilus : le terme συναύξησις est donc peut-être utilisé parce que la coquille s'accroît en même temps que l'animal, et non par opposition à la « genèse ».

que quand un individu, par exemple, prend plaisir à faire de la géométrie, il fait preuve de plus d'exactitude et fait ensuite davantage de progrès dans cette activité que quand il n'y prend pas plaisir. Cela semble vouloir dire qu'à une seule et même activité, par exemple démontrer telle série de théorèmes, tantôt on prend plaisir, tantôt non : s'il se trouve que l'on prend plaisir à cette activité singulière, plutôt que d'y prendre de la peine ou de prendre plaisir à une autre, alors on progressera en exactitude dans l'exercice de la géométrie. Un tel propos aurait des conséquences importantes : prendre plaisir ne serait évidemment pas essentiellement inhérent à l'activité singulière effectuée, mais accidentel, et le plaisir éprouvé relèverait d'une autre instance qui tantôt placerait sa jouissance dans cette activité, tantôt s'en affligerait, et placerait sa jouissance dans une autre. Sans doute pourrait-on dire alors qu'on prend plaisir à une actuation géométrique pour elle-même, et que prendre plaisir à la géométrie, ce n'est pas prendre plaisir à la construction ou à l'audition de musique. Mais le lien qui rattacherait le plaisir à un acte défini serait le lien intentionnel qui rapporte à son objet un acte cognitif qui pour le reste, pourrait fort bien avoir un autre objet que celui-ci.

Il n'est pas interdit de penser qu'Aristote puisse analyser les implications d'un fait comme prendre plaisir à tel objet ou à tel autre objet, sans pour autant prendre position sur le lien réel auquel ce lien intentionnel correspond. Mais il est impossible qu'il le fasse comme nous venons de le décrire. Nous avons déjà montré qu'il ne peut pas concevoir le plaisir comme quelque chose qui relèverait d'une autre faculté que l'actuation à laquelle on prend plaisir, et qui distribuerait, en quelque sorte, le plaisir qu'elle éprouve tantôt en prenant pour objet un acte défini, tantôt en éprouvant ce même acte comme pénible parce qu'elle se porte sur un autre acte. Le plaisir éprouvé est défini par les conditions essentielles à un acte donné, de sorte que s'il est vrai qu'on effectue cet acte, alors, en cela même, on éprouve nécessairement du plaisir, et on ne saurait plus ou moins s'en réjouir parce que ce qui se réjouit en nous serait orienté vers un autre objet.

Une telle conception est de toute manière incompatible avec le contenu même de l'argument présent. Aristote pourrait-il utiliser l'énoncé d'origine biologique selon lequel « le plaisir vient accroître l'actuation », à propos d'un plaisir qui se rapporterait à l'actuation d'une manière purement intentionnelle, comme un acte cognitif qui se trouve la prendre pour objet, mais qui pourrait fort bien ne pas le faire et porter sur un autre acte ? La formulation serait insolite, car elle inverserait les rôles en subordonnant le plaisir à l'actuation comme son aliment, au lieu de subordonner l'actuation au plaisir

comme son objet. De plus, comment le plaisir pourrait-il être ainsi conçu dans un argument qui sert à établir qu'un plaisir, comme tout ce qui vient accroître quelque chose, appartient en « propre » à l'actuation qu'il accroît ? Il y aurait un évident paradoxe à concevoir un même plaisir éprouvé comme pouvant éventuellement être pris à telle activité géométrique, mais pouvant aussi, au lieu de cela, être pris à une toute autre activité comme la construction, dans une preuve qui sert à démontrer que le plaisir, par sa nature, est à chaque fois propre à une activité spécifique à la façon d'un aliment propre à une espèce d'animal, et qu'il est étranger, en revanche, aux activités spécifiquement différentes.

Pour éviter de rendre l'argument paradoxal, on doit réviser notre lecture initiale : Aristote ne voulait pas dire qu'alors même qu'on effectue une activité strictement identique, tantôt on y prend plaisir, tantôt non. Un examen attentif du texte montre de toute manière qu'il ne le dit pas : « l'actuation » accrue par le plaisir, c'est-à-dire l'acte auquel on prend plaisir ou non, est illustré par « faire de la géométrie » en général, exercer la science géométrique de quelque manière que ce soit, et non par une activité géométrique singulière, par exemple l'enchaînement des démonstrations du théorème de Pythagore et de l'inscription du triangle rectangle dans le demi-cercle. Or, par rapport à exercer la géométrie en général, dire que l'on éprouve du plaisir ou non, ou plus ou moins de plaisir, n'implique pas que le plaisir vienne s'ajouter de l'extérieur à telle actuation singulière de la géométrie. Le plaisir peut suivre l'exercice effectif, la peine l'exercice entravé, et les différents degrés de plaisirs peuvent suivre les degrés du bon exercice qui à leur tour, peuvent dépendre des objets particuliers sur lesquels on exerce la science géométrique. Dans la perspective qu'il adopte sur l'actuation, Aristote peut faire varier le plaisir que l'on y prend sans s'interdire de faire du plaisir éprouvé un élément essentiel à chaque actuation singulière. Mais il peut aussi plus aisément déclarer que le plaisir « vient accroître l'actuation » sans désigner par là une fonction efficiente du plaisir au sein de l'acte auquel il appartient. Car si l'on se place du point de vue de la disposition en considérant son exercice en général, que le plaisir fasse croître cet exercice peut tout simplement signifier que si l'exercice est plaisant, alors il est meilleur qu'un autre exercice qui n'est pas plaisant ou l'est moins.

Examinons donc si dans la description d'Aristote, l'effet produit sur une actuation spécifique par le plaisir que l'on y prend peut être compris comme une simple corrélation entre un plaisir que l'actuation présenterait en tout moment comme une

propriété formelle, et sa perfection intrinsèque. Le début pourrait le faire croire : « ceux qui s'actuent avec plaisir, nous dit Aristote, discernent davantage chaque chose et font davantage preuve d'exactitude ». Cela peut signifier que le degré de plaisir présenté par un acte est proportionnel au degré de discernement et d'exactitude déjà inhérent à ce même acte. Rien n'indique que le plaisir est ici articulé à une exactitude qu'il produirait comme un effet dans la suite de l'activité, et non à une exactitude déjà présente dans l'acte au même titre que lui-même. Mais la suite, qui illustre cet énoncé général par des exemples, montre qu'Aristote entend bien parler d'une efficience du plaisir sur la perfection à venir de l'actuation : « ceux qui prennent plaisir à faire de la géométrie deviennent géomètres » et « saisissent davantage par la pensée chacun de leurs objets », ou encore, chacun « fait des progrès dans l'œuvre qui lui est propre en y prenant plaisir ». N'est-il pas écrit en toutes lettres que le plaisir joue un rôle efficient au sein de l'actuation, en perfectionnant celle-ci pour la suite de son déroulement ?

En même temps se trouve précisé le sens dans lequel le plaisir est dit « venir accroître » l'actuation. Au moins dans les exemples mentionnés, l'accroissement produit par le plaisir est plutôt une intensification qu'une amplification : c'est un progrès dans l'exactitude et la perfection de l'actuation sur toute la suite de celle-ci. Mais sous cette modalité, le plaisir « vient » bien « accroître » de manière efficiente l'actuation à laquelle il appartient. Plus précisément, si l'on suit la perspective d'Aristote, on doit considérer l'exercice, en général, d'une disposition donnée comme la science géométrique, et dire que le plaisir vient sur cet exercice comme ce qui selon son degré, l'accroît plus ou moins en perfection pour la suite de son déroulement.

L'explicitation de la formule montre que le problème qu'elle semblait poser n'a pas lieu d'être. Que le plaisir vienne plus ou moins accroître, de manière efficiente, l'exercice de la géométrie en général n'implique pas que pour ce faire, il s'ajoute à chaque actuation singulière dépendant de cette disposition, comme la démonstration de ce théorème donné : chaque plaisir, avec son degré, peut être contenu dans l'essence même de cette actuation, telle qu'elle est définie par la disposition et par son objet. En ayant ce statut, il peut fort bien être rapporté à l'exercice de la disposition en général comme ce qui l'accroît plus ou moins. Mais dans ces conditions, comment peut-il être désigné comme ce qui perfectionne à un certain degré l'actuation sur son déroulement à venir ? Car c'est alors l'actuation dans son essence, et même avant tout ses conditions initiales conjuguées, par exemple la science géométrique possédée et telle propriété des figures à démontrer, qui sont la cause première du degré de progrès futur de l'activité :

elles suffisent à le produire et à en rendre compte alors même qu'elles sont préalables au plaisir. Il faut reprendre ici notre observation antérieure : le plaisir peut se voir attribuer la fonction d'accroître l'actuation en question, non parce qu'il est la cause première de cet accroissement, mais parce qu'au sein même de l'essence d'une actuation donnée, il est identifiable à l'aspect en vertu duquel cette actuation tend à un certain perfectionnement.

Quant aux autres particularités de la formulation, elles peuvent être expliquées sans difficulté si l'on se souvient du contenu du chapitre antérieur. Le plaisir peut être dit, d'une manière qui n'est pas réellement impropre, « venir » sur une actuation pour l'accroître, car il a le statut de fin présentée et atteinte par l'actuation en tant qu'elle est déjà là, et n'appartient pas à cette même actuation envisagée depuis la disposition qui s'exerce en elle. Par ailleurs, il est préférable de dire qu'il vient accroître une actuation donnée en considérant uniquement celle-ci comme exercice de la disposition préalable, et non comme un acte formellement défini par son objet. D'après le chapitre précédent, le plaisir ne concerne l'actuation qu'en tant que celle-ci est exercice plus ou moins parfait de la faculté, et il varie en degré en fonction de cette perfection. Il doit donc aussi, selon son degré, perfectionner plus ou moins l'actuation considérée comme exercice, en général, d'une faculté donnée. Ainsi, c'est l'actuation en tant qu'elle est identifiée par la seule faculté comme par une forme dernière, par exemple « exercer la géométrie » ou « exercer l'art de construire », que le plaisir doit venir accroître, et venir accroître plus ou moins.

Cette manière d'exprimer le rapport entre plaisir et actuation est issue de l'essence même du plaisir, et elle montre en même temps comment en vertu de cette essence, les plaisirs doivent être différenciés. Le plaisir accroît plus ou moins, et pourrait-on dire, alimente plus ou moins une actuation définie comme exercice d'une faculté. Dans le cadre d'une même faculté, tous les plaisirs sont donc également propres et ne diffèrent que par le degré. En revanche, pour deux exercices différant formellement, par exemple exercer la géométrie et exercer les arts des muses, les plaisirs, puisqu'ils accroissent ces exercices comme des aliments appropriés à leur forme, doivent également différer formellement entre eux.

La description de l'effet produit sur l'activité géométrique par le plaisir pris à la géométrie, ou sur l'activité de construction par le plaisir des amateurs de construction, établit sans conteste que le plaisir « vient accroître » l'actuation en un sens efficient : au

sein d'une actuation donnée, il est identifiable à un élément dynamique qui tend à l'amplifier sur la suite de son déroulement. Puisque par ailleurs, le début de l'argument montre que dans le cas du plaisir, « accomplir l'actuation » ne peut évidemment signifier rien d'autre que venir l'accroître, c'est également en un sens efficient que dans le chapitre antérieur, le plaisir a été dit accomplir l'actuation : il fallait alors comprendre que le plaisir mène à l'accomplissement l'actuation, au sens où dans une actuation déjà là, il se présente comme ce qui la fait continuer plus ou moins parfaitement. Pour Aristote et pour son auditoire, il allait de soi que le propos devait être compris ainsi. Mais pour nous, il a présenté du début à la fin une équivocité qui n'a pu être levée que par la lecture des conséquences qu'Aristote en tire.

3. Venir accroître l'actuation n'est pas la perfectionner

La thèse selon laquelle le plaisir vient accroître l'actuation, dans l'esprit d'Aristote, doit avoir une signification générale qui la rend applicable à tout plaisir, car c'est bien tout plaisir qui doit avoir ce statut, et également l'ensemble des plaisirs qui pour cette raison, admettent entre eux une différence formelle. Mais l'explicitation qu'il donne de cette thèse, grâce aux exemples de l'activité du géomètre ou de la pratique du constructeur, pose une évidente difficulté : le plaisir accroît alors l'actuation en ce qu'il la fait progresser, et par exemple, celui que le géomètre prend à une démonstration plus belle qu'une autre accroît son activité car il l'amène à davantage progresser en acuité dans la suite son exercice. Or, le plaisir n'a pas cet effet dans toutes les actuaciones : quand on prend plaisir à voir une belle couleur, et à sentir en général, cela ne nous fait pas ensuite progresser dans cette activité visuelle. L'activité ne fait que se prolonger. Il semble même qu'avec le temps, elle s'émousse et que l'on voie de moins en moins bien. Quand le dieu prend plaisir à son intellection, il pense toujours le meilleur intelligible sans changer d'objet, et ne progresse évidemment pas.

L'illustration concrète du rôle amplificateur du plaisir pose également un autre problème : comme nous l'avons vu, la thèse qui sert de point de départ à la détermination du plaisir est le principe selon lequel toute opération plaisante, dès qu'elle a lieu et tant qu'elle a lieu, est toujours pleinement ce qu'elle doit être. Elle ne saurait donc être progressive, et c'est précisément en cela qu'elle s'oppose aux mouvements. Comment Aristote peut-il à présent considérer le plaisir comme un facteur de progrès dans l'activité sans se contredire ? La contradiction semble accentuée encore par les

exemples qu'il choisit. Il nous parle de l'activité de construction, alors même que la construction a préalablement tenu lieu de paradigme du mouvement¹²⁷². Quant à l'activité géométrique que le plaisir fait progresser, il ne s'agit apparemment pas de celle qu'exerce un géomètre en pleine possession de sa science, car le plaisir pris à la géométrie est dit faire devenir géomètre. Aristote semble donc admettre la possibilité qu'un processus d'apprentissage compte parmi les actuations plaisantes. Pourtant, « apprendre » (μαθησάμεν) est en d'autres lieux un exemple privilégié de mouvement, notamment dans le passage de *Métaphysique* Thêta 6 qui oppose mouvements et actuations¹²⁷³ : apprendre, en effet, est un exemple évident de processus qui quand il a lieu, n'a pas encore atteint sa fin, la possession de la science, et qui s'arrête lorsque cette fin est atteinte.

Aristote a probablement choisi de concentrer son attention sur les activités où le plaisir est facteur de progrès, car le rôle amplificateur du plaisir est alors plus manifeste. Mais ce faisant, il laisse dans l'ombre ce que peut être l'amplification de l'actuation dans les autres cas, et se trouve obligé de prendre pour modèle des opérations progressives qui ne paraissent pas obéir aux caractéristiques qu'il a préalablement attribuées aux opérations plaisantes¹²⁷⁴. Les inconvénients d'un tel choix apparaissent plus évidents encore si l'on se souvient des thèses qui peuvent vraisemblablement être attribuées à Eudoxe de Cnide. Comme nous l'avons vu¹²⁷⁵, celui-ci semble bien avoir soutenu que c'est le progrès effectué dans une opération qui fait son caractère plaisant : plus précisément, le plaisir est ce par quoi une opération comme agir justement est accrue en valeur et perfectionnée, et il est poursuivi par tout être, en tout moment de son opération, comme ce perfectionnement même. De plus, aux dires de Michel d'Ephèse, Eudoxe semble avoir élaboré une telle doctrine en s'appuyant sur le même constat que celui qui est mentionné dans l'argument d'Aristote, à savoir le fait que

¹²⁷² Cf. EN X 3, 1174a 19-21, dans le texte cité plus haut, p. 535.

¹²⁷³ Cf. *Mét.* Θ 6, 1048b 24-25, 29, et également *Phys.* III, 201a 18.

¹²⁷⁴ Le problème a été relevé par de nombreux commentateurs, à commencer par Ackrill (1965, p. 132-133), Urmson (1967 ; 1988, p. 111). Il a le plus souvent été résolu par une distinction entre les opérations citées, dont on admet qu'elles sont des mouvements progressifs, et l'aspect sous lequel elles sont des plaisirs, qui lui, n'aurait pas de progressivité. Certains pensent que cet aspect est le fait de prendre plaisir, considéré comme un acte *sui generis* (Joachim, 1951, p. 383 et s., Owen, 1972, p. 147). D'autres proposent de considérer une même activité, mais sous deux descriptions différentes : un mouvement serait plaisir en tant qu'il est parfait par rapport à ce qui précède, ou encore en tant qu'on s'y rapporte comme à un bon objet pour une disposition sensible ou intellectuelle bien disposée (Gosling et Taylor, 1982, 307-311, Rorty, 1974, p. 486-487). D'autres enfin considèrent que ces processus progressifs sont par accident des plaisirs, car l'opération porteuse de plaisir est leur cognition ou leur sensation (Bostock, 1988, p. 261, p. 271).

¹²⁷⁵ Voir notre étude au chapitre VI, p. 518-520.

« tout ce qui advient avec plaisir et conjointement avec lui », par exemple les apprentissages, les activités vertueuses ou toute autre opération, « acquiert du progrès »¹²⁷⁶. Pour Eudoxe, il y a là une preuve que le plaisir est toujours poursuivi comme le bien même, et la preuve ne vaut, semble-t-il, que parce que le plaisir comme le bien sont visés, dans une opération progressive, comme étant le perfectionnement même de celle-ci. Comment Aristote peut-il reprendre les mêmes observations, à propos d'opérations du même type, sans en tirer les mêmes conclusions ?

On doit prendre garde à ne pas déclarer trop vite qu'Aristote se contredit en prenant la construction et l'apprentissage comme exemples d'opérations plaisantes. Sans doute, la construction, comme production d'un temple donné, est un exemple paradigmatique de mouvement progressif qui ne s'accomplit qu'en cessant. Mais il n'en va pas de même pour la construction comme exercice en général de l'art de construire : de ce point de vue, l'exercice plus ou moins parfait de l'art de construire dans une belle construction ne met pas un terme à l'activité, il mène au contraire le constructeur à continuer à effectuer son art en progressant plus ou moins en lui. C'est bien sous ce rapport que la construction, comme l'exercice de la géométrie, est ici considérée, et c'est en cela qu'elle procure un plaisir qui amplifie l'activité. Ce n'est pas en tant que la construction est une production singulière se terminant dans son produit, ni donc en tant qu'elle est un mouvement.

Quant à l'apprentissage, son statut de mouvement est problématique. Apprendre peut illustrer à merveille la nature d'un mouvement, car chacun sait qu'on apprend tant qu'on n'a pas appris, pour avoir appris et ne plus apprendre. Mais cette vue spontanée, si elle peut être utilisée comme un lieu commun à des fins illustratives, n'est plus vérifiée dès que l'on examine la nature des choses. Aussi peut-on lire en *Physique* VII 3 que l'apprentissage d'une disposition comme la science n'est pas un mouvement et une altération, mais un « processus d'accomplissement » (τελείωσις) où l'on développe ce que l'on sait déjà¹²⁷⁷. Développer ce que nous savons est un plein exercice et une réalisation active de ce qui est déjà en nous, bien plutôt qu'un processus où l'on acquiert progressivement une forme imposée. Il n'y a donc aucune difficulté, aux yeux

¹²⁷⁶ Michel d'Ephèse (CAG XX, 535, 2-9). Le texte est cité plus haut en entier en note p. 518.

¹²⁷⁷ L'acquisition d'une bonne disposition en général, aussi bien que cette bonne disposition même, est caractérisée comme un « accomplissement » (τελείωσις, cf. 246a 17-246b 2). Par la suite, Aristote précise de quelle façon, en particulier, les dispositions intellectuelles sont produites : « ce qui est savant potentiellement ne devient pas savant en étant lui-même mù ». « En effet, une fois qu'est engendré ce qui est partiellement savant, on connaît d'une certaine manière ce qui est partiel par ce qui est universel » (247b 3-7). Il ne reste donc ensuite qu'à soumettre de nouvelles données à cet universel afin de différencier les particuliers, en développant ainsi un savoir déjà là.

d'Aristote, à considérer l'apprentissage comme une actuation, et non comme un mouvement.

Ce que nous venons de dire de l'apprentissage vaut aussi pour tout exercice d'une science que l'on possède où l'on progresse continuellement. Rien n'empêche que certaines activités soient toujours l'exercice parfait d'une disposition, tout en admettant en elle un progrès. Il suffit pour cela que la disposition en question, par sa nature, ne puisse s'exercer qu'en progressant. Tel est bien le cas des activités citées par Aristote dans son argument : exercer la science géométrique, c'est en effet toujours démontrer de nouveaux théorèmes, et compléter ainsi la science que l'on possède afin qu'elle s'exerce à nouveau de la même manière. Ce faisant, on exerce toujours parfaitement la géométrie, car c'est toujours la même disposition, constituée par les mêmes principes, que l'on actue, et que l'on actue pleinement, même si cette disposition ne peut s'actuer que dans un savoir discursif qui apporte toujours du nouveau. Il en va de même pour l'exercice des arts : lorsqu'on exerce la médecine en soignant plusieurs patients singuliers, on enrichit à chaque fois, par l'expérience singulière que l'on acquiert, l'art que l'on possède, mais c'est bien toujours le même art de la médecine que l'on exerce. Toutes ces opérations ne sont pas des mouvements où l'on acquiert progressivement quelque chose qui nous est imposé, mais de pures réalisations d'une disposition qui ne peuvent avoir lieu qu'en progressant.

En faisant des apprentissages et des activités scientifiques ou artisanales progressives des actuations parfaites, Aristote ne se démarque pas seulement d'Eudoxe parce qu'il ne conçoit pas ces opérations plaisantes comme des mouvements ou des genèses. Il se donne aussi le moyen de déterminer tout autrement le plaisir au sein de ces opérations. Car c'est en tant que l'on exerce pleinement la disposition que l'on possède que l'on éprouve du plaisir à ces activités, et non en tant que l'on progresse en elle. Plus précisément, le plaisir est éprouvé dans l'exercice une fois qu'il a lieu, et il vient alors accroître l'activité comme une cause efficiente immanente qui la conduit à se perfectionner. Dans une activité en progrès continu, il est donc toujours du côté de ce qui est déjà effectué, et il est éprouvé comme un résultat qui mène de lui-même au progrès futur. Il n'est pas, du côté de qui reste à accomplir, un perfectionnement l'on viserait comme une fin avant de l'atteindre.

L'analyse du statut des opérations de la pensée discursive permet également de proposer une hypothèse pour résoudre le premier problème que nous avons posé. Sans doute, dans certains cas, l'accroissement produit par le plaisir sur l'actuation prend la

forme d'un perfectionnement, qui rend manifeste le rôle amplificateur du plaisir. Mais ce n'est ni toujours, ni essentiellement en perfectionnant l'actuation que le plaisir vient l'accroître (*συναύξει*). Si le plaisir fait progresser l'exercice d'une science discursive ou d'un art, c'est d'abord parce qu'il nous les fait effectuer, et parce qu'il se trouve que par ailleurs, on ne peut effectuer ce type d'opération qu'en progressant en elle. Dans cette hypothèse, ce qui est premier et universel est que le plaisir, selon son degré, fait continuer à exercer, à exercer plus ou moins bien et donc plus ou moins durablement, l'activité à laquelle on prend plaisir. C'est d'abord en cela qu'il « vient accroître » plus ou moins l'actuation, ou ce qui revient au même, « mène à l'accomplissement » l'actuation à laquelle il appartient. Dans certains cas, faire exercer l'actuation est faire progresser en elle. Mais dans d'autres opérations, il se peut que le plaisir fasse exercer l'actuation en la faisant continuer à être aussi parfaitement qu'elle était déjà. Dans d'autres encore, comme c'est apparemment le cas des sensations, le plaisir peut faire exercer l'actuation, même le mieux qu'il est possible, tout en conduisant nécessairement à un exercice moins parfait et donc moins plaisant, de sorte qu'avec la durée, l'exercice finit par s'arrêter.

Dans la suite du livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, deux passages semblent bien attester de la différence entre venir accroître l'actuation et la perfectionner. Le premier figure dans la suite du chapitre 5, et se présente comme un rappel de la thèse principale du second argument : « le plaisir propre rend exactes les actuations, et les fait plus durables et meilleures » (*ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ*, 1175b 13-15). Cet énoncé, dans son contexte, confirme le rôle efficient du plaisir. Il est difficile de comprendre que le plaisir propre « fait » les actuations « plus durables et meilleures » au sens où il serait un trait formel qui irait toujours de pair avec la valeur et la durée qu'a présentées une activité. Les plaisirs étrangers, c'est-à-dire propres à l'exercice d'une autre faculté, ont été dits « des obstacles » (*ἐμποδίου*) à une actuation donnée : chacun d'entre eux « la détruit » (*φθείρει*) et « la chasse » (*ἐκκρούει*), et tous « la gâtent » (*λυμαίνονται*)¹²⁷⁸. Par opposition, le plaisir propre doit également avoir un rôle dynamique, mais cette fois en favorisant l'actuation.

¹²⁷⁸ Cf. EN X 5, respectivement 1175b 3, 6, 8, 15.

On peut présumer que la phrase citée décrit l'efficacité du plaisir sur l'activité en reprenant la thèse selon laquelle le plaisir propre « vient accroître » l'actuation : étant donné l'exercice d'une faculté en général, le plaisir l'amplifie car il fait effectuer cet exercice plus exactement, mieux et plus durablement. La comparaison porte-t-elle sur la suite d'une activité singulière par rapport à son état préalable, et Aristote veut-il dire que le plaisir fait progresser l'activité singulière à laquelle il appartient ? Ce n'est évidemment pas en ce sens que le plaisir rend plus durable l'actuation, ce qui serait absurde, ni donc non plus en ce sens qu'il la rend plus exacte et meilleure. En réalité, Aristote considère l'exercice d'une faculté dans son ensemble, et affirme que par opposition à la peine et au plaisir étranger qui lui font obstacle, le plaisir propre, dans la mesure où il existe dans cet exercice, le fait effectuer plus exactement, mieux et plus longtemps. L'amélioration concerne donc un exercice de la faculté par rapport à un autre. Le plaisir, s'il existe dans cet exercice et selon le degré où il existe, nous conduit à continuer à effectuer cet exercice, à l'effectuer plus ou moins bien, mais aussi, parce que le bon exercice procurera du plaisir, plus ou moins durablement. C'est en cela que le plaisir amplifie l'actuation. Rien ne dit que par ailleurs, le plaisir nous fasse bien exercer une activité déjà effectuée en nous faisant progresser en elle, plutôt qu'en nous menant à un exercice aussi parfait qu'auparavant ou à un exercice aussi bon que possible, mais qui l'est de moins en moins.

Un autre passage, cette fois dans le traité du bonheur de la suite du livre (X 7), affirme que le plaisir « vient accroître l'actuation » alors même que celle-ci est supposée parfaite et plaisante au plus haut point, et ne saurait donc, apparemment, admettre de progrès. Aristote récapitule alors toutes les marques de supériorité de l'actuation théorique sur les actuations pratiques vertueuses, parmi lesquelles on doit compter le plaisir qu'elle procure. Si l'on suit les meilleurs manuscrits, on lit que « l'actuation de l'intellect » « qui est théorique semble » « posséder en propre le plaisir accompli » (καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν τελείαν οἰκείαν)¹²⁷⁹. Aristote ajoute ensuite que « ce plaisir vient accroître l'actuation » (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, 1177b 20-21).

On ne sait ce qui a pu amener de nombreux éditeurs à suivre L^b et la traduction latine en supprimant « accompli » et en lisant que l'actuation théorique « possède un

¹²⁷⁹ En suivant K^b. M^b ne varie que par l'absence d'article : l'actuation théorique « semble posséder en propre un plaisir accompli » (ἔχειν τε ἡδονὴν τελείαν οἰκείαν). Cette leçon est retenue par Gauthier et Jolif (1970, I, 2, p. 308). O^b a τελείως.

plaisir propre », ou « le plaisir qui lui est propre »¹²⁸⁰. La phrase des meilleurs manuscrits présente une syntaxe correcte et attestée¹²⁸¹, et elle convient beaucoup mieux dans le contexte : posséder un plaisir propre n'est ni une marque de supériorité, ni un résumé satisfaisant de ce qui a été montré auparavant, à savoir la supériorité du plaisir pris à l'exercice de la sagesse spéculative, en pureté et en stabilité, sur tous les autres plaisirs¹²⁸². Il est évident qu'Aristote ne peut reprendre ensuite le résultat de ce qu'il a établi, comme il le fait d'ailleurs pour toutes les autres marques de suprématie de l'activité de sagesse, qu'en déclarant que celle-ci a en propre « le plaisir accompli », c'est-à-dire le plaisir qui est pleinement et parfaitement plaisir.

Nous examinerons plus loin la signification que l'on doit donner aux différentes propriétés qui font la supériorité du plaisir du sage, et le lien entre son caractère « accompli », sa pureté et sa stabilité. Il suffit pour le moment de remarquer que si Aristote prête à l'activité de sagesse le plaisir qui l'est au plus haut point, il peut difficilement ajouter ensuite que « le plaisir vient accroître l'actuation » en entendant par là qu'il la fait progresser. En effet, elle est déjà supposée la plus parfaite et la plus plaisante qui soit. On pourrait certes objecter que chez nous, cette activité contemplative, aussi parfaite soit-elle, admet toujours le progrès, et s'oppose en cela à celle du dieu : on a vu en effet qu'en *Métaphysique* Lambda, c'est le propre de l'activité intellectuelle absolument divine de n'avoir pour objet qu'elle-même et de n'en pas changer. La nôtre n'atteint l'intellection de l'intellect qu'au terme de l'intellection des autres choses, et pour cette raison, on pourrait penser qu'elle est vouée à toujours se perfectionner¹²⁸³. Mais telle n'est pas la perspective adoptée dans le traité du bonheur de *l'Éthique à Nicomaque*, au moins dans tout ce qui précède la récapitulation des diverses perfections de l'activité théorétique. L'activité du sage est présentée comme celle de ceux qui savent déjà, par opposition à celle des philosophes qui cherchent encore, et c'est pour cette raison qu'elle possède le plus grand plaisir, supérieur aux plaisirs admirables que procure la philosophie¹²⁸⁴. Même si l'on refusait que cette thèse soit exprimée plus loin par l'attribution du « plaisir accompli » à l'activité de sagesse, on devrait admettre que cette activité est considérée comme exercice d'un savoir possédé,

¹²⁸⁰ En suivant respectivement soit les autres manuscrits (ἔχειν τε ἡδονὴν οἰκείαν) soit Bywater (καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν) dont le texte est composite.

¹²⁸¹ Cf. par exemple Démosthène (IV, 4), même si οἰκείον signifie « allié » : εἴχομεν ποτε τὸν τόπον τοῦτον οἰκείον.

¹²⁸² Cf. l'argument de EN X 7, 1177a 22-27, que nous étudierons plus loin en détail (ch. X, p. 1101 et s.).

¹²⁸³ Voir les textes de *De anima* III 4, *Mét.* Λ 7 et 9, cités et analysés p. 607-608, p. 621.

¹²⁸⁴ Voir encore l'argument de 1177a 22-27.

et non comme une opération qui à la différence de celle du dieu, serait progressive ou aurait toute autre marque d'infériorité¹²⁸⁵. Il serait donc étonnant que sans transition, Aristote veuille préciser que son plaisir vient l'accroître au sens où il la fait progresser.

Le plaisir que le sage a en propre appartient à celui qui sait et ne fait qu'exercer sa science des choses les plus hautes, et très vraisemblablement, il est pour cette raison caractérisé comme le plaisir « accompli » et le plus parfait qui soit. Dans un tel contexte, Aristote ne saurait ajouter que « ce plaisir vient accroître l'actuation » en voulant dire par là qu'il la perfectionne. Si l'énoncé avait ce sens, ce ne pourrait être qu'une glose introduite par un scribe soucieux de marquer la différence entre notre activité contemplative, qui reste perfectible, et l'activité contemplative du dieu. Bien que la proposition introduise une anacoluthie dans le cours du propos, elle n'est certainement pas une glose, car la syntaxe de la suite, avec la reprise d'un verbe à l'indicatif et non plus à l'infinitif¹²⁸⁶, montre qu'Aristote tient compte de la rupture de construction. Il reste donc à conclure qu'à propos du plaisir le plus parfait qui soit que l'actuation du sage a en propre, Aristote éprouve le besoin de rappeler que comme tout plaisir propre, il « vient accroître l'actuation ». Cela ne signifie pas qu'il la fait progresser, car elle est déjà absolument parfaite et plaisante. Cela veut dire que comme tout autre plaisir et plus que tous les autres, il exerce au sein de l'activité un rôle dynamique : il la fait continuer à être le plus parfaitement qu'il est possible, et donc avec la même perfection et le même plaisir que celui qu'elle a déjà, et par conséquent, il tend aussi à la prolonger sur une durée infinie. En rappelant quel est le rôle que doit jouer le plaisir dans l'activité ayant en propre un plaisir parfait, Aristote met ainsi en évidence un nouvel élément qui montre à quel point cette activité l'emporte en perfection sur toutes les autres.

4. Sur la dimension dynamique du plaisir

On ne doit peut-être pas s'étonner que la dimension dynamique du plaisir ne soit dégagée que dans le livre X de *l'Ethique à Nicomaque*, alors qu'elle est largement

¹²⁸⁵ Aristote ne met pour ainsi dire jamais l'accent sur l'infériorité de l'activité de l'homme sage sur celle du dieu dans le traité du bonheur de *l'Ethique à Nicomaque*. La seule phrase qui peut marquer la différence est celle qui déclare la plus heureuse, parmi les activités humaines, celle qui est « la plus affiliée » (συγγενεστάτη) à l'activité divine (EN X 8, 1178b 21-23).

¹²⁸⁶ Alors que ce qui précède est une série de deux propositions infinitives développant δοκεῖ, tout ce qui suit, à notre avis (et non le seul groupe introduit par ὅσα ἄλλα en 1177b 22 et s.) est rapporté à un nouveau verbe à l'indicatif (φαίνεται ὄντα). Pour une même lecture, cf. Gauthier et Jolif (1970, I, 2, p. 308), Tricot (1959, p. 512). *Contra* Bodeüs (2004, p. 528).

passée sous silence dans le reste du corpus. Partout ailleurs, Aristote ne s'intéresse pas au plaisir en tant que tel, dans sa différence avec l'actuation dont il est le plaisir, et n'éprouve donc pas le besoin d'en définir la fonction : comme nous le verrons, dans les traités éthiques, il se contente souvent de considérer telle ou telle activité pour déterminer si elle est plaisante par soi ou non, et si elle l'est plus ou moins, sans prendre position sur ce que le plaisant ou le plaisir est exactement au sein de l'activité. *De anima* III 7 fait certes exception, mais le plaisir n'y est distingué de l'actuation que dans la mesure du nécessaire pour mettre en évidence l'existence d'une appréciation analogue à un jugement au sein de toute sensation. Pour cela, il n'y a pas lieu de préciser que le plaisir est la perfection atteinte dans l'actuation en tant qu'elle joue un rôle efficient. Il suffit d'identifier le plaisir à la perfection dans l'exercice de la faculté. Ajoutons que cette thèse pourrait également suffire pour établir que les plaisirs diffèrent formellement selon les diverses dispositions. On comprend donc que des lecteurs de la fin du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* s'en soient contentés, en dépit des indications figurant dans le texte même.

Il existe cependant quelques passages épars dans les traités éthiques qui attestent ou suggèrent que le plaisir est bien quelque chose d'efficient dans l'activité. Nous avons vu que dans le traité eudémien, certaines remarques montrent qu'Aristote distingue de l'actuation plaisante le plaisir en tant que tel. C'est la première qui est caractérisée comme « actuation non empêchée de la disposition par nature ». Le plaisir, quant à lui, en est clairement différencié au moment où Aristote déclare que « les plaisirs provenant du contempler et de l'apprendre feront davantage contempler et apprendre » (αἰ ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν καὶ μαθάνειν μᾶλλον ποιήσουσι θεωρεῖν καὶ μαθάνειν, 1153a 22-23), par opposition aux plaisirs étrangers qui sont une entrave tout comme la peine est « empêchante » (ἐμποδιστική, 1153b 2-3) dans l'activité. On remarquera que le propos, quoique plus concis, est exactement le même que dans *l'Éthique à Nicomaque* : pour distinguer des plaisirs étrangers ceux qui sont propres, Aristote différencie le plaisir de l'actuation et lui donne le statut d'un résultat ayant un rôle dynamique. Contrairement aux plaisirs étrangers qui font obstacle, les plaisirs propres au contempler en proviennent et « feront davantage contempler ». L'opposition amène à conclure que les plaisirs propres se voient attribuer une fonction dynamique favorable. Le double rapport de provenance puis d'amplification qui lie le plaisir à l'activité montre qu'Aristote décrit l'effet concret que produit le premier sur la seconde, et non une corrélation logique entre un plaisir et une intensité qui seraient de simples propriétés.

Un autre indice du rôle dynamique du plaisir est plus allusif et pourrait donc être tenu pour moins probant. On devrait cependant s'étonner que dans le parcours des différents plaisirs qui ouvre l'étude de la tempérance de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote prenne les exemples de « l'amour des honneurs » (φιλοτιμία) et de « l'amour d'apprendre » (φιλομαθεία) pour illustrer des *plaisirs*¹²⁸⁷, et non des désirs de choses plaisantes. Plus loin, le fait même de se réjouir de plaisirs d'une certaine façon est traduit par le fait d'être amateur de quelque chose : selon les différentes particularités des plaisirs corporels, Aristote déclare qu'il y a de multiples sortes d'intempérance, car en général, « parmi ceux qui sont dits amateurs de quelque chose, certains sont dits tels par le fait de prendre plaisir à ce qu'il ne faut pas (τῶν γὰρ φιλοτιούτων λεγομένων ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ), d'autres, par le fait de prendre plaisir davantage que la plupart des gens, etc.. » (III 13, 1118b 22-23). Si l'on est *dit* amateur de quelque chose en ce que l'on prend plaisir à cette chose, il faut apparemment qu'« être amateur de » soit une manière de formuler le fait de prendre plaisir, et non un simple attribut associé¹²⁸⁸.

« Aimer » (φιλεῖν) quelque chose, éprouver de « l'affection » (φίλησις)¹²⁸⁹ pour quelque chose, ou encore « être amateur de quelque chose » (φιλοτιούτος), exprime souvent chez Aristote le fait de désirer un objet, par un souhait ou un appétit. Les passages cités montrent cependant que ces formules peuvent aussi traduire le fait même de prendre plaisir à quelque chose. Or, c'est apparemment en vertu d'une tendance que l'on aime un objet, et non en vertu d'une simple satisfaction. L'équivalence entre prendre plaisir à quelque chose et aimer quelque chose atteste donc, semble-t-il, que

¹²⁸⁷ Cf. EN III 13, 1117b 28 : « sur quels plaisirs, donc, porte <la tempérance>, déterminons-le dès à présent. Eh bien, divisons les plaisirs en plaisirs psychiques et plaisirs somatiques, par exemple, l'amour des honneurs, l'amour des richesses... » (περὶ ποίας οὖν τῶν ἡδονῶν, νῦν ἀφορίσωμεν. διηρήσθωσαν δὴ αἱ ψυχικαὶ καὶ αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομαθεία). Nous adoptons la correction de Susemihl (δὴ au lieu de δέ).

¹²⁸⁸ Cette lecture s'impose moins si l'on retient la leçon de M^bO^b (τὸ χαίρειν), car Aristote dirait seulement que le fait de prendre plaisir à une chose appartient à ceux qui sont dits amateur de cette chose. Par ailleurs, le passage pose problème, car il semble affirmer que l'on « prend plaisir » à des plaisirs corporels, infirmant ainsi, semble-t-il, l'interprétation que nous avons soutenue dans notre première partie. Mais Aristote peut ici s'appuyer sur une considération générale, sans préjuger du cas particulier des plaisirs corporels, et surtout du statut que l'on doit leur accorder si on les étudie rigoureusement.

¹²⁸⁹ Cf. le début de la caractérisation de l'amitié de *l'Ethique à Eudème* et de *l'Ethique à Nicomaque*. Les deux traités prennent pour point de départ le fait d'« aimer » en général un objet, ou « l'affection » (φίλησις) pour un objet qui peut être inanimé (EN VIII, 1155b 17-28, EE VII, 1235b 18-23 et s.), afin de différencier « l'amitié » (φιλία), qui suppose réciprocité et connaissance mutuelle. C'est le sens général d'aimer quelque chose qui est repris dans les adjectifs « amateur d'honneurs » (φιλότιμος), « amateur de richesses » (φιλοχρήματος), etc.. Le plus souvent, « aimer », « avoir de l'affection », « être amateur de » sont les expressions d'un désir, et non d'un plaisir (cf. outre les références ci-dessus, EN IV, 1125b 6 et s.).

prendre plaisir à quelque chose est y tendre de manière dynamique, et non éprouver le plaisir comme une satisfaction et un résultat sans suite.

Au début de l'étude de la tempérance, rien ne semble nous préparer à identifier à un plaisir éprouvé l'amour de tel objet ou de tel autre. Il se peut que dans le premier développement positif que *l'Ethique à Nicomaque* consacre au plaisir, au livre I, Aristote pose déjà une équivalence entre prendre plaisir à un objet et aimer cet objet : « prendre du plaisir », nous dit-il, « compte parmi les faits psychiques, et pour chacun, est plaisant ce par rapport à quoi il est dit amateur (τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος), par exemple un cheval pour l'amateur de cheval, un spectacle pour l'amateur de spectacle » (I 9, 1099a 7-10). Il est évidemment possible qu'Aristote se contente de dire que pour chacun, l'objet qui se présente comme plaisant est celui-là même qui qualifie son désir en lui donnant le nom d' « amateur de quelque chose ». Mais il n'est pas exclu qu'après la mention du fait de « prendre du plaisir » (ἡδεσθαι), ce qui est plaisant (ἡδὺ) désigne exclusivement ce qui est éprouvé comme plaisant, et qu'un lien essentiel soit posé entre le fait qu'un objet soit *éprouvé* comme « plaisant », et le fait qu'on soit « amateur de » cet objet (φιλοτιοῦτος). Si tel était le cas, l'équivalence entre prendre du plaisir à une chose et l'aimer constituerait la première caractérisation du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, et pourrait donc être assumée ensuite comme allant de soi.

D'autres passages se prêtent à une double lecture semblable. Dans *l'Ethique à Eudème*, la conclusion de tout le développement consacré à la vertu du caractère précise que la vertu dispose à la médiété « dans les choses plaisantes et pénibles selon lesquelles on est qualifié d'une certaine façon quant au caractère, soit en y prenant plaisir, soit en y prenant de la peine. Car l'amateur de saveur douce, ou l'amateur de saveur amère n'est pas qualifié d'une certaine façon quant au caractère »¹²⁹⁰. Être « amateur de saveur douce » peut être un qualificatif lié au fait de désirer le doux comme plaisant, et une propriété dont Aristote préciserait que lorsqu'elle est dite de quelqu'un, elle ne concerne pas son caractère. Mais il est plus simple de comprendre que l'expression est une explicitation du fait de prendre plaisir : prendre plaisir à une saveur sucrée, c'est-à-dire être amateur de saveur sucrée, n'est pas propre à qualifier le caractère d'une manière ou d'une autre.

¹²⁹⁰ EE II 10, 1227b 9-11 : ἐν ἡδέσει καὶ λυπηροῖς, καθ' ὅσα ποιός τις λέγεται τὸ ἦθος, ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος· ὁ γὰρ φιλόγλυκος ἢ φιλόπικρος οὐ λέγεται ποιός τις τὸ ἦθος.

Le dernier texte équivoque figure dans la seconde preuve de la différence formelle des plaisirs de *l'Ethique à Nicomaque* (X 5), étudiée plus haut : les « amateurs de pratique musicale », ou « les amateurs en bâtissage » (οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοκοδομοί) « font des progrès dans leur œuvre propre en y prenant plaisir » (χαίροντες αὐτῷ). Le fait de prendre plaisir peut être ici compris comme une explicitation du fait d'être amateur : Aristote ne dirait pas alors qu'il se trouve qu'un amateur de pratique musicale prendra plaisir à faire de la musique, et par conséquent progressera, mais qu'en étant amateur de cette pratique, c'est-à-dire en y prenant plaisir, il fera des progrès. Dans ce cas, la thèse soutenue dans la phrase, selon laquelle le plaisir pris à l'activité fait progresser celle-ci, serait étayée par l'équivalence entre prendre plaisir à un acte et aimer cet acte, et par conséquent y tendre de manière dynamique.

F. LES LIMITES DU PLAISIR, OU POURQUOI DES ACTUATIONS DOIVENT S'ARRÊTER

Le rôle donné au plaisir au sein de l'actuation plaisante pose une évidente difficulté. Si le plaisir est dans une activité déjà effectuée ce qui la fait accomplir, c'est-à-dire ce qui la fait continuer de manière accomplie, ne faut-il pas que toute activité tende d'elle-même à avoir lieu sur une durée éternelle ? Car l'actuation sera menée par le plaisir à être accomplie, tout comme elle l'est déjà en procurant du plaisir, de sorte qu'il en résultera un plaisir qui l'accomplira de la même façon, et ainsi de suite à l'infini. Dès lors, à moins qu'elle soit interrompue par un facteur extérieur qui lui fait violence ou par la disparition de l'objet sur lequel elle porte, toute activité sera perpétuelle. En cela, il n'y aura apparemment aucune différence à faire entre l'actuation d'un sens qui est la plus plaisante et celles qui le sont moins, ni non plus entre une sensation quelconque et une intellection, ni entre toutes les activités et la plus divine qui soit. Quel que soit son degré, le plaisir, pourvu qu'il rende l'actuation aussi accomplie qu'elle l'est déjà, devra mener perpétuellement l'actuation à se continuer.

Immédiatement après le dernier moment définitionnel du statut du plaisir, Aristote pose le problème que nous venons d'évoquer, mais en des termes apparemment différents :

(1174b 33-1175a 4) Tant donc que l'intelligible ou le sensible sont comme il faut, tout comme ce qui le discerne ou le contemple, il y aura du plaisir dans l'actuation. Car

étant donné que le patient et l'agent restent semblables et sont en relation de la même manière l'un avec l'autre, la même chose s'ensuit par nature. Comment se fait-il donc que nul ne prenne plaisir continuellement ? (ἔως ἂν οἶν τό τε νοητὸν ἢ τὸ αἰσθητὸν ἢ οἶον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν¹²⁹¹, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἢ ἡδονῇ· ὁμοίων γὰρ οὐτων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τὸ ποιητικοῦ ταῦτὸ πέφυκε γίνεσθαι. πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἡδέται;)

De prime abord, la fonction qui vient d'être attribuée au plaisir ne paraît pas en cause dans le problème posé. Aristote paraît revenir au fait que le plaisir s'ensuit nécessairement si le meilleur sens et le meilleur sensible sont mis en présence l'un de l'autre, en formulant la conditionnelle différemment : tant que ces conditions de la sensation sont bonnes, et de même pour les conditions de l'intellection, alors il y aura du plaisir dans l'actuation. Le lien de consécution est ensuite justifié par l'assimilation de la faculté et de son objet au patient et à l'agent : dans un cas comme dans l'autre, le même effet doit se produire si les conditions restent les mêmes.

Mais précisément, la possibilité d'un plaisir continu et perpétuel n'a lieu d'être évoquée que si les conditions de l'actuation restent bien les mêmes dès qu'on l'exerce et tant qu'on l'exerce. De plus, au moins en ce qui concerne le sujet sentant ou le sujet pensant, la condition de la permanence n'est pas réalisée par un facteur qui serait extérieur à l'actuation, et que l'on devrait sans cesse se donner de nouveau. La disposition qui s'exerce est en effet engagée dans l'activité, et la question de la continuité du plaisir ne se pose que parce qu'il semble bien que la disposition demeure continuellement la même en s'exerçant. C'est ce qui fait d'ailleurs que le modèle du patient et de l'agent allégué par Aristote ne doit pas s'appliquer en toute rigueur. Car ce qui subit une passion sous l'effet d'un agent qui l'altère ou l'accroît est nécessairement continuellement modifié sous l'effet de l'agent, et ce qui subit un mouvement local ne se rapporte plus de la même manière à l'agent qui le transporte. Ici au contraire, le patient « reste semblable », et « en relation de la même manière » avec l'agent. Il doit donc y avoir dans ce qui précède des éléments qui permettent de penser que la disposition n'est pas un patient comme les autres, précisément parce qu'elle doit demeurer la même en saisissant le sensible ou l'intelligible. À cette condition seulement, il est légitime de se demander pourquoi, alors que le sensible ou l'intelligible

¹²⁹¹ Il faut suivre ici K^b, les leçons de M^bO^b, et de L^b, présentant une syntaxe incorrecte, et ne changeant rien d'important d'ailleurs au sens du propos.

continuent à se présenter à nous, le plaisir n'a jamais lieu de manière continue et s'interrompt toujours.

L'idée que ce qui sent demeure identique en sentant et le reste continuellement tant qu'il sent est une conséquence que l'on pourrait naturellement tirer de plusieurs énoncés antérieurs. Comme nous l'avons vu, toute sensation effective est une opération qui réalise pleinement ce qu'elle doit et devait être, et cela ne peut être compris que si l'on suppose qu'en elle, on ne fait que rendre effective une forme que l'on possédait déjà comme potentialité, c'est-à-dire ce qu'Aristote appelle une « disposition » active, qui ne fait que se réaliser en s'exerçant. C'est en vertu d'un tel rapport que dans la phrase qui précède l'introduction du problème de la continuité du plaisir, la « disposition » a été dite « présente » dans l'actuation comme le contenu dont elle est faite : elle est contenue en elle parce qu'elle est rendue effective en elle, et non parce que comme la matière d'un patient, elle se prêterait à prendre progressivement une forme imposée. Dans ces conditions, il est évident que le sentant, quand il sent effectivement et n'est plus une disposition à sentir, demeure ce qu'il était.

Toutefois, l'identité de la disposition à sentir et du sentant au premier moment de sa sensation ne suffit pas pour conclure que si le même sensible est toujours présent, le sentant doit s'effectuer de la même manière qu'auparavant. Car il n'est plus alors un sentant potentiel qui devrait à nouveau s'exercer, mais un sentant effectif qui doit continuer à sentir comme il sent. Pour déduire que la même sensation continue, et donc préserve toujours le sentant comme il est déjà, on ne peut se contenter de considérer le seul rapport entre le premier moment de l'acte et la disposition qui le précède. On doit ajouter que cet acte doit continuer à s'effectuer comme il s'effectue. Pour établir cela, il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur le rôle du plaisir au sein de la sensation, car il suffirait de dire qu'il est essentiel à l'exercice parfait d'une disposition de se continuer. Le statut du plaisir peut néanmoins être utilisé comme rendant manifeste la prolongation de l'acte. Il n'est donc pas exclu que pour appuyer l'idée de la permanence du même sentant sur tout le déroulement de l'activité, Aristote se serve des deux fonctions qu'il vient d'attribuer respectivement à la disposition et au plaisir.

« La disposition » est « présente » dans l'actuation en se réalisant en elle, et par ailleurs, le plaisir peut être identifié à ce qui, comme « fin venant sur » une actuation déjà effective, mène à continuer à l'accomplir. Grâce à la conjugaison de ces deux faits, on peut supposer que d'une part, le sentant reste identique et également bon au premier moment de la sensation, et que d'autre part, il continue alors à accomplir la sensation du

même sensible comme il le faisait auparavant, de telle sorte qu'il restera toujours le même et accomplira toujours la sensation de la même façon. Ainsi, parce que le plaisir fait accomplir le même bon exercice du sentant que celui qui lui a donné naissance, il peut être allégué comme une preuve de la permanence du même bon sentant sur tout le déroulement de l'activité, mais aussi comme celle de la perpétuelle reconduction du même acte et donc du même plaisir.

En vertu des caractéristiques qui ont été attribuées aux actuations et à leur plaisir, et qui valent tout autant pour les pensées que pour les sensations, il paraît nécessaire de supposer que ce qui sent et ce qui pense demeure toujours le même et aussi bon qu'il était, au premier moment où il exerce comme dans la suite de cet exercice. Il est alors tout aussi nécessaire de conclure que tant qu'il reste ainsi le même, le même plaisir s'ensuivra. Apparemment, on devra donc prendre plaisir continuellement et perpétuellement, au moins si l'objet de l'acte ne disparaît pas sous l'effet d'un facteur extérieur. On doit donc expliquer pour quelle raison, de fait, nul n'éprouve jamais un tel plaisir continu :

(1175a 4-10) La raison n'en est-elle pas qu'on se fatigue ? Car toutes les choses humaines sont incapables de s'actuer continuellement ; il ne se produit donc pas non plus <continuellement> du plaisir, car le plaisir suit de l'actuation. Pour la même raison d'ailleurs, certains objets réjouissent lorsqu'ils sont nouveaux, mais ne réjouissent plus autant ensuite : dans un premier temps, la pensée est sollicitée¹²⁹² et s'actue à l'égard de ces objets en étant toute tendue vers eux, comme le font, dans le domaine de la vue, ceux qui fixent leur regard sur quelque chose ; mais ensuite, l'actuation n'a plus ce caractère et elle se relâche¹²⁹³ ; c'est pourquoi aussi le plaisir s'efface (ἡ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή· ἔπεται γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. ἕνια δὲ τέρπει καινὰ ὄντα, ὕστερον δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταῦτό¹²⁹⁴. τὸ μὲν γὰρ πρῶτον παρακέκληται ἡ διάνοια καὶ διατεταμένως περὶ αὐτὰ

¹²⁹² Nous pensons que παρακαλῶ signifie ici « appeler auprès de soi », et non « appeler auprès de quelque chose à faire », « exhorter à », « exciter à ». Car à quoi la pensée serait-elle excitée, sinon aux objets mêmes qui l'excitent ?

¹²⁹³ Le participe parfait passif παρημελημένη prend ici le sens actif de « être négligent ». Ce sens de l'adjectif n'est attesté qu'à partir de Denys d'Halicarnasse (VII, 12), mais l'adjectif simple ἡμελημένη a la même signification chez Xénophon (*An.* I, 7, 19).

¹²⁹⁴ Nous retenons K^bO^bA et non L^bO^bΓCD (ταῦτα) : au lieu de comprendre « il n'en va pas ensuite de manière semblable à cause de ces choses », nous lisons : ils « ne réjouissent pas autant ensuite », « pour la même raison », à savoir la fatigue mentionnée plus haut.

ἐνεργεῖ, ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν οἱ ἐμβλέποντες, μετέπειτα δ' οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια¹²⁹⁵ ἀλλὰ παρημελημένη· διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται).

C'est donc la fatigue qui pour Aristote, est ce qui fait qu'une actuation doit s'interrompre, et par conséquent aussi le plaisir que l'on y prend. L'incidence de la fatigue est d'abord explicitée par une considération très générale sur les choses humaines : tout ce qui relève de l'humain est dans l'incapacité de s'actuer continuellement, et cette incapacité, apparemment, doit être corrélée à l'existence de la fatigue. Cette première remarque a l'avantage de montrer que la fatigue étend ses effets sur toutes les actuaciones humaines. Mais elle a l'inconvénient de ne pas préciser ni ce qu'elle est, ni de quelle façon elle agit. En particulier, on ne sait pas si elle intervient comme un facteur accidentel par rapport à l'actuation plaisante, ou comme un facteur intrinsèquement contenu en celle-ci.

Il se pourrait qu'Aristote adopte ici le modèle de la fin du traité eudémien du plaisir : la fatigue, chez l'homme, viendrait empêcher et interrompre les actuaciones plaisantes parce que la nature humaine est composée et que les exigences de son élément corruptible viennent s'opposer aux activités plaisantes en cours¹²⁹⁶. Mais il se pourrait aussi que la fatigue soit une condition inhérente à chaque exercice de nos facultés : nous avons vu que dans le *De somno* (454a 26-32, 455b 18-22), l'incapacité des animaux à s'actuer continuellement, et avec plaisir, en particulier dans l'ensemble de l'activité relevant de la sensibilité, est le principe général qui fonde la nécessité d'une « pause » (ἀνάπαυσις) de cette activité dans le sommeil. Nous avons aussi défendu l'hypothèse selon laquelle l'incapacité en question reposait sur l'effort et la tension interne que présuppose, chez l'homme comme chez l'animal, l'exercice de la sensibilité : on ne peut exercer un sens, y compris pour prendre plaisir à sentir, qu'en mettant en mouvement le sang d'une manière déterminée afin que l'organe sensoriel se meuve en proportion du mouvement du sensible qui l'affecte. La nécessité de ce mouvement et de cet effort interne explique qu'à la longue, l'exercice de la sensibilité dans son ensemble soit pénible et doive être interrompu par la détente du sommeil¹²⁹⁷. Mais elle peut aussi expliquer pourquoi une actuation singulière d'un sens spécifique

¹²⁹⁵ Nous suivons le texte de Bywater, qui s'inspire de Kb (μετέπειτα δὴ οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια). Les autres manuscrits (L^bO^bM^bCDA) portent δὲ οὐ δ', puis ajoutent un γίνεται qui ne change pas sur le fond le sens du propos. Nous avons retenu la correction de δὴ en raison du parallélisme avec le début de la phrase, mais la présence d'un δὴ conjoint avec δὲ n'est pas exclue (voir plus loin p. 760 et note).

¹²⁹⁶ Cf. le texte de EN VII 15, 1154b 20-26, cité ch. IX, p. 865 et s..

¹²⁹⁷ Le texte est mentionné dans notre chap. I, p. 154.

qui saisit un sensible doit s'interrompre au profit d'une autre : il suffit de supposer qu'un même mouvement, une même tension du tempérament interne procure de la peine en se prolongeant, et que l'équilibre de ce tempérament doit être rétabli par un changement de mouvement.

Le second développement consacré à l'incidence de la fatigue sur l'activité, plus précis et plus explicite que le précédent, montre que c'est bien comme un élément inhérent à chaque actuation prise en tant que telle que la fatigue existe, et un élément qui doit être compris comme le résultat de la contention et de l'effort appartenant nécessairement à l'exercice d'une disposition dans le domaine des choses humaines. Aristote, toutefois, ne semble établir cela qu'en se limitant à certains objets de la seule pensée. On doit donc se demander dans quelle mesure ce qui vaut dans ce cas particulier peut être généralisé.

Le fait qui sert de point de départ est que des objets de pensée plaisent lorsqu'ils sont nouveaux, et ne plaisent plus ensuite. Aristote précise que c'est la fatigue qui est la raison de ce fait (*διὰ ταῦτό*), et l'atteste par l'explication qu'il en donne. Apparemment, il n'est ici question que des pensées qui portent sur des objets qui sont certes nouveaux, mais aussi matériels, et qui ne peuvent donc être saisis que dans des images particulières. Aristote décrit en effet, de manière très concrète, l'attention dont la pensée doit faire preuve lorsqu'elle s'applique à un contenu constitué par certaines images mentales, par exemple lorsqu'elle veut saisir une propriété d'une figure mathématique, ou lorsqu'elle veut déterminer l'essence d'un nouvel animal qui se présente à elle : la pensée est alors « sollicitée » (*παρακέκληται*) par certaines images et non par d'autres, et elle doit s'exercer « en étant toute entière tendue » (*διατεταμένως*) vers un contenu imagé particulier. Or, c'est là une condition intrinsèque à son exercice : on ne peut saisir un théorème de géométrie, ou bien l'essence d'un animal, que si l'on reste attentif aux images qui nous en sont données, en mobilisant celles qui s'y rapportent.

Au premier moment où la pensée opère ainsi, la contention sur certaines images mobilise un effort, et en l'occurrence un mouvement interne de l'imagination, qui n'est nullement pénible. On peut donc saisir avec clarté le détail de l'objet, et le penser dans un bon exercice qui procure du plaisir. Il n'en va plus de même sur la durée quand on persiste à penser ce même objet. L'actuation intellectuelle ne peut plus se porter de toute sa force sur le contenu pensé pour y être attentive, mais selon la formule d'Aristote, elle est négligente, « se relâche » : elle ne saisit plus son objet, pourrait-on

dire, de manière claire et distincte. Alors, non seulement la pensée ne s'exerce plus le mieux possible, c'est-à-dire le plus spontanément et immédiatement, et au prix du moindre effort qui soit, mais même elle voit son exercice entravé. Par conséquent, le plaisir qui au préalable, s'ensuivait de cette pensée ne fait pas que s'affaiblir, il « s'efface » (ἀμαυροῦται)¹²⁹⁸.

Il est peu probable qu'Aristote se contente d'exposer ce qui arrive au début d'une pensée particulière, et ce qui arrive à long terme, sans prendre en compte le lien qui unit ces deux moments entre eux. Que la fatigue soit la cause que ce qui plaît d'abord ne plaît plus ensuite est en effet explicité par l'ensemble de ce qui suit. Et de fait, il paraît évident que la contention exigée au commencement de la pensée d'un objet n'est pas sans rapport avec le relâchement qui suit : c'est le même effort qui a été nécessaire pour exercer la pensée avec plaisir et qui s'avère ensuite être la cause de l'affaiblissement de l'activité¹²⁹⁹. Car au fur et à mesure qu'il se prolonge, il rend continuellement plus pénible la pensée du même objet. La pensée nécessite toujours davantage de tension accumulée pour pouvoir s'exercer, de sorte que même si l'exercice est effectif, il est de moins en moins bon, c'est-à-dire de moins en moins spontané et immédiat, jusqu'à devenir pénible et entravé, et cesser d'être.

Le texte n'expose la corrélation entre la tension exigée par l'actuation à son premier moment et l'apparition de la fatigue à long terme que dans le cas de la pensée de certains objets. Malgré tout, la comparaison avec « ceux qui fixent leur regard sur quelque chose » amène à penser qu'un fait semblable se produit en toute sensation. Au commencement, on met en mouvement l'organe sensoriel pour qu'il se règle sur le sensible qui l'affecte, et cet effort permet de saisir le sensible avec exactitude. Mais en étant soutenu dans la suite de la même activité, ce même mouvement accumulé rend de moins en moins bon l'exercice du sens, jusqu'à venir entraver la sensation.

À la réflexion, il apparaît même que ce modèle doit pouvoir s'appliquer à la plupart des activités, qui doivent correspondre à ce qu'Aristote appelle les « choses humaines » (τὰ ἀνθρώπεια) : outre toute sensation, il concerne toute pensée où il est nécessaire de fixer son attention sur un contenu imagé déterminé. Autant dire que la plupart de nos actes intellectuels y obéissent : qu'il s'agisse du calcul ou de la délibération pratique qui s'effectuent « en voyant, en quelque sorte, les choses à venir

¹²⁹⁸ Le verbe peut avoir les deux sens. Il faut choisir ici son sens fort.

¹²⁹⁹ C'est la raison pour laquelle il est possible qu'Aristote dise que la pensée est d'abord tendue vers son objet, et ensuite, « donc » (δὴ), se relâche.

en fonction des présentes »¹³⁰⁰, ou encore des pensées théoriques qui découvrent dans les choses matérielles quelque chose de nouveau, ou même, semble-t-il, des pensées qui contemplent un objet déjà connu en ayant la connaissance de tous les autres, tous ces actes doivent se concentrer sur certaines images pour s'effectuer, même si dans le dernier cas, l'attention exigée est peut-être plus souple. Seul l'acte intellectuel où l'objet pensé surgit spontanément de l'intellect, à savoir la pensée de la pensée prise en elle-même¹³⁰¹, échappe sans doute à la nécessité de se tendre vers certaines images. C'est apparemment la seule exception à ce qu'Aristote appelle ici « les choses humaines ». En celles-ci, il y a toujours, à des degrés divers, un effort initial nécessaire pour qu'il y ait actuation et bon exercice, et un effort qui en se prolongeant dans le déroulement de cette actuation, rend l'exercice de moins en moins bon jusqu'à l'empêcher d'avoir lieu.

Si l'analyse qui précède est juste, elle a des conséquences importantes : dans l'hypothèse où la progression continue de l'effort pour saisir un objet serait régression continue du bon exercice, elle doit aussi être régression continue du plaisir. Car le plaisir n'est autre que le bon exercice dans l'activité, et en cela, il admet différents degrés. De plus, le modèle de la sensation du plus beau sensible montre que pour un même sens, le plus haut degré possible de plaisir est corrélé à la plus grande spontanéité possible de l'actuation, ou ce qui revient au même, à la moindre quantité d'effort à fournir pour s'actuer. Il y a donc apparemment toujours un rapport inverse entre le degré de plaisir et le degré d'effort. C'est le cas dans la prolongation de l'activité, où le plaisir doit nécessairement diminuer au fur et à mesure que l'on se fatigue. Mais ce doit être le cas aussi dès le premier moment : le degré de plaisir, on l'a vu, engage alors l'amplitude, en bon exercice et en durée, de toute la suite de l'actuation. Un plaisir d'emblée plus intense mènera à une actuation plus étendue et diminuera moins rapidement. Or, il doit être intense dans la mesure inverse de l'effort exigé pour accomplir l'actuation. En d'autres termes, la quantité nécessaire d'effort pour accomplir l'actuation dès son commencement fixe d'emblée la limite du plaisir. Et tout comme le premier, dans la mesure de son degré initial, s'amplifiera en se prolongeant, le second, dans la mesure de sa limitation, mènera nécessairement à accomplir la même actuation moins bien qu'on ne le faisait auparavant.

¹³⁰⁰ Nous reprenons la formule de *De anima* III 7, 431b 6-8.

¹³⁰¹ Si la pensée de la pensée ne pouvait jamais être atteinte que comme le couronnement d'une spéculation sur les choses matérielles, il est évident que considérée sous cet angle, elle comporterait de l'attention et de la peine.

L'interprète doit ici s'étonner d'être obligé de reconstituer lui-même la corrélation qui lie la limite du plaisir à la quantité d'effort ou de fatigue. Cette corrélation s'impose si l'on admet qu'Aristote lie le degré de plaisir à celui du bon exercice, entend par bon exercice l'actuation la plus immédiate et spontanée de la disposition, et enfin, associe l'affaiblissement progressif d'une actuation à la tension nécessaire dès le premier moment pour que l'on puisse l'effectuer. Pourtant, Aristote ne fait pas lui-même le lien de manière explicite. Il ne mentionne la fatigue que secondairement, pour expliquer l'interruption de l'actuation et par conséquent seulement celle du plaisir, et sans la mettre en rapport avec le plaisir lui-même. Quant à celui-ci, il l'a examiné sans évoquer un seul instant son envers : la détermination du plaisir a été celle de quelque chose de positif au sein de l'actuation, et elle le demeure alors même qu'est évoqué l'effort qui en est le corrélat négatif. On doit se demander pourquoi Aristote choisit d'adopter cette perspective et de s'y maintenir.

Rappelons tout d'abord que le plaisir s'est vu attribuer des degrés. Pour une même disposition, il n'est pas toujours le plus intense qui soit, et par exemple, la vision de la couleur dorée est moins plaisante que la vision de la couleur pourpre. Comme à un moindre degré, le plaisir fait moins accomplir l'actuation et l'amplifie moins, il est clair que pour une même faculté, la limitation du plaisir implique en elle la régression du bon exercice qu'il nous fait accomplir. Mais cette règle doit aussi être valable si l'on considère toutes les actuations dans leur ensemble. Nul ne contesterait qu'il y a plus de plaisir, car davantage bon exercice, davantage actuation spontanée, immédiate et active, dans n'importe quelle pensée que dans n'importe quelle sensation. Dans le premier cas, on se propose un divers d'images et on l'associe à d'autres que nous mobilisons nous-même, afin de trouver en elle l'unité imposée par le seul intellect. Dans le second, l'actuation est toute entière et immédiatement dépendante d'un sensible extérieur qui nous affecte et sur lequel on doit fixer l'organe sensoriel. De la même manière, il y a davantage actuation spontanée, et davantage plaisir, dans une intellection où l'intelligible surgit du seul intellect, comme lorsque celui-ci se pense lui-même, que dans toutes celles où à un degré ou à un autre, on doit concentrer la pensée sur un divers d'images déterminé. Si l'on excepte la pensée de la pensée, il apparaît donc que tous les autres plaisirs sont moindres et limités. En vertu de cette limitation, la plupart des plaisirs amplifieront moins l'actuation, feront toujours accomplir une actuation moins parfaite qu'auparavant, et par conséquent moins plaisante, sur une durée qui sera nécessairement limitée.

On aurait pu s'attendre à ce qu'Aristote expose ainsi la différence de degré entre l'ensemble des plaisirs, et la mette en rapport avec le degré d'effort et de contention nécessaire par l'ensemble des actuations. Sans doute, c'est la pleine réalisation de la disposition qui détermine le plaisir dans sa positivité, et non la quantité d'effort nécessaire pour y parvenir. Sans doute, on peut établir la différence de degré entre les plaisirs en disant qu'il y a plus ou moins actuation spontanée et immédiate, sans être obligé de mentionner le contenu de ce qui empêche l'actuation d'être la meilleure possible. Mais au moment où Aristote évoque ce contenu, la fatigue, pourquoi ne le fait-il pas en ces termes, et pourquoi n'utilise-t-il pas le degré d'effort pour rendre compte de celui de tous les plaisirs, alors que c'est là l'explication la plus concrète et la plus simple que l'on puisse trouver, et un moyen aisé de hiérarchiser tous les plaisirs entre eux ?

On doit ici répéter que ce qui fait le plaisir et en constitue le contenu est l'exercice plus ou moins bon d'une disposition préalablement donnée. Cela signifie qu'un plaisir n'est pas seulement quantifié par son degré et celui de l'effort inversement proportionné, mais qu'il est aussi par nature qualifié par la disposition dont il dépend. Dans l'hypothèse où un plaisir de voir, par exemple, serait aussi intense qu'un plaisir d'entendre, le plaisir pris à exercer la disposition à sentir de l'œil demeurerait éprouvé comme différent du plaisir pris à exercer celle de l'oreille. Et même si l'on peut comparer en degré de plaisir et d'effort un acte visuel et un acte intellectuel, il n'en reste pas moins que le plaisir pris à penser est identifié et vécu dans son contenu comme un exercice de la pensée qui lui imprime une qualité différente de celle d'un plaisir de voir ou d'entendre. Pour déterminer le plaisir dans sa nature et son contenu, on doit exclusivement considérer l'actuation comme réalisation plus ou moins spontanée et active d'une disposition définie : c'est en effet le seul moyen de rendre compte de la positivité du plaisir, mais aussi des différences de qualité qu'il tient des dispositions dont il relève.

Bien que la perspective adoptée pour déterminer le plaisir amène Aristote à ne pas mettre l'accent sur la corrélation entre le degré d'effort et la limitation du plaisir, il reste que ce lien ne peut être contesté. La plupart des plaisirs sont limités parce qu'ils sont mêlés à la peine de l'effort, et cette limite les amène à toujours faire exercer moins bien une même actuation, de sorte que le plaisir décroît continuellement au cours de cette actuation jusqu'à ce qu'elle soit interrompue par la peine, et sur une durée proportionnelle à son intensité initiale. Cette observation amène à reconsidérer une

objection qui a été adressée dans la partie dialectique à ceux qui s'appuient sur l'existence de degrés dans le plaisir pour conclure qu'il est indéterminé et ne saurait donc être le bien déterminé qui nous est assigné ou l'est à la nature de tout être vivant :

(1173a 23) Et qu'est-ce qui empêche que tout comme la santé, bien qu'elle soit déterminée, admet le plus et le moins, il en aille aussi ainsi pour le plaisir ? Car il n'y a pas le même équilibre chez tous <les corps>¹³⁰², et dans le même, il n'est pas toujours quelque chose d'unique, mais en se relâchant, il persiste jusqu'à un certain point, et diffère par le plus et le moins. Eh bien, il est possible que ce qu'il en est du plaisir soit aussi quelque chose de tel (καὶ τί κωλύει¹³⁰³, καθάπερ ὑγίεια ὠρισμένη οὔσα δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον, οὕτω καὶ τὴν ἡδονήν; οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσιν ἐστίν, οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ μία τις ἀεί, ἀλλ' ἀνιεμένη διαμένει ἕως τινός, καὶ διαφέρει τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον. τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται εἶναι).

Cette réplique, en elle-même, n'affirme rien de positif. Aristote se contente de souligner l'existence de réalités qui à la fois, sont déterminées et admettent le plus et le moins : tel est le cas de la santé, et tel pourrait aussi être le cas du plaisir. Néanmoins, quand on relit cet argument à la lumière de ce qui suit, on est tenté de penser qu'Aristote a déjà à l'esprit que le plaisir est bien comme la santé, et que la similitude entre les deux va plus loin que le simple fait d'être déterminé tout en ayant des degrés. Car il s'avérera que le plaisir est à l'actuation ce que la santé est à celui qui est bien portant. Supposons donc qu'Aristote songe déjà à cette analogie dans sa réplique aux adversaires du plaisir, même si pour pouvoir réfuter leur prémisse, il n'a pas besoin de le dire explicitement. Dans ce cas, voici comment il appliquerait au plaisir ce qu'il dit des degrés de la santé : tout comme l'équilibre corporel est plus ou moins réalisé et étendu selon les individus bien portants, bien qu'il soit toujours déterminé par une égalité de rapport, le plaisir, même s'il est toujours déterminé par la réalisation d'une disposition préalable, prend différents degrés dans les différentes actuations, car celles-ci sont plus ou moins exercice parfait de quelque chose auquel on est disposé. Par ailleurs, tout comme l'équilibre, chez le même individu bien portant, peut se relâcher

¹³⁰² Nous nous entendons « corps » au lieu d' « êtres » pour rendre plus clair que la santé est équilibre des éléments corporels.

¹³⁰³ Nous retenons le texte proposé par Bywater d'après K^b. Les autres leçons (τί δὲ κωλύει, τί κωλύει δὲ) sont également possible à l'exception de celle de M^b (τί γὰρ κωλύει) : Aristote introduit ici une nouvelle réplique, sans rapport avec la précédente, où il reprochait aux adversaires de ne pas dire que leurs plaisirs indéterminés sont les plaisirs mêlés de peine, dont il faut distinguer les plaisirs sans mélange.

tout en persistant jusqu'à un certain point, le plaisir voit diminuer son degré au cours d'une même actuation, car on s'y exerce de moins en moins bien, jusqu'à un certain point où il disparaît en même temps que cet exercice. Ainsi se trouverait déjà présente, dans une objection adressée à une thèse ponctuelle des détracteurs du plaisir, l'idée que selon les diverses actuaciones prises dans leur ensemble, le plaisir admet des degrés définis, à partir desquels il décroît continuellement quand on prolonge la même activité, jusqu'à disparaître en même temps que celle-ci.

Selon notre interprétation, c'est en elle-même que dans la plupart des cas, une actuation voit son plaisir limité par l'effort qu'elle exige, et par conséquent tend à s'interrompre au bout d'une certaine durée. Cette thèse pose plusieurs problèmes. Nous avons dit et répété qu'aux yeux d'Aristote, il est essentiel à une actuation proprement dite de toujours tendre à continuer parce qu'elle est accomplie en ayant lieu, et que c'est précisément en cela qu'elle s'oppose aux mouvements. Comment soutenir à présent que par leur nature, la plupart des actuaciones doivent nécessairement disparaître ? Nous avons également vu qu'Aristote emprunte à Platon la distinction entre les plaisirs mêlés de peine, qui correspondent à ses yeux aux plaisirs corporels, et les plaisirs non mêlés parmi lesquels on doit ranger les plaisirs propres à la vue et aux autres sens au même titre que les plaisirs de la pensée¹³⁰⁴. Comment pourrait-il maintenir cette distinction si, comme nous le croyons, il soutient qu'au sein d'une actuation prise en tant que telle, le plaisir est limité par la peine de l'effort qui lui est mélangée, et qu'il décroît dans la même mesure où celle-ci augmente ?

La première difficulté peut être aisément résolue si l'on prend garde au véritable sens de l'opposition entre les mouvements et les actuaciones accomplies. Il est inhérent à l'essence positive d'un mouvement, et donc à son existence lorsqu'elle est pleinement conforme à cette essence, de mener nécessairement à une fin où il s'arrête. Par exemple, c'est dans la mesure où elle est pleinement construction qu'une construction tend nécessairement à disparaître. On ne peut pas dire de la même façon que l'arrêt est essentiellement contenu dans une actuation accomplie. Car alors, c'est au contraire dans la mesure où une actuation n'est pas pleinement actuation qu'elle tend à s'arrêter, et le moment où elle s'arrête correspond à celui où elle n'est plus rien de ce qu'elle doit être. Un acte visuel doit cesser parce que d'emblée, il ne réalise pas pleinement ce qu'une

¹³⁰⁴ Cf. le texte cité ch. VI, p. 488-489.

actuation peut être de plus plein, et il cesse parce qu'il n'est plus actuation ni plus vision du tout, contrairement au mouvement qui pour sa part, disparaît en atteignant pleinement ce qu'il est.

Le second problème est plus délicat, mais l'embarras doit bien davantage aux silences d'Aristote qu'à une impasse spéculative. Que la plupart des plaisirs pris aux actuations soient mélangés d'effort n'empêche nullement Aristote d'adopter la distinction entre plaisirs « mêlés » (μικτάι) et « non mêlés » (ἀμιγείς)¹³⁰⁵, entre plaisirs « sans peine » (ἄλυπτοι) et plaisirs avec peine, et de s'en servir d'argument contre les adversaires du plaisir dans la discussion dialectique de *l'Ethique à Nicomaque*. En effet, il entend par plaisirs mêlés de peine ceux dans lesquels « on prend plaisir en ayant éprouvé une peine antérieure » (προλυπηθέντας ἥδεσθαι)¹³⁰⁶ en raison d'un manque préalable. La peine est donc mêlée au plaisir parce qu'elle est seule éprouvée au préalable, et parce que le plaisir survient dans cette condition. De plus, notre étude des plaisirs de ce type a montré que pour Aristote, il s'agit d'un processus où le soulagement de l'appétit est toujours suivi par la reconduction de celui-ci et de la peine que nous éprouvons. Ce qui paraît être un plaisir s'avère donc une juxtaposition de peine éprouvée et de soulagement, et c'est en cela que de tels plaisirs sont mêlés de peine. En comprenant de cette manière la mixité du plaisir, Aristote peut fort bien déclarer non mixtes les plaisirs pris aux actuations sensorielles et intellectuelles, tout en considérant que ces plaisirs sont toujours intimement mélangés d'un certain degré d'effort pénible. Car dans ces cas, nous éprouvons bien seulement du plaisir, et nous ne ressentons aucune peine ni antérieure, ni simultanée. Simplement, ce qui est vécu comme un plaisir non mélangé est aussi un plaisir limité par un effort sous-jacent, potentiellement pénible, qui n'est pas d'abord aperçu comme tel, et ne se manifeste que lorsque le plaisir a définitivement cessé.

D'un point de vue théorique, il n'y a aucune difficulté à déclarer non mélangés et sans peine des plaisirs qui de fait, se présentent d'emblée et toujours comme étant purement plaisirs, et ne cèdent la place à la peine qu'en disparaissant, même si par ailleurs, ces plaisirs sont intimement mêlés d'un certain degré d'effort non aperçu qui vient les limiter. Pour prêter cette dernière thèse à Aristote, le seul obstacle que l'on rencontre est le silence dont il fait preuve à ce sujet. Étant donné la perspective qu'il

¹³⁰⁵ La distinction est seulement proposée en ces termes à ceux qui voient dans l'existence de degrés de plaisirs la preuve qu'ils sont illimités (1173a 22-23), mais elle est assumée ensuite sous la forme d'une distinction entre plaisirs avec peine et sans peine (1173b 14 et s.).

¹³⁰⁶ EN X 2, 1173b 15. Pour la totalité du texte, voir p. 488-489.

adopte pour déterminer la nature du plaisir, il ne thématise pas la corrélation entre le plaisir et l'effort, et ne mentionne ce dernier qu'accessoirement. Tout porte néanmoins à conclure que cette corrélation existe, qu'il s'agisse des propriétés de l'actuation liées à son caractère plus ou moins plaisant, ou des fonctions respectives attribuées au plaisir et à la fatigue selon leur degré respectif. Aristote doit nécessairement penser que tout plaisir, à l'exception de celui qui est le plus intense, est nécessairement mêlé d'une peine sous-jacente et inaperçue. Il ne le dit pas dans le traité où il s'approche au plus près d'une définition de l'essence du plaisir. Mais rien ne dit qu'il doive être aussi silencieux en d'autres lieux.

G. CONCLUSION : UNE DÉFINITION DU PLAISIR ?

La seconde étape de la section du traité de *l'Ethique à Nicomaque* consacrée à examiner la nature du plaisir tente de saisir ce qu'est le plaisir en tant que tel au sein de l'opération plaisante à laquelle il appartient. Au terme de notre étude de toute cette partie du traité, on peut affirmer qu'elle parvient à déterminer le plaisir d'une manière extrêmement précise, même si la conclusion à laquelle elle parvient ne se présente pas comme une définition canonique, et même si elle est élaborée grâce à des procédés qui ne paraissent pas davantage conformes aux canons de la méthode définitionnelle.

Le plaisir est déterminé par ce qu'il fait au sein de l'actuation, et plus précisément au sein de celle-ci en tant qu'elle est exercice plus ou moins bon d'une disposition préalablement donnée, par exemple la vue, l'ouïe, la science géométrique, etc.. Or, ce qu'il fait est quelque chose d'efficient, et à notre avis, ce n'est nullement là une métaphore. Le plaisir n'est certes rigoureusement rien d'autre que le degré de perfection atteint par l'exercice d'une faculté donnée. Pourtant, ce n'est pas en lui donnant ce rôle, et en en faisant un aspect formel, qu'Aristote en détermine le statut, mais en lui donnant une fonction de moteur inhérent à l'activité plaisante.

C'est en effet en un sens efficient que le plaisir est dit « accomplir », mener à l'accomplissement l'actuation à laquelle il appartient. Au sein de l'exercice d'une disposition donnée, il est ce qui l'accomplit au sens où selon son degré, il amplifie et fait accomplir plus ou moins parfaitement et longuement l'actuation déjà en cours qui en est porteuse. En cela, il est une cause motrice immanente à l'actuation comme la santé est chez celui qui est déjà bien portant la cause motrice immanente du fait qu'il se porte bien, et il doit être distingué des causes motrices initiales qui font accomplir une

actuation qui n'est pas déjà là. En cela, il est ce qui fait plus ou moins accomplir l'actuation en se présentant en celle-ci comme une fin, c'est-à-dire comme l'exercice plus ou moins bon qu'elle a déjà atteint, et non ce qui la fait accomplir comme la disposition préalable qui s'exerce en elle.

En déclarant que le plaisir est à l'opération plaisante ce que la santé est à l'être bien portant qui la possède, puis qu'il est une fin atteinte dans l'exercice d'une disposition donnée, Aristote fait du plaisir un aspect contenu dans l'essence même de l'acte plaisant. En aucun cas le plaisir ne saurait s'ajouter à cet acte, ou être en quelque manière que ce soit accidentel par rapport à lui : on prend plaisir à voir uniquement en tant qu'on exerce la vue, et à faire de la géométrie uniquement en tant qu'on fait de la géométrie. Plus précisément, on prend plaisir à une actuation spécifique en tant qu'on a déjà bien exercé celle-ci, et dans la mesure de ce bon exercice. Le plaisir est donc un résultat contenu dans l'essence de l'acte et procédant nécessairement des causes initiales de celui-ci, la disposition et son objet. Il ne saurait donc être une cause efficiente première et proprement dite de l'actuation : les causes initiales de l'actuation sont en effet suffisantes pour la produire et en rendre compte sous tous ses aspects et toute l'amplitude de son déroulement, et elles n'ont pas besoin du plaisir pour cela. Pour autant, ce n'est pas une raison pour conclure que le plaisir ne peut être qu'une propriété formelle, et en l'occurrence la perfection atteinte dans l'exercice d'une faculté. Au sein d'une actuation donnée avec toutes ses propriétés, complètement déterminée par ses causes initiales, il est possible d'isoler par la pensée l'aspect en vertu duquel cette actuation déjà là tend à continuer à s'exercer plus ou moins bien et durablement. Cet aspect, cette tendance et en quelque sorte, ce moteur intrinsèque à l'activité, c'est très précisément le plaisir.

En caractérisant le plaisir de cette manière, Aristote s'appuie sans doute sur des faits admis ou aisément admissibles. Parmi eux, on doit peut-être compter l'idée très simple selon laquelle prendre plaisir à faire quelque chose, c'est très exactement tendre à continuer à faire la même chose, et tendre à le faire bien : par exemple, lorsqu'on effectue une activité géométrique en démontrant successivement plusieurs théorèmes, le plaisir pris à cette activité peut être identifié à l'intérieur de celle-ci comme ce qui fait qu'en chacun de ses moments, on tend à continuer à l'exercer. Un autre fait, on l'a vu, est pris en compte de manière explicite, et il est peut-être tenu pour acquis dès les premiers développements que *l'Éthique à Nicomaque* consacre au plaisir. Lorsque je dis : « je prends plaisir à une chose », qu'il s'agisse d'une activité ou par le biais de

celle-ci, des réalités qui la produisent, j'entends par « prendre plaisir » le fait d' « aimer la chose » en question, d'être porté vers elle par une affection ou un attachement : ces formules ne sont pas seulement propres à exprimer le désir pour un objet, elles peuvent aussi exprimer le fait même de prendre plaisir à ce qui est plaisant.

De manière rigoureuse, voici comment l'on doit concevoir le plaisir si l'on suit le passage du traité qui en achève la détermination, en affirmant qu'il accomplit l'actuation comme une fin qui vient et se présente sur elle (τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ὡς ἐπιγινόμενον τι τέλος). Étant donné une disposition qui s'exerce plus ou moins bien dans une actuation, c'est-à-dire plus ou moins spontanément et activement, le plaisir est ce qui fait plus ou moins accomplir cette actuation déjà effective, et cela parce qu'il est le plus ou moins bon exercice déjà atteint dans cette actuation. On peut aussi inverser l'ordre choisi par Aristote, et affirmer que le plaisir est la perfection atteinte dans l'exercice effectif d'une disposition donnée, mais qu'il est cette perfection en tant que celle-ci fait plus ou moins accomplir le même exercice.

Une telle détermination a des conséquences importantes : comme bon exercice d'une disposition donnée, et comme ce qui fait bien accomplir le même exercice, le plaisir voit son contenu qualifié par la disposition dont il dépend. Par exemple, un plaisir pris à la vue est précisément le fait d'avoir bien exercé la vue pour bien l'exercer davantage, et comme tel, il est intrinsèquement visuel, est éprouvé comme tel, et diffère dans sa qualité d'un plaisir auditif ou d'un plaisir intellectuel. C'est là ce qu'Aristote appelle la différence « formelle » des plaisirs entre eux, et dont il est impossible de rendre compte si on ne détermine pas le plaisir dans le cadre d'une disposition spécifique, et comme quelque chose qui lui est relatif. On comprend donc que telle soit la perspective adoptée dans un texte destiné à saisir la nature du plaisir.

Cela ne signifie pas pour autant que l'on ne peut pas aussi comparer en degré l'ensemble des plaisirs entre eux : la différence de degré, qui seule intervient dans le cadre d'une même disposition dont le plaisir est le plus ou moins bon exercice, doit aussi concerner des plaisirs qui par ailleurs, présentent des formes différentes. On prend plus de plaisir à voir du pourpre qu'à voir du doré, mais aussi plus de plaisir à saisir intellectuellement un objet qu'à voir la plus belle couleur, car il y a davantage bon exercice, actuation spontanée et active dans le premier cas que dans le second. Il s'avère alors que la plupart des plaisirs sont limités en degrés. Comme dans la même mesure, ils doivent faire moins accomplir, moins amplifier l'actuation à laquelle ils appartiennent, ils doivent aussi faire accomplir une activité qui décroît continuellement en perfection et

en plaisir. Dans la plupart des cas, le plaisir est donc un moteur inhérent à une actuation dont la force décroît progressivement au cours du déroulement de celle-ci.

Il reste à se demander si en déterminant le plaisir comme nous l'avons décrit, Aristote répond à la question posée au début de la partie spéculative du traité : le but était d'examiner « ce qu'est le plaisir ou quelle est sa différence » (τί δ' ἐστὶν ἢ ποῖόν τι, 1174a 13), formule qui dans le vocabulaire ordinaire d'Aristote, appelle une définition rigoureuse de l'essence. Peut-on considérer que cet objectif est réalisé au terme du long argument destiné à caractériser le plaisir, et peut-on affirmer qu'il y a bel et bien dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque* une définition du plaisir en tant que tel ?

Toute l'étude qui précède montre qu'il est impossible de saisir plus précisément la nature du plaisir qu'Aristote ne le fait dans son traité. La réalité qu'il isole comme étant le plaisir est un aspect dernier, essentiellement un et indécomposable par la pensée, qui ne saurait faire l'objet d'une détermination plus minutieuse que celle qui est proposée. Aristote reprend la distinction notionnelle du *De anima* (III 7) selon laquelle le plaisir n'est pas essentiellement identique à l'actuation, mais à l'actuation uniquement en tant qu'elle est bon exercice de la faculté. En même temps, il la formule autrement, en pensant le plaisir comme fin atteinte et présentée (ἐπιγινόμενον τι τέλος) dans l'exercice de la faculté, et il la complète doublement : d'une part, le plaisir est le bon exercice en tant qu'il est déjà là, déjà présenté dans l'actuation, et non en tant qu'il est considéré depuis la disposition qui s'exerce. D'autre part, il est déterminé comme ce bon exercice non pas en tant qu'il est un trait formel de l'actuation, mais en tant qu'il est en elle un aspect qui la fait bien accomplir et continuer. Ainsi, le plaisir est saisi par trois distinctions d'aspect successives, qui ne correspondent pas toutes à une différence dans l'essence des objets considérés : la dernière d'entre elles, en effet, ne fait que mettre l'accent sur le caractère dynamique de l'exercice parfait atteint dans l'activité, car pour le reste, le bon exercice atteint et la tendance à bien accomplir sont dans cette activité rigoureusement et essentiellement identiques. Peut-on faire preuve de davantage d'exactitude spéculative ? Aristote, en allant jusqu'à considérer de deux manières une entité dont le contenu essentiel et notionnel est un et indivisible, semble plutôt pêcher par excès que par défaut de raffinement.

Si la nature du plaisir est saisie avec la plus grande précision possible, elle l'est par un type d'énoncé et par une méthode qui au premier abord, paraissent très éloignés d'une définition obéissant aux règles définies dans les *Seconds analytiques* et les

Topiques. Les multiples anomalies de la méthode et de la formulation employées peuvent avoir deux explications. Ou bien dans le cadre d'un traité éthique qui ne recherche pas l'exactitude pour elle-même, Aristote juge inutile d'exposer une définition rigoureuse du plaisir. Ou bien c'est la nature même de l'objet défini qui s'oppose à la possibilité d'en donner une définition dans les règles. Il nous semble qu'il faut donner la priorité à la seconde hypothèse : on peut montrer que le type de réalité qu'est le plaisir ne peut pas se prêter à une définition ordinaire. Pour en saisir exactement l'essence, il faut recourir à une formulation et une méthode particulières, qui ne peuvent être conformes qu'à celles que les *Topiques* prescrivent pour certains objets. Il faudrait surtout, pour exprimer la définition scientifiquement, élaborer un vocabulaire technique nouveau par rapport à celui qui est utilisé dans les autres traités. À défaut, on se contentera de mettre en évidence une analogie, ou d'élaborer une définition qui n'achève pas la saisie de l'unité de son objet. Dans les limites et pour les besoins d'un traité éthique, on comprend qu'Aristote se satisfasse de ces deux procédés.

Le plaisir ne saurait se prêter à une définition simple par genre et différence parce qu'il n'est pas une réalité univoque, mais une entité que l'on doit toujours référer à l'exercice d'une disposition donnée, et qui dans son ensemble, n'a d'unité que par analogie. Si l'on voulait proposer une définition d'une telle entité, il faudrait suivre des règles semblables à celles que les *Topiques* prescrivent pour les relatifs, les affections ou les dispositions d'une chose¹³⁰⁷ : on déterminera ce à quoi le plaisir doit être référé en premier lieu afin de le mentionner dans l'énoncé. C'est bien ce que fait Aristote en caractérisant formellement l'opération plaisante dans son opposition aux mouvements, et en posant ensuite cette « actuation », en tant qu'elle est exercice d'une disposition prédéfinie, comme le support du plaisir, n'ayant comme celui-ci qu'une unité analogique. Mais par ailleurs, le plaisir n'a pas le statut d'une entité formelle corrélée à chacun de ces exercices, mais celui d'une cause qui fait quelque chose sur chacun d'eux. Il a donc un statut d'agent, et on doit le définir comme tel en déterminant ce qu'il fait sur chaque actuation spécifique. Or, Aristote semble bien déterminer ce qu'il fait par un genre et une différence : d'une part, il « accomplit », mène à l'accomplissement l'actuation, et d'autre part, il l'accomplit d'une façon particulière qu'il faut différencier.

¹³⁰⁷ Cf. *Top.* VI, 145a 12-32 pour les relatifs, et 145a 33 et s. pour les affections et dispositions. Dans les définitions de ce type d'objet, on doit inclure dans la formule son corrélat ou son référent (145a 12-18, cf. aussi 142a 28-31, 146a 36 et s.), et il faut que ce corrélat soit celui qui premier (145a 27-32) et par nature (145a 19-27).

La différenciation qu'il opère alors présente plusieurs anomalies. Dans un premier temps, elle est effectuée au moyen d'une simple analogie. La façon d'accomplir du plaisir doit être opposée à celle du sens et du sensible comme la causalité de la santé sur l'être bien portant doit l'être du médecin. On doit rappeler qu'en d'autres lieux, Aristote reconnaît à l'analogie le pouvoir de fournir certaines définitions. En présentant une unité de rapport, elle donne l'équivalent d'un genre qui sera ensuite différencié par son corrélat¹³⁰⁸. L'analogie du plaisir avec la santé se présente comme une approximation de cette méthode. La santé est cause efficiente immanente de l'être bien portant, et non cause efficiente antécédente. Le plaisir est lui aussi une cause efficiente immanente, et doit être différencié comme étant celle de l'actuation.

Interprétée ainsi, l'analogie satisferait pleinement à son objectif : elle déterminerait le statut du plaisir à partir du statut mieux connu et mieux identifiable de la santé par rapport à l'être bien portant, et viendrait donner un contenu positif à la façon d'accomplir propre au plaisir, au sein du fait d'accomplir l'actuation en général. On remarquera cependant qu'Aristote expose l'analogie, mais n'en tire aucune formulation technique universelle. Sans doute est-ce que cette tâche exigerait une élaboration conceptuelle qui serait hors de propos dans le cadre d'un traité éthique : il faudrait introduire la notion de cause efficiente immanente, préciser qu'elle est considérée comme cause du bien être et non de l'être, et surtout indiquer qu'elle n'a pas exactement le même statut dans l'être bien portant que dans l'actuation, puisqu'elle est une disposition clairement distincte de l'opération dans le premier cas, tandis qu'elle en est un aspect essentiel dans le second. À elle seule, l'analogie suffit à faire saisir distinctement le statut du plaisir, sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans de telles spéculations.

La seconde tentative pour déterminer le plaisir, cette fois directement au sein de l'actuation d'une disposition donnée, est un autre motif pour ne pas développer l'analogie qui précède. Cette deuxième détermination présente toutefois des imperfections par rapport à une définition canonique. L'usage de la comparaison avec la fleur des jeunes gens vigoureux, si peu explicitée qu'elle est assimilable à une métaphore, ne doit sans doute pas être dénoncé comme enfreignant la règle selon

¹³⁰⁸ Cette méthode est décrite en *Top.* I, 108b 23-31, où elle ne semble valable que pour des termes génériquement différents. Les *Seconds Analytiques* (II, 98a 20-23) admettent aussi, dans les mêmes conditions, le recours à l'analogie pour la saisie du genre.

laquelle on ne doit pas user de métaphores dans les définitions¹³⁰⁹. Car la comparaison n'est qu'un exemple servant à illustrer ce qu'Aristote entend par la « fin qui vient sur » l'actuation. Seule cette dernière expression entre dans la formule définitionnelle proprement dite, et elle doit suffire à elle seule pour déterminer le statut du plaisir.

Le propos pose en revanche un autre problème plus important : la façon d'accomplir l'actuation propre au plaisir n'est pas spécifiée par une différenciation du fait même d'accomplir, mais en étant attribuée à un terme, une fin qui vient sur l'actuation. On doit donc assumer qu'accomplir comme doit le faire une fin atteinte et présente dans l'actuation, ce n'est pas accomplir comme le fait la disposition préexistante. Sans doute n'est-il pas difficile de l'admettre et de le comprendre, au moins pour un auditoire qui contrairement à nous, ne voit aucune ambiguïté dans les termes utilisés. Mais en laissant à celui-ci le soin de compléter son propos, Aristote adopte un procédé clairement déficient par rapport aux critères d'une définition correcte. Il devrait délimiter la manière d'accomplir l'actuation propre au plaisir en mentionnant une série d'éléments essentiels à cette fonction¹³¹⁰. En indiquant le sujet auquel il se trouve que cette façon d'accomplir appartient, il ne la différencie que par accident¹³¹¹. Sans doute est-il propre, et même essentiel à une fin présentée par l'actuation d'accomplir celle-ci d'une certaine manière. Mais il nous appartient de le déduire et de l'explicitier. Le texte lui-même ne fournit qu'une détermination du plaisir qui reste duelle et fait osciller la pensée : le plaisir est la fin et le bon exercice atteints dans l'actuation, et par ailleurs, comme tel, il fait bien accomplir la même actuation. Il manque ici une définition véritablement achevée qui formule et fasse comprendre l'unité essentielle de son objet.

¹³⁰⁹ Cf. *An. Post.* II, 97b 37-39, *Top.* VI, 139b 32 et s..

¹³¹⁰ La règle selon laquelle la différence achevant une définition doit être un attribut essentiel à la chose définie, et une différence essentielle du genre, est énoncée à de nombreuses reprises par Aristote (*An. Post.* II, 92a 28-34, 96a 22 et s., 97a 24 et s., *Top.* VI, 143b 2-5, 144a 23-27, *PA* I, 643a 27-31, *Mét.* Z 12, 1038a 9-15). Lorsqu'au contraire, la différence est accidentelle par rapport au genre, même s'il s'agit d'un attribut propre à la chose, on n'a alors rien défini : l'énoncé ne fait pas comprendre son objet et n'est donc pas explicatif, contrairement à la règle voulant qu'il y ait dans la définition l'analogue d'une démonstration (*An. Post.*, 93a 37-93b 20, 93b 38-94a 7). Il ne forme pas non plus une unité indissoluble, comme doit le faire une définition saisissant l'unité de son objet (*An. Post.* II, 92a 28-34, *Mét.* Z 12, 1037b 24-27, 96b 32 et s., H 6, 1045a 12 et s.). Au contraire, il inclut en lui des attributs du défini qui tiennent à sa relation avec autre chose que lui, de sorte que la notion obtenue présente une dualité, et que la pensée, en croyant définir une essence par ce qui lui est extrinsèque, tombe inévitablement dans l'indétermination. C'est là un des inconvénients de l'emploi non réglementé de la méthode de division.

¹³¹¹ On pourrait penser qu'il y a ici ce que les *Topiques* appellent une définition par composition, où l'on définit un être comme une composition unique de deux éléments. Mais ce type de définition n'est possible que si les éléments sont propres à faire naître quelque chose d'unique (*Top.* VI, 150a 22 et s.). Il est douteux que ce soit le cas ici, car les deux éléments sont hétérogènes et appartiennent à des catégories différentes.

L'inachèvement de la seconde esquisse de définition, comme celui de l'analogie, peut être expliqué par la volonté d'éviter d'élaborer un nouveau vocabulaire conceptuel : c'est ce qu'il faudrait faire, en effet, pour exprimer la façon de mener à l'accomplissement l'actuation qui définit le statut du plaisir. Mais il a peut-être aussi pour origine la volonté d'introduire, pour les besoins de la connaissance, des distinctions dans une réalité où elles n'ont nullement lieu d'être. Dans une opération essentiellement continue, et qui doit continuer à s'exercer en cela même qu'elle est parfaite, il n'y a guère de sens à faire la différence entre d'une part, la perfection présentée et atteinte comme l'éclat des jeunes gens qui se présente au regard, et d'autre part, la tendance à bien accomplir la même actuation. L'une est rigoureusement identique à l'autre, et les distinguer reviendrait à sectionner une actuation continue en plusieurs actes successifs. En même temps, la continuité essentielle à chaque actuation, que celle-ci soit pensée dans son tout ou comme simple exercice d'une disposition, constitue un obstacle pour celui qui veut saisir le plaisir en elle comme un aspect déterminé : comment l'appréhender, et comment l'exprimer sans recourir à d'autres concepts que les concepts usuels ? Étant donné les notions et le vocabulaire dont dispose l'auditoire familiarisé avec l'étude des processus naturels ou artisanaux, la meilleure façon de faire saisir et de définir le plaisir est de le désigner doublement comme « fin » atteinte en chaque moment de l'actuation, et comme faisant « accomplir » cette même actuation, quitte à tenir pour acquis que ces deux aspects sont essentiellement identiques.

En dépit des nombreuses anomalies que présente l'argument de *l'Éthique à Nicomaque* par rapport à un procédé définitionnel canonique, on peut soutenir que ce traité parvient bel et bien à une définition du plaisir. L'essence de celui-ci est déterminée comme un aspect dernier et indivisible pour la pensée, qui ne saurait aller plus loin dans son investigation. Elle est aussi saisie grâce à des procédés qui certes, ne sont pas conformes aux règles de la définition correcte, mais qui se trouvent par défaut avoir une valeur définitionnelle. Si l'on voulait définir le plaisir scientifiquement, et de la meilleure manière qui soit dans l'absolu, il faudrait élaborer une longue théorie qui introduise des concepts nouveaux par rapport à ceux qui sont à l'œuvre dans les autres traités, et qui montre en même temps comment des notions que l'on peut distinguer aisément lorsqu'on rend compte des processus naturels, des productions artisanales ou même des diverses fonctions de l'âme, se trouvent confondues et difficilement

discernables quand dans l'unité d'une actuation continue, on les utilise afin d'y saisir le plaisir. Dans le cadre d'un traité éthique, il n'y a pas la place pour une telle entreprise spéculative. On peut néanmoins donner l'équivalent d'une définition. C'est ce que fait Aristote en proposant successivement une analogie et une différenciation imparfaite du plaisir au sein de l'actuation. Il définit alors le plaisir, et de la meilleure manière qu'il est possible étant donné la particularité de l'objet défini et les concepts qui sont à disposition pour en saisir la nature.

CONCLUSIONS

Dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, l'ensemble de l'élaboration conceptuelle au terme de laquelle Aristote parvient à définir le plaisir peut être résumée par plusieurs gestes successifs, qui sont autant d'innovations et de démarcations par rapport aux doctrines de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

Aristote élabore une théorie originale de ce qui est plaisant, c'est-à-dire des différents vécus auxquels nous prenons plaisir. Ces vécus sont des opérations en cours, mais pour autant, ce ne sont jamais des genèses, des mouvements ou des changements : ceux-ci sont toujours progressifs et imparfaits quand ils ont lieu, et ils cessent d'avoir lieu dès qu'ils sont parfaits. Une opération plaisante, au contraire, est parfaite dès qu'elle a lieu et tout en ayant lieu, et pour cette raison, elle tend d'elle-même à continuer à avoir lieu de manière parfaite. En introduisant ce type d'opération, c'est-à-dire ce qu'il appelle une « actuation » (*energeia*) proprement dite, Aristote peut sortir de l'alternative dans laquelle les autres doctrines sont enfermées.

Suppose-t-on que le plaisir est éprouvé comme quelque chose qui se passe et se produit ? On fait alors du plaisir un changement ou une genèse. Quel que soit le sens dans lequel on l'entend, on ne peut alors éviter, pour Aristote, d'identifier le plaisir à une opération progressive qui mène à une fin où elle disparaît, et qui doit donc être déficiente par rapport au bien. On ne peut éviter non plus de conclure que le plaisir est une affection où l'on subit de manière purement passive l'impression produite par une chose extérieure. Choisira-t-on alors d'identifier le plaisir au bon état, et à un état qui est en notre pleine possession ? C'est là une solution qu'aucun prédécesseur d'Aristote n'a pu songer à proposer : car alors, éprouver du plaisir est se trouver dans un état où rien ne se fait ni ne s'effectue, et ce n'est donc apparemment rien éprouver du tout. Il

appartiendra à Epicure de montrer que l'état d'intégrité, et en l'espèce celui du corps, est par lui-même éprouvé et ressenti avec plaisir, et qu'il est même ce qui procure la quantité maximale de plaisir que nous puissions avoir. Avant lui, nul n'aurait pu avoir l'idée que le plaisir est comme un sentiment de satisfaction qui doit tout entier être référé à l'intégrité du corps. Celle-ci, en effet, est un état stable, un repos, dont il est paradoxal de penser qu'il puisse faire éprouver par lui-même quelque chose de positif.

Grâce à son concept d'actuation, Aristote parvient à faire résider le plaisir dans quelque chose qui s'effectue positivement tout en évitant les écueils où sont tombés ses prédécesseurs. Nous avons vu dans notre première partie que la notion d'actuation permet de penser le vécu plaisant comme un exercice actif, une pure réalisation de ce que l'on possède déjà, et non comme une affection passive. L'étude des textes de *l'Ethique à Nicomaque* et de la *Métaphysique* consacrés à ce type d'opération permet d'être plus complet : l'actuation, précisément parce qu'en s'exerçant, elle réalise parfaitement une forme préétablie, est une opération qui doit toujours se continuer en atteignant son bien. Ainsi, Aristote conçoit le vécu plaisant comme une opération en cours et continue, tout en corrélant la continuité qu'elle doit avoir au bien qu'elle atteint. Ce faisant, il reste fidèle au principe de ses prédécesseurs selon lequel ce qui est éprouvé avec plaisir est toujours quelque chose qui a cours, et est dans cette mesure « cinétique ». En même temps, il inverse leur perspective en soutenant que le bien ultime, au même titre que le plaisir, appartient à une opération en cours, et non à l'état ou à la disposition dont elle est l'exercice, et en affirmant que ce bien est même proportionnel à la tendance de cette opération à se dérouler et s'étendre sur la durée.

Cette conception originale des vécus plaisants n'est pas le seul trait par lequel Aristote se singularise. Si d'autres avant lui ont peut-être distingué le plaisir en tant que tel d'une propriété commune à tous les vécus plaisants, il est au moins le premier, dans les textes qui nous sont parvenus, à avoir posé explicitement cette distinction, et à avoir constitué comme objet d'étude la question de l'articulation entre le plaisir lui-même et l'opération plaisante à laquelle il appartient. Telle est en effet, à ses yeux, la perspective qu'il faut adopter si l'on veut définir le plaisir. Au lieu de confondre celui-ci avec les opérations plaisantes dont il serait une simple caractéristique, il faut prendre l'une de ces opérations, par exemple l'exercice de la géométrie dans la démonstration de telle série de théorème, et se poser la question suivante : lorsque nous effectuons cette activité, qu'entendons-nous exactement par le fait de prendre plaisir à cette activité, ou ce qui revient au même, par le plaisir que nous éprouvons en elle ? Celui qui veut

définir le plaisir en tant que tel doit nécessairement répondre à cela, et c'est ce que fait Aristote en déterminant sa fonction au sein de l'opération à laquelle il appartient. Platon et Eudoxe ont dû avoir une approche semblable s'ils ont respectivement conçu le plaisir comme l'acte bon en tant qu'il est genèse, et comme le perfectionnement prochain contenu dans l'activité plaisante. Mais l'absence de textes ne permet pas de savoir si chez eux, le lien entre le plaisir lui-même et le vécu plaisant a fait l'objet d'un examen spéculatif, ni s'il a constitué un cadre préalable pour définir le plaisir en tant que tel.

La troisième originalité de la doctrine concerne le statut qui définit le plaisir même. Le plaisir n'est rien d'autre, dans une actuation effective, que le plus ou moins bon exercice de la disposition dont elle relève, par exemple le fait que la vue s'exerce bien quand on voit du doré. En effet, bien que toutes les actuaciones effectives soient toujours pleinement ce qu'elles doivent être, on peut également dire qu'à un autre niveau, elles diffèrent en plénitude ou en perfection. C'est ce qu'affirme le texte lui-même, et ce qu'il est possible de comprendre grâce au modèle dont il part : la vision du plus beau visible, en un sens, est davantage pleinement vision et actuation que toute autre, car la vue s'exerce alors plus spontanément, plus immédiatement, en nécessitant moins d'effort et de mouvement préalable pour s'effectuer. Le plaisir est identique à ce degré de spontanéité active réalisé dans l'exercice d'une faculté donnée, et plus précisément, il est cette spontanéité quand elle est atteinte et se présente à nous. Pourtant, ce n'est pas ainsi qu'Aristote le définit, mais comme quelque chose d'efficient et de moteur au sein de cet exercice : le plaisir doit être identifié, dans l'exercice effectif d'une disposition, comme ce qui amplifie plus ou moins, fait accomplir plus ou moins cet exercice déjà là auquel il appartient. Ainsi, lorsque nous mentionnons « le plaisir » que nous prenons à faire de la géométrie, nous entendons par « le plaisir » ce qui en chaque moment de l'activité géométrique, nous pousse à un certain degré à bien exercer la même activité et à l'exercer durablement. Cela ne veut pas dire que le plaisir est autre que le bon exercice déjà atteint dans cette même activité, et encore moins qu'il n'est pas un aspect essentiel de celle-ci. Cela signifie seulement qu'Aristote préfère définir le plaisir en considérant ce bon exercice comme un moteur immanent à l'activité dès son premier moment, et non comme un aspect formel qui viendrait la couronner.

En comprenant la définition du plaisir de cette façon, nous avançons une interprétation qui à notre connaissance, n'a jamais été proposée par les commentateurs modernes. On considère le plus souvent que le plaisir ne peut venir « accomplir » l'acte qu'en un sens formel, soit comme la perfection de l'exercice atteinte par cet acte, soit

comme une perfection qui viendrait s'y ajouter. Il est vrai que cette vue est celle qui se présente le plus spontanément à l'esprit, si l'on ne voit pas qu'Aristote ne donne jamais au verbe « accomplir » que son sens propre et efficient, et que dans cette hypothèse, on peut lire l'analogie du plaisir avec la santé et la différenciation du statut du plaisir dans l'acte tout autrement qu'on ne le fait d'ordinaire.

Néanmoins, il nous semble que ce qui empêche avant tout d'imaginer que le plaisir puisse avoir un statut efficient est la méconnaissance du caractère essentiellement continu de l'actuation plaisante : si l'on ne suppose pas que l'actuation est une activité qui se déroule, on ne saurait penser que le plaisir puisse avoir en son sein une fonction dynamique. Si au contraire, on tient compte du fait que la vision, dans son opposition au mouvement, a été caractérisée comme une opération qui par essence doit se dérouler en étant pleinement adéquate à la même forme, et non comme un ou plusieurs actes terminés dès qu'ils sont parfaits, alors, quelle différence y a-t-il entre l'exercice parfait atteint dans cette opération, et le fait que celle-ci tende à continuer à bien s'exercer ? Il est clair qu'il n'y en a aucune. Ceux qui supposent que le plaisir est défini comme le premier de ces aspects devraient alors admettre qu'il puisse l'être comme le second, et finiraient par reconnaître sans peine qu'Aristote, pour sa part, choisit la dernière de ces options.

On mesure à présent toute l'importance de l'idée selon laquelle « l'actuation » aristotélicienne, dans son sens premier, doit être pensée comme une opération de soi continue, et qui doit être aussi continue qu'elle est pleinement et parfaitement actuation : par essence, elle est une activité, et non un acte ponctuel ou un fait d'être statique. Si l'on ne conçoit pas chaque « acte » plaisant, par exemple la vision d'une couleur, l'exercice de la géométrie dans la démonstration d'une série de théorèmes, ou encore la saisie intellectuelle de l'essence d'une substance matérielle, comme une seule et même opération continue, alors il est impossible de comprendre qu'il puisse être plaisant et de saisir ce qu'est le plaisir en lui. Il doit en aller de même pour l'activité auquel Aristote consacre l'essentiel des traités éthiques, à savoir la pratique, au moins quand elle existe pleinement : les critères de définition et d'identification d'une seule et même pratique, comme nous le verrons plus loin, posent problème dans la pensée d'Aristote. Mais il est sûr qu'une unique action ne saurait procurer du plaisir que si elle est une activité en déroulement. Si de plus elle procure un plus grand plaisir que la plupart de nos autres activités, c'est qu'elle doit prendre davantage d'extension qu'elles.

Nous avons vu que la deuxième partie de *Métaphysique* Thêta 6 et que la description de la conduite divine en *Métaphysique* Lambda 7 attestent que l'actuation au sens strict, ainsi que l'actuation dans sa forme la plus pure, sont conçues comme essentiellement continues tout en étant parfaites. Cela vaut en tout cas pour l'actuation en son sens premier, même si par ailleurs, celle-ci peut servir d'outil conceptuel pour définir le mouvement en étant attribuée à une potentialité, et même si elle peut constituer le point de départ d'une analogie et d'une extension permettant de penser la forme substantielle dans son rapport avec la matière. Quand de plus, cette actuation continue n'est pas accomplie dans le transfert d'une forme d'un composé vivant à un composé semblable qu'il produit, mais l'est dans un seul et même individu, alors elle est nécessairement le siège d'un plaisir. Et le plaisir est alors d'autant plus grand qu'elle est davantage actuation, c'est-à-dire davantage réalisation spontanée, immédiate et active de ce qui opère : selon ce critère aussi, on peut dire en effet qu'une actuation en est davantage une qu'une autre. Elle est alors plus pleine et plus parfaite, et en cela même tend plus à se continuer. Le plaisir, qui est précisément identique à ce double attribut, doit donc lui aussi être plus intense.

Il n'est peut-être pas interdit de prêter à Aristote une conception générale et systématique de l'ensemble de la réalité, bien que l'approche aristotélicienne se caractérise par un sectionnement en différents traités indépendants, dont les contours sont toujours définis par l'essence d'un objet à considérer ou par un problème particulier. Il est clair que dans cet ensemble et dans ce système, le plaisir occuperait une place éminente. L'actuation est en effet pour Aristote une opération qui est la réalité par excellence, puisqu'elle sert de référent pour penser le statut de la forme des substances composées, et donc l'être même des étants premiers. Par ailleurs, elle constitue tout l'être des substances matérielles qui le sont au plus haut point, à savoir les êtres doués de vie dont la fin est d'engendrer un être semblable. Puis, lorsqu'elle est accomplie dans un même individu et effectuée avec plaisir, elle est un fait d'être qui l'est encore à meilleur titre. Dès lors, selon le degré où elle est pleinement et parfaitement actuation, elle définit différents degrés dans le fait d'être, sentir, penser, agir, contempler, jusqu'à ce qui est être par excellence, à savoir l'opération d'intellection pure qu'est le premier moteur. Le plaisir, comme il appartient aux actuations de dernier ce type, appartient à ce qui est « être » de manière éminente. Bien plus, il varie en fonction de la valeur de l'actuation, puisqu'il n'est rien d'autre que la perfection atteinte en celle-ci. Il est donc au moins le corrélat essentiel et l'indicateur du

degré selon lequel l'être même est réalisé.

D'après la détermination du plaisir élaborée dans *l'Ethique à Nicomaque*, on ne doit pas en dire davantage : le plaisir n'est pas identique au fait même d'être ou de s'actuer. Il s'en distingue d'abord parce qu'il n'est pas l'actuation dans son tout, mais l'aspect de celle-ci selon lequel elle est bon exercice d'une disposition, et ensuite parce qu'il n'est ce bon exercice qu'en tant qu'il est présenté par une actuation déjà effective. Incontestablement, ces distinctions peuvent être introduites quand l'actuation est issue d'une potentialité préalable, et quand corrélativement, elle n'est pas réductible au bon exercice d'une faculté, car elle est la saisie d'un objet dont la présence est nécessaire pour mettre en œuvre la potentialité. Mais le peuvent-elles dans le cas du plaisir qui l'est au plus haut point, celui qui appartient à l'actuation la plus parfaite de toutes qu'est le premier moteur ? Alors, il n'y a plus lieu de distinguer le bon exercice de l'actuation, puisque celle-ci n'est plus la saisie d'un objet, mais une pure réalisation spontanée de l'intellect. Parallèlement, il n'y a plus de potentialité préalable s'actuant en présence d'autre chose qu'elle, puisque l'intellect est toujours déjà une intellection effective qui ne fait que se répéter. On peut se demander s'il y a encore un sens à dire que le plaisir n'est pas l'actuation. On ne voit guère comment penser une quelconque différence entre le plaisir suprême, perfection de l'exercice qui mène à un exercice éternel, et l'actuation suprême, pure réalisation de ce qu'elle est toujours déjà. Il est sûr en tout cas que la différence ne saurait être celle qu'établit *l'Ethique à Nicomaque*, et que la façon dont le plaisir s'y trouve déterminé dans son rapport à l'actuation ne saurait s'appliquer au plaisir le plus haut : il ne peut pas être différencié, par opposition à la cause antécédente de l'actuation, comme sa cause efficiente immanente, ni non plus, par opposition à la disposition préalable qui s'exerce dans l'actuation, comme une fin atteinte et présentée en elle.

On touche ici à un évident paradoxe : la définition du plaisir élaborée dans *l'Ethique à Nicomaque* ne paraît pas applicable au plaisir qui l'est absolument et au plus haut point. Sans doute, dans ce traité éthique, Aristote n'étudie son objet que dans la mesure où cela s'avère utile pour produire le souverain bien humain. Mais apparemment, il juge aussi utile de poser pour elle-même, et dans sa généralité, la question de l'essence du plaisir. Or, le plaisir fait exception parmi tous les objets définis ou étudiés dans les traités éthiques, le bonheur humain, les vertus, le choix délibéré ou l'amitié, parce qu'il n'appartient pas seulement à l'homme, mais aussi aux êtres les plus divins qui soient. Si l'on doit définir le plaisir pour lui-même, on ne peut proposer une

définition inapplicable au plaisir suprême de l'être le plus divin sans être totalement inconséquent.

Il n'est pas sûr que l'on puisse adresser à Aristote de tels reproches. En examinant ce qu'est le plaisir dans son ensemble, il doit inclure l'ensemble des plaisirs effectifs, et donc les plaisirs humains que sont ceux des sensations, des actions et des pensées propres à l'homme. S'il avait pris comme point de départ le plaisir du dieu suprême, il est évident qu'il n'aurait pas pu rendre compte de l'essence des plaisirs qui nous appartiennent, en mettant en évidence la façon dont ils se distinguent des actuations plaisantes et s'y articulent. En choisissant, au contraire, de prendre les plaisirs humains comme objets de son discours définitionnel, il ne s'interdit pas réellement de le rendre applicable au plaisir divin. Il est clair que l'ensemble des oppositions par lesquelles il différencie le plaisir au sein de l'acte, accomplir comme cause immanente et non comme cause initiale, être fin et non disposition, venir sur l'acte au lieu d'être contenu en lui, sont autant de formulations qui ne conviennent pas au plaisir suprême. Mais ces oppositions sont des procédés pour faire saisir l'essence du plaisir, et n'appartiennent pas à son concept même : si l'on s'en tient à celui-ci, on peut se contenter de dire que le plaisir est dans un exercice, la perfection comme faisant accomplir ce même exercice. Rien n'empêche qu'une telle formule soit applicable au plaisir divin, alors même que tombent l'opposition avec les causes initiales, la terminologie employée pour l'exprimer, et sans doute aussi toute distinction possible entre plaisir, exercice et actuation.

TROISIÈME PARTIE

LA VALEUR DU PLAISIR ET SON USAGE DANS L'ÉDUCATION

Dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, la détermination de l'essence du plaisir doit entre autres conséquences permettre de prendre position dans le débat sur la valeur du plaisir exposé dans la partie dialectique. Par ailleurs, ce savoir doit s'avérer utile pour la discipline dont tous les traités éthiques sont l'exposé, c'est-à-dire la science productive et raisonnée ayant pour but l'acquisition et l'exercice du souverain bien humain. Le préambule du traité¹³¹² confirme que l'examen spéculatif qui en constitue le cœur est subordonné à cet objectif. La nécessité d'étudier le plaisir est justifiée par son omniprésence dans le processus éducatif, et avant tout dans la partie de celui-ci qui mène à la possession des vertus du caractère ou vertus morales. L'artisan de ces vertus est en effet sans cesse confronté aux plaisirs et aux peines, car comme nous le verrons, ceux-ci constituent à la fois la matière de sa production, ses instruments et le but auquel il veut parvenir. Il est donc indispensable que cet artisan, dont la technique est le noyau de la science productive du souverain bien pratique, et le fondement sur lequel pourra s'ériger une éducation à un bien plus haut, dispose d'une connaissance sur le plaisir et la peine.

Apparemment, le savoir que le formateur des vertus morales doit avant tout posséder porte sur l'essence du plaisir : il est précisément celui que nous avons étudié dans la partie précédente. Il faudra donc vérifier l'utilité de celui-ci, et examiner comment la définition du plaisir élaborée dans *l'Ethique à Nicomaque* peut contribuer à résoudre les divers problèmes qu'affronte l'éducateur au sujet du plaisir et de la peine. Ce faisant, on n'aura pas seulement suivi l'ordre du projet d'Aristote et déterminé dans quelle mesure ce projet a été mené à bien. Car en étudiant l'articulation des différents plaisirs concrets entre eux et la manière dont ils doivent être agencés dans le processus éducatif, on doit trouver la confirmation des grandes thèses que nous avons dégagées jusqu'ici, et peut-être des éléments qui viennent les éclaircir ou les compléter.

Avant d'entrer dans ces applications pratiques, il faut achever l'examen de la théorie générale : quelle est la réponse d'Aristote à ceux qui comme Eudoxe, défendent l'identité entre plaisir et bien, et à ceux qui contre lui déclarent que le plaisir est un

¹³¹² Cf. *EN* X, 1, 1172a 16-26.

mal¹³¹³ ? Un aperçu d'ensemble sur les traités éthiques permet de dégager deux grandes thèses apparemment opposées. D'un côté, le souverain bien ou le bonheur en raison duquel on doit effectuer toutes nos opérations est ce qu'il y a de plus plaisant¹³¹⁴. Mais d'un autre côté, identifier plaisir et bien, et par conséquent agir en prenant le plaisir comme premier mobile ou comme fin, est présenté par Aristote comme la cause par excellence des vices du caractère et de l'inaptitude à atteindre le plus grand bien¹³¹⁵.

On peut résoudre la contradiction apparente en comprenant que ce bien, c'est-à-dire l'activité pratique de l'homme vertueux, ou à un niveau supérieur, l'activité spéculative du sage, s'avère certes être le plus plaisant, mais secondairement. Ce n'est donc pas primitivement parce qu'il est le plus plaisant que ce bien est poursuivi et effectué, tout comme en général, ce n'est pas d'abord parce qu'elle est plaisante qu'une activité procurant un plaisir effectif est exercée. Bien au contraire, quand le plaisir est au préalable le mobile ou même la fin de toutes nos conduites, alors il nous est impossible d'accéder à une activité effectivement plaisante, notamment celle qui est la meilleure et qui constitue le souverain bien¹³¹⁶. Car ce plaisir est nécessairement du même type que le plaisir corporel : à l'origine, il doit être anticipé par l'imagination et l'appétit sous l'effet de la peine, sans avoir jamais été éprouvé dans une opération plaisante, et sans devoir non plus jamais l'être, car il ne conduit qu'à un soulagement de peine. Pour Aristote, prendre un tel plaisir comme fin ultime, pour diverses raisons qu'il conviendra d'examiner, conduit à acquérir des dispositions mauvaises et excessives, et non les vertus dont le souverain bien est l'exercice.

On ne saurait contester la pertinence de la position que nous venons de décrire. Elle explique pourquoi dans les textes, soumettre sa conduite au plaisant et au plaisir est le plus souvent condamné. Comme le plaisir qui se présente à nous comme premier mobile est avant tout le plaisir corporel, la vie qui poursuit le plaisir comme le bien est d'abord identifiée à la « vie de jouissance » (*ἀπολαυστικὸς βίος*)¹³¹⁷ que l'on consacre

¹³¹³ Les positions discutées dans la partie dialectique du traité du plaisir du livre X sont présentées en ces termes en *EN* X, 1, 1172a 27-28.

¹³¹⁴ Cf. *EN* I, 9, 1099a 24-25, *EE* I, 1, 1214a 7-8.

¹³¹⁵ Cf. surtout *EN* III, 6, 1113a 33-b 2 et *EE* II, 10, 1227a 36-b 1, mais également tous les énoncés défavorables à la motivation régie par le plaisir et la peine, que l'on trouve en *EN* II, 3, notamment 1104b 8-11, 1105a 7-10, et II, 9, 1109b 7-12.

¹³¹⁶ En ce sens, voir S. Mansion, 1984, p. 450 et s..

¹³¹⁷ Ainsi, en *EN* I, 3, 1095b 14 et s., ceux qui identifient le bonheur et le bien au plaisir, sans précision supplémentaires, sont aussi ceux qui aiment la vie de jouissance. En *EE* I, 4, 1215ba 32-b 1, il y a correspondance entre la vie de jouissance et le fait de tenir pour une « conduite bienheureuse » le plaisir en général (cf. I, 1, 1214a 30-33, également I, 5, 1216a 16-19), avant qu'Aristote précise que le plaisir en question est celui qui est corporel (1215b 4-5).

à l'excès dans les plaisirs du corps. Mais ce n'est peut-être pas la seule : car les plaisirs que l'on vise dans des émotions comme la colère, l'émulation ou la confiance ou dans des actions comme le don d'argent, et en général tous les mobiles plaisants que l'on doit réguler dans la production puis dans l'exercice des vertus, pourraient bien être du même type que les plaisirs corporels proprement dits. Il suffirait pour cela qu'ils soient anticipés sans avoir été effectivement éprouvés, et que cette anticipation soit corrélée à une peine corporelle de telle sorte que l'obtention du plaisir soit un simple soulagement. Dans ce cas, on agirait aussi en raison du plaisir en suivant ces émotions et actions, et précisément parce que le plaisir se présenterait comme motif premier de la conduite, il nous conduirait vers des dispositions excessives comme l'irascibilité ou la témérité, tout comme le plaisir corporel objet d'appétit conduit vers l'intempérance, et pour des raisons identiques.

Il est également vrai que l'on doit opposer à ces motivations par le plaisir celle qui permet d'atteindre une opération réellement plaisante, à commencer par l'opération qui est la meilleure et la plus plaisante de toutes. Ce n'est pas d'abord parce qu'on poursuit le plaisir comme un motif, ou même parce qu'on y tend comme à une fin, que l'on est porté à effectuer une telle opération. Au contraire, on y parvient parce que toutes les motivations par le plaisir sont corrigées et régulées par l'éducation, puis parce qu'on tend au meilleur exercice sans tendre primitivement au plaisir qu'il procure. On doit insister sur ce dernier fait, car il est le fondement de deux thèses cardinales d'Aristote : le plaisir pris à la meilleure activité diffère formellement de ceux que l'on prend à tout ce qui la précède et qui lui est subordonné ; parallèlement, ce plaisir, bien qu'il soit comparable à tous les autres en effectivité et en degré, est le propre et l'apanage de l'homme qui possède l'excellence, que celle-ci soit la vertu pratique, ou à un second niveau, la vertu spéculative de sagesse.

Nous montrerons que toutes ces positions peuvent justement être prêtées à Aristote. Tel n'est cependant pas le cas des interprétations qui en ont souvent été données. Parce que l'axiologie aristotélicienne dévalue la motivation par le plaisir, on croit pouvoir conclure qu'elle dévalue aussi le plaisir lui-même. C'est oublier que pour Aristote, les plaisirs qui sont propres à être le mobile premier d'une tendance et d'une conduite ne sont pas des plaisirs effectifs, mais des plaisirs anticipés menant à de purs soulagements de peines. On affirme surtout que si le souverain bien ou l'activité la meilleure n'est la plus plaisante que secondairement, et n'est pas d'abord visée, poursuivie ni effectuée comme telle, c'est parce qu'elle se trouve procurer le plus grand

plaisir par accident, comme un supplément qui ne lui est pas essentiel. C'est contredire l'idée que le plaisir n'est rien d'autre que le bon exercice inhérent à l'actuation d'une disposition donnée. En même temps, cette idée pose évidemment problème : s'il y a identité stricte entre bon exercice et plaisir, comment celui-ci pourrait-il être second par rapport à celui-là, et comment le meilleur exercice pourrait-il être notre mobile ou notre fin suprême, sans que le plus grand plaisir le soit aussi ? Examinons cette difficulté.

La définition du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, telle que nous l'avons comprise, a des conséquences importantes : on ne saurait affirmer, comme ceux qui prétendent que le plaisir est en quelque manière un accident de l'actuation, que la valeur dont celle-ci est porteuse n'est pas attribuable au plaisir, ou qu'elle l'est de manière accidentelle et secondaire. Au contraire, le plaisir est un aspect essentiel de l'actuation qui n'est autre que sa valeur, c'est-à-dire le bon exercice en elle. Qu'il soit aussi corrélé à une disposition donnée n'empêche pas qu'il soit partout proportionnel au bon exercice, et qu'une actuation soit plus ou moins plaisante en tant qu'elle est plus ou moins bonne. Si c'est dans l'actuation que réside le bien ultime, et si l'actuation est plus ou moins plaisante en tant qu'elle est plus ou moins bonne, comment éviter de conclure que le plaisir peut tenir lieu de critère du bien premier ? Apparemment, le bonheur de l'homme, c'est-à-dire sa meilleure actuation et son souverain bien, sera aussi son plus grand plaisir non pas par accident, mais en ce qu'il est son plus grand bien. De plus, il sera équivalent de comparer toutes les actuations selon leur degré de bien et selon leur degré de plaisir. Il semble donc qu'Aristote adopte le principe même de l'hédonisme : le bien premier, celui qui sert de fin et de référence pour tous les autres biens, est un plaisir en tant qu'il est un bien et dans la mesure où il l'est.

Si l'on examine les choses plus concrètement, on peut faire un pas supplémentaire. Supposons un agent qui a effectué et éprouvé tout ce que l'on qualifie de plaisant jusqu'à atteindre le degré de plaisir que l'on trouve dans le souverain bien pratique, c'est-à-dire l'action vertueuse. Après s'être aperçu de la différence entre les opérations qui procurent un plaisir effectif et positif, comme le bon exercice d'un sens bien disposé, et les satisfactions corporelles qui n'apportent qu'un plaisir anticipé et un soulagement de peine, est-il vraisemblable qu'il puisse préférer les secondes aux premières ? Et parmi les activités effectivement plaisantes, n'est-il pas évident qu'il préférera la plus plaisante de toutes, et poursuivra donc sa meilleure activité et son meilleur bien en vertu du seul critère du plaisir ? On peut répliquer qu'il faut tenir

compte de la manière dont les différents plaisirs se présentent à l'agent au cours de sa vie. Lorsqu'il a faim ou qu'il doit affronter les douleurs corporelles du combat, il est peu probable que le souvenir du plaisir d'avoir vu une belle couleur, et l'espoir de l'éprouver à nouveau, soit un motif suffisamment fort pour l'empêcher de poursuivre sans condition le soulagement du corps et de renoncer à l'action correcte. D'une manière plus générale, la comparaison entre un plaisir présent et un plaisir dont on a le souvenir lointain, ou entre un plaisir assuré dans l'immédiat et un autre que l'on ne peut espérer qu'à long terme, peut lui faire préférer les premiers au seconds alors même que ceux-ci ne sont pas des plaisirs positifs ou sont des opérations moins plaisantes en elles-mêmes. Mais tout change à partir du moment où l'on tient compte des caractères de son opération la plus plaisante, à savoir l'exercice de ses vertus morales et de sa prudence dans la belle action.

Il est ici nécessaire de postuler, sous la forme d'une esquisse qui devra être vérifiée, complétée et examinée de manière plus détaillée, la signification qu'à notre avis, on doit donner à la conception aristotélicienne de la belle pratique ou de la belle action. On peut s'appuyer pour cela sur la définition du bonheur et du souverain bien humains figurant au début de *l'Ethique à Nicomaque*, car Aristote restreint alors le bonheur à une modalité de vie pratique¹³¹⁸, et s'en tiendra là jusqu'au second traité du livre X. Par bonheur, ou par pratique souverainement bonne, il faut entendre « une actuation de l'âme selon la vertu », et « s'il existe plusieurs vertus » pratiques, « selon la meilleure et la plus accomplie » de ces vertus¹³¹⁹. Au vu de tout ce qui suit et à titre provisoire, caractérisons cette actuation comme l'exercice conjoint des vertus morales (ἠθικαὶ ἀρεταί) et de la vertu intellectuelle de prudence (φρόνησις). Posons que les vertus morales sont l'ensemble des dispositions constituant la totalité de notre caractère, appelées « médiétés » parce qu'elles sont acquises par l'habitude d'avoir eu les émotions bien mesurées et réglées, et parce qu'elles nous portent à désirer, à être ému ou à réagir à nos émotions selon la juste mesure, c'est-à-dire comme il convient aux circonstances. Par la prudence, entendons la vertu intellectuelle qui vient donner un contenu singulier à l'orientation générale des désirs fixée par les vertus morales, parce

¹³¹⁸ Le bonheur, défini comme œuvre propre de l'homme, est dit « une certaine vie pratique de ce qui possède la raison » (πρακτική τις <ζωή> τοῦ λόγον ἔχοντος), *EN I*, 6, 1098a 3-4.

¹³¹⁹ Cf. *EN I*, 6, 1098a 16-18 : ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. La note qui précède montre qu'Aristote n'hésite pas ici entre les vertus pratiques et la vertu spéculative de sagesse, comme on le croit très souvent (par exemple Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 51). Le candidat pour être la meilleure vertu pratique pourrait être la magnanimité car elle couronne toutes les autres (cf. *EN IV*, 7, 1124a et s.), ou plus probablement la prudence, qui va de pair avec l'ensemble des vertus pratiques et qui comme nous le verrons, les parachève.

qu'elle est la disposition à déterminer par la délibération l'acte prochain le meilleur qui soit, compte tenu de sa valeur intrinsèque en beauté ou en plaisir, et compte tenu aussi des circonstances présentes et des conséquences attendues en bien ou en mal.

Si telle est bien la façon dont on doit concevoir l'actuation la meilleure et la plus plaisante chez ceux qui sont restés dans la sphère de la vie pratique, on voit mal comment ceux-ci ne pourraient pas la poursuivre de manière infaillible. Car en toute situation, il paraît impossible de ne pas exercer des dispositions à être ému comme il convient et une disposition à déterminer l'acte le meilleur qui soit étant donné la situation. Au moins lorsque l'agent vertueux est éveillé, il doit toujours exercer ses vertus, même si par ailleurs, il se peut qu'il les exerce plus ou moins bien ou parfaitement selon les cas. Cela vaut notamment quand il est aux prises avec l'appétit, les peines corporelles ou les émotions les plus pénibles, puisque les vertus de courage et de tempérance, jointes à la prudence, le disposent nécessairement à être ému, résister aux émotions et agir de la manière la plus convenable. Ainsi, l'homme doté des vertus pratiques poursuit toujours immédiatement son actuation la plus parfaite, puis, lorsqu'il viendra de l'avoir accomplie, c'est de nouveau son actuation la plus parfaite qu'il poursuivra. Il semble même légitime de penser l'exercice qui constitue son action comme une seule et même opération se déroulant sur toute la durée de sa vie, qu'il ne ferait que perpétuer ou infléchir, plutôt que comme une séquence d'actes séparés et sans continuité entre eux. Mais admettons indifféremment qu'il poursuive à chaque fois une nouvelle actuation parfaite ou qu'il suive celle qui est déjà en cours. Dans les deux cas, semble-t-il, il tend toujours vers l'actuation la plus plaisante en ce qu'elle est la plus parfaite, et donc vers son plus grand plaisir autant que vers son souverain bien. Ne peut-on en déduire que le plaisir peut tenir lieu pour lui de mobile suffisant pour l'amener au meilleur, et qu'il peut le faire aussi bien comme une fin à laquelle il tend que comme un moteur qu'il suit ?

On pourrait observer, d'après les conclusions des deux parties précédentes, que le plaisir ne peut pas être fin au sens où il serait d'abord intentionnellement visé par l'agent avant d'être effectivement éprouvé. Cela vaut au moins lorsque l'agent vertueux se trouve au premier moment de la possession de sa vertu et ne l'a pas encore effectuée. Car d'une part, il n'a alors aucune notion préalable du plus grand plaisir, puisque comme nous l'avons vu, celui-ci ne survient que comme bon exercice des dispositions. D'autre part, si l'on supposait que le plus grand plaisir était d'abord visé par l'imagination, et éprouvé seulement ensuite, on retomberait alors dans le modèle des

plaisirs corporels anticipés par l'appétit et menant à un simple soulagement de peine. Cependant, que le plaisir d'exercer la vertu ne soit pas un but intentionnel ne suffit pas pour conclure qu'il n'est pas fin, contrairement à l'actuation vertueuse elle-même. Car celle-ci non plus ne peut pas être anticipée avant que l'on ait pu l'effectuer. Pourtant, Aristote la considère bien comme fin pour la disposition qui s'exerce, et comme la fin à laquelle doit tendre l'agent dans tout ce qu'il pratique. Si le bon exercice que l'on trouve dans l'actuation vertueuse peut ainsi tenir lieu de fin ultime des vertus comme de tous les autres biens, pourquoi ne pourrait-on pas en dire autant du plus grand plaisir qui y réside ?

Dans l'hypothèse où il y aurait une équivalence stricte entre se porter vers une actuation en tant qu'elle est souverainement bonne, et se porter vers elle en tant qu'elle est souverainement plaisante, nous serions autorisé à qualifier d'hédonisme la doctrine éthique d'Aristote. Cette qualification serait seulement affaiblie parce que le souverain plaisir est un plaisir raffiné, parce qu'il n'est pas préalablement anticipé comme une fin, et surtout parce qu'il ne serait strictement identique au souverain bien que dans la nature des choses, et pour un homme qui parce qu'il est parvenu à la vertu, peut tendre à ce qui est réellement son plus grand plaisir comme à ce qui est réellement son plus grand bien. Tout change évidemment si l'on se place du point de vue de l'éduqué, comme le fait souvent Aristote dans ses traités éthiques, et comme doit le faire celui qui pratique l'art exposé dans ces traités, à savoir l'éducateur qui façonne l'âme de son patient dans ses désirs, ses plaisirs et ses peines afin de produire en lui les vertus.

Il est clair que pour Aristote, celui qui n'a pas encore atteint la vertu ne saurait atteindre son plus grand bien en poursuivant ce qui est pour lui son plus grand plaisir. Il y a deux raisons principales à cela. Pour l'éduqué, tendre à son plaisir, ce peut être uniquement poursuivre ce qu'à l'origine, sa peine et son appétit lui font imaginer être un plaisir, et qui s'avèrera ensuite n'être ni un plaisir positif ni un bien proprement dit, mais un soulagement de peine et une condition nécessaire du bien. Il suffit en effet qu'il n'ait jamais rien connu d'effectivement bon et plaisant, ou rien qui le soit suffisamment pour l'emporter sur ce que lui fait imaginer le désir, pour qu'il tende seulement à des plaisirs de ce type comme à ce qui lui apparaît être son bien. Selon Aristote, ce type de motivation par le bien apparent, qui vaut peut-être aussi pour d'autres émotions que l'appétit proprement dit, conduit nécessairement à rechercher les plaisirs excessivement par rapport à leur juste valeur et à prendre de mauvaises dispositions à leur égard.

La seconde raison de la différence entre la tendance au plus grand plaisir et la tendance au plus grand bien, chez celui qui ne possède pas encore la vertu, pourrait s'appliquer tout autant à des plaisirs réels qu'à des plaisirs anticipés et apparents : même si une opération est effectivement plaisante, et la plus plaisante que l'éduqué connaisse à un moment donné, ce n'est pas en suivant ce plaisir sans condition qu'il poursuivra son bien. Pour ce plaisir comme pour ceux que visent les appétits, la tendance spontanée devra être corrigée par l'éducateur et soumise à la norme du convenable, afin que soient produites dans le patient des dispositions à agir selon cette norme. Dans tous les cas, on peut donc dire que chez celui qui n'est pas encore vertueux, la poursuite de ce qui est plaisant pour lui n'est pas celle de son bien, et doit être régulée par l'éducation. Mais est-ce une raison suffisante pour nier qu'Aristote adopte le principe hédoniste d'équivalence entre le bien au sens premier et le plaisir ? Car après tout, on pourrait affirmer que l'éducation consiste à amener l'éduqué à tendre à ce qui est réellement son plus grand plaisir comme à ce qui est réellement son plus grand bien. En d'autres termes, une ascèse est nécessaire pour que l'on poursuive son vrai bien dans son vrai plaisir. Des hédonistes comme les cyrénaïques ou les épicuriens ne diraient pas autre chose.

Il y a tout de même une différence importante entre Aristote et ces hédonistes : l'ascèse de ces derniers consiste à maintenir la tendance au plaisir corporel que nous éprouvons dès l'enfance, et à référer à ce plaisir et à la douleur contraire tous les désirs et toutes les craintes que l'âme peut ensuite développer¹³²⁰. Le plaisir qui est fin reste donc toujours celui dont nous avons la notion de naissance, et il est fin en étant toujours visé intentionnellement comme tel. Pour Aristote au contraire, l'éducation consiste à conduire à un nouveau plaisir qui dans sa forme propre et dans son intensité, nous est préalablement inconnu. Il est difficile d'imaginer que cela puisse se faire, si l'on ne suppose pas que ce plaisir est éprouvé immédiatement sans être anticipé au préalable. C'est ce qui arrive selon Aristote, et cela parce que le plaisir en question surgit à un certain moment dans le bon exercice spontané des vertus pratiques qu'il faut préalablement avoir acquises. Mais ne peut-on affirmer qu'amener l'éduqué à bien exercer spontanément son excellence, c'est très exactement l'amener à prendre son plus

¹³²⁰ Sur le caractère inné et primitif du plaisir corporel qui est fin ultime, voir, pour les cyrénaïques, DL II, 88 ; pour Epicure, voir Cicéron *De fin.* I, 29. Pour le second, le plaisir corporel corrélé à la cessation de la douleur est clairement la référence à laquelle on doit rapporter tous les autres plaisirs du corps, qui ne sont que des variations qualitatives sur ce plaisir, et tous les plaisirs de l'âme, qui consistent dans son souvenir ou son anticipation. Les cyrénaïques reconnaissent l'existence de plaisirs psychiques autonomes, mais réservent au seul plaisir corporel le statut de fin de toutes les conduites.

grand plaisir ? Dans ce cas, il n'y aurait apparemment aucune raison de ne pas qualifier d'hédoniste l'éthique aristotélicienne.

Nous sommes reconduits à la question fondamentale dont nous sommes partis : peut-on dire que tendre spontanément au bon exercice de la disposition vertueuse, et y être porté comme à la fin ultime à laquelle est conduite cette disposition ainsi que tout ce que l'on a pratiqué et pratiquera, c'est précisément tendre au plus grand plaisir inhérent à ce bon exercice ? Si Aristote, dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, a bien défini le plaisir comme nous l'avons compris, alors il devrait pouvoir montrer sans difficulté que la réponse est négative. Car le plaisir est le bon exercice en tant qu'il est éprouvé dans une actuation que l'on effectue déjà, et non en tant qu'il est d'abord spontanément accompli. Parallèlement, le plaisir n'a pas le statut d'une fin à laquelle on est porté, mais celui d'une fin déjà atteinte qui fait accomplir l'activité comme une cause efficiente. Dès lors, l'actuation vertueuse en tant qu'on y est porté spontanément, et en tant qu'elle est la fin ultime à laquelle on doit tendre dans tout ce qui relève du pratique, ne peut pas être le plaisir que l'on y prend. Autrement dit, ce n'est pas d'abord parce que le souverain bien est souverainement plaisant qu'il est souverain bien.

Pour saisir le sens de cette thèse et en mesurer l'enjeu, il suffit de supposer qu'au contraire, c'est toujours en tant qu'on apprécie le meilleur exercice comme le plus grand plaisir qu'on est porté vers lui. Dans cette hypothèse, on ne pourrait pas dire que l'agent est d'abord porté spontanément au bon exercice. Il devrait d'emblée l'être intentionnellement en vertu d'un plaisir qui comme plaisir, devrait déjà se présenter à lui, et donc en vertu d'un plaisir anticipé dont il aurait préalablement la notion. Les conséquences seraient alors contraires à plusieurs thèses fondamentales d'Aristote. Car le plaisir pris à l'exercice des vertus ne pourrait pas être un plaisir propre à l'actuation vertueuse, nouveau par son intensité et sa forme, mais sous ces deux aspects, il devrait être réductible aux plaisirs que l'on connaît déjà avant d'être vertueux. Bien plus, tous les plaisirs effectifs, tels qu'Aristote les conçoit, ne pourraient même pas être éprouvés. Car ce qui vaut pour le plaisir pris à l'actuation vertueuse vaut aussi pour tous ceux qui sont pris à une actuation quelconque, et donc pour tout plaisir proprement dit. Dans n'importe quelle actuation, on doit d'abord se porter spontanément à exercer la disposition que l'on possède, qu'il s'agisse d'un art comme la médecine, d'une science comme la géométrie, et même d'une faculté de sentir, sans tendre pour autant au plaisir pris à cet exercice. Dans le cas contraire, le plaisir pris à toute actuation sera anticipé

avant que l'on ait effectué celle-ci, et devra donc être réductible à des plaisirs dont on a la notion préalable. Cela revient à nier que les plaisirs soient toujours inhérents à un bon exercice et pour cette raison, différent formellement, et à tous les ramener à un même plaisir initial univoque. Pour Aristote, cela conduit dans le même temps à nier l'existence de plaisirs effectifs, et à tous les ramener au plaisir corporel, dont le propre est d'être anticipé sous l'effet de la peine du corps et de l'appétit, sans avoir jamais été effectivement éprouvé et sans devoir jamais l'être.

On perçoit à présent toute l'importance de la différence entre le bon exercice en tant qu'on y est d'abord porté spontanément comme à une fin, et le bon exercice en tant qu'il est plaisir. Tout en étant la raison fondamentale qui empêche de qualifier d'hédoniste l'axiologie d'Aristote, elle est la condition nécessaire sur laquelle repose des composantes essentielles de sa doctrine du plaisir, comme l'opposition entre les plaisirs corporels et les plaisirs effectifs, la théorie de la différence formelle entre les plaisirs, et enfin la conception de l'éducation comme un accès à un plaisir qui par sa forme et son intensité, est irréductible aux plaisirs antérieurs. Rien de tout cela ne pourrait être soutenu si l'on supposait que l'on tend primitivement à un bon exercice, ou au meilleur d'entre eux, en ce que l'on tend au plaisir qu'il procure. Car alors, si l'on admet comme Aristote que le plaisir est quelque chose qui se présente à nous comme déjà là, on doit réduire tous les plaisirs au plaisir originaire univoque qu'est le plaisir corporel, affirmer qu'en réalité, le bien en vue duquel on agit et effectue n'importe quelle opération est ce seul plaisir, et concevoir l'éducation comme toute entière orientée vers ce plaisir. Apparemment, ce sont là des thèses qu'un hédoniste qui soutient l'identité du bien et de la fin avec le plaisir, s'il est conséquent avec lui-même, doit nécessairement adopter.

On doit ici remarquer qu'Epicure semble avoir suivi assez fidèlement cette direction diamétralement opposée à celle d'Aristote. Il réfère tout plaisir au plaisir originaire de la réplétion corporelle, même si contrairement à Aristote, il voit dans ce plaisir un plaisir effectif et affirme que le moment où le corps atteint la pleine intégrité procure une satisfaction et un plaisir positif qui vient achever celui de la réplétion. Il fait de ce plaisir la fin qui par nature, oriente tous nos actes et à laquelle l'éducation doit toujours ramener. Mais de plus, il semble bien avoir soutenu que l'on éprouve un plaisir et une satisfaction positive à être dans l'état intègre parce que l'on exerce cet état dans

diverses opérations¹³²¹. C'est là, on le voit, une conception qui est l'exact revers de celle d'Aristote.

Il nous semble que c'est dans l'essence même du plaisir, et dans son statut précis au sein de l'actuation plaisante, que doit être fondée la différence entre bon exercice et plaisir, entre souverain bien et plaisir suprême, et par conséquent aussi toutes les thèses aristotéliennes qui dérivent de cette différence. Du moins est-ce ainsi qu'Aristote devrait procéder s'il adoptait une méthode scientifique. Mais force est de constater qu'il ne le fait pas.

Dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* (X 4, 1175a 18-19), il laisse expressément de côté la question de savoir si nous choisissons l'actuation qu'est le vivre en raison du plaisir, ou le plaisir en raison de cette actuation¹³²², et se prononce donc encore moins sur le sens dans lequel on pourrait éventuellement dire que l'on recherche l'un en raison de l'autre. Sans doute est-ce que cet examen exigerait une minutie spéculative dont il n'a pas besoin dans le présent traité. Dans le cadre de celui-ci, il lui suffit d'indiquer en quelques mots la différence entre bon exercice et plaisir au moment où il définit le dernier comme une fin déjà atteinte et présentée dans l'actuation, comparable à l'éclat des jeunes gens. Mais il ne la développe pas dans la suite et ne s'y réfère pas. Au lieu de cela, il expose directement sa conséquence, à savoir la théorie de la différence formelle des plaisirs en fonction des dispositions préalables dont il y a exercice. Il a aussi recours au principe selon lequel l'homme bien disposé tient lieu de norme pour faire la part entre les plaisirs qui en sont et ceux qui n'en sont pas, principe qui comme nous le verrons, ne peut être concrètement vérifié que si le plaisir est second par rapport à l'exercice de la disposition.

Dans un traité éthique adressé à l'éducateur, Aristote doit juger suffisant d'exposer ces deux thèses. La seconde fournit le moyen d'évaluer l'incidence des prétendus plaisirs mauvais. La première suffit pour indiquer quel est le plaisir auquel doit aboutir l'éducation, et comment elle y parvient. Car elle permet de conclure que seuls des plaisirs spécifiques issus d'exercices propres à « l'homme accompli et bienheureux » (τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός) doivent être tenus pour « plaisirs de l'homme par excellence » (κυρίως ἀνθρώπου ἡδοναί, 1176a 26-28) : c'est donc

¹³²¹ Voir les textes cités dans notre introduction, p. 67-69.

¹³²² « Quant à la question de savoir si nous choisissons le vivre en raison du plaisir ou le plaisir en raison du vivre, qu'elle soit laissée de côté pour le moment » (πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι, EN X 4, 1175a 18-19).

avant tout un tel plaisir, et à partir de la disposition dont il dérive et qui lui donne sa forme, que doit produire l'éducateur. Voilà donc tout ce que le producteur de la vertu doit savoir sur le plaisir, outre la détermination de sa nature exposée auparavant, afin de pouvoir mener sa tâche à bien. Voilà aussi des éléments suffisants pour qu'il prenne position dans le conflit dialectique entre Eudoxe et ses adversaires en corrigeant non plus seulement les seconds, mais aussi le premier, qui soutient que le plaisir, qu'il soit corporel ou non, qu'il soit propre à l'exercice de l'excellence ou qu'il lui soit subordonné, est strictement équivalent au bien auquel tous les êtres tendent et doivent tendre. Apparemment, il est inutile de spéculer de manière trop raffinée sur l'articulation exacte qui lie l'actuation parfaite en tant qu'elle est un bien et l'actuation parfaite en tant qu'elle est un plaisir.

Le silence d'Aristote a cependant un inconvénient important : il l'a mené à être mal compris. Certains ont vu dans la théorie de la différence formelle des plaisirs, dans le recours à la norme de l'homme excellent, et enfin dans la critique de l'hédonisme d'Eudoxe que permettent ces deux instruments, autant de preuves que le plaisir, pris en lui-même et considéré en général, n'était nullement corrélé, en vertu de son simple degré, à la valeur de ce qui est plaisant. On a ainsi pu penser que le plaisir tenait sa valeur de l'actuation dont il était la suite, mais n'en était pas lui-même porteur, et l'on a parfois poursuivi en affirmant que l'actuation tient sa valeur de la disposition qui s'exerce, et que celle-ci, enfin, tient sa valeur de sa conformité ou non à la nature humaine, norme qui devrait être considérée comme ultime. Le simple fait de comprendre que le plaisir est un ajout ou un accident par rapport à l'actuation est également, à lui seul, un moyen pour le dévaluer. Nous croyons au contraire qu'il y a corrélation, et même corrélation essentielle, entre le degré de plaisir et le degré du bien premier, c'est-à-dire la perfection des actuations, et que cette perfection qui leur est inhérente, à elle seule, permet de les évaluer et de les hiérarchiser. Ce n'est pas sur le rejet de ces faits que repose la démarcation d'Aristote par rapport à l'hédonisme, mais uniquement sur la distinction que nous avons mentionnée entre deux manières de considérer un seul et même bon exercice.

Nous examinerons attentivement les trois points sur lesquels on s'appuie pour nier que le plaisir pris en lui-même soit pour Aristote porteur de la valeur de l'actuation, et donc de ce qui est ultimement bon, en montrant que les textes n'autorisent pas ces conclusions, qu'ils indiquent parfois explicitement ou implicitement le contraire, et que tout ce qu'ils présupposent est une antériorité de la disposition et de son exercice sur le

plaisir pris à ce dernier. Il se trouve que ces textes sont aussi ceux qui rendent compte des liens qu'il faut établir entre les caractères plaisant et bon de tous les actes lorsqu'on les prend chacun pour eux-mêmes, car ils qualifient d'une certaine manière les plaisirs procurés par les actes mauvais, indifférents, bons et souverainement bons, en se prononçant tantôt sur leur effectivité, tantôt sur leur degré, tantôt sur leur forme ou leur qualité propre. En les étudiant, on aura parcouru l'ensemble du savoir que dispensent les traités éthiques sur la valeur qu'il faut attribuer dans l'abstrait à chaque plaisir, selon les diverses modalités avec lesquelles il est plaisir, et l'on aura achevé de décrire l'ensemble des connaissances théoriques dont doit disposer l'éducateur à ce sujet.

Il reste à examiner la mise en pratique de ce savoir : dans la technique éducative qui façonne les vertus pratiques, l'artisan doit se rapporter d'une certaine manière aux différents plaisirs et peines que lui présente son patient afin de les réguler, il doit utiliser à cette fin les instruments du plaisir et de la peine, et il doit enfin conduire son patient à un plaisir d'exercer son caractère dans les émotions et les actes les plus convenables qui soient. Les connaissances dont il dispose sur les divers plaisirs et les peines contraires doivent s'avérer utiles pour mener conjointement chacune de ces tâches, en lui indiquant notamment comment s'articulent entre eux le plaisir qu'il vise comme terme de son travail et les plaisirs et les peines qui en sont la matière, et comment ceux qui lui servent d'outils doivent être articulés aux seconds comme au premier. L'étude de l'agencement concret des plaisirs et des peines dans le processus éducatif permettra donc normalement de mettre en évidence plusieurs applications des éléments théoriques délivrés par les traités éthiques. Elle doit aussi confirmer par les faits ces éléments, en particulier la détermination de l'essence du plaisir telle que nous l'avons comprise, et l'antériorité fondamentale du bien premier, bon exercice spontané d'une disposition naturelle ou acquise, sur le plaisir que l'on y prend.

Dans un premier temps, on peut fort bien se limiter au domaine pratique, à la fois dans l'étude du lien entre la valeur des actes et leur caractère plaisant et dans celle du processus régulateur des plaisirs qui conduit à l'excellence et au plaisir que l'on prend à l'exercer. Sans doute notre souverain bien suprême est-il l'actuation de la vertu théorétique de sagesse (*σοφία*) au sein d'une vie contemplative dont le contenu est tout autre que la vie pratique. Mais toute *l'Éthique à Nicomaque* montre que l'on peut faire totalement abstraction de ce souverain bien pour traiter du souverain bien humain ou pratique et en caractériser l'essence aussi bien que la production. Le bonheur ou le bien

suprême est d'emblée défini comme une actuation pratique, et Aristote se tient à cette restriction jusqu'au dernier traité du livre X : entre temps, tous les énoncés sur le plaisir et le bien ou sur la production du souverain bien, comme d'ailleurs tout le reste du propos, partent du principe que notre souverain bien s'arrête à l'action vertueuse et que de plus, il n'y a nul besoin de prendre en compte un souverain bien supérieur. Quant à celui-ci, il est introduit de manière abrupte à la fin du livre X, et Aristote se contente de montrer qu'en vertu de plusieurs critères, à commencer par ceux qui ont permis de qualifier l'actuation des vertus pratiques comme bonheur et bien suprême, l'actuation de la sagesse théorique est un souverain bien à meilleur titre, et que la vie qu'elle régit l'emporte sur la vie pratique. Le problème de l'articulation entre les deux actuations et les deux vies n'est nullement thématiqué, pas plus que l'incidence que pourrait avoir l'existence d'un bonheur suprême spéculatif sur la nature et la genèse du bonheur pratique.

Nous verrons que les choses ne sont pas aussi tranchées dans *l'Éthique à Eudème*. La définition du bonheur dont part Aristote (II, 1, 1219a 34-39) n'est pas explicitement restreinte au domaine pratique, et s'il est vrai que ce bonheur est introduit comme « fin des choses praticables pour l'homme » (τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν, I, 8, 1218b 11-12), il s'avère à la fin du dernier livre (1249a 16-25) que c'est la contemplation du divin qui doit tenir lieu de but et de détermination ultime pour tout ce que l'on acquiert et que l'on pratique : l'actuation de la sagesse, introduite dans le second livre commun comme une vertu supérieure à la prudence, est donc l'unique fin et l'unique bien suprême. Il reste qu'après avoir explicité dans le livre II ce qu'il faut entendre par les vertus humaines exercées par le bonheur, Aristote développe toute la suite de son propos en restant cantonné dans le domaine pratique, comme s'il s'agissait d'une sphère autonome ayant son propre souverain bien. Avant les deux dernières pages de l'ouvrage, il n'évoque l'existence de l'activité spéculative qu'exceptionnellement et de manière allusive¹³²³, et lorsqu'il introduit et définit la vertu de sagesse propre à cette activité, il ne semble le faire que pour distinguer celle-ci du souverain bien de l'homme en tant qu'homme¹³²⁴. Comme on le verra, le caractère transcendant de la fin qu'est la contemplation par rapport à la prudence pratique et au domaine que celle-ci administre positivement explique largement que comme dans *l'Éthique à Nicomaque*, la pratique

¹³²³ La seule allusion à la contemplation figure dans le chapitre montrant que l'homme heureux a besoin d'amis : il devra « contempler en commun » avec son ami plutôt que partager une autre activité, car la contemplation est l'activité parfaite (*EE* VII, 12, 1245b 2-5).

¹³²⁴ Cf. *EN* VI, 7, 1141a 18-22, 1141a 33-b 3.

soit assimilée à un domaine autosuffisant. On peut en tout cas la considérer comme telle et s'y limiter dans l'examen de la plupart des arguments de *l'Ethique à Eudème* qui sont relatifs au plaisir.

Cependant, on ne peut évidemment achever notre étude sans avoir examiné certains aspects de notre souverain bien suprême qu'est l'exercice de la sagesse spéculative. Car en vertu de sa supériorité, il doit l'emporter en plaisir sur son concurrent pratique ; il se trouve aussi que la vie qu'il régit est plus plaisante que la vie gouvernée par la belle action. On devra donc faire la part entre ce qui concerne l'accompagnement accidentel de ces deux activités et ce qui les touche en tant que telles, et déterminer pour quelles raisons l'actuation du sage est nécessairement plus plaisante que celle de l'agent vertueux, en privilégiant celles qui sont explicitement données par Aristote. Il faut normalement que ces raisons confirment l'essence et les différents aspects que nous avons prêtés au plaisir dans notre lecture de la section de *l'Ethique à Nicomaque* consacrée à ce sujet. Enfin, on devra prendre en considération les quelques indications lacunaires qu'Aristote nous donne sur l'articulation concrète entre exercice de l'excellence pratique et exercice de l'excellence spéculative, sans entrer dans des problèmes certes pertinents, mais à propos desquels Aristote ne nous a rien dit : nous devons seulement vérifier que dans ce cas aussi, le plaisir plus grand que nous prenons à exercer la sagesse ne peut être que postérieur à la possession de cette disposition et à l'exercice spontané de celle-ci.

CHAPITRE IX IDENTITÉ ET DIFFÉRENCE ENTRE LE SOUVERAIN BIEN ET LE PLUS GRAND PLAISIR

Les premières lignes de *l'Ethique à Eudème*¹³²⁵, en guise de préambule, citent l'inscription de Délos selon laquelle « ce qu'il y a de plus beau, c'est d'être le plus juste, ce qu'il y a de meilleur, d'être en bonne santé, et ce qu'il y a de plus plaisant entre tout, c'est d'obtenir ce que l'on aime » (κάλλιστον τὸ δικαιοτάτον, λῶστον δ' ὑγιαίνειν· πάντων ἥδιστον δ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν). Aristote, comme s'il annonçait la thèse principale défendue dans tout ce qui suit, marque son désaccord avec cet adage, en déclarant que « le bonheur, en étant le plus beau et le meilleur de tout, est le plus plaisant » (ἡ γὰρ εὐδαιμονία κάλλιστον καὶ ἄριστον ἀπάντων οἷσα ἥδιστον ἐστίν). On retrouve la même citation¹³²⁶ et la même critique dans *l'Ethique à Nicomaque* (I, 9, 1099a 24-31) mais cette fois au terme de l'argument montrant que le bonheur, qui vient tout juste d'être défini comme actualisation pratique selon la vertu, est ce qu'il y a de plus plaisant : qu'il s'agisse du plus plaisant, du meilleur ou du plus beau, « tous ces attributs », ajoute Aristote, « appartiennent aux meilleures actualisations. Or, celles-ci, ou bien l'une d'entre elles qui est la meilleure, nous déclarons que c'est le bonheur » (ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει ταῦτα ταῖς ἀρίσταις ἐνεργείαις· ταύτας δέ, ἢ μίαν τούτων τὴν ἀρίστην, φαμέν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν).

On est en droit d'attendre qu'Aristote prouve bel et bien que le bonheur est le plus plaisant, mais aussi qu'il l'établisse en se contentant de développer les termes de la remarque que nous venons de citer : c'est en effet en prouvant que l'exercice des vertus pratiques est l'actualisation qui est intrinsèquement la meilleure, et en analysant cette dernière notion pour elle-même, que l'on doit démontrer le plus directement, en suivant

¹³²⁵ *EE* I, 1, 1214a 1-8.

¹³²⁶ À ceci près que le dernier vers porte ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

la nature des choses et en restituant la véritable cause, que cette actuation la meilleure est aussi la plus plaisante.

Il est compréhensible qu'au livre I de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote renonce à une preuve de ce type, et établisse le caractère suprêmement plaisant de l'exercice des vertus pratiques en se fondant sur le jugement de l'homme de bien, érigé en norme de ce qui est réellement. Car tout d'abord, la nature du plaisir n'a pas été élucidée. De plus, l'actuation pratique vertueuse identifiée plus haut au bonheur a jusqu'ici été considérée comme bonne au plus haut point non pas en tant qu'actuation et parce qu'elle est parfaite en elle-même, mais parce que la pratique correspond à l'œuvre (ἔργον) et à la fin propre à l'homme, et que cette pratique est menée à bien lorsqu'elle procède de la vertu. Mais quand l'essence du plaisir est déterminée dans le traité du livre X, et cela grâce à la corrélation entre le degré de plaisir et le degré de perfection au sein de nos actuations, Aristote pourrait montrer de manière immédiate le lien entre la valeur intrinsèque d'une actuation et le degré de son plaisir. Sans doute faudrait-il qu'il n'évalue pas l'un et l'autre par rapport à une disposition donnée, comme il doit le faire pour définir le plaisir, mais qu'il change de perspective pour comparer l'ensemble des actuations entre elles, et pour leur attribuer dans l'absolu un degré selon lequel elles sont plus ou moins actuations, c'est-à-dire plus ou moins des réalisations spontanément actives. Mais nous avons déjà dit que la première perspective n'exclut pas l'autre, et qu'il ne serait pas difficile à Aristote d'appliquer à toutes les activités le même critère d'accomplissement qu'il utilise pour comparer celles qui relèvent d'une même faculté.

On doit pourtant constater que dans le traité du plaisir, on ne trouve nulle part la preuve que l'actuation souverainement bonne est ce qu'il y a de plus plaisant. En outre, Aristote ne parle même pas du plaisir pris à l'exercice des vertus pratiques qu'il a jusqu'ici identifié au bonheur : paradoxalement, il n'indique pas plus ici que dans les autres traités éthiques comment on doit caractériser ce plaisir. Il ne nous dit pas non plus en quoi la belle action est plus pleinement et plus parfaitement actuation que toutes les opérations de l'homme en tant qu'homme, comme une sensation ou l'exercice d'un art, afin que nous puissions déduire immédiatement qu'elle est nécessairement aussi la plus plaisante. Bien au contraire, il s'engage dans une direction où le degré de plaisir ne semble nullement pris en compte, en mettant uniquement en évidence la différence formelle entre les plaisirs dépendant de dispositions différentes : on peut inférer que le plaisir pris à l'exercice des vertus pratiques doit différer formellement et qualitativement de ceux qui procèdent d'autres dispositions, et que comme tel, il ne

saurait être réduit ou assimilé à ceux qui accompagnent l'exercice d'une disposition moins bonne. On peut aussi, comme le fait Aristote, conclure que le plaisir par excellence de l'homme est celui qui suit de l'exercice propre à l'homme accompli, et par conséquent celui qui est formellement différencié par l'excellence de cet homme. Mais apparemment, rien ne permet de dire que le plaisir pris au souverain bien est plus intense que tous les autres : tout se passe comme si les plaisirs, en eux-mêmes, n'avaient pas d'autre qualification que de tenir leur forme de l'exercice de telle ou telle disposition. Pour le reste, ils semblent n'avoir qu'une valeur accidentelle empruntée à l'exercice de la disposition qu'ils accompagnent, sans être par soi appréciables ni comme plus ou moins bons, ni même comme plus ou moins grands.

L'Éthique à Eudème laisse le lecteur plus perplexe encore. Le caractère le plus plaisant du bonheur, bien qu'il soit d'emblée annoncé comme une thèse fondamentale que toute la suite devra établir, est passé sous silence dans les six premiers livres de l'ouvrage : Aristote ignore même l'existence d'un plaisir propre à l'actuation vertueuse dans tout ce qui précède le traité du dernier livre commun sur le plaisir. Dans celui-ci, il prouve certes que le bonheur, comme actuation d'une certaine disposition, est nécessairement plaisant en lui-même, mais non qu'il est ce qu'il y a de plus plaisant. Il faut attendre le début du traité qui suit, consacré à l'amitié, pour trouver une preuve que l'exercice des vertus pratiques est suprêmement plaisant. Encore cette thèse est-elle exprimée d'une façon particulière, car les actions selon la vertu sont dites plaisantes « absolument », et non les plus plaisantes. Ce n'est que dans les dernières pages du dernier livre qu'Aristote paraît sous-entendre que l'on doit inférer la seconde propriété de la première, sans expliquer pour quelle raison. Ajoutons que même si Aristote établit que le bonheur pratique est ce qu'il y a de plus plaisant, il le fait en recourant à la norme de l'homme de bien, comme dans le premier livre de *l'Éthique à Nicomaque*. Toutes les lacunes que l'on pourrait regretter dans ce dernier ouvrage sont donc aussi attribuables à *l'Éthique à Eudème* : apparemment, il n'y a pas une démonstration du caractère suprêmement plaisant du souverain bien qui soit fondée sur la nature des choses ; il n'y a pas non plus ni une caractérisation de ce qu'est le plaisir pris à l'exercice des vertus pratiques, ni une analyse de cet exercice permettant de déduire qu'il est nécessairement plus plaisant que la plupart de nos autres opérations.

Le manque de scientificité que l'on pourrait ici reprocher à Aristote ne peut guère être justifié par le statut des traités éthiques, et la volonté de n'entrer dans des

démonstrations rigoureuses que dans la mesure du nécessaire pour le savoir du nomothète et de l'éducateur. Au moins dans l'*Ethique à Nicomaque*, en introduisant la notion d'actuation plus ou moins accomplie et en lui corrélant le degré de plaisir, il dispose de tous les outils pour montrer que le souverain bien est essentiellement plaisant dans la mesure où il est bon. On pourrait donc penser que s'il ne l'a pas fait, c'est précisément parce qu'à ses yeux, le degré de plaisir ne saurait être un attribut essentiel de l'actuation en tant qu'elle est plus moins bonne. Dès lors, au lieu d'examiner en détail le lien accidentel qui unirait le plaisir à l'actuation, il se référerait, comme à une norme absolue, au jugement de l'homme de bien qui de fait, pense que l'exercice des vertus pratiques est suprêmement plaisant¹³²⁷. Ou bien il s'appuierait sur la norme de la nature humaine à laquelle le jugement de l'homme de bien est conforme : trouver le plus grand plaisir à l'actuation vertueuse appartient à la nature de l'homme. Or, cette nature doit être tenue pour un critère ultime qui suffit pour déclarer que notre plus grand bien est notre plus grand plaisir, et il n'y a pas lieu de chercher davantage pour fonder cette identité dans l'absolu, en examinant les caractéristiques intrinsèques de l'actuation et du plaisir.

Une interprétation semblable pourrait être proposée à la lecture de la théorie de la différence formelle des plaisirs exposée dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque* : tous les plaisirs sont distincts par leur forme en vertu de la disposition dont ils dépendent. Certains, par exemple prendre plaisir à agir injustement, seront donc formellement identifiés en fonction d'une disposition mauvaise, et seront mauvais comme elle en raison de leur seule forme. D'autres, comme prendre plaisir à voir, auront de même une forme propre en vertu de laquelle ils sont bons, et d'autres enfin, ceux qui sont pris à exercer une vertu, tiendront de celle-ci leur qualité particulière et leur caractère souverainement bon. Ainsi, parce que les plaisirs présentent un aspect différent selon qu'ils sont bons ou mauvais, on doit conclure qu'ils sont en tant que plaisirs mauvais, bons ou souverainement bons, et non, comme le Protarque du *Philèbe*, soutenir que l'existence d'une multiplicité de plaisirs n'a aucune incidence sur la valeur du plaisir comme tel¹³²⁸. Mais il reste à trouver un critère pour évaluer les diverses

¹³²⁷ Aubenque (1963, p. 41 et s.) pense ainsi que dans l'éthique aristotélicienne, l'appréciation « subjective » de l'homme de bien tient lieu de critère premier et de fondement de la validité des jugements sur ce qui est bon. Gosling et Taylor (1982, p. 330 et s.) défendent la même interprétation, cette fois au sujet de l'appréciation du plaisant.

¹³²⁸ Cette interprétation remonte à l'époque byzantine et est très répandue. Voir les commentateurs cités plus loin en note, p. 912. Il est remarquable que la plupart d'entre eux soutiennent d'un côté que le plaisir est un ajout (et donc un accident) par rapport à l'activité, notamment la meilleure de toutes, et de l'autre,

dispositions dont les différents plaisirs tiennent leur forme propre. On a pu croire que ce fondement dernier est la nature humaine¹³²⁹ : tel plaisir sera mauvais car il dérive d'une disposition contraire à la nature. Tel autre, à l'inverse, sera suprêmement bon car comme le dit Aristote, il est le plaisir par excellence de l'homme, et cela parce qu'il tient sa forme de la disposition propre à l'homme accompli dans sa nature. D'autres enfin seront bons en eux-mêmes, car pris à l'exercice d'une disposition par nature, mais ils le seront secondairement par rapport au précédent.

On ne saurait nier que les arguments d'Aristote, en raison de leur caractère indirect, favorisent des interprétations de ce type. Une lecture attentive montre toutefois qu'elles sont incorrectes : la nature à laquelle est conforme le jugement de l'homme de bien est la vérité selon laquelle l'actuation des vertus est par essence suprêmement plaisante. Par ailleurs, il n'est pas vrai que l'on doit se contenter de classer les plaisirs selon des formes empruntées aux dispositions exercées, et les évaluer en raison de ces seules formes tantôt comme mauvais, tantôt comme bons et tantôt comme souverainement bons. C'est là une lecture simplifiée qui ne voit pas que les différents plaisirs en question ne sont pas des plaisirs au même titre, ou qu'ils ne sont pas plaisirs au même degré. Il est vrai que cette simplification permet d'attribuer à Aristote une position nettement démarquée de celle d'Eudoxe, pour qui il y a toujours identité, en général, entre plaisir et bien. Mais sur cette question également, les choses sont plus complexes qu'on ne le croit : dans une certaine mesure, Aristote est en plein accord avec Eudoxe, car il soutient que tout plaisir est toujours un bien selon la même modalité où il est plaisir, et qu'il est aussi plus ou moins plaisir en tant qu'il est plus ou moins un bien. Examinons les textes pour établir successivement ces trois points.

que les plaisirs sont tantôt mauvais, tantôt bons ou souverainement bons, selon la seule forme des activités auxquelles ils sont propres.

¹³²⁹ Ainsi, Gosling et Taylor (1982, p. 258), qui ajoutent que la normativité absolue de la nature humaine est ce qui permet à Aristote de réfuter l'hédonisme d'Eudoxe, qui aurait pour seul tort de ne pas distinguer, dans le plaisir, ce qui est conforme à la nature humaine et ce qui ne l'est pas.

A. POURQUOI L'AGIR VERTUEUX EST SUPRÊMEMENT PLAISANT SELON L'ÉTHIQUE À NICOMAQUE : L'USAGE DE LA NORME DE L'HOMME DE BIEN, SA SIGNIFICATION ET SON FONDEMENT

1. La preuve de *Ethique à Nicomaque* I, 9 : l'exercice des vertus pratiques est intrinsèquement plaisant et le plus plaisant comme il l'est pour l'homme de bien

En *Ethique à Nicomaque* I, 6, Aristote définit le souverain bien humain comme une certaine modalité du vivre dépendant de ce qui est rationnel en l'homme, la pratique ou l'action, et plus précisément comme l'actuation pratique qui est réussie et menée à bien, et qui pour ce faire procède de la vertu (1098a 12-17). Dans les lignes qui suivent, cette définition est confrontée aux opinions courantes et aux positions disputées sur le bien et le bonheur : parmi les dernières, il faut compter la thèse selon laquelle le bonheur n'est pas seulement vertu, ou sagesse pratique, ou bien encore une certaine expertise¹³³⁰, mais qu'il est celles-ci, ou l'une d'entre elles, « avec plaisir » ou « non sans plaisir » (I, 9, 1098b 22-25). Aristote infléchit tout d'abord l'identité entre bonheur et vertu en précisant que le premier est usage et actuation de la seconde, qui n'est pour sa part qu'une disposition (1098b 30-1099a 7), puis il rend justice à ceux qui font entrer le plaisir dans le bonheur. Il ne faut pas cependant le faire en l'ajoutant : dès lors que le bonheur est une actuation qui suit la vertu pratique, on peut montrer qu'il est intrinsèquement plaisant. La même thèse peut être exprimée autrement : comme l'actuation pratique régit l'ensemble de la vie humaine, et peut être considérée comme le fait même de vivre par opposition aux multiples faits qui surviennent dans la vie, on peut déclarer à propos des hommes vertueux qu' « aussi, leur fait de vivre est plaisant par soi » (ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὐτὸν ἡδύς)¹³³¹.

Dans un premier temps, Aristote pose deux préalables qui servent à montrer que rien ne s'oppose à ce que la vie pratique du vertueux soit plaisante en elle-même. Tout

¹³³⁰ A ce stade, et dans le cadre de conceptions défendues par autrui, il semble préférable de donner au terme de φρόνησις le sens général de sagesse pratique. Quant au mot σοφία, il signifie primitivement le fait d'être expert, savant par excellence, dans un domaine donné. C'est ce que montre bien l'élaboration du concept dans le livre VI (1141a 9-20) : par opposition à ceux qui sont « sages » dans un domaine donné comme la sculpture, c'est-à-dire excellents dans leur savoir et leur expertise, ceux qui sont sages tout court le sont en vertu de l'excellence et de l'exactitude de leur science par rapport à toutes les autres.

¹³³¹ Sur le sens qu'il faut ici donner au mot βίος, en raison notamment de la comparaison avec *EN IX*, 9, voir nos remarques p. 706 (note). Dans ce qui suit, nous citons progressivement le texte de I, 9, 1099a 7 et s. en suivant linéairement tous ses énoncés.

d'abord, si « prendre plaisir compte parmi les faits psychiques » (τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν), c'est-à-dire peut être attribué à l'être vivant en tant qu'il possède une âme et l'exerce, prendre plaisir entre alors dans la même catégorie qu'exercer les vertus pratiques, puisque comme il a été dit plus haut (I, 8, 1098b 15-16), cette actuation doit aussi être assignée à l'âme. Une des conditions de possibilités pour que vivre selon la vertu soit un plaisir est donc remplie, et est aussitôt complétée par une autre : « est plaisant pour chacun ce par rapport à quoi on le qualifie d'amateur, par exemple un cheval pour l'amateur de chevaux, un spectacle pour l'amateur de spectacle » (ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ). Dès lors que le plaisant n'est pas exclusivement attribué aux objets de la sensation, de l'appétit et de la jouissance corporelle, mais qu'il recouvre en général toute chose dont on est un amateur, il devient possible d'affirmer que l'action vertueuse est plaisante en elle-même. Il suffit pour cela que l'on puisse appeler l'homme vertueux un « amateur de vertu ». Aristote admet qu'on le peut, et que « de la même manière » que dans les cas précédents, sont donc plaisants « les faits justes pour l'amateur du juste et en général les faits selon la vertu pour l'amateur de vertu » (τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ).

Les formulations employées ici ne sont sans doute pas tirées du vocabulaire courant¹³³². Plus probablement, Aristote les forge lui-même en s'appuyant sur ce qu'il a dit précédemment. Car la possibilité de désigner le vertueux comme « amateur de vertu », et plus précisément comme amateur d'actes procédant de la vertu, repose sur le fait que la vertu est une disposition qui est appelée à s'exercer dans une actuation à laquelle elle est subordonnée. L'homme de bien doit donc être caractérisé comme celui qui tend à la pratique des actes vertueux, soit en la rejoignant comme une fin, soit en la suivant lorsqu'elle est déjà en cours, et pour l'une ou l'autre raison, il peut être désigné comme amateur de ces actes. Si par ailleurs ce dont on est amateur est plaisant, soit parce que l'on désire toujours un objet qui s'avère procurer du plaisir, soit parce que l'on persiste à s'exercer par rapport à un objet qui en procure déjà, on doit conclure que pour l'amateur de vertu, le fait même d'agir selon la vertu se présente comme plaisant.

¹³³² Les adjectifs composés formés sur φιλο- sont très fréquents en grec, et il y a lieu de croire que dans certains cas, les auteurs les forgeaient à loisir. Parmi ceux qui sont employés dans le texte, le terme générique φιλοτιοῦτος et ses dérivés φιλοδίκαιος et φιλάρετος, à notre connaissance, trouvent chez Aristote leur première occurrence.

Il reste à montrer que la pratique des vertus n'est pas seulement plaisante pour l'homme de bien, mais qu'elle l'est aussi en elle-même et par soi :

(1099a 11-15) Eh bien, pour la plupart des gens, les choses plaisantes sont en conflit entre elles parce qu'elles ne sont pas telles par nature, tandis que pour les amateurs de belles actions, sont plaisantes les choses plaisantes par nature. Telles sont les actions qui procèdent de la vertu, qui sont par conséquent à la fois plaisantes pour ces amateurs et par elles-mêmes (τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦται δ' αἰ¹³³³ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς).

La référence aux plaisirs de la plupart des gens est un retour sur ce qui a été dit au début du livre : le plaisir a en effet été évoqué comme le candidat du multiple (οἱ πολλοί) pour être le bonheur et le souverain bien, et il s'agissait alors de celui qui constitue la fin de « la vie de jouissance » (τὸν βίον τὸ ἀπολαυστικόν), qualifiée de « vie de bétail » (βοσκημάτων βίον), à savoir le plaisir corporel¹³³⁴. Après avoir défini le bonheur, Aristote se démarque de l'identité entre plaisir et plaisir corporel en introduisant non seulement d'autres choses plaisantes, mais même des choses qui le sont à meilleur titre.

En effet, que l'actuation des vertus pratiques soit plaisante par soi est mis en évidence grâce à une opposition avec les choses réjouissant le multiple, qui pour leur part ne le sont nullement. Aristote s'appuie sur un fait qu'il a déjà mentionné au début du livre : les choses plaisantes pour un homme du commun sont en conflit entre elles¹³³⁵. Ce constat ne concerne pas les plaisirs tout juste évoqués, comme celui d'assister à du théâtre, car l'homme féru de cette activité, même s'il peut se fatiguer à trop la pratiquer, dira toujours qu'elle est plaisante pour lui. Il porte sur les plaisirs corporels choyés par le vulgaire : on peut observer qu'un mauvais plat qui plaît en cas de faim intense ne plaît plus quand le manque diminue, et encore moins lorsqu'on est rassasié. Le conflit est plus manifeste encore si comme ceux qui font du plaisir corporel leur bien, on tombe dans l'excès, avec son cortège de dégoûts et de peines corporelles diverses¹³³⁶.

¹³³³ En retenant tous les manuscrits sauf K^bM^b (τοιαῦται δ' αἰεὶ), qui portent un énoncé redondant.

¹³³⁴ Cf. *EN I*, 3, 1095b 14-20.

¹³³⁵ Cf. *EN I*, 2, 1095a 20-25.

¹³³⁶ Le conflit dont il est question ne peut être celui qui oppose entre elles deux activités plaisantes, comme écouter de la musique et prêter attention à des paroles. Car il ne prouverait pas alors que ces

Selon Aristote, la contradiction inhérente à ces appréciations de la plupart des gens repose sur le fait que les choses plaisantes pour eux ne le sont pas « par nature ». Rien dans ce qui précède ne permet de déterminer quel sens il faut donner au « par nature », mais la suite montre que l'expression est ici synonyme de par soi (καθ' αὐτάς). Être plaisant par nature ne signifie pas, comme dans le traité eudémien du plaisir, être plaisant pour celui qui est restauré, ni non plus être plaisant pour la nature humaine, soit en général¹³³⁷, soit chez celui qui la réalise de manière excellente, mais être plaisant en soi, en vertu de sa nature même : un mauvais plat, et en général n'importe quel aliment, ne possède pas en lui-même son caractère plaisant comme une propriété qui lui est inhérente. Il n'est plaisant que pour quelqu'un, étant donné un état déterminé de son appétit, et ne l'est donc plus lorsque change cet état. Au contraire, on peut dire, pour Aristote, qu'une chose est plaisante en elle-même tout comme on peut dire qu'elle est rouge, sucrée ou circulaire, et c'est là le fondement de l'absence de conflit chez ceux qui l'apprécient comme telle. Si donc les amateurs de belles actions et de vertu jugent toujours les mêmes choses plaisantes, comme le sous-entend Aristote en les opposant à la plupart des gens, ce doit être parce les choses en question sont plaisantes intrinsèquement. Les actions selon la vertu, c'est-à-dire l'actuation des vertus pratiques et le vivre qu'elle constitue, comptent parmi les choses en question, et sont donc nécessairement plaisantes en elles-mêmes.

Dans son contenu explicite, l'argument ne s'appuie pas sur l'opposition entre la constance des appréciations des hommes de bien et l'inconstance de celles de la foule pour prouver que les choses plaisantes pour les premiers le sont par elles-mêmes. Cette déduction est probablement sous-entendue, mais elle est redoublée par une autre preuve reposant sur le principe en vertu duquel « pour les amateurs de belles actions, sont plaisantes les choses plaisantes par nature », de sorte que s'ils trouvent plaisantes les actions selon la vertu, alors celles-ci seront « par conséquent à la fois plaisantes pour ces amateurs et par elles-mêmes ». Pour la première fois dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote introduit ce que nous appellerons le principe de la normativité de l'homme de bien. Il le reprend dans la suite de l'argument : après avoir confirmé le caractère plaisant par soi des actions vertueuses en indiquant que c'est par l'existence ou non de ce plaisir

activités ne sont pas plaisantes par soi (contra Stewart, 1892, I, p. 125). Broadie (2002, p. 281) a suggéré que c'est avec le souverain bien que les choses plaisantes sont ici dites en conflit. Mais il n'a pas été question du souverain bien dans ce qui précède immédiatement. Pour une remarque semblable et une interprétation proche de la nôtre, cf. Ramsauer, 1878, p. 44.

¹³³⁷ Pour ces sens, cf. *EN* VII, 13, 1153a 3-6 ; VII, 15, 1154a 32, b 20 ; *EN* VII, 6, 1148b 15-19.

que l'on peut distinguer ceux qui possèdent les vertus et ceux qui en sont dépourvus, il poursuit en ajoutant que les actions selon la vertu ne sont pas seulement plaisantes, bonnes et belles par elles-mêmes : « par elles-mêmes, elles auront au plus haut point chacun de ces attributs, s'il est vrai que l'homme de bien juge correctement à leur sujet ; or, il juge comme nous l'avons dit » (καὶ μάλιστα τούτων ἕκαστον, εἴπερ καλῶς κρίνει περὶ αὐτῶν ὁ σπουδαῖος· κρίνει δ' ὡς εἵπομεν). Aristote se réfère ici à la validité des appréciations de l'homme vertueux, évoquée plus haut à propos de ce qui lui paraît plaisant, pour la généraliser à tous ses jugements. Il peut ainsi achever son argument et conclure que l'actuation vertueuse, et donc le bonheur et le souverain bien, est intrinsèquement ce qu'il y a de plus plaisant puisqu'elle semble telle à l'homme de bien.

La conclusion de cette démonstration n'est pas équivoque : l'exercice des vertus pratiques est par nature ce qu'il y a de plus plaisant au sens où il l'est en lui-même, en vertu de son essence, et non parce qu'il l'est pour la nature humaine et celui qui la suit comme pour une norme ultime qui ne vaudrait pas nécessairement pour d'autres natures, et qui n'aurait aucune implication sur ce qu'il en est dans les choses mêmes. En revanche, les prémisses utilisées pour établir cette thèse posent problème. Nous sommes si habitués à considérer le plaisir comme un sentiment ou une affection subjective que nous éprouvons des difficultés à admettre que le plaisant puisse être attribué à une chose comme sa propriété, de telle sorte que ce qui est plaisant pour nous serait tantôt adéquat, tantôt inadéquat à ce qu'il en est réellement. Il est admissible, à la rigueur, que certaines choses soient réellement rouges ou sucrées, et que dès lors, les appréciations de ceux qui les sentent soient tantôt vraies, tantôt fausses. En revanche, nous sommes enclins à penser qu'une chose plaisante pour celui qui y prend plaisir est plaisante tout court pour cette seule raison, et qu'elle l'est au même titre chez le malade et chez l'homme sain, chez le débauché et chez celui qui vit selon la juste mesure : les uns comme les autres prennent du plaisir, et n'est-ce pas là tout ce que nous voulons dire quand nous déclarons que telle ou telle chose est plaisante ?

Le second problème est le caractère apparemment arbitraire de la normativité de l'homme de bien, posée ici sans justification. On comprendrait que l'homme vertueux soit érigé en norme des appréciations qu'il faut porter, ou même des appréciations qui sont conformes à la nature humaine que seul il réalise avec excellence. Mais comment justifier qu'il soit le canon de l'adéquation des jugements aux choses telles qu'elles sont en réalité ? Aristote ne pense certes pas que c'est l'excellence de celui qui juge qui

constitue la vérité même de ses jugements¹³³⁸, mais au contraire que l'excellence doit être déterminée par référence au fait d'évaluer les choses comme elles sont. Il pourrait certes s'appuyer sur la supériorité et la rectitude de l'homme de bien pour montrer que son évaluation du plus plaisant est juste et doit l'emporter sur celle des autres, à la manière dont Platon, en *République* IX, prouve que le plaisir philosophique est plus plaisant que ceux de l'appétit et de l'honneur parce que le philosophe en juge ainsi et possède seul un jugement correct¹³³⁹. Mais comme dans la *République*, une preuve de ce type ne saurait être que provisoire et incomplète. On attend que la position défendue soit fondée dans la nature des choses, ou au moins que soit justifié le principe selon lequel l'homme de bien est nécessairement en adéquation avec ce que les choses sont en elles-mêmes.

Il est possible de résoudre conjointement les deux problèmes que nous avons posés grâce à des textes qui dans la suite de *l'Éthique à Nicomaque*, développent davantage le principe de la normativité de l'homme de bien. Il apparaît alors qu'il y a bien un sens à dire que des choses sont plaisantes en elles-mêmes au même titre qu'elles sont belles, rouges ou sucrées, et que de plus, c'est la bonne disposition de celui qui les apprécie qui seule permet de les discerner comme telles¹³⁴⁰.

À la fin du traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque* (X 5), Aristote s'interroge sur le désaccord entre les êtres humains sur ce qui leur semble plaisant ou pénible, et en rend compte grâce à une comparaison avec les qualités sensibles comme la saveur douce et la chaleur :

(1176a 12-19) Cela arrive aussi pour les choses douces : car ce ne sont pas les mêmes choses qui semblent telles au févreux et à celui qui est en bonne santé, ni les mêmes choses qui semblent être chaudes à l'homme fébrile et à celui qui est en bonne forme, et il en va de même aussi pour les autres <sensibles>. Or, il semble que dans tous les cas de ce type, ce qui est, c'est ce qui apparaît à l'homme excellent. Si l'on a raison de dire cela (et il le semble bien), et si la mesure de chaque chose est la vertu et l'homme bon en tant qu'il est bon, seront des plaisirs ceux qui paraissent l'être à cet homme bon, et seront plaisantes les choses auxquelles il prend plaisir (καὶ ἐπὶ γλυκέων δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ δοκεῖ τῷ πυρέττοντι καὶ τῷ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν

¹³³⁸ *Contra* Aubenque, 1963, p. 45-48.

¹³³⁹ Cf. *Rép.* IX, 582d 6-583a 3.

¹³⁴⁰ Pour un parcours de ces textes et une conclusion semblables, cf. Gottlieb, 1993, p. 45 et s..

εἶναι τῷ ἀσθενεῖ καὶ τῷ εὐεκτικῷ. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ' ἑτέρων συμβαίνει. δοκεῖ δ' ἐν ἅπασιν τοῖς τοιούτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός¹³⁴¹, ἧ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει).

C'est pour l'homme en bonne santé et en bonne forme que les choses douces au goût ou chaudes au toucher apparaissent telles qu'elles sont réellement, tout comme d'ailleurs toutes les choses ayant telle ou telle qualité sensible. De même, c'est pour l'homme de bien, celui dont le caractère est vertueux, qu'apparaîtront plaisantes les choses qui le sont en elles-mêmes. La comparaison entre les bonnes dispositions du corps et celles du caractère ne permet pas seulement de fonder par analogie la normativité de l'homme vertueux. Elle justifie celle-ci et rend explicite sa véritable portée.

Si l'homme bien portant est norme des apparences sensibles, c'est parce qu'il a le sens du goût ou du toucher bien disposé pour discerner les sensibles tels qu'ils sont. Comme nous l'avons vu dans notre étude du *De sensu* et du *De anima*¹³⁴², la sensation est en effet la manifestation de la forme sensible d'une chose telle qu'elle est, et cela parce que l'organe sensoriel est préalablement bien disposé de manière à saisir cette forme dans sa différence et sa proportion propre. L'homme bien portant, parce qu'il a les sens bien réglés, est donc norme de ce qui est doux en soi, de ce qui est chaud en soi, car il le saisit et le discerne. L'homme malade ou affaibli, au contraire, est altéré dans le tempérament central qui constitue son toucher et son goût. Ces deux sens au moins sont donc chez lui déviés par rapport à leur médiété. Il peut ainsi arriver, comme le dit le *De anima*, que la langue secrète d'elle-même un excès d'humidité qui s'oppose à la saisie des proportions de sec et d'humide constituant les saveurs. Toutes celles-ci seront donc discernées comme amères¹³⁴³, et l'on peut sans doute ajouter qu'elles seront mal discernées, du seul point de vue de celui qui les sent. Car le dérèglement du sens doit nécessairement nuire à sa fonctionnalité, en empêchant notamment de saisir les meilleures proportions du sensible, et donc ce qui est le mieux sensible et sensible au plus haut point.

¹³⁴¹ Nous reprenons la correction de Bywater (ἀγαθός au lieu de ἀγαθός).

¹³⁴² Voir notamment nos conclusions p. 247-249.

¹³⁴³ Cf. *De an.*, II, 10, 422b 5-10.

La bonne disposition du sens, en tant que telle, n'est pas seulement ce qui le rend apte à saisir ce qui est doux en soi ou ce qui est porteur de toute autre qualité sensible. Dans le même temps, elle le rend capable de discerner ce qui est par sa nature plaisant et ce qui ne l'est pas. Ce second point n'est pas évoqué explicitement dans le texte, sinon peut-être de manière allusive en raison de l'association courante et spontanée entre les qualificatifs « plaisant » (ἡδύ) et « doux » (γλυκύ)¹³⁴⁴. Mais l'excellence du sens qui lui fait bien appréhender ses sensibles propres est aussi celle qui lui fait faire la part entre sensibles plus ou moins bien proportionnés, plus ou moins beaux, et plus ou moins plaisants, c'est-à-dire plus ou moins propres à faire exercer la sensation avec spontanéité et plaisir. C'est ce que toute notre étude de la théorie de la sensation a permis d'établir. Il existe donc des choses plaisantes en soi au même titre qu'elles sont pourpres ou dorées, douces ou sucrées, et l'excellence d'un individu quant à ses sens est par soi ce qui lui permet d'avoir des appréciations conformes à ces réalités. Cette excellence, en tant que telle, est tout autant « la mesure de chaque chose » pour leur caractère plaisant que pour leur forme sensible.

Aristote transpose cette règle pour l'appliquer à l'excellence du caractère de l'homme vertueux, et pour conclure qu'en vertu de cette excellence, il doit de manière générale apprécier les choses plaisantes comme elles sont, qu'il s'agisse de sensibles ou de toutes les activités citées précédemment dans le traité, comme exercer l'art de construire, faire de la géométrie, etc. Bien que le texte du traité du plaisir en reste là, car il veut seulement faire la part entre ce qui est réellement plaisant et ce qui ne l'est pas, on peut sans doute ajouter que l'homme de bien, tout comme chaque sens bien disposé, doit évaluer de manière adéquate le degré de plaisir contenu dans toutes les choses et toutes les activités. Si donc, comme le stipule l'argument du livre I, il juge que ce qu'il y a de plus plaisant est l'exercice des vertus pratiques, c'est que cet exercice doit être tel en lui-même.

2. Apprécier correctement la valeur et le plaisir inhérents à l'action n'est pas une connaissance vraie de mobiles préalables : l'opposition au socratisme

L'application de la normativité de l'individu bien disposé à un exercice pratique pose problème. On ne peut plus dire que la bonne disposition est ce qui permet

¹³⁴⁴ Par exemple dans le lieu commun μεταβολή πάντων γλυκύ, souvent cité par Aristote.

l'adéquation de l'appréciation à une réalité préalablement établie. Car évaluer correctement ce qu'il faut faire, ce qui est « à pratiquer » (πρακτόν), ce ne peut être avoir une représentation conforme à ce qui est déjà là, du moins si ce qui est « à pratiquer » l'est pleinement et au sens strict. Tel est le cas, pour Aristote, de l'action en tant qu'elle est une fin à laquelle on est porté. Cette fin détermine l'essentiel de l'action, et la qualifie tantôt comme belle ou noble, tantôt comme intempérante, avare, prodigue ou injuste. Comme par ailleurs, c'est en tant qu'elle est belle et aimée du vertueux que l'action est plaisante en soi, elle doit l'être en tant qu'elle est fin. Pourtant, précisément parce qu'elle est totalement à faire, l'action ainsi considérée n'est pas appréciée en fonction d'une réalité déjà donnée. En cela, elle diffère de l'action comme moyen singulier de réaliser cette fin. Déterminer ce moyen présuppose l'existence préalable de la fin, et donner un contenu particulier à celle-ci en fonction des circonstances n'est que mettre au jour une vérité¹³⁴⁵.

Pour Aristote, l'instance dont dépend la fixation de l'action comme fin, le « souhait » (βούλησις), n'est pas de nature critique ou cognitive comme une sensation ou une pensée, mais de nature désirante¹³⁴⁶. Tout acte de discernement est correct ou incorrect selon qu'il est vrai ou faux, c'est-à-dire inadéquat ou non à un fait donné soit dans son intégralité, soit au moins comme un universel auquel il donne un contenu particulier. Telle ne peut être la correction d'un désir comme le souhait, où la fin, qui est toute entière à viser ou à faire, est issue de la disposition désirante de l'agent au lieu d'en être le préalable. On peut donc affirmer que mal discerner par la sensation et la pensée ce qui est réellement bon et plaisant, c'est tout simplement ne pas discerner une réalité qui possède en elle-même ces propriétés. Mais on ne peut rien dire de tel à propos du souhait : puisque ce que l'on souhaite n'est rien d'autre que la fin que nos dispositions nous font viser comme apparemment bonne et plaisante, celui qui souhaite une action incorrecte souhaitera son objet tout comme celui qui souhaite l'action

¹³⁴⁵ Aussi l'œuvre propre de la pensée impliquée dans l'action, la délibération sur le contenu singulier à donner au bien agir en fonction de la situation présente et des conséquences attendues, est-elle pour Aristote la saisie d'une vérité (*EN VI, 2, 1139a 22-31, 1139b 12*). Plus précisément, cette « vérité pratique » (ἀλήθεια πρακτική) se définit comme celle « qui est en accord avec le désir qui est correct » (ὁμολόγως ἔχουσα τῆ ὀρέξει τῆ ὀρθῆ): ce que la pensée détermine est l'acte singulier, à la fois possible et convenable, qui concrétise le souhait et l'achève dans le désir correct qu'est le choix.

¹³⁴⁶ Nous sommes en désaccord avec Allan (1977, p. 72), Wiggins (1976, p. 347), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 211-212), pour qui l'instance faisant saisir le bien est d'abord l'intellect, et avec Cooper (1975, p. 64 et s.), qui assigne tout ce qu'il y a de « moral » dans l'action à une intuition intellectuelle des valeurs dans le singulier (le raisonnement ne portant que sur la réalisation technique de l'action ainsi déterminée). C'est le désir qui fixe la fin de l'action (Broadie, 1991, p. 243 et s., Natali, 2004, p. 222). Cependant, comme nous le précisons plus loin (p. 1043), ce désir est unifié, en englobant tous les mobiles propres à nos diverses émotions, parce que la pensée pratique en fait le principe de son travail délibératif.

vertueuse, et cette action vertueuse ne pourra être pensée comme une réalité indépendante, plaisante en elle-même, que le second discernerait contrairement au premier.

On constate que le modèle de la sensation ne peut être appliqué à l'appréciation des actions pour fonder la normativité de l'homme bien disposé : la raison pour laquelle ce qui est senti par un sens en bon état peut être déclaré beau et plaisant en lui-même n'est pas opératoire pour déclarer telles les actions aimées et souhaitées par l'homme vertueux. Pourtant, bien qu'une action visée soit avant tout ce qui apparaît bon et plaisant à l'agent en vertu de ses dispositions, celle que se propose l'homme vertueux n'en est pas moins différenciée des autres parce qu'elle est intrinsèquement belle et plaisante. Quel est donc le fondement de cette assertion ?

Le chapitre du livre III consacré à l'étude de « l'objet de souhait » (τὸ βουλευτόν) soulève le problème que nous venons de poser. Aristote, après avoir identifié l'objet du souhait à la fin de la pratique que se propose l'agent¹³⁴⁷, se demande s'il faut dire que ce souhaité est le bien véritable ou le bien apparent. Il rejette la première possibilité : « pour ceux qui disent que l'objet de souhait est le bien, il s'ensuit que n'est pas objet de souhait ce que souhaite celui qui ne le saisit¹³⁴⁸ pas correctement » (συμβαίνει δὲ τοῖς μὲν τὸ βουλευτόν τάγαθὸν λέγουσι μὴ εἶναι βουλευτόν ὃ βούλεται ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος, 1113a 17-18), ce qu'Aristote considère comme évidemment absurde, car on ne peut pas à la fois souhaiter quelque chose et affirmer que ce n'est pas un objet de souhait.

Cette thèse est pourtant soutenue par Socrate dans deux dialogues de Platon, où elle est au moins une reformulation du paradoxe attribuable au Socrate historique selon lequel nul n'est méchant volontairement, et où elle est associée à la conséquence qu'en tire Aristote : on peut dire qu'un bien qui n'est pas saisi correctement n'est pas objet de souhait, tout simplement parce que l'agent ne le souhaite pas, et sans doute aussi parce qu'il n'y a pas de souhait véritable chez un agent qui vise incorrectement le bien. Les textes platoniciens méritent d'être examinés, car ils font apparaître que ces affirmations sont probablement solidaires d'autres positions défendues par Socrate, et par le philosophe tout autant que par le personnage platonicien : la vertu est science et le vice

¹³⁴⁷ Cf. *EN* III, 6, 1113a 15-16, qui se réfère à III, 4, 1111b 26-30.

¹³⁴⁸ Il faut ici donner au verbe le sens de « saisir, prendre en sélectionnant », plutôt que celui de « choisir ». Car pour Aristote, le choix n'intervient pas dans l'appréhension de la fin, mais dans la détermination du moyen.

ignorance. Cela ne signifie pas seulement que le vertueux se définit comme celui qui a le savoir sur ce qu'il souhaite, ou comme celui qui souhaite ce dont il a le savoir, mais sans doute aussi que son souhait du vrai bien *est* un acte de savoir, tandis que le souhait d'autre chose, en ce qu'il est privation de savoir, est aussi privation du souhait. Parallèlement, les différents mobiles que l'on sépare traditionnellement, les valeurs du beau, du bon et du plaisant, sont pour Socrate toujours conjoints entre eux. Dès lors, ce qui fait que l'agent choisit et agit mal, à n'importe quel moment de sa vie, est la seule ignorance du mobile qui est tout autant son plus grand plaisir que son plus grand bien, et ce qui fait qu'il agit bien, c'est le seul savoir de ce même objet.

Un argument du *Gorgias* (467a 8-d 9) est consacré à démontrer que celui qui agit mal ne saurait faire ce qu'il souhaite, et cela parce que ce que l'on souhaite est le bien véritable. Socrate fait admettre à Polos deux thèses successives : en toute action en vue d'une fin ou d'un résultat, ce que l'on souhaite n'est pas l'action même, mais la fin en vue de quoi elle est (467c 5-d 9). D'autre part, en tout ce que l'on fait, c'est toujours notre bien véritable que l'on poursuit comme la fin en vue de quoi on le fait (467e 1-468b 10). Par conséquent, l'objet souhaité, qui est cette fin, est toujours le bien véritable. Si donc il arrive qu'un tyran fasse toutes les mauvaises actions qui lui viennent à l'esprit, et s'il est vrai qu'il agit en vue de quelque chose, alors il doit commettre ces actions parce qu'il poursuit son véritable bien et croit qu'elles y mènent. Si elles se trouvent être mauvaises et avoir le mal pour résultat, on peut conclure qu'en les accomplissant, il fait ce qui lui semble être le meilleur, mais non qu'il fait ce qu'il souhaite, qui devrait être le vrai bien (468d 1-9).

Cet argument difficile se prête à plusieurs interprétations. Mais d'après les formulations du texte, l'idée que l'on accomplit toujours une action en poursuivant le vrai bien qui est l'objet de souhait doit apparemment être comprise ainsi : tout agent choisit un acte parce qu'il croit qu'il est meilleur et utile, c'est-à-dire a pour fin et résultat le vrai bien¹³⁴⁹. Lorsque cette croyance est vraie et que l'acte produit le vrai bien, on peut dire qu'il fait ce qu'il souhaite, alors que l'on ne peut rien dire de tel si la croyance est fautive. Selon cette lecture, la vérité et l'erreur ne portent pas sur la représentation de la fin abstraction faite de l'acte qui y conduit, ni non plus sur le fait que l'acte soit un moyen conduisant à une fin qui serait de son côté bien représentée.

¹³⁴⁹ Cf. 468b 1-3, 5-10 : que tous poursuivent le vrai bien en tout acte est traduit par le fait qu'« ils croient que cet acte est meilleur ». Si la croyance est vraie et « si les actes sont utiles effectivement », alors on souhaite les faire. Sinon, on ne le souhaite pas (468c 5-6).

Elles portent sur le fait que de l'action il résulte le bien, et un bien en général qui n'a aucun contenu déterminé. En d'autres termes, elles portent sur le fait que l'action soit profitable, sans préjuger de ce à quoi elle l'est. En toute action, l'agent a une opinion sur ce fait, et si elle est vraie, il souhaite son action en ce qu'il a cette opinion vraie, tandis que si elle est fautive, il ne la souhaite pas. Interprété ainsi, l'argument platonicien serait fidèle à des thèses attribuées à Socrate par le témoignage de Xénophon : le beau et le bien doivent être pensés comme le profitable ou l'utile (ὠφέλιμος, χρήσιμος)¹³⁵⁰, et c'est sur le fait qu'une chose soit profitable en général qu'un agent a toujours une croyance qui est l'unique cause de son action¹³⁵¹. Toute vertu, c'est-à-dire ce par quoi l'on agit bien, est donc réductible à une science du profitable autant que du beau et du bien, tout vice, à son ignorance¹³⁵², et tout choix correct est un savoir, une véritable saisie cognitive de cet objet, et en cela, un souhait proprement dit, tandis que tout choix incorrect est privation de l'un et de l'autre.

L'argument du *Ménon* (77b 2-78b 2) n'est guère plus clair que celui du *Gorgias*. Il vise à montrer que nul ne saurait désirer autre chose que les belles actions, car ce serait désirer ce qui est mauvais pour l'agent lui-même. Ou bien en effet l'on désire des maux en croyant qu'ils sont utiles alors qu'ils s'avèrent nuisibles, et c'est alors en ce que l'on croit faussement que des choses sont bonnes et utiles qu'on les « désire » (ἐπιθυμοῦσιν) : on désire donc les biens et non les maux. Ou bien l'on désire qu'une chose nuisible arrive à quelqu'un, pour ce fait même et en sachant qu'elle est nuisible : Socrate songe peut-être ici à celui qui n'est pas maître de ses appétits, mais plus probablement à celui qui paraît désirer du mal à autrui pour ce mal lui-même. Ce cas de figure est pourtant une impossibilité : en désirant qu'un mal nuise à quelqu'un en général, on désirerait nécessairement qu'un mal nous nuise, et dans cette mesure, on désirerait être souffrant et donc malheureux¹³⁵³. Le texte précise même qu'alors, on « souhaiterait » la peine et le malheur, probablement parce que le désir, joint au savoir de ce que l'on désire, pourrait être appelé un souhait proprement dit. Puisque nul ne souhaite être souffrant et malheureux, on doit conclure que nul ne souhaite le mal. Ou bien donc on connaît le caractère utile ou nuisible de ce que l'on désire et donc on le

¹³⁵⁰ Cf. *Mem.*, IV, 6, 8-9 et III, 8.

¹³⁵¹ Cf. *Mem.*, III, 9, 4.

¹³⁵² Sur la réduction de la justice, et de la vertu en général, à une « expertise » (σοφία) sur les choses belles et bonnes, qui est science et savoir, cf. *Mem.* III, 8, 4-6. Sur les définitions des vertus de piété, de justice, de sagesse et de courage comme autant de savoirs, cf. *Mem.*, IV, 6.

¹³⁵³ Cette interprétation permet d'inclure dans le propos les cas où apparemment, on désire pour autrui le mal pour le mal, et de combler un manque dont on a pu s'étonner (cf. Bluck, 1961, Canto-Sperber, 1993).

souhaite, mais on ne peut souhaiter que ce qui est véritablement utile. Ou bien l'on se méprend sur ces caractères, et par ignorance, on désire une chose parce qu'on la croit faussement utile, même si dans ce cas, on ne peut sans doute pas dire qu'on la souhaite.

La preuve du *Ménon*, lue de cette manière, repose sur les mêmes principes que celle du *Gorgias*, conduit aux mêmes conclusions, et semble donc elle aussi fidèle à l'esprit des thèses défendues par le Socrate historique : l'acte de désirer est un acte de discernement sur le caractère utile de quelque chose, et il n'est pleinement un souhait que comme discernement vrai et discernement proprement dit. En même temps, cette preuve se distingue parce qu'elle s'appuie sur une thèse qui est attribuée à Socrate dans d'autres dialogues platoniciens et dans les témoignages de Xénophon : pour n'importe quel agent, il y a toujours sinon une équivalence, du moins une correspondance entre les mobiles du beau, du bon, de l'utile et du plaisant. À la fin du *Protagoras*, cette réduction des valeurs est clairement assumée par Socrate (358a 1-5), après avoir d'abord été prêtée à la foule : le mobile du plaisant est au moins inclus dans le mobile du bien¹³⁵⁴, et le mobile du beau, comme bon et utile, est subordonné à celui du plaisant comme produisant le fait de vivre avec plaisir¹³⁵⁵. Dans Xénophon aussi, Socrate affirme que le bel effort pour maîtriser ses appétits non seulement conduit aux choses les meilleures et les plus belles qui seront aussi les plus plaisantes¹³⁵⁶, mais qu'en vertu de cette perspective et en raison de sa beauté même, il est entrepris avec plus de plaisir que toute autre chose¹³⁵⁷. Si agir en raison du beau et du bien est aussi agir en raison du plaisir, il est évident qu'aucun mobile ne saurait expliquer que l'on choisisse un acte mauvais, sinon l'ignorance sur toutes les valeurs dont un acte est porteur. À l'inverse, c'est en vertu de la seule saisie cognitive des mobiles du plaisir, du beau et du bien propres à déterminer notre action, que nous agissons bien, que nous atteignons l'objet de souhait et que nous souhaitons véritablement¹³⁵⁸.

¹³⁵⁴ Cf. 358a 6. Le texte est ambigu, et semble dire seulement que « le plaisant est un bien », ce qui reste du bien étant ensuite rempli par le beau et l'utile, qui sont identifiés entre eux, puis subordonnés au plaisant. Mais le principe de la position de la foule évoqué auparavant, et avec laquelle Socrate se déclare pleinement en accord, était une identité entre le bien et le plaisir, entre le mal et la peine (354c 5-8 et s.). On doit sans doute distinguer le bien et le mal comme fins, identiques au plaisir et à la peine, et le bien et le mal comme moyens, c'est-à-dire le beau et le laid, autrement dit l'utile et le nuisible.

¹³⁵⁵ Cf. 358b 3-6.

¹³⁵⁶ Cf. la fable d'Héraclès en *Mem.* II, 1, 31, et *Mem.* IV 5, 10.

¹³⁵⁷ Cf. la fable d'Héraclès, *Mem.* II, 1, 33, mais aussi le discours préliminaire de Socrate (II, 1, 19), et de nouveau *Mem.* IV 5, 10.

¹³⁵⁸ Aussi le *Protagoras* (353b 7-d 3) peut-il conclure de la réduction des valeurs au plaisir et à la peine que c'est l'ignorance et la sagesse qui font respectivement mal et bien agir.

Dans le chapitre de *l'Ethique à Nicomaque* qu'il consacre au souhait, Aristote se démarque de l'ensemble de ces thèses. Il identifie l'objet de souhait au bien apparent et non au bien réel, et le souhait, non plus à un acte de bon ou de mauvais discernement dépendant du savoir ou de l'ignorance, mais à un désir dépendant du seul caractère de l'agent : en effet, selon les seules dispositions de son caractère et de son désir, l'agent se propose comme fin à souhaiter tantôt tel bien apparent, tantôt tel autre. Si ces dispositions sont des vertus, alors la fin à souhaiter sera véritablement bonne, mais aussi véritablement plaisante, tandis qu'elle ne sera ni l'un ni l'autre si les dispositions ne sont pas vertueuses. C'est là ce qui fonde le fait que « l'homme de bien », dont on sait depuis le livre précédent qu'il est dit tel parce qu'il possède les vertus du caractère¹³⁵⁹, est norme de ce qui est véritablement bon et plaisant. Il n'est pas norme parce qu'il possède un savoir sur les mobiles de l'action à la portée de tout agent, savoir dont tous les autres seraient dépourvus. Il est norme parce que son caractère lui fait souhaiter et désirer ce qui est véritablement bon et plaisant, tandis que tout autre caractère en est incapable.

La différence que nous venons de dégager a des conséquences importantes : il faut au préalable posséder une bonne disposition du caractère et du désir pour pouvoir poursuivre et se proposer une fin qui est réellement plaisante autant que réellement bonne. Sans cette condition, et chez tout autre agent que l'homme de bien, il est impossible de poursuivre un bien apparent qui soit véritablement bon et véritablement plaisant. Cette impossibilité n'est pas due à une absence de savoir sur une fin qui serait à la portée de tous et en raison de laquelle on agirait toujours bien pourvu qu'on la connaisse. Elle résulte de l'état du caractère de l'agent, qui oriente positivement son désir vers un autre mobile premier que la fin correcte, celle-ci n'étant accessible qu'à l'homme de bien, parce que seul il a le caractère disposé de telle sorte qu'il peut la poursuivre. Parallèlement, Aristote refuse d'admettre, comme le voulait Socrate, que pour n'importe quel agent, l'acte réellement bon soit toujours celui qui est fait en raison du plaisir, et parce qu'il est le plus plaisant pour lui comme le plus beau et le meilleur, la cause de l'acte mauvais ne pouvant être alors que l'ignorance qui prive l'agent de tous ses mobiles. Sans doute, la fin qui est vraiment bonne est aussi celle qui est vraiment plaisante, mais seul l'homme qui possède déjà les vertus morales peut prendre

¹³⁵⁹ Cf. *EN* II, 5, 1105b 29-31 : « nous sommes dits hommes de bien ou hommes vils en fonction des vertus et des vices » (κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα <σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι>). La synonymie entre posséder les vertus du caractère et « être homme de bien » est reprise en II, 9, 1109a 20-25.

pour fin un bien apparent qui a ces attributs. Celui qui ne les possède pas n'atteint jamais cette fin et ce bien en suivant ce qui peut être bon ou bien plaisant pour lui. Bien au contraire, la poursuite du mobile du plaisir, qui se présente à lui comme son bien apparent, est chez lui la cause positive d'une tendance incorrecte qui l'empêche d'acquérir les vertus, condition nécessaire et suffisante pour tendre à ce qui est vraiment bon et plaisant¹³⁶⁰.

L'ensemble de ces thèses sont soutenues, plus explicitement que dans les autres passages de *l'Éthique à Nicomaque*, dans le développement de III 6 consacré à la normativité de l'homme de bien sur la fin des actions et l'objet de souhait :

(1113a 23- b 31) Eh bien, ne faut-il pas dire que dans l'absolu et selon la vérité, c'est le bien qui est objet de souhait, tandis que pour chacun, c'est le bien apparent ? Pour l'homme de bien, <ce bien apparent> sera donc le bien selon la vérité, tandis que pour l'homme vil, ce sera n'importe quoi. Il en va comme pour les corps : pour ceux qui sont bien disposés, est sain ce qui l'est selon la vérité, tandis que pour ceux qui sont malades, c'est autre chose, et il en va de même pour ce qui est amer, doux, chaud, lourd, et pour chaque autre <qualité>. En effet, c'est l'homme de bien qui discerne correctement chaque chose, et c'est à lui que le vrai apparaît en chacune. Car selon chaque disposition il y a des objets beaux et des objets plaisants qui lui sont propres, et ce qui distingue peut-être le plus l'homme de bien, c'est qu'il voit le vrai en chacun de ces objets, comme s'il en était une règle et une mesure. Quant à la plupart des gens, l'erreur semble bien se produire chez eux en raison du plaisir. Car tout en n'étant pas un bien, il apparaît l'être. Ils adoptent donc le plaisant comme un bien, et fuient la peine comme un mal (ἀρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλευτὸν εἶναι τὰγαθόν, ἐκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον ; τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινὰ ἔστι τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τάληθες αὐτῷ φαίνεται. καθ' ἑκάστην γὰρ ἔξιν ἴδιὰ ἔστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθες ἐν ἑκάστοις ὀρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὢν. ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὐσα ἀγαθὸν φαίνεται. αἰρούνται οὖν¹³⁶¹ τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν).

¹³⁶⁰ Pour une remarque semblable, voir S. Mansion, 1984, p. 450 et s..

¹³⁶¹ il n'y a aucune raison de suivre ici le seul manuscrit M^b (γούν), comme le font la plupart des éditeurs, plutôt que ΓΚ^bL^b. L'énoncé est une conséquence naturelle du précédent.

Une fois de plus, la normativité de l'homme de bien est appuyée par une comparaison avec l'homme malade et l'homme sain. Chez ce dernier seulement, les choses apparaissent avoir les qualités du doux ou de l'amer, du chaud ou du lourd, qu'elles ont selon la vérité. Si l'on s'en tient à ces propos, on peut croire qu'ici encore, l'appréciation de la fin à pratiquer est assimilée à un acte de discernement des qualités intrinsèques aux choses elles-mêmes. Cette première impression est encore renforcée par les formules qui déclarent que « pour l'homme de bien », le bien apparent est « le bien selon la vérité », et cela parce qu'il « discerne correctement chaque chose ». Pourtant, un examen plus attentif montre que l'excellence normative de l'homme de bien n'est pas celle d'un savoir, et que la rectitude de son appréciation n'est pas la vérité, l'adéquation de sa pensée à un contenu préalablement donné.

3. La tendance droite issue des dispositions vertueuses, principe de la saisie correcte du beau et du plaisant inhérents à l'action

Examinons la phrase qui développe le plus le principe de la normativité de l'homme de bien sur la fin des actions, et qui en ébauche un éclaircissement. Aristote pose que « selon chaque disposition il y a des objets beaux et des objets plaisants qui lui sont propres » (καθ' ἐκάστην γὰρ ἔξιν ἴδιά ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα). Par « chaque disposition », on ne doit pas entendre ici le vice à côté de la vertu, mais les diverses dispositions du caractère, telles qu'elles ont été distinguées dans le livre précédent selon qu'elle portent sur telle ou telle émotion ou action¹³⁶². « Chaque disposition » est le fait d'être disposé, en général, et d'une manière ou d'une autre, à certaines tendances particulières, et par leur biais, à des objets particuliers qui peuvent se présenter comme beaux ou plaisants. Pour l'une, ce sera la vengeance corrélée à la colère, à telle ou telle fréquence, selon tel ou tel degré, qui sera belle et plaisante ; pour l'autre, ce sera tantôt la victoire liée à la confiance ou à la résistance à la crainte, tantôt la sécurité liée à la crainte, et à un certain degré ou à un autre.

Est ensuite introduit « l'homme de bien », dont on sait qu'il se distingue parce qu'il possède l'ensemble des dispositions évoquées comme des vertus. Il se différencie également par un autre trait qui paraît lui être tellement propre qu'il peut être tenu pour

¹³⁶² Voir la caractérisation d'une vertu et des vices contraires comme des « dispositions », « selon lesquelles nous sommes bien ou mal disposés relativement à des émotions » particulières (*EN* II, 5, 1105b 25-28), puis l'énumération de chaque vertu et de ses contraires en *EN* II, 7. Pour une lecture semblable à la nôtre, cf. Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 208.

sa caractéristique : sur chacun des objets beaux et plaisants déterminant la sphère propre aux différentes dispositions, il « voit le vrai ». Prenons par exemple un homme téméraire : selon la façon dont il est disposé à l'égard de la confiance et de la crainte, c'est toujours dans un excès de confiance, en fréquence et en intensité, qu'il vise et situe le beau et le plaisant. Pour le lâche, ce sera dans un excès de crainte. L'homme de bien, en tant qu'il est courageux, se différencie d'eux parce que lui seul, en chaque circonstance, saisit précisément laquelle des tendances, selon tel degré défini, est porteuse de ce qui est véritablement plaisant et beau, soit que toute autre ne le soit pas effectivement, soit qu'elle le soit à un moindre titre. Il fait de même dans les autres domaines, celui de la colère, du don et de l'acquisition d'argent, etc., et cela parce qu'il possède toutes les vertus.

En déclarant que l'homme de bien se distingue parce qu'il « voit » le vrai en tout ce qui dépend des diverses dispositions du caractère, Aristote paraît une fois de plus assimiler la rectitude de son appréciation à la vérité d'un savoir portant sur un objet préalablement donné, à propos duquel l'évaluation incorrecte des autres serait simple ignorance. Il y a pourtant là une impossibilité : l'homme de bien, pourrait-on dire, est à la fois juge et partie, puisque c'est parce qu'il possède chaque disposition du caractère comme une vertu et diffère en cela des autres qu'il s'en distingue aussi parce qu'il voit en chaque occasion le véritablement beau et plaisant auquel il faut tendre. Son appréciation ne prend pour objet que ce à quoi il est seul préalablement disposé, et non ce à quoi chacun des autres, de son côté, est disposé comme à son objet propre.

Le statut donné à l'homme de bien confirme que s'il voit le vrai, c'est en un sens très particulier. Protagoras affirmait, « sur la vérité » (περὶ τῆς ἀληθείας), que « l'homme est mesure de toute chose »¹³⁶³, déterminant ainsi le vrai non pas par l'adéquation à une réalité extrinsèque à celui qui juge, mais par le seul fait qu'un homme émette un jugement. Selon Aristote, il faut apparemment adopter un modèle semblable à propos des évaluations portant sur la fin à pratiquer : celle de l'homme de bien est vraie non pas parce qu'elle serait conforme à ce qui est, mais parce qu'elle est propre à l'homme de bien et parce que celui-ci est « mesure » (μέτρον) de ce qui vaut en soi, alors que tout autre homme ne l'est pas¹³⁶⁴. Le fondement de la validité des appréciations de l'homme de bien est ce qui le qualifie, à savoir la vertu : c'est parce qu'il est préalablement bien disposé aux diverses modalités du désirs, la crainte ou la

¹³⁶³ Cf. Platon, *Théét.*, 151e et s. (DK, II, 263).

¹³⁶⁴ Pour ce rapprochement avec Protagoras, contre Socrate, voir Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 206 et s..

confiance, la colère, la tendance à donner de l'argent, etc., et désire comme il se doit selon chacune d'entre elles, qu'il évalue correctement le beau et le plaisant qui leur sont toujours liés. La correction de l'évaluation est ainsi la rectitude d'une tendance avant d'être la vérité d'un discernement. C'est ce qui fait que l'homme de bien peut aussi être comparé à une « règle » (κανὼν) : de par ses dispositions à désirer comme il faut, il a toujours une tendance qui suit la droite ligne et qui pour cette raison, porte sur ce qui est véritablement beau et plaisant. Il trace aussi la règle que tout un chacun doit suivre, bien qu'il soit le seul à le faire et que tous les autres soient disposés à tendre nécessairement à ce qui est beau et plaisant à un moindre titre.

La phrase que nous venons d'analyser est censée développer l'idée que « l'objet de souhait » (τὸ βουλευτόν), bien qu'il soit chez tout agent son « bien apparent », est chez l'homme de bien identique au « bien selon la vérité ». Entre avoir, du fait de chaque disposition, des modalités de désirs qui présentent le beau et le plaisant comme ils sont réellement, et souhaiter un bien qui est autant réellement un bien qu'il apparaît l'être, il doit y avoir équivalence. Pour en rendre compte, il suffit de supposer que « le souhait » est l'orientation générale du désir issue de l'ensemble formé par nos diverses dispositions spécifiques ; en d'autres termes, il est la tendance globale par laquelle nous désirons tantôt bien, tantôt mal, selon toutes les modalités du désir que sont la poursuite du plaisir corporel ou son contraire, la crainte ou la confiance, la colère, l'inclination au don ou à l'acquisition d'argent, etc.. On peut alors affirmer que chez l'homme de bien, parce qu'il possède au préalable toutes les dispositions comme des vertus, cette tendance qu'est le souhait a toujours pour objet un bien apparent qui est aussi réellement bon et plaisant qu'il l'est pour lui.

Soulignons que le principe qui fait accéder au vrai bien et au vrai plaisant est alors une tendance droite, et non une connaissance vraie. L'objet de souhait n'est pas un mobile préalable et universel, mais chez chaque agent, bon ou mauvais, il est une fin déterminée à laquelle lui seul tend du fait des dispositions particulières de son caractère. Voilà pourquoi chacun souhaite son bien apparent et rien d'autre, et ne peut appréhender comme plaisant que ce bien. Mais chez l'homme vertueux, parce que ce sont des vertus qui le font tendre à la fin qui lui est propre, cette fin est n'est pas seulement bonne et plaisante apparemment et pour lui, mais aussi « selon la vérité » et en elle-même.

Pour appuyer notre lecture, on doit revenir au livre antérieur qui donne un contenu concret aux énoncés que nous venons d'analyser. Il ne fait guère de doute, en

effet, que les « objets beaux et plaisants » « selon chaque disposition » que saisit l'homme de bien correspondent au « médian par rapport à nous » (τὸ μέσον πρὸς ἡμᾶς) par rapport auquel toute vertu du caractère a été définie en *Ethique à Nicomaque*, II, 5¹³⁶⁵. Par ce médian, il faut entendre la juste mesure dans les tendances particulières sur lesquelles portent une vertu et les vices contraires, et une juste mesure déterminée comme ce qui convient aux circonstances de l'action en fonction des résultats attendus.

Pour reprendre les termes d'Aristote¹³⁶⁶, le médian sera par exemple « éprouver de la crainte » ou « éprouver de la confiance » ni trop ni trop peu, mais « quand il faut, sur les choses, à l'égard des gens, en vue des résultats et de la manière qu'il faut » (ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ). Il se trouve que dans ces émotions, le médian est toujours ce qui « est réussi » ou « est bien mené » (κατορθοῦται) ; « la disposition par laquelle l'homme effectuera son œuvre avec réussite » dans ce domaine, et qui est en cela « vertu » (ἀρετή) de l'homme¹³⁶⁷, le courage, est donc « en quelque sorte une médiété » (μεσότης τις), et « en ceci qu'elle est propre à viser le médian » (στοχαστική γε οὔσα τοῦ μέσου)¹³⁶⁸. De la même manière et pour la même raison, la vertu relative à la satisfaction des appétits, la vertu relative à la colère, la vertu relative au don et à l'acquisition d'argent, etc., seront chacune des médiétés, car des aptitudes à viser le médian et le convenable dans chacune des tendances particulières considérées.

Revenons maintenant à l'homme de bien, norme de toutes les appréciations pratiques : en tant qu'il possède la vertu de courage, il est disposé à viser le médian dans la crainte et la confiance, et ce doit être en cela qu'il voit véritablement « les objets beaux et plaisants » selon la disposition particulière considérée. Cette équivalence ne peut pas signifier que le beau et le plaisant est identifié aux émotions mêmes de crainte et de confiance éprouvées selon la juste mesure : outre qu'il serait paradoxal de déclarer

¹³⁶⁵ Le « médian par rapport à nous », introduit en 1106a 26 et s., sert de référent pour définir la vertu morale, comme l'atteste la conclusion de II, 6, 1106b 36-1107a 2.

¹³⁶⁶ *EN* II, 5, 1106b 18-23.

¹³⁶⁷ Nous citons une phrase de la page précédente (*EN* II 5, 1106a 22-24) : Aristote a préalablement posé que par vertu, il faut entendre ce qui rend bon ce dont elle est vertu et ce qui lui fait effectuer de manière réussie son œuvre propre (1106a 15-17). Cela vaut pour celle de l'homme comme pour celle de toute autre chose.

¹³⁶⁸ *EN* II, 5, 1106b, 27-28. Le τις de μεσότης τις, à notre avis, a une valeur métaphorique : Aristote veut dire que la vertu est une médiété en quelque manière, c'est-à-dire en cela du moins qu'elle est « apte à viser le médian ». Il reste à savoir si pour cette raison ou pour une autre, la vertu doit aussi être en elle-même une « médiété » au sens strict, c'est-à-dire un équilibre déterminé qualifiant l'agent. Sans doute est-ce le cas, car toute vertu peut être conçue comme l'équilibre d'un tempérament toujours adapté aux diverses circonstances de l'action qui ont pu et peuvent se présenter. Mais le texte cité ici ne le dit pas explicitement.

plaisante une émotion comme la crainte, il paraît clair que ce qui est saisi comme beau et plaisant n'est pas un désir, mais un objet de désir. Il s'agit donc de l'objet visé dans l'émotion bien mesurée, c'est-à-dire tantôt la sécurité, tantôt la victoire, en tant qu'elles sont poursuivies selon la juste mesure et comme il convient. Il en va de même pour le beau et le plaisant relevant de chacune des autres dispositions, que l'homme de bien apprécie toujours correctement parce qu'il possède toutes les vertus.

Il faut à présent rappeler que le livre II s'est aussi prononcé sur le principe qui fait accéder à cette juste mesure et sur la façon dont on l'acquiert. Ce n'est ni un savoir, ni en général une vertu intellectuelle, mais une disposition et une vertu du caractère (ἠθικὴ ἀρετή)¹³⁶⁹. Or, celle-ci n'est pas acquise par un apprentissage, mais « résulte de l'habitude » (ἐξ ἔθους περιγίγνεται, II, 1, 1103a 17), du fait d'être habitué depuis le jeune âge, grâce aux prescriptions du nomothète et de l'éducateur, à éprouver une espèce d'émotion comme la crainte et son contraire d'une certaine façon, c'est-à-dire correctement, « conformément au discours correct » (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)¹³⁷⁰. D'après le chapitre 3 du même livre, cette habitude peut être exprimée d'une manière différente : chaque vertu du caractère est issue du fait d'avoir accompli souvent des actes justes, tempérants, courageux, etc., c'est-à-dire des actes conformes à ceux que le vertueux effectue¹³⁷¹, car au terme de ce processus, l'agent parvient à accomplir ces actes « en les choisissant pour eux-mêmes » (προαιρούμενος δι' αὐτά), et « en restant en cela stable et immuable » (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων), caractéristiques qui prouvent qu'il n'agit plus en se conformant à la vertu d'un autre, mais en suivant une vertu qu'il possède¹³⁷².

Nous pouvons donner à ces thèses du début du livre un contenu plus précis en nous appuyant sur la définition de la vertu du caractère délivrée dans les chapitres suivants. Considérons le domaine particulier délimité par les émotions de crainte et de confiance : parce que nous avons souvent, au cours de chaque situation singulière de la vie passée et sous la prescription correcte d'un éducateur vertueux, éprouvé la crainte ou la confiance si cela convient et comme cela convient précisément à chaque situation, nous finissons par acquérir une disposition qui nous porte, spontanément et

¹³⁶⁹ Cf. *EN* II, 5, 1106b 14-16, puis tout ce qui suit jusqu'à la conclusion de 1106b 36. L'ensemble du livre étudie exclusivement la vertu du caractère, en examinant comment on l'acquiert et comment on doit la définir. Mais Aristote n'éprouve pas le besoin de le préciser, et parle le plus souvent de « vertu » tout court (dès II, 1, 1103a 24).

¹³⁷⁰ Pour chacune de ces précisions, cf. respectivement *EN* II, 1, 1103b 23-25, 1103b 3-4, 16-17 ; II, 2, 1103b 29-32.

¹³⁷¹ Cf. *EN* II, 3, 1105b 4-7.

¹³⁷² Cf. *EN* II, 3, 1105a 28-33.

infailliblement, à viser pour lui-même le médian et le convenable dans ces émotions, disposition qui est par conséquent médiété et vertu. Ce processus par lequel nous nous dotons de la vertu de courage est aussi, par rapport aux autres émotions spécifiques, celui par lequel nous acquérons toutes les autres vertus du caractère.

Le rappel du contenu du livre II permet de tirer quelques conclusions importantes à propos de la normativité de l'homme de bien. Dans chaque domaine spécifique d'émotion, c'est par une disposition produite par l'habitude d'avoir eu son désir réglementé, et parce que cette disposition le fait ensuite toujours désirer selon la juste mesure, que l'homme vertueux, dans ce domaine, apprécie le beau et le plaisant comme ils sont réellement. Il n'évalue donc pas correctement le beau et le plaisant parce qu'il a une saisie cognitive vraie de certaines choses données à tout agent, mais parce que lui seul et nul autre a acquis une bonne disposition à l'égard d'une modalité de désir, de telle sorte que sous cette modalité, il désire toujours en visant le médian, et ce faisant, prend pour objet ce qui est véritablement beau et plaisant dans ce domaine. Clairement, l'objet beau et plaisant selon la vérité a le statut d'une fin à laquelle tend le seul homme vertueux parce qu'il est disposé à bien désirer, et non celui d'une réalité commune dont il aurait la connaissance vraie.

Considérons maintenant l'ensemble formé par toutes les vertus relatives aux diverses modalités du désir, et dont la possession caractérise l'homme de bien. Nous pouvons dire que du fait de ces dispositions à bien désirer prises comme un tout, l'homme de bien a en toute occasion un désir global qui selon ses diverses modalités, la crainte et la confiance, l'appétit, la colère, etc., tend vers une fin en suivant la juste mesure et en visant de ce fait ce qui est toujours réellement beau et plaisant. Pour traduire cette caractéristique du comportement vertueux pris dans son ensemble, Aristote affirme dans le livre III que chez l'homme de bien, « le souhait » a pour objet le bien qui est non seulement son bien apparent, mais « le bien selon la vérité ». Ne faut-il pas conclure que « le souhait » est précisément le désir, la tendance globale résultant de l'ensemble des dispositions du caractère de l'agent ? Si tel était le cas, il serait clair que l'objet de souhait est la fin déterminée d'un désir propre à chaque agent, et non une réalité commune que l'on devrait saisir par la connaissance. Il serait également avéré que l'on accède à l'objet de souhait bon, beau et plaisant en soi parce qu'étant préalablement bien disposé à l'égard de ses désirs, on tend ensuite à ce seul objet. Si donc certains n'atteignent pas la pratique qui par la fin qui la définit, est véritablement plaisante, ce n'est pas faute de connaître des mobiles plus ou moins

plaisants qui seraient à leur portée. C'est tout simplement parce qu'ils ne tendent pas à cette pratique, mais à une autre qu'elle, car ils ne possèdent pas au préalable les vertus du caractère qui font tendre en tout au médian et au convenable, mais au lieu de cela, une disposition mauvaise qui leur fait viser un excès ou un défaut dans un désir particulier.

4. Éclaircissements d'après les autres traités : ce qu'est la fin de l'action (πρᾶξις), par opposition à celle de la production (ποίησις), et quel est le principe qui la détermine

Dans *l'Éthique à Nicomaque*, il n'est jamais écrit que le souhait qui fixe la fin des actions et qui permet éventuellement d'accéder à celle qui est véritablement plaisante est un désir, et non un acte cognitif. Il n'est pas dit non plus qu'il est la résultante des dispositions du caractère, et tient sa rectitude ou son incorrection de leur excellence ou de leur déficience. Mais sur le premier point, tous les autres traités où il est question du souhait sont très clairs : la *Rhétorique* range le souhait (βούλησις), à côté de l'appétit (ἐπιθυμία) et de la colère (ὀργή) ou emportement (θυμός), dans la catégorie du désir, et l'oppose aux autres espèces en ce qu'il est « accompagné de raison », car on ne souhaite pas un objet sans croire et juger que quelque chose est bon¹³⁷³. Le *De motu animalium* fait également du souhait une des trois formes de désir, et semble bien attribuer à la pensée la seule fonction de particulariser par le syllogisme la prescription générale que lui fournit le souhait¹³⁷⁴. Ce partage des rôles est assumé sans ambiguïté en *De anima* III, 10 : « ce dont il y a désir est principe de l'intellect pratique » (οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, 433a 15-16) l'objet de désir meut, et la pensée meut pour cette raison que l'objet de désir en est le principe » (τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν, 433a 18-20). Or, quand le désir est ainsi la condition

¹³⁷³ Cf. *Rhet.*, I, 10, 1368a 1-4. Le souhait est caractérisé comme « désir rationnel » (λογιστικὴ ὄρεξις), c'est-à-dire « accompagné de raison » (μετὰ λόγου), selon tous les manuscrits sauf A, qui restituent mieux ici la logique du propos. Cela ne signifie pas que ce désir résulte d'un raisonnement ou même d'une pensée. Aristote n'appelle pas ici « souhait » ce qu'il appelle ailleurs « choix » (προαίρεσις). Il dit seulement qu'on ne peut souhaiter un objet sans avoir aussi une pensée portant sur cet objet, et sans juger qu'il y a quelque chose qui est un bien ». On ne juge alors très exactement que cela, et il reste à déterminer par la pensée quelle est cette chose déterminée qui est un bien. D'autre part, que cette prescription soit objet de pensée n'implique pas que la pensée, et non le désir, en soit le principe. La même remarque s'applique à la phrase du *De motu animalium* qui déclare « la fin des choses praticables » (τὸ τῶν πράκτων τέλος) objet de désir, mais aussi objet de pensée (700b 23-25).

¹³⁷⁴ Cf. respectivement 700b 22, 701a 7-26.

nécessaire du mouvement produit par la pensée, ce désir est plus particulièrement « le souhait » (433a 22-25).

L'Éthique à Eudème est tout aussi explicite. Le souhait, dans le livre II, est d'emblée introduit comme une des trois modalités du désir à côté de l'appétit et de l'emportement¹³⁷⁵. Dans les dernières pages du même livre, où Aristote isole les rôles respectifs des différents principes du choix déclenchant l'action, c'est donc à un désir qu'il attribue la détermination de la fin du choix : cette fin, dont il est préalablement dit qu'elle « est par nature toujours le bien », « mais contre nature et par déviation, non pas le bien, mais le bien apparent » (τὸ δὲ τέλος ἐστὶ φύσει μὲν ἀεὶ ἀγαθόν, (...) παρὰ φύσιν δὲ καὶ διὰ διαστροφὴν¹³⁷⁶ οὐ τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν), est en effet, sous cette qualification, attribuée au souhait : « le souhait, par nature, a pour objet le bien, mais contre nature, il a aussi pour objet le mal » (ἢ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστὶ, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ).

Cette fois cependant, Aristote complète cette thèse en précisant quelle est la fin qui est le bien, et en déterminant le principe qui fait que le souhait est tantôt par nature, tantôt contre nature : l'objet de souhait correct par rapport auquel il peut y avoir déviation est identifié au « médian », qui a été auparavant introduit et conçu de la même manière que dans *l'Éthique à Nicomaque* : il s'agit de la juste mesure relative à nous et conforme au discours correct¹³⁷⁷ dans les diverses émotions, c'est-à-dire les diverses modalités du désir par lesquelles on poursuit un plaisir ou fuit une peine¹³⁷⁸, juste mesure à l'égard de laquelle la vertu du caractère est une disposition, et est en cela « une certaine médiété »¹³⁷⁹. Il est donc ici avéré que c'est le médian dans les divers désirs et dans leurs objets plaisants ou pénibles qui constitue le bien, la fin correcte des actions.

Il est également affirmé que ce qui fait que le souhait tantôt est par nature en tendant au médian, tantôt est dévié par un excès ou un défaut, n'est pas la présence ou

¹³⁷⁵ Cf. *EE* II, 7, 1223a 26-28.

¹³⁷⁶ Les manuscrits, ici et à la ligne 30, ont seulement διαστροφὴν sans préposition. Walzer et Mingay, en suivant Allan, corrigent en διὰ στροφὴν. Mais ce dernier mot ne signifie jamais, au singulier, déviation ou distorsion. Mieux vaut donc penser que parmi deux δια, un seul a été recopié.

¹³⁷⁷ Cf. *EE*, II, 3, 1220b 21-28 et la reprise de II, 5, 1222a 8-10.

¹³⁷⁸ Quand Aristote se demande « sur quels médians porte la vertu » (1220b 34-36), il cite ensuite divers exemples de tendances et d'émotions, la colère, la crainte, l'appétit des plaisirs corporels, la tendance à acquérir des biens, etc.. Mais au lieu de conclure que c'est aux médians dans les émotions que dispose la vertu du caractère, il exprime la même thèse différemment : la vertu porte sur certains médians dans les plaisirs et les peines qui sont poursuivis ou fuis par les différents types d'émotions (*EE* II, 5, 1222a 6-12 au regard de ce qui précède).

¹³⁷⁹ Cf. *EE* II, 3, 1220b 34-35 ; Aristote a établi auparavant que la vertu « du caractère » est une disposition (*EE*, II, 2, 1220b 5-7 puis 18-20), et l'ensemble est repris en II, 5, 1222a 6-12.

l'absence d'un savoir ou d'une vertu intellectuelle, mais la possession ou non de la seule vertu du caractère. Dans un premier temps, cette thèse n'apparaît pas de manière explicite. Aristote déclare que la poursuite du plaisant et la fuite du pénible sont causes de la déviation du souhait par rapport à la fin correcte, et en déduit que le vice doit porter sur ces objets plaisants et pénibles, ainsi que la vertu qui doit rectifier nos tendances pour les porter vers le bien¹³⁸⁰. Il paraît alors présupposer que la vertu et le vice sont chacun causes de l'orientation du souhait vers la fin bonne ou mauvaise. Mais faute de précision, on ne sait s'ils sont causes comme des principes suffisants, ou comme de simples conditions nécessaires. La même ambiguïté subsiste dans la conclusion qui caractérise « la vertu du caractère » comme « disposition propre à choisir la médiété relative à nous dans des objets plaisants et pénibles » (ἔξιλον προαιρετικὴν μεσότητος τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν ἡδέσει καὶ λυπηροῖς), et affirme que le vice, au contraire, est en cela dans l'excès et le défaut¹³⁸¹. L'identité entre le médian et la fin du choix permet d'inférer que la vertu et le vice sont « propres à choisir » uniquement en ce qu'ils sont propres à faire viser la fin bonne ou mauvaise, et non les moyens de la réaliser ; mais il n'est pas sûr qu'ils soient les seules instances dont dépend la visée de la fin. Le développement suivant, toutefois, soutient sans équivoque chacune de ces deux thèses.

Aristote a déjà établi auparavant que l'acte intellectuel de délibération (τὸ βουλευέσθαι) porte sur les moyens de réaliser la fin de l'action, mais ne peut déterminer cette fin elle-même¹³⁸². Il affirme à présent que le raisonnement (συλλόγισμος), la pensée et la raison (λόγος) en général ne sauraient être cause de la rectitude de cette fin de l'action, et que par conséquent, seule la vertu du caractère peut avoir cette fonction : « eh bien, si c'est soit la raison, soit la vertu qui est cause de toute rectitude, et si de fait ce n'est pas la raison, ce sera à cause de la vertu que la fin sera correcte, mais non à cause d'elle que le seront les <moyens> relatifs à la fin »¹³⁸³. La vertu du caractère acquise sur les désirs se voit donc assigner la fonction de faire souhaiter la bonne fin. Il ne reste plus alors qu'à rappeler que cette fin est le médian dans les plaisirs et les peines objets de divers désirs positifs et négatifs, et à préciser en quel sens la vertu a été dite « propre à choisir » (προαιρετικὴ) ce médian. En réalité, cet objet est à choisir

¹³⁸⁰ Cf. *EE* II, 10, 1227a 36-38 puis *EE* II, 10, 1227b 1 et s..

¹³⁸¹ *EE* II, 10, 1227b 5-9.

¹³⁸² Cf. *EE* II, 10, 1227a 5-18.

¹³⁸³ *EE* II, 11, 1227b 34-36. Dans ces textes, il est parfaitement clair que c'est le désir, et non la pensée, qui fixe la fin (cf. Walter, Zeller, Ross, etc.), bien que le désir en question ait été formé par l'obéissance à la prescription rationnelle, et porte sur ce qui convient dans tous les objets désirés (Broadie, 1991, p. 243).

uniquement en ce qu'il est la fin en vue de quoi l'on choisit, et non ce que l'on choisit en vue de cette fin : « tout choix est de quelque chose et en vue de quelque chose. Eh bien, c'est un « en vue de quoi » que le médian dont la vertu est cause, à savoir ce en vue de quoi l'on choisit, bien que le choix ne soit pas choix de cela, mais des moyens qui sont en vue de cela », et que « le fait d'atteindre ces moyens relèvent d'une autre puissance »¹³⁸⁴ que la vertu, à savoir une aptitude intellectuelle qui fait bien délibérer et achève ainsi le souhait en un « choix » (προαίρεσις) qui nous meut immédiatement¹³⁸⁵.

Les mêmes thèses figurent dans le second livre commun consacré aux vertus intellectuelles. Soulignons au préalable que la fin correcte de l'action n'est plus appelée « le médian », la juste mesure et le convenable dans toutes les modalités du désir par lesquelles nous poursuivons un plaisir ou fuyons une peine, mais « le bien agir » (εὐπραξία). Ce terme ne signifie pas la « réussite » avec laquelle l'acte produirait un résultat extérieur à lui¹³⁸⁶, mais au contraire, il indique que l'action trouve immédiatement une fin immanente à elle-même, dans la bonne façon dont elle a lieu. C'est en cela en effet que l'action (πρᾶξις) diffère de la production (ποίησις). Aristote, au début du livre, suppose cette différence établie dans ce qu'il appelle les « discours exotériques »¹³⁸⁷. Mais il la rappelle quelques pages plus loin : « le genre de l'action est autre que celui de la production » (ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως) ; « en effet, la fin de la production est autre que celle-ci, tandis que ce ne saurait être le cas de celle de l'action, car c'est alors le bien agir qui est fin » (τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως

¹³⁸⁴ *EE* II, 11, 1227b 37-39 : ἔστι γὰρ πᾶσα προαίρεσις τινὸς καὶ ἔνεκα τινός. οὐ μὲν οὖν ἔνεκα τὸ μέσον ἐστίν, οὐ αἰτία ἢ ἀρετή, τὸ προαιρεῖσθαι οὐ ἔνεκα. ἔστι μὲντοι ἡ προαίρεσις οὐ τούτου, ἀλλὰ τῶν τούτου ἔνεκα. τὸ μὲν οὖν τυγχάνειν τούτων ἄλλης δυνάμεως. La deuxième phrase présente une syntaxe difficile. Pour obtenir un énoncé plus fluide, on doit peut-être corriger les manuscrits et lire τοῦ προαιρεσθαι ou plutôt τὸ τοῦ προαιρεσθαι : Aristote précise que « le en vue de quoi » est en l'occurrence « le en vue de quoi choisir ». Il est sûr en revanche qu'on ne peut pas lire « ce en vue de quoi est le médian, dont la vertu est cause, est ce en vue de quoi l'on choisit ». Le médian dont la vertu est cause est en effet, dans le choix, la fin, et non le moyen. Ces distinctions montrent qu'Aristote n'est pas confus (*contra* Aubenque, 1963, p. 120, p. 122) en faisant porter le choix tantôt sur la fin (ce qu'il fait bel et bien dans ces textes, *contra* Gourinat, 2002, p. 115), tantôt sur le moyen.

¹³⁸⁵ Le « choix délibéré », pour Aristote, a en effet pour objet la conclusion de ce dont la délibération est une recherche (*EN* III, 5, 1113a 2-7) ; il est caractérisé comme le désir résultant du souhait et de la délibération (*EN* III, 5, 1113a 9-12, *EE* II, 10, 1226b 13-20, 1227a 2-5) ; dès lors, il est le principe immédiat du mouvement de l'agent (cf. *EN* VI, 2, 1139a 31-33).

¹³⁸⁶ *Contra* Natali (2004, p. 90 et s.). Constatant justement que l'efficacité est un critère important de la valeur de l'action pour Aristote, Natali interprète cette action comme un moyen orienté vers l'obtention d'un effet futur, ce qui revient à la confondre avec la production. L'efficacité immédiate et la réussite escomptée dans un avenir probable sont certes des paramètres de la bonne action pour Aristote, mais des paramètres qui la rendent parfaite ici et maintenant, comme ils rendent parfait le choix qui la déclenche. Sur ce point, nous sommes en accord avec Kraut (1989, p. 214 -215).

¹³⁸⁷ Cf. *EN* VI, 4, 1040a 2-3.

ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος, VI, 5, 1140b 3-7).

La production et l'action diffèrent par leur genre tout simplement parce que la première est un mouvement (κίνησις) progressif, et la seconde une actuation (ἐνέργεια) accomplie en elle-même, chacune ayant donc les caractéristiques opposées que nous avons étudiées dans notre deuxième partie. De fait, une production comme la construction, par essence, a une fin autre qu'elle-même, qu'elle n'atteint que lorsqu'elle s'arrête et que son œuvre existe. Une action, au contraire, ne peut être porteuse de sa fin que dès qu'elle a lieu et quand elle a lieu. Ce fait peut être compris si, conformément au deuxième livre de *l'Ethique à Eudème*, on conçoit la fin comme le médian dans l'ensemble des plaisirs et des peines poursuivis ou fuis selon chacune des modalités du désir. Ce qui est justement mesuré aux circonstances au vu des conséquences attendues, et en fonction de tous les paramètres qui donnent de la valeur aux actes, le beau manifestant l'excellence de l'agent, le plaisant ou l'utile, ne peut qualifier que le comportement par lequel nous poursuivons ou fuyons les divers plaisirs et peines, et non l'obtention ou l'évitement de l'un ou l'autre d'entre eux. Cela revient à dire que la fin correcte ne peut être atteinte que par l'action en cours, dans le contexte singulier des circonstances présentes où elle est engagée, et par conséquent dès qu'elle a lieu et tant qu'elle a lieu dans ce contexte. Le second livre commun exprime très clairement que la fin est ainsi immanente à l'action en la pensant comme la façon correcte dont on agit, comme le « bien agir » (εὐπραξία).

Si telle est la nature de la fin pratique correcte, il est clair que l'acte singulier que la délibération détermine comme le moyen de la réaliser, et qui est par conséquent l'objet du choix déclenchant l'action, est toujours en lui-même porteur de sa fin. On peut sans doute exprimer la fin en question, que les premiers livres des traités éthiques assignent au souhait ou au vœu, par le fait d'« agir au mieux, en chaque circonstance, compte tenu de tous les biens et les maux présents et prévisibles », formule qui à ce niveau, est prise universellement, et fait abstraction du contenu présenté de fait par « chaque circonstance ». Une fois ce contenu donné, ainsi que les possibilités d'agir qu'il fournit, la délibération conduisant au choix intervient pour déterminer l'acte singulier qui est le moyen de réaliser cette fin¹³⁸⁸. Dans un tel modèle, l'acte choisi n'est

¹³⁸⁸ La délibération a en effet pour fonction de mettre en rapport la fin souhaitée, le bien agir, avec le « potentiel » (δύνατον) offert par la situation présente, en ce qui regarde les circonstances extérieures et les capacités motrices de l'agent (cf. *EE*, II, 10, 1226b 12-16, *EN*, III, 5, 1222b 15 et s., notamment 23-28).

pas un « moyen » au sens où il servirait à produire ou obtenir une fin à venir, mais au sens où il est la réalisation concrète et singulière d'une fin qu'il contient en lui-même. Par exemple, se jeter contre cet ennemi, ou bien donner cette somme d'argent à cet ami, parce que toutes choses considérées, présentes et futures, c'est ce que l'on peut faire de mieux, voilà qui réalise immédiatement en soi la fin qu'est le « bien agir ». Il est vrai qu'Aristote, dans les développements qu'il consacre à caractériser la délibération et le choix pratiques, s'appuie sur des exemples explicitement empruntés à la production et à l'art¹³⁸⁹. On ne doit cependant pas en conclure qu'il confond le pratique avec le technique. Il postule seulement que le fonctionnement de la délibération fondée sur telle œuvre à produire peut éclaircir celui où elle particularise en fonction du présent et du possible le bien agir en général¹³⁹⁰.

Parallèlement, on peut dire que les pensées déterminant et ayant pour objet des actions, que l'on choisit pour les effectuer aussitôt, n'ont pas pour fin quelque chose qui résulte de leur contenu et en diffère, mais ce contenu lui-même, qui singularise la fin saisie préalablement comme une règle universelle. C'est ce qu'indique une section de la *Politique* identifiant sans réserve la vie la meilleure à la seule vie pratique et active, et non à la vie contemplative¹³⁹¹ : les « pensées pratiques ne sont pas seulement celles qui ont lieu en vue de choses qui proviennent du fait d'agir », car celles-ci sont en réalité productives, « mais plutôt les examens et les pensées qui sont à eux-mêmes leur fin et sont en vue d'eux-mêmes » (οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνως ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνόμενας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις, VII, 3, 1325b 16-21). Cette propriété des pensées pratiques sert ici à préciser que l'action dans

¹³⁸⁹ Aristote décrit le processus de la délibération en prenant pour exemple celles par lesquelles le médecin cherche à produire la santé, le rhéteur, la persuasion, ou le stratège, la victoire (*EN*, III, 5, 1222b 15 et s., *EE*, II, 10, 1227a 18-21).

¹³⁹⁰ Nous adoptons donc, à propos du raisonnement pratique, l'interprétation de Allan (1955, p. 325 et s.), Wiggins (1980, p. 221 et s.), Anscombe (1977, p. 69 et s.), Nussbaum (1986, p. 297), Château (1997, p. 231, 238). Les exemples empruntés à la technique ne sont que des modèles explicatifs. Il n'y a pas lieu de croire qu'Aristote réduit la délibération et le choix à la pure habileté, ni même de remarquer que parce qu'ils ne portent que sur les moyens, ils ne sont en eux-mêmes nullement porteur de la valeur de l'action, qu'il faudrait rechercher dans la seule fin. Nous sommes en désaccord sur ce point avec Aubenque (1963, p. 116 et s., p. 121 et s.), et Cooper (1975, p. 10 et s.). Car d'une part, la délibération pratique peut demeurer spécifiquement différente de la technique. D'autre part, en tant qu'elle est délibération, elle est plus parfaite dans la pratique que dans la production, et dans la pratique du vertueux que dans celle de tout autre.

¹³⁹¹ Il s'agit de la détermination de la vie la meilleure en *Politique* VII, 1-3. Ce texte se singularise parce qu'il exclut que la vie contemplative ou philosophique (cf. VII, 2, 1324a 25-29) puisse être la vie heureuse. Seule l'est la vie pratique et politique, car le bonheur est « une action » et une « action réussie » (ἐνπραγία) comme celle de l'homme juste et tempérant (VII, 3, 1325a 31-34, 1325b 14-16). Cela ne signifie pas nécessairement qu'Aristote ignore l'existence et la suprématie des activités contemplatives. Mais celles-ci ne constituent pas dans ce traité une vie distincte de la vie pratique.

laquelle consiste le bonheur humain n'est pas transitive ou « exotérique », et elle est aussitôt justifiée par l'identité de la fin pratique avec le « bien agir » : « c'est en effet le bien agir qui est fin, de sorte que c'est aussi une certaine sorte d'action » (ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πράξις τις, 1325b 21-22). Par cette « sorte d'action », Aristote peut entendre ou bien l'action considérée universellement comme un agir correct, ou bien l'action déterminée qui réalise en elle-même cet universel, et est dans cette mesure porteuse de la fin¹³⁹².

Dans le traité des vertus intellectuelles du second livre commun, Aristote adopte une nouvelle formulation pour désigner la fin pratique. Il persiste cependant à attribuer la fixation de cette fin au seul désir, la pensée et ses vertus n'intervenant que dans la détermination des moyens singuliers qui lui donnent un contenu. La « raison » n'est principe du choix et de l'action que comme « en vue de quelque chose », à côté du désir auquel doit donc être attribué le « en vue de quoi »¹³⁹³. Ou encore, « la pensée » est déclarée « ne rien mouvoir en elle-même », sinon en ce qu'elle est spécifiée comme « en vue de quelque chose », et de plus, comme « pratique » et non productive. La seconde détermination, et par son moyen, la première, sont ensuite justifiées par un développement obscur. Quand l'agent se trouve en train de produire quelque chose, c'est « ce qui est à pratiquer » (τὸ πρακτόν), et non « ce qui est à produire » (τὸ ποιητόν), qui est la « fin dans l'absolu » (τέλος ἀπλῶς) en vue de laquelle il se meut et mobilise une pensée contribuant au mouvement¹³⁹⁴. « En effet », ajoute Aristote, « c'est le bien agir qui est fin » (ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος). Il est donc établi par là que seule la pensée pratique est motrice. Comme de plus, « c'est le désir qui a pour objet cela », à savoir le « bien agir » qui est fin (ἡ δ' ὄρεξις τούτου)¹³⁹⁵, il est avéré que ce n'est pas la pensée, qui ne meut qu'en vue de l'objet désiré.

Pour comprendre ce propos difficile, considérons celui qui agit en vue d'un produit futur, un édifice, une victoire ou toute autre chose. Il ne peut avoir pour fin ultime l'existence de son œuvre, mais seulement un usage, qui seul peut être bon en soi. Or, le véritable bon usage et la fin correcte est l'agir qui dans la circonstance présente, tient compte de tous les biens et les maux désirés ou fuis que l'action engage

¹³⁹² Le propos ne donc porte pas sur la distinction entre pratique et contemplation, mais d'abord sur la distinction entre production et pratique. Les « contemplations » sont ici les examens de la pensée délibérative, et non des pensées spéculatives (*contra* Natali, 2004, p. 93), ni non plus une contemplation du souverain bien humain qui serait un aspect de la pensée pratique (*contra* Destrée, 2003, p. 73).

¹³⁹³ *EN* VI, 2, 1139a 31-33.

¹³⁹⁴ *EN* VI, 2, 1139a 35-b 2.

¹³⁹⁵ Cet énoncé fait immédiatement suite au précédent (*EN* VI, 2, 1139b 3-4).

immédiatement, le bien que l'on retirera d'un produit futur n'étant tout au plus qu'un des paramètres déterminant la valeur de l'action prochaine. Aristote exprime ce fait en quelques mots, en affirmant qu'« en effet, c'est le bien agir qui est fin ». La pensée qui doit normalement être motrice est donc celle qui est pratique en visant non pas un produit, mais le bien agir à pratiquer. Il ne reste plus alors qu'à ajouter que le « bien agir » ne peut être que l'objet du désir pour achever le propos, et établir que la pensée ne meut que déterminée par une fin fournie par le désir¹³⁹⁶.

Après avoir posé que le désir est responsable de la fin de l'action, et la pensée délibérative, du moyen singulier de réaliser cette fin, qui lorsqu'il est déterminé, est choisi puis accompli, Aristote, à la fin du livre, attribue à une vertu intellectuelle, la prudence, la détermination correcte du moyen, et à la vertu du caractère, appelée plus simplement « la vertu » (ἡ ἀρετή), celle de la fin. Ainsi, « la vertu rend correct le choix délibéré », mais en tant qu'il est visée de la fin et non saisie du moyen, car « que soient accomplis les actes qui par nature sont en vue de ce choix délibéré, cela ne relève pas de la vertu mais d'une autre puissance »¹³⁹⁷. Cette puissance n'est autre que la prudence, caractérisée plus haut comme une disposition intellectuelle rendant propre à la bonne délibération sur ce qui est à pratiquer¹³⁹⁸. Aristote a déjà dit que cette vertu intellectuelle ne peut effectuer son office que si une vertu comme la tempérance, qui régleme la poursuite des plaisirs et la fuite des peines, lui fournit comme principe la fin correcte. Mais ce qui vaut pour la tempérance vaut pour la vertu du caractère en général¹³⁹⁹. Il peut donc conclure que « le choix délibéré ne sera pas correct sans prudence ni sans vertu, car l'une fait accomplir la fin, l'autre, les moyens relatifs à la fin »¹⁴⁰⁰ (1145a 4-6).

L'ensemble des textes parcourus fait apparaître clairement ce qui n'est qu'implicite dans *l'Ethique à Nicomaque* : la fin de l'action est à la fois l'objet auquel tend un désir, le souhait, et un objet dont la visée procède des seules dispositions du caractère propres à chaque agent. C'est donc bien comme une tendance se portant vers

¹³⁹⁶ L'ensemble de cette lecture est partagée par Anscombe (1977, p. 63 et s.), qui observe qu'ici, le choix délibéré, par rapport auquel la « vérité pratique » est en accord, est exclusivement le choix correct issu du souhait du « bien agir ». Elle est reprise et développée par Château (1997, p. 230-240), qui comprend comme nous la subordination de la production à l'action.

¹³⁹⁷ EN VI, 13, 1144a 20-22 : τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως.

¹³⁹⁸ Cf. EN VI, 5, 1140a 25-28 puis 1140b 4-6.

¹³⁹⁹ Cf. EN VI, 5, 1140b 11620, puis VI, 13, 1144a 29-b 1.

¹⁴⁰⁰ EN VI, 13, 1145a 4-6 : οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἢ μὲν γὰρ τὸ τέλος ἢ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν.

un objet défini parce qu'elle résulte de la disposition acquise par chacun sur les différentes modalités du désir, et non comme un acte cognitif portant sur une réalité accessible à tous, que le souhait détermine la fin de l'action. La validité réelle du caractère bon et plaisant de cette fin ne pourra dès lors se fonder sur une réalité donnée à tout agent, mais sur la seule excellence du caractère de certains d'entre eux et la rectitude qu'elle donne à la tendance qui en est issue.

Il est en même temps évident que si l'homme de bien tend à une action aussi réellement plaisante que réellement bonne, et plaisante et bonne au même degré, lui seul peut le faire, et parce que par hypothèse, il possède au préalable les vertus du caractère. Celui qui en est privé ou ne les a pas encore acquises ne peut tout simplement pas avoir accès, ni par sa pensée ni par son désir, à ce bon et ce plaisant véritables. On peut certes dire qu'il s'avère qu'un homme possédant les vertus tend au véritablement plaisant comme au véritablement bon, mais on ne peut affirmer que tout autre peut avoir la notion préalable de ce bien et de ce plaisir comme de mobiles qu'il devrait simplement discerner avant de régler sur eux tous ses actes.

Dès lors, pour n'importe qui, quel que soit l'état de son caractère, est-ce en suivant le mobile du plus grand plaisir auquel il a accès qu'il acquiert les vertus morales et par conséquent l'aptitude au bon et au plaisant véritable ? Cette question demeure, car il se pourrait qu'agir ainsi en raison du plaisir, même s'il ne s'agit pas de l'action bonne et plaisante par excellence, soit au moins bon en ce qu'il conduit toujours à y être disposé.

5. On tend au plaisir véritable parce qu'on est vertueux, mais l'on n'accède pas à la vertu en poursuivant son plaisir

À la fin du chapitre de *l'Ethique à Nicomaque* sur le souhait, alors même qu'il vient de dire que l'homme vertueux tend au véritablement plaisant en tendant au bien, Aristote ajoute que c'est « en raison du plaisir » que chez « la plupart des gens », « l'erreur semble bien se produire » (ἐν τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικε γίνεσθαι) au sujet du bien à souhaiter. La cause en est que « tout en n'étant pas un bien, il apparaît l'être » (οὐ γὰρ οἷσα ἀγαθὸν φαίνεται), de sorte que ces gens « adoptent donc le plaisant comme un bien, et fuient la peine comme un mal » (αἰροῦνται οἷν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν).

C'est un fait donné par nature que le plaisir a le statut de « bien apparent », de sorte qu'Aristote admet souvent cela comme un principe¹⁴⁰¹. On constate en effet que la faim fait anticiper et imaginer comme bien apparent le plaisir de manger, la colère, le plaisir de se venger, le désir de reconnaissance, le plaisir d'acquérir des honneurs. Le plaisir est donc bien apparent en ce qu'il est un mobile que l'agent se représente comme à poursuivre parce qu'il éprouve telle ou telle espèce de désir. Chez celui qui détient les vertus du caractère, la juste mesure dans ce qui est plaisant prend la place du plaisant tout court : il peut tendre au plaisir de manger, mais seulement si cela convient et dans la mesure où cela convient, et il peut donc tendre aussi à l'abstention de nourriture. Il fait de même pour chacun des autres plaisirs, et pour tous pris dans leur globalité. De plus, comme il tend à chaque fois à l'un ou à l'autre en tant que cela convient et non pour une autre raison, on peut se demander si primitivement, sa fin et son bien apparent est un objet qu'il se représente comme à poursuivre, ou s'il y est porté spontanément. Chez ceux qui ne possèdent pas encore les vertus, au contraire, il arrive que le plaisir de s'alimenter se présente à eux, sans condition et dans l'absolu, comme le bien apparent. Il arrive aussi, selon le tempérament naturel de chacun, que le plaisir d'emporter la victoire au combat apparaisse être un bien inconditionnel, ou bien que ce soit toujours le soulagement d'échapper au danger. Ils poursuivent donc tel plaisir ou bien tel autre sans condition. Ce faisant, il est clair qu'ils ne peuvent acquérir les dispositions à tendre au plaisir corporel comme il convient, à suivre tantôt la confiance, tantôt la crainte comme il convient, ni non plus toutes les autres vertus morales.

Que le plaisir se présente primitivement comme le bien apparent, et la peine contraire, comme le mal apparent, est donc une méprise originaire qui conduit nécessairement à manquer l'objet correct du souhait parce qu'elle empêche la naissance des dispositions nécessaires pour y tendre. On peut conclure qu'en réglant ses actions sur les mobiles du plaisir et de la peine qui se présentent initialement à lui du fait de la nature ou de son tempérament naturel, un agent ne peut parvenir ni au bien par excellence, ni au plaisir par excellence qui va de pair avec ce bien. Au contraire, il est nécessairement conduit à ne pouvoir ni désirer ni connaître ce bien et ce plaisir.

L'explication qui précède part du principe que le plaisir apparaît à la plupart des gens comme le bien sans condition, alors qu'il n'est pas le bien, puisque ce à quoi l'on doit tendre comme le bien est la juste mesure, le « s'il convient » et le « comme il

¹⁴⁰¹ Cf. *De motu*, 700b 28-29, *EE* II, 10, 1227b 3-6, VII, 2, 1235b 26-28.

convient » dans le plaisir corporel, dans les plaisirs visés respectivement par la confiance ou par la crainte, et dans ceux qui sont corrélés à toutes les autres modalités du désir comme leur fin propre. Tendre au plaisir comme au bien est donc s'interdire d'accéder au bien véritable. Mais Aristote dit plus que cela : la cause de la méprise sur l'objet de souhait est que l'on poursuit le plaisir « comme *un* bien » et non seulement comme le bien, « alors qu'il n'est pas » même « *un* bien ».

On pourrait expliquer la radicalité du propos par sa restriction aux seuls plaisirs corporels¹⁴⁰² : il est en effet question de « la plupart des gens », dont on connaît depuis le livre I la propension à réduire les plaisirs aux seules jouissances du corps. Or, comme nous l'avons vu et comme nous aurons l'occasion de le vérifier, aux yeux d'Aristote, le plaisir corporel apparaît comme bien parce qu'il est imaginé et anticipé comme tel sous l'effet du manque et de l'appétit ; il n'est pourtant pas un bien, mais un vécu, ou plutôt un fantasme transitoire nécessaire pour rétablir l'état d'intégrité et soulager du mal qu'est la peine corporelle. Il paraît plus difficile de dire qu'un plaisir comme celui pris à l'acquisition d'honneur ou celui pris au don d'argent n'est pas *un* bien en lui-même, même s'il n'est pas *le* bien par excellence, qui est la juste mesure dans ce plaisir. Dès lors, ou bien ces plaisirs ne sont pas pris en considération, ou bien il faut montrer qu'ils obéissent au même modèle que les plaisirs corporels : ces plaisirs aussi, en tant qu'on les poursuit et les anticipe par l'imagination quand on est aux prises avec une émotion, apparaissent être des biens, bien qu'ils s'avèrent être éprouvés comme des délivrances d'une peine corporelle et d'un mal. Seul un examen détaillé des différents plaisirs concernés par les vertus morales permettra de se prononcer sur leur nature et leur valeur. Il est en tout cas probable qu'ils soient inclus dans le propos de *l'Ethique à Nicomaque* : c'est selon chaque disposition relative aux diverses émotions que l'homme de bien a été dit voir le bien et le plaisant véritable, et c'est donc vraisemblablement aussi selon chacune d'entre elles que le plaisir est cause de l'erreur.

Le texte parallèle de *l'Ethique à Eudème* attribuant au plaisir et à la peine la causalité de l'erreur dans le souhait, plus développé que son homologue, confirme notre interprétation. Aristote pose tout d'abord que « c'est nécessairement à partir du médian et vers les contraires », soit dans l'excès, soit dans le défaut, que l'erreur se produit dans le souhait¹⁴⁰³. Comme le médian doit être la juste mesure dans l'ensemble des modalités du désir, on peut présumer que le plaisir et la peine qui sont causes de la déviation du

¹⁴⁰² Comme le proposent Gauthier et Jolif (1970, II, p. 208-209).

¹⁴⁰³ *EE* II, 10, 1227a 36-39.

souhait par rapport au médian sont ceux qui sont propres à chacune de ces modalités, et ne se réduisent pas au plaisir corporel.

Par ailleurs, la causalité du plaisir et de la peine sur l'incorrection du souhait fait ici l'objet d'un début d'explication : « les choses se passent de telle sorte que le plaisant apparaît bon à l'âme et le plus plaisant meilleur, tandis que le pénible apparaît mauvais, et le plus pénible, pire » (οὕτω γὰρ ἔχει ὥστε τῇ ψυχῇ φαίνεσθαι τὸ μὲν ἡδὺ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἡδιον ἄμεινον, καὶ τὸ λυπηρὸν κακὸν καὶ τὸ λυπηρότερον χεῖρον, II, 10, 1227a 39-b 1). L'origine de la faute est l'équivalence, dans ce qui apparaît à l'âme, entre les valeurs du bon et du plaisant, du pénible et du mauvais. Cette équivalence apparente est présentée comme un fait donné, et la suite nous apprend que c'est « par nature » que plaisir et peine sont le bien et le mal apparent¹⁴⁰⁴. En revanche, Aristote ne dit pas explicitement pourquoi l'équivalence est nocive. Mais puisqu'il vient d'identifier le bien réel, dans chaque modalité de désir, à la juste mesure, il n'est pas difficile de reconstituer l'inférence : tout « plaisant » se présente comme « bon » en ce qu'il est plaisant et inconditionnellement, qu'il s'agisse de l'alimentation, de la confiance chez les impétueux, de l'éloignement du danger chez les craintifs, ou de tout autre objet d'une tendance particulière. Cette identité dans ce qui apparaît à l'agent ne peut que l'éloigner de l'aptitude à soumettre ses diverses tendances à la juste mesure, de manière à pouvoir ensuite souhaiter en celles-ci le vrai bien. Suivre les mobiles du plaisir et de la peine tels qu'ils se présentent à nous par nature nous rend donc inaptés à souhaiter le bien, parce que ce type de motivation empêche d'acquérir les vertus du caractère qui constituent le principe de ce souhait. Aussi Aristote peut-il conclure que la vertu et le vice, en ce qu'ils portent sur le bien et le mal apparent, portent nécessairement sur ces plaisirs et ces peines¹⁴⁰⁵. Les vices sont produits par l'habitude de suivre ces mobiles comme des biens et des maux, et disposent dès lors à les souhaiter avec excès. Les vertus, à l'opposé, doivent être produites par la soumission répétée à la juste mesure de ces plaisirs et de ces peines qui se présentent par nature comme les biens à suivre et les maux à fuir, afin que soit acquise une disposition nous portant à un bien apparent qui est le vrai bien.

Aristote nie que n'importe quel agent accède au souverain bien en poursuivant ce qu'il peut se représenter comme son plaisir ou son plaisir le plus grand et en fuyant

¹⁴⁰⁴ *EE*, II, 10, 1227b 3-5.

¹⁴⁰⁵ *EE*, II, 10, 1227b 1-5.

ce qu'il peut se représenter comme plus ou moins pénible. Au contraire, ce type de motivation, dès l'origine et tant qu'on ne possède pas les vertus du caractère, est dénoncé comme la cause positive de l'acquisition d'un caractère vicieux, et donc d'une déviation toujours plus accentuée et incorrigible de la tendance par rapport au vrai bien. Seul celui qui n'agit pas en raison de ses propres mobiles du plaisant et du pénible, mais en obéissant à la prescription correcte de l'éducateur, peut prendre possession des vertus relatives à ses désirs. C'est alors seulement qu'il tend à ce qui est réellement aussi plaisant qu'il est bon, la possession des vertus étant la condition nécessaire et suffisante pour tendre à cet objet.

Plusieurs problèmes se posent alors. On aimerait savoir si l'agent pourvu des vertus tend à ce qui est bon et plaisant de plein droit en visant un objet qu'il se représente comme tel, ou en étant porté spontanément vers une fin qui s'avère ou s'avèrera avoir ces attributs ; on aimerait savoir aussi si en cela, il y a ou non une différence entre la fin pratique en tant qu'elle est bonne et cette fin en tant qu'elle est plaisante. Mais pour pouvoir se prononcer, il faudrait d'abord répondre à une autre question plus fondamentale : dans les textes de *l'Ethique à Nicomaque* que nous avons parcourus, Aristote affirme que la pratique souhaitée par l'homme de bien a le privilège d'être belle, bonne et plaisante en soi, c'est-à-dire intrinsèquement, et qu'elle est aussi en elle-même ce qu'il y a de plus plaisant. C'est là une thèse dont jusqu'ici, nous n'avons pas aperçu le fondement.

6. Pourquoi la fin pratique à laquelle tend l'homme vertueux est intrinsèquement bonne et plaisante, et ce qu'il y a de meilleur et de plus plaisant

Le modèle du discernement des qualités sensibles par un sens disposé ne peut pas être appliqué à la visée de la fin pratique afin de justifier que celle-ci soit bonne et plaisante en soi comme elle l'est pour l'homme vertueux. Car la visée de la fin n'est pas le discernement d'une réalité indépendante de l'agent, mais une tendance qui n'appartient qu'à lui, et par laquelle il est porté de lui-même vers un objet défini. Dès lors, comment prouver que cette fin est chez l'homme de bien intrinsèquement bonne et plaisante, tandis qu'elle ne l'est pas chez l'homme privé des vertus, et comment prouver qu'elle est en soi ce qu'il y a de meilleur et de plus plaisant ?

Un indice figurant dans le chapitre de *l'Ethique à Nicomaque* sur le souhait indique une voie possible pour répondre à ces questions. Dans le modèle initial¹⁴⁰⁶, les qualités sensibles qui se présentent à l'homme bien portant et à l'homme malade ne sont évoquées qu'en second lieu. Avant cela, Aristote insiste sur un caractère de type différent, le « sain », dont l'appréciation est bien davantage comparable à celle que les hommes vertueux ou vicieux font de la fin de leurs actions.

Aristote conçoit la santé du corps comme un « équilibre » déterminé (συμμετρία) du chaud et du froid, du sec et de l'humide¹⁴⁰⁷, qui réside probablement d'abord dans le tempérament central de l'être animé et qui rend cet être apte à exercer ses diverses fonctions vitales. La maladie, à l'inverse, est un déséquilibre quelconque dans la proportion et la répartition des qualités élémentaires au sein du corps, qui empêche celui-ci d'effectuer son office. Par conséquent, tandis que l'homme sain est disposé à trouver saines les choses qui sont telles car elles entretiennent son équilibre corporel, l'homme malade est celui dont le corps a perdu son équilibre de telle sorte qu'il trouve spontanément saines des choses qui ne le sont pas réellement. Mais en quoi ces choses ne sont-elles pas réellement saines ? Cela ne signifie pas seulement qu'elles diffèrent de ce qui est sain pour le corps humain en bonne santé et donc par sa nature, et que pour leur part, elles entretiennent la maladie. Cela veut dire aussi qu'il n'y a aucun sens à les qualifier de saines. En effet, c'est en vertu de l'état et de la forme déterminés qu'est l'équilibre du corps que les choses sont aussi déterminées comme saines : elles sont saines parce qu'elles entretiennent l'état du corps en entretenant son équilibre. Quand un corps est malade, il est privé de cette forme, de sorte que ce qu'il trouve sain n'est même pas déterminé comme sain pour lui, mais est au contraire un indéterminé qui peut autant aggraver son état que le conserver. Si donc l'appréciation de l'homme en bonne santé est norme de ce qui est sain « selon la vérité », c'est parce qu'être sain, c'est-à-dire conserver l'état et la constitution du corps, ne peut être dit que de l'apport corporel déterminé qui entretient un corps en équilibre. Seul l'homme sain qui tend à cela, et non l'homme malade, tend à ce qui en soi et intrinsèquement, peut être qualifié de « sain ».

Ce modèle est opératoire pour comprendre en quel sens la pratique que l'homme de bien prend pour fin peut être déclarée belle et plaisante en soi. On doit rappeler qu'au

¹⁴⁰⁶ Cf. *EN* III, 6, 1113a 26-29, voir le texte cité p. 819.

¹⁴⁰⁷ Sur la santé comme *συμμετρία*, cf. *EN* X, 2, 1173a 23-26. Aristote ne nous a laissé que des définitions très générales de la santé, bien qu'il l'utilise très souvent comme modèle. Un traité consacré à ce sujet est annoncé dans le prologue du *De sensu*, mais il ne nous est pas parvenu.

début du livre II, dans sa première tentative pour exposer de quelle façon sont engendrées les vertus du caractère, Aristote est parti d'une comparaison avec la santé : « les boissons et les mets, quand ils adviennent trop ou trop peu, détruisent la santé, tandis que quand ils sont équilibrés, ils la produisent, l'augmentent et la conservent. Eh bien, il en va aussi ainsi pour la tempérance, le courage et les autres vertus » (τὰ ποτὰ καὶ τὰ σιτία πλείω καὶ ἐλάττω γινόμενα φθείρει τὴν ὑγίειαν, τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὖξει καὶ σώζει. οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας ἔχει καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν). Car les vertus morales, comme « la tempérance et le courage, sont détruites par l'excès et le défaut » dans la jouissance ou l'abstinence des plaisirs corporels, la crainte et la confiance, et d'abord parce que ces excès ou ces défauts les empêchent de naître ; au contraire « elles sont conservées par la médiété » dans ces tendances positives ou négatives, et préalablement produites par cette même médiété (φθίρεται γὰρ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται)¹⁴⁰⁸. On constate que la vertu du caractère est ici conçue comme un certain équilibre déterminé, analogue à celui qui dans le corps définit la santé, et que les vices, comme la maladie, ne sont que privation et destruction de cet équilibre.

La suite du texte permet d'attribuer aux dispositions équilibrées du corps et de l'âme une caractéristique supplémentaire. Leurs conservations, par opposition à leurs productions, sont caractérisées comme leurs « actuations » (ἐνέργειαι), c'est-à-dire leurs exercices spontanés : le propre des bonnes dispositions est de s'exercer d'elles-mêmes dans les mêmes choses bonnes qui les font naître, les efforts et l'alimentation bien dosés pour la force et la santé, et les tendances bien mesurées pour les vertus morales¹⁴⁰⁹. Par ailleurs, le signe que l'agent possède une vertu qu'il conserve et exerce, et qu'il n'a plus besoin de l'acquérir grâce à une prescription extérieure, est le plaisir qu'il prend aux actes justement mesurés¹⁴¹⁰. Il apparaît donc que tout comme la

¹⁴⁰⁸ Nous résumons *EN* II, 2, 1104a 16-27 et citons 16-19 et 25-27. Dans cette dernière phrase nous retenons la plupart des manuscrits (φθίρεται γὰρ ἡ). Aristote ne mentionne ici que la conservation des vertus, mais le parallélisme avec le cas de la santé exige qu'elles soient aussi produites et augmentées par la médiété, comme l'atteste d'ailleurs le début de la phrase qui suit. Par ailleurs, la destruction des vertus opposée à leur production comme à leur conservation n'est sans doute pas la destruction d'une vertu existante, mais la destruction d'une vertu susceptible de naître, et donc l'absence de sa production. Car comme nous le verrons (Ch. X, p. 1055), une vertu possédée est indestructible.

¹⁴⁰⁹ Cf. *EN* II, 2, 1104a 27-1104b 3.

¹⁴¹⁰ Cf. *EN* II, 2, 1104b 3-8. Dans ce passage comme dans le précédent, Aristote ne s'exprime pas exactement comme nous le décrivons : c'est l'abstention des plaisirs corporels, au lieu de la juste mesure dans les appétits, qui produit la tempérance, puis est ce en quoi la tempérance s'exerce avec plaisir. De la même façon, dans le cas du courage, le mépris des choses à craindre et la résistance à celles qui demeurent effrayantes prennent la place de la juste mesure dans la confiance, la crainte et la résistance à

disposition équilibrée du corps est ce qui fait que l'on tend de soi-même à ce qui est réellement sain, les vertus, dispositions équilibrées du caractère, sont ce qui fait que l'on tend, selon nos divers désirs, à ce qui est justement mesuré, et par conséquent au vrai bien. Ce vrai bien, pour le caractère comme pour le corps, peut être caractérisé de la même manière : il est ce qui entretient la disposition bonne et équilibrée, ou, ce qui revient au même, il est ce en quoi cette bonne disposition s'exerce, se réalise d'elle-même. Comme de plus, cet exercice est toujours accompagné de plaisir, le vrai bien, comme exercice de la bonne disposition, sera nécessairement plaisant en soi.

Que faut-il ajouter pour que le caractère intrinsèquement bon et plaisant soit exclusivement réservé à la fin à laquelle tend l'homme vertueux ? Il faut simplement supposer qu'en cela aussi, il y a analogie avec la santé. Seul l'apport équilibré auquel tend le corps bien disposé peut être déterminé comme sain en soi, c'est-à-dire comme entretenant et exerçant l'état du corps. De même, seule la juste mesure à laquelle tend le caractère vertueux peut être déterminée comme bonne en soi, et cela parce que seule, elle entretient et exerce le caractère de l'agent. En d'autres termes, il faut posséder les vertus pour se réaliser dans les actes auxquels on tend, c'est-à-dire exercer et conserver en eux l'ensemble de son caractère acquis. Celui qui est privé des vertus est privé de cette actuation de soi, et pour la même raison que le corps malade ne s'entretient pas : ce corps, n'étant pas établi dans sa forme et son équilibre, n'est pas disposé à se conserver lui-même et se porte vers n'importe quoi. De la même manière, l'homme non vertueux n'a pas un caractère établi dans la forme qu'est la médiété, de sorte qu'au lieu de réaliser son caractère dans tous les actes auxquels il tend, il le fait varier indéfiniment, en suivant passivement telle ou telle émotion excessive ou déficiente. Sa fin, en tant qu'elle n'est pas actuation de ses dispositions, n'est pas bonne en soi ; elle ne sera pas davantage plaisante, s'il est vrai que le plaisir va de pair avec une telle actuation.

Il suffit de rappeler en quoi consistent les vertus et les vices du caractère pour donner un contenu concret à ce qui précède. Dès lors que les vertus sont des dispositions qui font tendre infailliblement à la juste mesure et à ce qui convient aux circonstances dans chacun de nos désirs, celui dont le caractère est constitué par ces dispositions réalise et entretient nécessairement celles-ci dans tous les actes auxquels il

celle-ci. Le propos est ici didactique : c'est avant tout dans le mépris du danger et l'abstention des plaisirs que naissent le courage et la tempérance, puis avant tout en eux qu'on les reconnaît. Mais en toute rigueur, ils ne sont pas les seuls à intervenir : la confiance, la fuite devant la crainte et la satisfaction des appétits, si elles conviennent, doivent également être prises en compte.

tend. Un vicieux comme le débauché, en revanche, qui oriente tous ses actes en vue d'un excès indéterminé dans les satisfactions corporelles, aggrave sans cesse sa disposition excessive. De plus, au lieu d'exercer dans ses actes un caractère déterminé, acquis par l'habitude d'avoir mesuré l'ensemble de ses tendances à ce qui convient à chaque circonstance, il ne fait que suivre l'affection particulière de l'appétit, en subordonnant ses délibérations et ses choix à l'obtention du seul plaisir corporel, et en se précipitant immédiatement vers celui-ci s'il lui est promis¹⁴¹¹. Pour toutes ces raisons, il ne s'exerce et ne se réalise pas lui-même, c'est-à-dire son caractère, dans les actes auxquels il tend. Et en étant privé de l'actuation de ses dispositions, il est privé de la pratique qui est bonne et plaisante en soi.

On saisit à présent ce qui fait que la fin visée par l'homme vertueux est intrinsèquement bonne et plaisante. Cette fin, nous l'avons dit, peut être caractérisée comme « le médian » dans les divers plaisirs et les diverses peines que l'on poursuit ou fuit, ou bien comme « le bien agir », le fait de se porter vers une action correcte en elle-même car convenable aux circonstances. Nous pouvons maintenant affirmer que ce qui la rend bonne et plaisante n'est pas l'obtention d'un objet de désir, le plaisir corporel, la victoire ou l'honneur, ni non plus l'évitement d'un objet de fuite, la douleur, la destruction ou la pauvreté. Le fait est qu'en se portant vers tel ou tel plaisir et en fuyant telle ou telle peine selon la juste mesure et comme il convient, on exerce ou actue les dispositions de son caractère. C'est précisément parce qu'il y a alors une actuation dont l'action non vertueuse est privée, que la fin à laquelle tend l'homme de bien, ou son action en tant qu'elle est fin, a le privilège d'être bonne et plaisante en elle-même. Ainsi, il existe un plaisir propre à la belle action et au bien agir, qui doit être corrélé au fait que l'agent vertueux s'actue, se réalise dans ses actions, lui-même et son caractère, tandis que tout autre agent ne le fait pas.

L'analogie entre la vertu du caractère et la santé du corps fournit une explication plausible des thèses avancées sans démonstrations dès le premier livre de *l'Ethique à Nicomaque*, puis dans l'étude consacrée au souhait : le propre des « actions qui

¹⁴¹¹ Sur ces points, voir la comparaison entre l'intempérance et l'incontinence (*ἀκρασία*) en *EN VII*, 8, 1150a 19-31 : l'intempérant diffère de celui qui ne peut résister à l'appétit car il est si mal disposé que la jouissance corporelle est chez lui l'objet même de son souhait, en vue duquel il peut agir par choix délibéré. En même temps, s'il est aux prises avec un appétit présent, il le suivra aussi immédiatement que celui qui ne le maîtrise pas. Nous ne partageons pas, à propos de *EN III* 6, la position de Broadie (2002), qui soutient que le maladif est réellement sain pour une disposition malade, et que le plaisant excessif est également plaisant en ce qu'il exerce une disposition vicieuse.

procèdent de la vertu », en tant qu'elles sont aimées et souhaitées par les amateurs de vertu, est d'être « à la fois plaisantes pour ces amateurs et par elles-mêmes » ; elles sont aussi belles et bonnes selon la vérité tout autant que plaisantes. De fait, selon notre hypothèse, elles seules peuvent être déterminées et identifiées comme des pratiques véritables, comme des actualisations de la vie humaine en tant qu'elle est pratique, car elles seules réalisent un caractère défini, acquis sur les désirs par l'habitude et l'expérience et identifiant dès lors un unique agent. Dans ces actions seulement, on peut délimiter une réalisation pratique proprement dite, et voilà pourquoi elles ont le privilège d'être porteuses du bien et du plaisir propres à l'action.

Les énoncés de I, 9 et de III, 6 sur le caractère bon et plaisant en soi de l'action à laquelle tend l'homme de bien sont conjointement repris dans la suite de *l'Ethique à Nicomaque*, et font alors l'objet d'un développement qui confirme la façon dont nous les avons compris. Le dernier argument de IX, 9 qui montre que l'homme heureux a besoin d'amis, fait référence aux textes que nous venons d'étudier quand il s'appuie sur le fait que « le bon par nature, on l'a dit, est bon pour l'homme de bien et plaisant par soi » (τὸ γὰρ τῆ φύσει ἀγαθὸν εἶρηται ὅτι τῷ σπουδαίῳ ἀγαθὸν καὶ ἡδύ ἐστι καθ' αὐτό, 1170a 14-16)¹⁴¹². Or, la suite de l'argument indique que ce qui fait que le bien propre à l'homme comme il faut, à savoir la pratique vertueuse, est bon et plaisant par lui-même, c'est qu'il est un vivre consistant dans un exercice déterminé, alors que le vivre auquel tend l'homme mauvais n'est rien de tel.

Aristote affirme que « le vivre », identifié préalablement chez l'homme à un sentir ou un penser, « compte parmi les choses bonnes et plaisantes par soi, car il est du déterminé, et le déterminé appartient à la nature du bien » (τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων ὠρισμένον γάρ, τὸ δ' ὠρισμένον τῆς τἀγαθοῦ φύσεως)¹⁴¹³. Il adopte l'idée largement partagée et héritée du pythagorisme, selon laquelle « le déterminé » est une propriété du bien, et l'indétermination une propriété du mal, mais pour la détourner de son usage habituel : le déterminé n'est plus une qualité possédée, mais une activité, le vivre. A ses yeux, c'est en effet avant tout dans une opération constitutive du fait de vivre, qu'il s'agisse de sensation ou de pensée, que réside la

¹⁴¹² Un énoncé semblable figure déjà quelques lignes plus haut (*EN IX, 9, 1169b 31-33*), avec une référence à ce qui « a été dit au début », c'est-à-dire dans les premiers livres qui ont aussi établi que « le bonheur est une certaine actualisation » (1169b 28-29).

¹⁴¹³ Dans tout ce qui suit nous citons presque intégralement les énoncés successifs de *EN IX, 9, 1170a 19-25*.

détermination formelle caractéristique du bien, et cela parce que l'opération est actualisation, réalisation d'une forme préétablie à laquelle on est disposé potentiellement.

La suite de l'argument, en dépit du manque de clarté dans l'enchaînement des énoncés, permet d'ajouter que ce vivre qui est bon en soi parce qu'il est un exercice déterminé saisissable sous une certaine forme définie, chez l'homme, est avant tout la pratique vertueuse : ce bien en soi est en effet celui qui l'est « aussi pour l'homme comme il faut » (καὶ τῷ ἐπιεικέϊ), le possesseur des vertus pratiques. On peut également assurer que la détermination de ce vivre est ce qui fait qu'il est par soi non seulement bon, mais aussi plaisant : quand Aristote ajoute que « c'est pour cette raison », c'est-à-dire parce que le vivre est un déterminé, « qu'il paraît bien que vivre est plaisant pour tous » (διόπερ ἔοικε πᾶσιν ἡδὺ εἶναι), il présuppose que le plaisant, comme le bon, résulte de la détermination du vivre ; c'est là ce qui fonde, en réalité, le fait que vivre puisse être plaisant pour tous. Sans doute, c'est seulement chez l'homme vertueux qu'existe véritablement le vivre propre à l'homme, à savoir la bonne pratique qui parce qu'elle est actualisation déterminée, est bonne et plaisante en soi comme elle l'est pour lui. On peut dire cependant que d'autres trouvent du plaisir au vivre pour la même raison que lui le fait, dans la mesure du moins où leur vie a quelque ressemblance avec la sienne, soit parce que leur pratique s'approche de l'excellence, soit parce qu'ils suivent dans leurs actes l'exemple ou les prescriptions de l'homme de bien.

La rectification aussitôt introduite confirme à la fois que le vivre n'est plaisant que dans la mesure où il est semblable à la belle pratique de l'homme vertueux, et qu'il y a du plaisir dans ce vivre parce que le bien agir est un exercice formellement déterminé, une actualisation définie dont toute autre vie pratique est dépourvue. Aristote précise qu'en réalité, vivre n'est pas plaisant pour tous : « il ne faut pas considérer la vie mauvaise et corrompue, ni celle menée dans les peines. Car une telle vie est indéterminée, tout comme ce qui lui appartient. Cela sera rendu plus manifeste dans les propos suivants consacrés à la peine » (οὐ δεῖ δὲ λαμβάνειν μοχθηρὰν ζωὴν καὶ διεφθαρμένην, οὐδ' ἐν λύπαις· ἀόριστος γὰρ ἡ τοιαύτη, καθάπερ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῇ. ἐν τοῖς ἐχομένοις δὲ περὶ τῆς λύπης ἔσται φανερώτερον).

Il est ici clairement affirmé que les vicieux ne prennent pas plaisir au vivre en tant que tel, et cela parce que vivre n'est pas chez eux un exercice toujours saisissable sous une forme déterminée, mais quelque chose qui est informe et sans détermination. Ces propriétés appartiennent d'abord à « ce qui appartient » (τὰ ὑπάρχοντα) à leur vie, qui désigne probablement les actes multiples qui la constituent et que l'on peut observer

de l'extérieur. Il n'y a nul moyen de saisir une règle ou une raison qui puisse déterminer et comprendre en elle les actes d'un avare ou d'un débauché. Celui qui soumet tous ses actes à la norme de la juste mesure et du convenable se prête à une telle détermination, mais non celui qui a pour fin l'acquisition d'argent ou de jouissances à n'importe quel moment, de n'importe quelle façon, à n'importe quelle quantité, pourvu qu'il y en ait le plus possible.

Ce qui vaut pour les différents actes vaut à plus forte raison pour le vivre, c'est-à-dire ces actes en tant qu'ils exercent les dispositions de l'agent et les exercent d'une manière continue : cet exercice ne peut pas plus être compris sous une forme que les actions qui le constituent, d'autant que les dispositions qu'il met en œuvre varient de manière indéfinie dans le sens de l'excès. En réalité, c'est un exercice ou un vivre qui n'en est pas un, un comportement informe, anarchique et inconséquent, où l'on est soumis à un excès illimité dans un désir particulier au lieu de prendre en compte tous les paramètres de l'action pour les mesurer l'un à l'autre. Il n'y a pas dans une telle vie une actuation pratique, c'est-à-dire l'exercice et l'entretien d'un caractère défini. C'est précisément pour cette raison que le vivre n'est pas alors plaisant en soi et qu'on n'y prend pas plaisir.

Après avoir précisé que le vivre est déterminé et donc plaisant en soi lorsqu'il ne procède pas d'une mauvaise disposition, et quand de plus il n'est pas pénible, Aristote annonce que tout cela sera rendu manifeste dans des propos consacrés à la peine qui viendront à la suite de la présente étude. Il se réfère ici au traité du plaisir du livre suivant (X), et plus particulièrement sans doute à la deuxième partie consacrée à déterminer ce que sont le plaisir et la peine. De fait, nous avons vu qu'alors, en s'appuyant sur le modèle de la sensation, il pose qu'une actuation est accomplie (*ἐνέργεια τελεία*) et donc plaisante quand elle met aux prises ce qui est bien disposé avec un bon objet¹⁴¹⁴. La première condition est nécessaire pour que l'on tende à réaliser une certaine forme que l'on possède potentiellement, et la seconde, pour que cette réalisation ait bien lieu, et ne soit pas pénible parce qu'empêchée par le contexte extérieur. Ce qui vaut pour la sensation doit valoir aussi pour la pratique : pour exercer en celle-ci quelque chose de déterminé, il faut posséder les bonnes dispositions que sont les vertus. Il faut aussi que le contexte se prête à cet exercice, au moins en permettant d'agir volontairement, et non par force, et au plus en n'accumulant pas les obstacles

¹⁴¹⁴ Voir notre chapitre VIII, p. 631 et s..

limitant la portée du choix et de l'action corrects. Dans ces conditions seulement, la pratique sera une pleine actuation, et sera donc plaisante en elle-même¹⁴¹⁵.

S'il est vrai que l'exposé du traité du plaisir sur les conditions de l'actuation plaisante doit expliquer pourquoi seul le vivre de l'homme vertueux est déterminé, et par conséquent plaisant par lui-même, il n'est pas difficile de voir sur quoi reposent ces deux assertions : le vivre propre à l'homme de bien est constitué par une actuation pratique véritable, un exercice qui réalise et entretient des dispositions définies de l'agent. Voilà ce qui fait que ce vivre est déterminé, et bon et plaisant en lui-même comme pour l'homme vertueux. La vie du vicieux, quant à elle, n'est pas porteuse d'une telle actuation, ni par conséquent du plaisir qui lui est propre. Le vicieux ne prend pas plaisir à la vie pratique comme telle. Il ne prend donc pas non plus plaisir à vivre à proprement parler, puisque vivre, pour un homme, est s'exercer dans la pratique.

L'étude qui précède permet de justifier certaines des thèses avancées dans les arguments du livre I et du livre III consacrés au caractère plaisant de la pratique vertueuse et à l'objet de souhait. On saisit à présent en quoi la fin à laquelle l'homme vertueux tend en propre peut être dite intrinsèquement plaisante : cette fin, qui n'est autre que l'actuation des vertus qu'il possède, c'est-à-dire le bonheur, est seule une actuation pratique proprement dite, une réalisation des dispositions du caractère de l'agent, et elle est porteuse à ce titre d'un plaisir qui lui appartient essentiellement. Une telle actuation et son plaisir n'existent tout simplement pas chez l'homme qui ne possède pas les vertus : celui-ci ne mène pas véritablement une vie pratique et n'y prend donc pas plaisir. On comprend aussi pourquoi l'homme de bien « voit le vrai » dans les choses belles et plaisantes dépendant des dispositions du caractère, et donc dans son objet de souhait, tandis que tout autre ne le voit pas¹⁴¹⁶ : le premier est disposé à réaliser véritablement ses propres dispositions pratiques dans ce à quoi il tend, et non le second. Enfin, on peut ajouter que l'homme de bien a le privilège de trouver du plaisir dans le « fait de vivre » (ὁ βίος) lui-même¹⁴¹⁷ : lui seul exerce véritablement « le vivre » (τὸ ζῆν) propre à l'homme, et de plus, dans une activité qui infailliblement et sur toute la durée de son existence, réalise et entretient son caractère acquis et détermine toujours

¹⁴¹⁵ Cf. Rorty (1974, p. 492-493), qui remarque que le traité du plaisir du livre X permet ainsi de rattacher le plaisir pris à la pratique à l'exercice des seules dispositions vertueuses, tandis que le traité eudémien le lie à l'exercice d'une disposition qui est seulement par nature, mais qui peut être celle d'un caractère vicieux.

¹⁴¹⁶ Cf. la phrase de *EN* III, 6, 1113a 31-33, texte cité p. 819.

¹⁴¹⁷ Cf. *EN* I, 9, 1099a 7.

par la pensée l'acte le plus correct qui soit. En cela il prend plaisir au fait même de vivre et d'être, tandis que le vicieux ne saurait éventuellement trouver du plaisir que dans des choses ponctuelles qu'il obtient dans sa vie, telle somme d'argent, telle marque d'honneur ou tel plaisir corporel.

Dans l'argument de *Ethique à Nicomaque* I, 9, Aristote paraît admettre que les choses qui paraissent plaisantes aux hommes non vertueux ne le sont pas effectivement, au moins lorsqu'elles sont poursuivies par de tels hommes. Il est sûr en tout cas qu'elles sont toujours moins plaisantes que l'actuation des vertus pratiques prise en tant que telle, puisque celle-ci est déclarée être en elle-même ce qu'il y a de plus plaisant. Pourtant, toutes ces affirmations ne sont nullement prouvées ni dans les textes que nous avons parcourus, ni dans tout ce qui précède le traité du plaisir. Aristote établit seulement l'existence d'un plaisir pris à la pratique chez le vertueux, et son absence chez le vicieux. Mais on ne trouve nulle part une démonstration de la supériorité de ce plaisir, en effectivité ou en degré, sur les divers plaisirs auxquels tendent les vicieux et que l'homme de bien aussi peut éprouver.

Pour montrer que les plaisirs auxquels tendent les hommes mal disposés ne sont pas effectifs, ou du moins sont moins plaisants que le plaisir pris à l'exercice des vertus, il faudrait savoir ce qu'est le plaisir d'acquérir des richesses, le plaisir d'être comblé d'honneur, et chaque plaisir dont le souhait inconditionné caractérise un vice. Encore ne serait-ce pas suffisant si l'on ne prenait pas aussi en compte la mauvaise disposition de celui qui les recherche. Car ces plaisirs peuvent différer selon qu'on y tend comme à sa fin ou non, et selon qu'ils font suite à un désir excessif de les acquérir ou surviennent chez celui qui les désire comme il convient. Cette remarque montre qu'une connaissance de la nature de ces plaisirs serait également nécessaire pour montrer que chez l'homme de bien, ils sont inférieurs au plaisir de bien agir. Comment prouver autrement que dans la vie du vertueux prise dans son ensemble, l'obtention d'argent ou d'honneur, quelle que soit son importance, est toujours moins plaisante que l'actuation des vertus en tant que telle ? Enfin, ne faut-il pas disposer d'un savoir semblable pour établir que d'autres plaisirs que peuvent connaître les hommes comme il faut et beaucoup d'autres, comme celui que l'on prend à exercer un art comme la médecine, ou à effectuer une démonstration de géométrie, sont eux aussi inférieurs au plaisir pris à la pratique vertueuse ?

Il nous semble que les caractéristiques prêtées à l'actuation pratique vertueuse par les textes que nous avons examinés ne suffisent pas pour établir que son plaisir est

plus intense que tous ceux que l'on peut rencontrer dans la vie pratique. Sans doute, ni les productions d'une œuvre définie, ni les satisfactions d'un désir particulier comme l'appétit ou la colère ne peuvent correspondre au vivre humain dans tous ses aspects. Elles doivent aussi être assujetties à la bonne pratique : celle-ci soumet les désirs à la juste mesure, et doit se prononcer sur la compatibilité des actes accomplis pour produire un objet avec le « bien agir » en fonction des conséquences de l'action prises dans leur ensemble. Mais qu'un plaisir soit pris à un exercice qui régit d'autres actes ou d'autres affections n'implique pas qu'il soit plus grand que les plaisirs que ceux-ci peuvent procurer. Qu'un plaisir soit pris au vivre même, selon tous les aspects et toute l'étendue du vivre, et non à ce qui est ponctuel ou partiel dans la vie, suffit pour affirmer qu'il est plus grand dans son extension, mais non pour conclure qu'il est plus intense ou même qu'il est plus grand tout court. Il se peut que dans l'esprit d'Aristote, l'extension du plaisir sur le vivre dans son entier soit fondée sur sa plus grande intensité, et qu'un plaisir appartenant à ce qui commande toutes nos tendances et nos actes soit nécessairement plus intense que tout autre. Mais il ne fait pas explicitement ces inférences et en indique encore moins les raisons.

7. Conclusions

Dans tout ce qui précède le traité du plaisir, *l'Ethique à Nicomaque* laisse sans justification plusieurs énoncés figurant dans l'argument qui démontre par la norme de l'homme de bien la supériorité en plaisir de l'exercice des vertus pratiques, à commencer par cette conclusion elle-même : rien ne prouve que cet exercice, en tant que tel, est plus plaisant que tout ce qui peut survenir d'autre dans la vie de l'homme de bien, et rien ne prouve non plus qu'il est plus plaisant que les choses paraissant plaisantes dans la vie du vicieux. Sur ces points, on doit se contenter d'assumer qu'il en va ainsi parce que tel est le jugement de l'homme de bien, sans pouvoir fonder le caractère normatif de celui-ci sur la nature des choses. Aristote prouve certes par leur inconstance l'ineffectivité des plaisirs du multiple, mais ceux-ci peuvent correspondre aux seules satisfactions corporelles dont le livre I a fait la fin propre à la plupart des gens. En va-t-il de même pour l'acquisition de richesses chez l'avare ou pour celle des honneurs chez l'ambitieux ? Que dire, par ailleurs, de ces mêmes faits quand ils arrivent à l'homme de bien, et des opérations comme la sensation ou l'exercice d'un art ? Avant le traité du plaisir, qui détermine quelle sorte de réalité peut être porteuse d'un plaisir

effectif, et selon quels critères elle peut être plus ou moins plaisante, on ne peut guère se prononcer.

D'autres affirmations, en revanche, peuvent être expliquées grâce à des textes antérieurs au dernier livre. L'étude qui précède a permis de comprendre pourquoi, afin d'établir que la pratique vertueuse est plaisante en soi et la plus plaisante qui soit, Aristote utilise une preuve fondée sur l'appréciation de l'homme de bien et son caractère normatif, au lieu d'avoir recours à une démonstration d'un autre type, à commencer par celle qui dégagerait la même conclusion à partir des caractéristiques intrinsèques de la pratique vertueuse et de celle qui ne l'est pas. Ce choix n'est pas dû à la nécessité de limiter la rigueur scientifique au nécessaire dans un traité éthique, et au souci de privilégier les arguments qui font l'économie de trop de complexité spéculative. On aurait tort de croire que pour faire cette économie, Aristote renonce à un argument « objectif » et se réfugie dans le point de vue « subjectif » de l'homme de bien, en se fiant à la valeur de cet homme pour déclarer vraie son appréciation. Car il n'est pas vrai que la preuve par l'homme de bien est une preuve par la « subjectivité ». Dans une certaine mesure, elle suit au contraire la nature même des objets qu'elle considère : elle met en évidence que les bonnes dispositions relatives aux différents désirs, celles qui qualifient comme tel « l'homme de bien », sont ce par quoi l'agent apprécie comme il se doit le caractère plaisant de l'action, au moins en ce qui concerne la fin qui le détermine à telle action et non à telle autre. Car cette fin est visée et atteinte par une tendance, le souhait, issue du caractère propre à chaque agent, et non par une connaissance qui saisirait une réalité commune. La vertu du caractère est ce qui fait que la tendance est droite et orientée vers ce qui est réellement bon et plaisant, tandis que le vice est la cause d'une tendance déviée par rapport à cette rectitude.

Nous avons également pu montrer en quoi la fin propre à l'homme de bien est bonne et plaisante intrinsèquement, à défaut de saisir pourquoi elle est aussi ce qu'il y a de plus plaisant. Les vertus du caractère, parce qu'elles disposent à désirer infailliblement ce qui convient aux circonstances au vu des conséquences attendues, sont les seules dispositions propres à s'actuer véritablement, c'est-à-dire à être exercées et entretenues dans l'action. Précisément parce qu'elles portent l'agent à ce qui est actualisation d'elle-même, elles le portent comme à une fin à une pratique intrinsèquement bonne et plaisante. Les dispositions mauvaises, elles, ne font rien de tel.

On doit souligner le pouvoir d'une telle explication. Elle permet à Aristote d'établir que la bonne pratique, en tant qu'elle est une fin que l'on se propose, est seule

bonne et plaisante dans sa nature même, tout en évitant de faire de cette fin une réalité existant indépendamment des agents qui l'atteignent ou non, et une réalité dont on saisirait les propriétés intrinsèques par un acte cognitif. Ni l'action en tant qu'elle est déterminée par sa fin, ni par conséquent la fin des actions ne sont quelque chose de déjà là et qu'il faudrait connaître. Parallèlement, bien agir n'est pas en soi avoir connaissance de quelque chose de bon, de beau ou de plaisant, et ce n'est pas non plus effectuer des actes afin d'être en situation d'avoir une telle connaissance. L'agir est intégralement quelque chose qui est à faire, et il ne repose en rien sur le fait de connaître une réalité. En soutenant cela, Aristote s'oppose à nombre de ses prédécesseurs, parmi lesquels on doit compter d'abord le Socrate historique, mais aussi Platon qui dans la *République* et au moins jusqu'au *Philèbe*¹⁴¹⁸, subordonne l'action à la connaissance. Pour autant, il ne tombe pas dans le relativisme de Protagoras : que l'agir soit absolument dépendant de l'agent n'empêche pas qu'il puisse être qualifié de bon et de plaisant en soi. Car la bonté et le plaisir sont inhérents à l'exercice auquel est porté chaque agent vertueux, même si cette actuation, contrairement à celle des dispositions cognitives, ne fait pas un avec la saisie d'une chose extérieure.

Il est important de noter qu'en concevant le plaisir comme nous l'avons décrit dans nos parties antérieures, Aristote se donne la possibilité de penser un plaisir inhérent à la pratique en tant que telle. Supposons que certaines choses soient plaisantes en soi parce que le plaisir est une propriété essentielle de ces choses, ou parce qu'il est l'effet qu'elles produisent par leur nature même sur un agent qui le reçoit. Dans ces conditions, la pratique, si elle tend au plaisant comme à son bien, doit inévitablement être subordonnée à une connaissance, qu'elle soit intellectuelle ou sensorielle : on agira pour saisir par la pensée ou par la sensation le plaisir dont une chose est en elle-même préalablement porteuse. Admettons au contraire, comme Aristote, que le plaisir est le bon exercice de nos dispositions, de telle sorte que même dans la saisie cognitive d'un objet, ce n'est pas en tant que l'on discerne celui-ci que l'on prend du plaisir, mais en tant que l'on exerce bien dans cet acte la faculté de penser ou de sentir. Il devient possible qu'existe un bon exercice d'une disposition qui ne soit pas cognitif, tout en étant intrinsèquement plaisant et pleinement bon. On peut alors concevoir un plaisir et un bien qui soient inhérents à l'action, en tant que celle-ci est une pratique entièrement

¹⁴¹⁸ Dans la *République*, la sagesse et la bonne délibération par laquelle l'âme vertueuse s'administre correctement est finalement ramenée, dans le livre V, à une aptitude spéculative à contempler les idées. À la fin du *Philèbe*, la vie la meilleure est avant tout constituée par des sciences productives ou spéculatives, à commencer par la dialectique apte à saisir les choses comme elles sont réellement et en soi.

issue des dispositions de l'agent, et non un acte cognitif qui saisirait comme elles sont des réalités préalablement données comme bonnes et plaisantes. Il suffit pour cela qu'une pratique soit un bon exercice, une actuation proprement dite des dispositions de l'agent, comme l'est l'exercice des vertus de chaque homme de bien dans le désir de ce qui convient.

En situant dans la pratique même du seul agent vertueux le plaisir et le bien auxquels on doit tendre en agissant, Aristote se démarque du socratisme pour une autre raison. Il faut au préalable que l'agent possède les vertus du caractère pour pouvoir exercer celles-ci, et atteindre dans cet exercice son plus grand plaisir comme son plus grand bien. Dans l'hypothèse où ce plaisir, au même titre que le bien suprême qu'est le bon exercice, serait fin, il n'est pas plus que ce bien une fin au sens où il serait un mobile que n'importe quel agent devrait connaître avant de régler toutes ses actions de manière à le saisir. La fin, dans le domaine pratique, est certes le plus plaisant autant que le meilleur et le plus beau. Mais cela ne signifie pas que pour n'importe qui, agir pour atteindre ce qu'il peut connaître comme son plus grand plaisir et donc comme son plus grand bien, c'est agir pour atteindre cette fin. Car d'une part, la fin la meilleure et la plus plaisante n'est en aucune manière accessible à n'importe quel agent. Elle ne l'est que pour l'homme possédant déjà les vertus, et parce qu'elle est le bon exercice spontané de celles-ci. D'autre part, on ne peut même pas dire qu'en poursuivant le plus grand plaisir que l'on puisse appréhender, on agit toujours bien parce qu'on est orienté vers l'acquisition des vertus et donc vers leur exercice. Au contraire, pour Aristote, le plaisir, en se présentant comme le bien apparent à ceux qui ne possèdent pas les vertus, est précisément ce qui les conduit à demeurer privés de celles-ci.

Dans la sphère des choses humaines et de l'action, le plus grand plaisir n'est pas un mobile à la portée de tous dont la connaissance suffirait pour déterminer la conduite la meilleure. Il est un résultat de la possession préalable des vertus du caractère, il procède de celles-ci car il appartient à leur exercice, et à un exercice qui est une tendance, un désir déterminé avant d'être une connaissance. Cependant, sur tous ces points, le plus grand plaisir ne diffère en rien du plus grand bien, qui a également toutes ces caractéristiques. Les textes de *l'Éthique à Nicomaque* consacrés à la normativité de l'homme de bien ne permettent pas de savoir s'il existe une différence quelconque entre le bon exercice pratique en tant qu'il est le plus plaisant et ce même exercice en tant qu'il est le meilleur. Il y a là une nouvelle lacune, qui vient s'ajouter à l'absence de preuve objective de la supériorité du plaisir pris à l'exercice des vertus pratiques sur

tous les autres plaisirs qu'un homme bon ou mauvais peut éprouver. On doit examiner si *l'Éthique à Eudème*, sur ces deux questions, n'est pas plus explicite et démonstrative.

B. LE PLAISIR PROPRE AU SOUVERAIN BIEN PRATIQUE DANS *L'ÉTHIQUE À EUDÈME*

L'Éthique à Eudème, dans sa manière de traiter du rapport entre le souverain bien pratique et le plaisir, diffère en de nombreux points de *l'Éthique à Nicomaque*. Au premier abord, on pourrait croire que la question sera davantage étudiée pour elle-même, et de manière plus détaillée. Que le bonheur, en étant le plus beau et le meilleur de tout, soit aussi le plus plaisant est affirmé dans les premières phrases de l'ouvrage, comme s'il s'agissait de la thèse principale que tout ce qui suit devra démontrer. D'autres passages programmatiques sont également prometteurs, telle l'annonce figurant dans le livre I (5), où Aristote déclare qu'au sujet des plaisirs corporels, il ne faut pas faire porter l'examen sur leur nature¹⁴¹⁹, mais sur la question suivante :

(1216a 33-37) S'il faut rattacher certains plaisirs au bien vivre, sont-ce ceux-ci qu'il faut lui rattacher, ou bien est-ce qu'il est nécessaire de prendre part à ces plaisirs de quelque autre façon, tandis que ce sont d'autres plaisirs que ceux par lesquels on croit à juste titre que l'homme heureux vit avec plaisir, et non seulement sans peine (πότερον εἰ δεῖ προσάπτειν τῷ ζῆν καλῶς¹⁴²⁰ ἡδονάς τινας, ταύτας δεῖ προσάπτειν, ἢ τούτων μὲν ἄλλον τινὰ τρόπον ἀνάγκη κοινωνεῖν, ἕτεροι δ' εἰσὶν ἡδοναὶ δι' ἃς εὐλόγως οἴονται τὸν εὐδαίμονα ζῆν ἡδέως καὶ μὴ μόνον ἀλύπως).

À la lecture de ces lignes, il est permis d'espérer qu'Aristote ne se contentera pas d'établir que les plaisirs qui rendent plaisant en soi le bien vivre, à commencer par le bien vivre pratique, diffèrent des plaisirs corporels, mais qu'il déterminera de plus quelle est concrètement leur nature, puisque contrairement au plaisir corporel, dont il vient d'être dit que « ce qu'il est et quelle est sa différence » est « évident » (1216a 29-31), ces autres plaisirs ont une essence qui n'est pas moins obscure que leur existence. On est en droit de croire aussi que c'est en se fondant sur la nature de ces plaisirs qu'Aristote démontrera que le bien vivre est plaisant par soi, et même, conformément à la thèse qui a ouvert l'ensemble de l'ouvrage, qu'il est plaisant au plus haut point.

¹⁴¹⁹ Nous avons cité le début du passage (*EE*, I, 5, 1216a 29-33), au chapitre IV p. 300.

¹⁴²⁰ Nous adoptons la correction de Bonitz, les manuscrits ont καλᾶς.

L'attente d'un discours faisant preuve d'exactitude pour caractériser ce qu'est le plaisir corrélé au bien vivre ou au bonheur pratique, afin de démontrer par l'essence qu'il est nécessairement plus grand que tout autre, est encore renforcée par une autre annonce, cette fois située au terme de l'étude de la tempérance et de l'intempérance du livre III. Après avoir établi que cette vertu et ce vice ne portent pas sur toutes les choses plaisantes, mais sur les seuls plaisirs du toucher que nous partageons avec les animaux¹⁴²¹, Aristote prévient qu'« il faudra faire des distinctions de manière plus exacte à propos du genre des plaisirs dans les propos ultérieurs consacrés à la continence et l'incontinence » (ἀκριβέστερον δὲ περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν ἔσται διαιρετέον ἐν τοῖς λεγομένοις ὕστερον περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀκρασίας, III, 2, 1231b 2-4). On s'attend donc à trouver, dans le traité du troisième livre commun consacré à l'incontinence, une division exhaustive du genre des plaisirs dans ses espèces, et par conséquent la caractérisation par sa différence du plaisir pris à la bonne pratique, sinon celle du plaisir pris à l'exercice de la sagesse spéculative.

1. L'absence du plaisir propre à l'actuation des vertus pratiques dans les premiers livres de *l'Ethique à Eudème*

En dépit des annonces qui pourraient faire croire le contraire, *l'Ethique à Eudème* se montre encore plus lacunaire que *l'Ethique à Nicomaque* à propos des plaisirs corrélés au bonheur, qu'il s'agisse de l'exercice des vertus pratiques ou de celui des vertus du sage. Il est frappant de constater que dans les premiers livres, et jusqu'au traité du plaisir du dernier livre commun, cet ouvrage ne mentionne nulle part l'existence d'un plaisir propre à la pratique vertueuse. Ce plaisir est introduit par *l'Ethique à Nicomaque* immédiatement après la définition du bonheur humain comme actuation des vertus pratiques, et Aristote démontre que cette actuation est en soi plaisante et ce qu'il y a de plus plaisant, même s'il a recours à une preuve incomplète fondée sur les appréciations de l'homme de bien dont la normativité n'est d'abord pas justifiée. Par la suite, dans l'étude de la vertu du caractère en général, on a vu que le plaisir d'agir selon la vertu est désigné comme la marque que l'agent possède bel et bien la vertu en question et l'exerce au lieu de l'acquérir. Parce qu'il a ce statut, il est ensuite mentionné plusieurs fois dans l'étude des vertus particulières.

¹⁴²¹ Cf. le texte de *EE* III, 2, 1230b 36-1231a 17 cité et étudié au chapitre I, p. 98 et s..

Ainsi, il est précisé que « la fin procédant du courage », à savoir l'exercice de cette vertu, « est plaisante » (τὸ κατὰ τὴν ἀνδρείαν τέλος ἡδύ)¹⁴²², et que l'action courageuse, même si elle n'est pas globalement plaisante, l'est toutefois « dans la mesure où elle atteint la fin »¹⁴²³, c'est-à-dire en tant qu'actuation vertueuse. Ou encore, il ne suffit pas de dire que l'homme libéral est celui qui donne et acquiert de l'argent par rapport à qui il faut, comme il faut, quand il faut, et en vue des résultats qu'il faut, mais qu'il le fait « avec plaisir » (ἡδέως). « Car il appartient à la vertu de prendre plaisir et d'éprouver de la peine à ce qui convient et comme il convient » (τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ ἡδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι ἐφ' οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ)¹⁴²⁴. Le libéral, qui tend toujours au convenable, prendra toujours du plaisir en cela. Il n'éprouvera de la peine que s'il lui arrive, contre son attente, de dépenser contre ce qui convient, et encore ne sera-ce pas la même peine que celle qu'éprouve excessivement l'avare. Dans les autres cas, le plaisir d'exercer la vertu sera suffisamment intense pour que l'action dans son ensemble soit toujours faite « avec plaisir ou du moins sans peine », et pour que l'on puisse déclarer que l'action « selon la vertu » dans sa globalité « est plaisante ou sans peine, mais n'est rien moins que pénible »¹⁴²⁵.

On ne lit rien de tel dans *l'Ethique à Eudème* : ni dans l'étude du bonheur, ni dans celle de la vertu morale en général et de ses formes particulières, n'est mentionné le plaisir propre à la pratique de la vertu. Certains passages incitent même à penser qu'il ignore délibérément ce plaisir, et attend le traité consacré à ce sujet pour en établir l'existence. Ainsi, dans l'étude du courage, non seulement le plaisir d'agir courageusement n'est nulle part mentionné, mais même, Aristote déclare que « si quelqu'un supporte la mort en raison du plaisir » qu'est l'anticipation de la vengeance par l'empotement « ou <un autre> en raison d'un autre plaisir, ou <un autre> par fuite de peines plus grandes, aucun d'entre eux ne saurait être appelé courageux à juste titre » (III, 1, 1229b 32-34). Le plaisir en général est donc opposé à ce qui détermine l'action courageuse, et l'on retrouve cette opposition plus loin lorsque Aristote déclare que le courageux supporte les choses effrayantes « non pas en raison d'un plaisir, mais parce que c'est beau » (οὔτε δι' ἡδονῆν, ἀλλ' ὅτι καλόν, 1230a 31-32).

Ces propos, sans doute, ne contredisent pas ceux de *l'Ethique à Nicomaque* : il se pourrait qu'à la fois, le courageux exerce sa vertu avec plaisir (μεθ' ἡδονῆς), mais

¹⁴²² EN III, 12, 1117b 1.

¹⁴²³ EN III, 12, 1117b 15-16.

¹⁴²⁴ EN IV, 1, 1120b 30 puis 1121a 3-4.

¹⁴²⁵ EN IV, 2, 1120a 26-27.

qu'il n'agisse jamais « en raison d'un plaisir » (δι' ἡδονῆν), c'est-à-dire pour atteindre un plaisir posé comme mobile préalable. Il suffirait pour cela que l'exercice du courage ne puisse avoir lieu que si l'on y est primitivement porté spontanément, avant de connaître le plaisir qui lui est propre, tandis qu'au contraire, l'acte ne peut être fait en raison du plaisir que s'il est soumis à un autre plaisir que celui d'être courageux, le plaisir de se venger, d'être supérieur ou réputé, ou encore le plaisir d'échapper à un mal plus grand. Dès lors, il ne peut être courageux, puisqu'il est soumis à un mobile plaisant déterminé au lieu de le soumettre à la norme du comme il convient, comme doit le faire l'exercice de toute vertu.

On peut assurément prêter à Aristote cette conception du rapport entre exercice de la vertu et plaisir. Mais rien ne l'indique ni ne la présuppose dans les premiers livres de *l'Ethique à Eudème*, puisque l'existence même d'un plaisir d'exercer les vertus est passée sous silence. En outre, si Aristote prenait en considération le plaisir d'agir courageusement, il pourrait difficilement affirmer que le courageux n'agit jamais en raison du plaisir sans plus ample précision : car cela vaut peut-être primitivement, mais non une fois que le courageux a déjà exercé sa vertu et y a pris plaisir ; et s'il était juste de dire que même alors, le plaisir n'est pas véritablement cause, encore faudrait-il préciser en quel sens il ne l'est pas et en quel sens il peut l'être. En l'absence de tels développements, l'opposition entre le mobile du plaisir et celui du courageux incite à penser qu'Aristote fait abstraction de l'existence éventuelle d'un plaisir d'exercer le courage.

On trouve un autre exemple du contraste avec *l'Ethique à Nicomaque* dans l'étude de la libéralité. Au lieu d'évoquer le plaisir que prend toujours le libéral à exercer sa vertu en donnant et recevant comme il faut, Aristote présuppose que l'acquisition d'argent est plaisante et le don pénible, et définit respectivement l'avare, le prodigue et le libéral par l'excès, le défaut et la juste mesure dans ce plaisir et cette peine¹⁴²⁶. Il n'est donc question que d'un plaisir et d'une peine préalables sur lesquels portent les trois dispositions, bonnes ou mauvaises, et non du plaisir que l'on prend toujours à exercer la bonne disposition en étant correctement porté vers ce qui est présupposé soit comme plaisant, soit comme pénible.

Des observations semblables peuvent être faites à propos de l'étude du volontaire, du choix délibéré et du souhait. En *l'Ethique à Nicomaque* III, 6, comme

¹⁴²⁶ *EE*, III, 4, 1231b 29-32.

nous l'avons vu, le bien qui est la fin souhaitée par l'homme de bien, à savoir l'exercice des vertus, est déclaré plaisant intrinsèquement. On comprend donc pourquoi dans ce qui précède, les actions faites « en raison du beau » (διὰ τὸ καλόν), comme celles faites « en raison du plaisant » (διὰ τὸ ἡδὺν), aient été dites « accompagnées de plaisir » (μεθ' ἡδονῆς), caractéristique qui a permis de les faire correspondre à l'ensemble des actions volontaires, par opposition aux actions involontaires et forcées qui sont toujours pénibles¹⁴²⁷. Les actions en raison du beau sont nécessairement faites avec plaisir, car elles réalisent l'objet du souhait correct, l'exercice du bon caractère, qui est en soi plaisant au même titre que beau.

Dans les développements correspondants de *l'Éthique à Eudème*, Aristote différencie également l'action volontaire de l'involontaire par le caractère plaisant de la première et pénible de la seconde¹⁴²⁸. Mais le plaisir pris aux actes où l'on ne suit pas l'appétit ou les autres émotions naturelles, mais la beauté de la juste mesure, n'est pas fondé sur le caractère intrinsèquement plaisant de ce vrai bien. L'attribut du plaisant n'est pas associé au bien véritable dans les textes consacrés à l'objet du souhait¹⁴²⁹. À en croire un passage portant sur la différence entre l'acte forcé et l'acte volontaire, il semble même qu'Aristote veuille rendre compte du plaisir que l'on prend aux actes faits en raison du beau autrement que par un plaisir inhérent à l'exercice des vertus.

Voici comment il répond à ceux qui prétendent que l'incontinent qui cède à son appétit contre le raisonnement correct agit de plein gré et non par force, plutôt que le continent qui fait l'inverse, parce que le premier suit le plaisir et non le second. En réalité, le continent qui suit la raison éprouve aussi du plaisir à le faire, car « il se réjouit du plaisir de l'anticipation, parce qu'il tirera profit plus tard, ou même tire déjà profit du fait d'être en bonne santé ». Le plaisir pris à suivre le beau est celui qui par accident est rattaché au profitable, par l'anticipation des plaisirs liés à la possession de la santé, et non, comme le lecteur de *l'Éthique à Nicomaque* pourrait s'y attendre, un plaisir intrinsèque à la réalisation du souhait et à l'exercice du caractère. On pourrait observer qu'il est ici question du « continent », qui faute d'un caractère pleinement vertueux, a des appétits violents et un souhait du vrai bien qui ne recouvre pas tous ses désirs : ne

¹⁴²⁷ La peine est également caractéristique du second type d'action involontaire introduit ensuite : car l'action faite « par ignorance » du contexte singulier où elle a lieu est involontaire, et non seulement non volontaire, lorsqu'elle est suivie de la peine et du regret (*EN* III, 2, 1110a 17-24, 1111a 19-21).

¹⁴²⁸ L'équivalence entre ce qui est forcé et ce qui est pénible est d'abord citée comme un argument en faveur de l'identité entre le volontaire et ce qui suit de l'appétit (*EE*, II, 7, 1223a 33). La suite (1224b 15 et s.) montre que même s'il réfute cette conséquence, Aristote en retient le principe, et admet que le forcé est bien ce qui est pénible absolument et sans restriction.

¹⁴²⁹ Cf. *EE* II, 10, 1227a 18 et s..

doit-on pas conclure qu'il n'exerce pas pleinement son caractère quand il agit, et que pour cette raison, Aristote lui refuse le plaisir pris à cet exercice et lui attribue uniquement la prévision de plaisirs futurs ? L'inférence ne vaut pas, car le continent aussi réalise le bien véritable que son caractère lui fait souhaiter en suivant la raison contre l'appétit, et il exerce donc son caractère dans une certaine mesure. Il n'y a donc aucune raison de ne pas lui attribuer un plaisir du même type que celui du vertueux. Si Aristote ne le fait pas, c'est parce qu'il omet l'existence de ce plaisir, chez l'homme vertueux comme chez celui qui s'en approche.

Il est inutile de chercher dans les premiers livres de *l'Ethique à Eudème* des informations portant sur le rapport entre le souverain bien pratique et le plaisir que l'on y prend. L'existence de celui-ci, tenue pour hypothétique dans le livre I, est passée sous silence jusqu'au traité du plaisir qui seul l'établira. Il est d'ailleurs notable que dans les trois livres communs, les traités consacrés à la justice, aux vertus intellectuelles et à l'incontinence ne fassent pas la moindre allusion au plaisir d'exercer les vertus pratiques. Sur ce point au moins, ces traités se situent dans la ligne tracée par *l'Ethique à Eudème*.

2. La division du genre des plaisirs dans le traité de l'incontinence

Le traité consacré à la continence et l'incontinence mérite un examen attentif, car il doit effectuer une division dans le genre des plaisirs. On trouve plusieurs distinctions entre diverses catégories de plaisirs qui tantôt se recouvrent, tantôt se complètent. Mais force est de constater que la division est incomplète. Elle ne tient pas compte des plaisirs corrélés au bien vivre, qu'il s'agisse du plaisir d'exercer les vertus pratiques ou de celui d'exercer la vertu spéculative. En effet, Aristote peut en faire abstraction étant donné ce qui l'intéresse dans ce traité. Pour définir la tempérance et l'intempérance, il fallait seulement déterminer, parmi les plaisirs et les peines, quels sont ceux sur lesquels portent cette vertu et ce vice. La perspective est semblable dans le traité de la continence et de l'incontinence : Aristote fait porter celles-ci sur les mêmes plaisirs que la tempérance et ses contraires, mais comme il existe aussi une continence et une incontinence qui ne le sont pas à proprement parler et « absolument » (ἀπλῶς), mais seulement par ressemblance et relativement à quelque chose, et cela parce qu'elles portent sur d'autres plaisirs qui doivent être qualifiés autrement, il est nécessaire de différencier les plaisirs selon qu'ils ont telle ou telle qualification. La division ne

concerne donc que les plaisirs sur lesquels les différents défauts et qualités du caractère peuvent porter, et ne prend pas en considération ceux qui sont liés à l'exercice d'un caractère bon ou mauvais. Elle est cependant digne d'intérêt, car elle classe selon leur valeur les différents plaisirs auxquels on tend. On peut présumer qu'une telle division n'est pas sans importance pour le législateur et l'éducateur qui veulent soumettre les divers plaisirs à la norme de ce qui convient compte tenu de toutes les valeurs engagées dans l'action.

Les distinctions successives du traité concernent la plupart du temps les choses plaisantes, et non les plaisirs, mais le parallélisme entre les deux premières divisions manifeste que le propos vaut aussi bien pour les appétits et les plaisirs eux-mêmes que pour les choses qui les ont pour effet¹⁴³⁰. Aristote distingue d'abord, parmi « les choses produisant du plaisir », « les nécessaires » (τὰ μὲν ἀναγκαῖα) d'un côté, et de l'autre « celles qui sont dignes de choix par soi tout en comportant de l'excès » (τὰ δ' αἰρετὰ μὲν καθ' αὐτὰ ἔχοντα δ' ὑπερβολήν). La première catégorie correspond aux satisfactions corporelles, alimentaires ou sexuelles, sur lesquelles porte l'intempérance, et la seconde est illustrée par la victoire, l'honneur et la richesse¹⁴³¹. Cette division est un préalable pour différencier l'incontinence tout court ou « dans l'absolu », et celle qui ne peut être attribuée que « par ressemblance » et « par addition », c'est-à-dire avec la mention de ce par rapport à quoi elle est incontinence¹⁴³². La première ne porte que sur les plaisirs nécessaires, car on n'appelle pas incontinent celui qui se laisse emporter par un désir excessif de richesse ou d'honneur contre ce qu'il sait être la règle correcte, pas plus qu'on ne le blâme : on dit qu'il est incontinent « dans les richesses », « dans le gain », « dans l'honneur » ou « dans l'emportement », mais non incontinent tout court et à proprement parler¹⁴³³.

Il est remarquable que cette division ne tienne pas compte de plaisirs éventuels qui pourraient être dignes de choix par soi sans comporter d'excès, comme doit l'être le plaisir d'exercer les vertus pratiques, et qu'elle mentionne aux nombres des choses dignes de choix par soi la richesse. Il y a là un double déplacement par rapport à l'usage du livre I de *l'Éthique à Nicomaque*, où il faut entendre par « digne de choix par soi »

¹⁴³⁰ Comparer *EN VII*, 6, 1147b 22 et s., avec 1148a 22 et s.. En *EN VII*, 8, 1150a 16-17, la différence concerne également les plaisirs.

¹⁴³¹ *EN VII*, 6, 1147b 22-31.

¹⁴³² Pour ces appellations et leur sens, cf. 1147b 32-35 puis 1148a 10-11.

¹⁴³³ Cf. *EN VII*, 6, 1147b 31-1148a 11.

(καθ' αὐτὸ αἰρετόν) ce qui est à poursuivre pour lui-même et comme une fin, par opposition à ce qui est à poursuivre seulement pour autre chose, comme un moyen ou un instrument¹⁴³⁴. La richesse est alors la première illustration des instruments non dignes de choix par soi ; parmi les biens qui en revanche, entrent sous cette catégorie, certains, comme la vertu ou l'honneur, sont choisis à la fois pour eux-mêmes et en vue du bonheur, tandis que ce dernier, seul, a le privilège de n'être « jamais digne de choix pour autre chose » mais « toujours par soi » et pour lui-même¹⁴³⁵. Dans le traité de l'incontinence, la limitation aux biens dignes de choix par soi qui comportent de l'excès peut expliquer que le bonheur ne soit pas pris en considération, mais rien ne justifie que la richesse figure parmi ces biens. La référence au développement que les *Topiques* consacrent à ces attributs ne change rien au problème : l'opposition entre « le digne de choix pour soi » (δι' αὐτὸ) et « pour autre chose » (δι' ἕτερον), comme une fin et comme un moyen, est certes distinguée de celle entre « le digne de choix par soi » (καθ' αὐτὸ) et « par accident » (κατὰ συμβεβηκός)¹⁴³⁶, mais Aristote ajoute que la seconde est équivalente à la première et ne diffère que par « la façon de s'exprimer » (τῷ τρόπῳ)¹⁴³⁷.

Pour que la richesse soit rangée parmi ce qui est digne de choix par soi et non par accident, il faut que cette notion ait une autre acception que celle que l'on trouve dans *l'Ethique à Nicomaque* et les *Topiques*. Dans le dernier livre commun, être digne de choix par soi doit signifier être digne de choix en soi ou en tant que tel, toutes choses égales par ailleurs. La richesse, bien qu'étant à choisir comme un moyen et non comme une fin, est toujours digne de choix en ce sens : elle ne l'est pas à n'importe quelle condition, par exemple quand on agit mal pour l'acquérir, mais si l'on fait abstraction de ces conditions pour considérer ce seul objet, « être riche », cet objet est quelque chose que n'importe qui choisirait. Tel n'est pas le cas des choses plaisantes comme « soulager sa faim ». Ce soulagement implique en lui-même un manque pénible préalable, de sorte que nul ne saurait en faire l'objet d'un choix positif ; on ne peut le poursuivre que comme une nécessité.

Dans la suite du chapitre consacré à caractériser l'incontinence proprement dite ou au sens absolu, Aristote reprend sa division initiale, mais en la formulant différemment et en la complétant : les appétits et les plaisirs dignes de choix par soi sont

¹⁴³⁴ Sur cette opposition, cf. *EN I*, 5, 1097a 26-27 puis 30-32.

¹⁴³⁵ Sur cette seconde opposition, cf. *EN I*, 5, 1097a 33-b 4.

¹⁴³⁶ Cf. *Topiques III*, 1, 116a 29-31 puis 31-35.

¹⁴³⁷ *Topiques III*, 1, 35-39.

appelés « beaux et excellents par leur genre » (τῶ γένει καλῶν καὶ σπουδαίων), au même titre que les choses « dignes de choix par nature » (φύσει αἰρετά) qui les produisent, et celles-ci sont opposées à la fois à « leurs contraires » (τὰ δ' ἐναντία τούτων), à savoir les choses plaisantes mauvaises par nature, et aux choses plaisantes « intermédiaires » (τὰ δὲ μεταξύ), c'est-à-dire ni bonnes ni mauvaises (1148a 22-25). Le développement qui suit prend pour objet les choses plaisantes de la première catégorie, illustrées par « les richesses, le revenu, la victoire et l'honneur ». Aristote précise au préalable que « pour les choses de ce type ainsi que pour les intermédiaires », contrairement sans doute à celles qui sont mauvaises par nature, « on n'est pas blâmé parce qu'on les éprouve, les désire ou les aime », mais parce qu'on le fait excessivement (1148a 26-28). Il oppose ensuite les premières aux secondes et répète ce qu'il a déjà dit en en donnant une justification : puisque les choses comme l'honneur sont « par nature belles et bonnes » (φύσει καλῶν καὶ ἀγαθῶν, 1148a 29-30), et « puisque chacune, par nature, est pour elle-même au nombre des choses dignes de choix », il n'y a pas plus d'incontinence en ce qui les concerne qu'il n'y a de bassesse et de blâme (1148b 2-6)¹⁴³⁸. Du moins l'incontinence n'est elle alors attribuée que par ressemblance et avec l'addition de son corrélat. Ce n'est que par rapport aux satisfactions nécessaires du corps qu'il y a une incontinence proprement dite, quand on les poursuit excessivement contre un choix et une pensée correcte (1148b 10-12), et donc par rapport à des choses plaisantes qui ne peuvent être rangées que dans « les intermédiaires ».

Cette nouvelle division des plaisirs donne des déterminations supplémentaires aux deux catégories déjà distinguées auparavant : les plaisirs dignes de choix par soi sont « par nature » et « par le genre » (τῶ γένει), expression qui plus loin dans le traité, forme un couple avec « par la grandeur » (τῶ μεγέθει)¹⁴³⁹. Notre interprétation initiale se trouve donc confirmée : la victoire, ou la richesse, est une chose plaisante digne de choix par soi au sens où elle l'est, en général, par sa nature de victoire ou de richesse,

¹⁴³⁸ La structure du texte est difficile, faite d'anacoluthes et de reprises. Comme notre description en témoigne, il est certain que la richesse, l'honneur ou la victoire illustrent la catégorie des choses plaisantes belles par leur genre et dignes de choix par nature, et non celle des intermédiaires comme le font croire les éditions usuelles. Voici comment nous articulons l'ensemble : nous prolongeons la parenthèse ouverte avant τῶν γὰρ ἡδέων jusqu'à διείλομεν πρότερον, et faisons de la série d'exemple qui suit (ὅλον χρήματα...) le sujet de l'apodose et du propos principal, reprenant de manière lâche la première catégorie posée initialement. Mais le propos principal s'engage aussitôt dans une digression (πρὸς ἅπαντα δὲ...) et ne peut être repris que par une anacoluthie (διὸ ὅσοι μὲν...); il est ensuite interrompu par une nouvelle parenthèse (καὶ γὰρ... ἐδόκει μωραίνειν) exigeant une nouvelle reprise finale (μοχθηρία μὲν οὖν...). Cette construction est celle de Stewart (1892, II, p. 276) et de Gauthier et Jolif (1970, II, p. 624), et non celles de Ramsauer et de Bywater.

¹⁴³⁹ Cf. EN VII, 6, 1149b 27-29.

même si elle ne l'est peut-être pas à n'importe quelle quantité. On apprend également que la catégorie des plaisirs nécessaires doit être évaluée comme « intermédiaire », et donc comme ni bonne ni mauvaise. Enfin, Aristote ajoute à sa division antérieure les plaisirs mauvais par nature, qui correspondent sans doute à ceux que poursuivent les individus atteints de bestialité ou de morbidité, défauts du caractère qui ne disposent pas, comme les vices, à des excès dans les plaisirs dignes de choix ou nécessaires pour l'homme, mais à une inclination contre nature vers des plaisirs inhumains¹⁴⁴⁰.

Les plaisirs mauvais par nature correspondent à ceux dont il est question dans le développement suivant. Aristote divise alors les choses plaisantes non plus en fonction de leur valeur, mais de leur caractère naturel : « certaines choses sont plaisantes par nature (et parmi elles, certaines le sont dans l'absolu, d'autres le sont en fonction des genres d'animaux ou des genres d'hommes), tandis que d'autres ne le sont pas » (ἐστὶν ἕνια μὲν ἡδέα φύσει, καὶ τούτων τὰ μὲν ἀπλῶς τὰ δὲ κατὰ γένη καὶ ζώων καὶ ἀνθρώπων, τὰ δ' οὐκ ἔστιν, 1148b 15-17). Par ces dernières, il faut entendre celles qui sont plaisantes pour ceux dont la nature même a été pervertie soit de naissance, soit par la maladie ou des habitudes malades¹⁴⁴¹, et donc pour une disposition tantôt bestiale (θηριώδης), tantôt morbide (νοσηματώδης). Par opposition, le « plaisant par nature » doit recouvrir tout ce qu'il appartient à une nature donnée de trouver plaisant, qu'il s'agisse de choses bonnes ou de choses nécessaires. Cette appellation n'a pas le même sens que dans le livre I de *l'Ethique à Nicomaque*, où elle qualifie un objet plaisant par soi et intrinsèquement, et elle n'a pas non plus l'acception que lui donnera le traité du plaisir qui vient à la suite dans le dernier livre commun : le plaisant par nature désignera alors une opération exerçant un état intègre et les choses qui l'effectuent, par opposition aux opérations qui restaurent l'intégrité et aux choses qui leur sont corrélées¹⁴⁴².

Quant à ce qui est plaisant par nature dans l'absolu, et non pour un genre d'animaux ou d'hommes, il ne s'agit nullement de l'exercice des vertus que *l'Ethique à*

¹⁴⁴⁰ Cf. *EN VII*, 6, 1148b 34-1149a 1 : les dispositions en question sont dites sortir des limites du vice. Celui-ci reste toujours dans la sphère de la nature humaine, tandis que la bestialité a pour origine une anomalie de la nature même, et que les dispositions morbides sont mises sur le même plan qu'elle (1148b 31-34).

¹⁴⁴¹ Cf. *EN VII*, 6, 1148b 19-29 : Aristote se montre prolix pour donner des illustrations à chaque catégorie. Une chose plaisante propre à un être humain « bestial », c'est-à-dire corrompu de naissance, est par exemple fendre un utérus pour dévorer les petits, une chose plaisante par maladie ou folie, offrir sa mère en sacrifice et la manger, une chose plaisante par habitude morbide, pratiquer la sexualité avec des hommes, acte qu'Aristote juge curieusement maladif. Dans la suite, les deux dernières catégories sont regroupées dans ce qui relève du « morbide », par opposition au « bestial » (1149a 6 et s.).

¹⁴⁴² Cf. *EN VII*, 13, 1153a 3 et s., VII, 15, 1154b 17-20, voir Ch. IV, p. 311 et s..

Nicomaque déclare plaisant intrinsèquement. Cette catégorie recouvre tout ce qui est plaisant pour une nature qui tient lieu de norme pour toutes les autres : conformément à l'usage de l'attribution « dans l'absolu » exposé dans les *Topiques*¹⁴⁴³, il n'est alors pas nécessaire de préciser que c'est pour cette nature particulière que la chose est plaisante. Est donc plaisant absolument tout ce qui l'est pour la nature humaine, et à l'intérieur de celle-ci, ce qui l'est pour une lignée également normative, à savoir celle des Grecs, ou même celle des Grecs habitant au centre du bassin égéen¹⁴⁴⁴. Ainsi, les mets auxquels un athénien prend plaisir en se restaurant, aussi bien que les honneurs ou la supériorité qu'il recherche, devront être déclarés plaisants par nature absolument.

Cette nouvelle division, qui d'après la reprise dont elle fait l'objet dans la suite¹⁴⁴⁵, vaut elle aussi pour les plaisirs eux-mêmes, contribue à caractériser l'incontinence et la continence proprement dites. Car on doit exclure de la sphère de l'incontinence les plaisirs qui font sortir l'homme de sa nature. On ne peut dire d'un homme qu'il est plus faible que soi que par rapport à des plaisirs humains, qu'il désire avec excès en raison d'une mauvaise habitude. Une telle qualification, avec le blâme qui lui est lié, ne saurait valoir pour celui qui se bat contre des plaisirs et des désirs inhumains, sans doute parce que ce serait reprocher à un homme de ne pas l'être ou de ne plus l'être¹⁴⁴⁶, et vouloir inutilement corriger par l'habitude ce qui est ou est devenu une donnée naturelle. Il n'y aura alors d'incontinence que par ressemblance, et on ne l'attribuera qu'en ajoutant qu'elle est bestiale ou morbide¹⁴⁴⁷.

Dans toutes les divisions successives du traité, Aristote, loin de réserver une catégorie spécifique au plaisir propre au souverain bien et à l'exercice des vertus pratiques, ne mentionne même pas l'existence de ce plaisir. Les plaisirs et les choses plaisantes qui sont dignes de choix par soi, beaux et bons par leur genre et par nature, sont illustrés par les richesses, le gain, l'honneur ou la victoire. Les plaisirs par nature, même absolument parlant, recouvrent tous ceux qui ne sont pas inhumains ou barbares. Dans l'optique du traité, il n'y a pas lieu de juger que ces divisions sont lacunaires et incomplètes : en effet, elles servent uniquement à identifier les plaisirs sur lesquels

¹⁴⁴³ Voir plus haut, Ch. IV, p. 306-307.

¹⁴⁴⁴ Selon la *Politique* (VII, 7, 1327b 19-28), l'homme normatif est le Grec, qui réunit l'ardeur des peuples du nord et l'intelligence des peuples asiatiques, et plus précisément le Grec de la Grèce centrale qui les réunit dans un heureux mélange.

¹⁴⁴⁵ *EN* VII, 7, 1149b 27-30 : la division ne concerne toutefois ici que les plaisirs corporels.

¹⁴⁴⁶ En ce sens, cf. *EN* VII, 6, 1148b 31-33.

¹⁴⁴⁷ Cf. *EN* VII, 6, 1149a 16-20.

portent l'incontinence et la continence proprement dites, à savoir les plaisirs nécessaires et en même temps naturels à l'homme, en les différenciant de deux autres catégories par rapport auxquelles il n'y a qu'un analogue d'incontinence, les plaisirs contre nature d'un côté, et les plaisirs dignes de choix de l'autre.

On ne peut appeler plus faible que soi ou plus fort que soi celui dont la pensée pratique correcte est contrariée par un désir qui le porte hors de lui-même, vers un plaisir inhumain. On ne peut pas non plus user de ces qualificatifs lorsque le désir opposé au jugement droit fait poursuivre la richesse ou la victoire, et toute chose plaisante digne de choix par sa notion, même si elle ne l'est pas en toute condition et à tous les degrés. Car céder à ce qui est en soi bon n'est pas blâmable comme céder à ce qui ne l'est pas. À cette première raison, nous pourrions ajouter un autre argument utilisé par Aristote à propos de l'incontinence relative à l'emportement (*ἀκρασία ἢ τοῦ θυμοῦ*) et à la colère. L'emportement n'est pas, comme l'appétit, un désir déclenché immédiatement par son objet, mais suppose une association analogue à une déduction par laquelle on décide de se jeter contre celui qui nous outrage plutôt que de rester immobile ou de fuir. L'incontinence relative à l'emportement n'en est donc pas une à proprement parler, car la raison est alors « vaincue en quelque sorte par la raison »¹⁴⁴⁸. Que dire alors des situations où l'on est vaincu par le désir de richesse, d'honneur, ou de victoire ? Il est clair que ces désirs supposent, à leur origine, un raisonnement sur la valeur de leur objet, ou au moins, comme l'emportement, l'analogie d'un raisonnement. Il n'y a donc pas dans ces cas une opposition diamétrale entre une pensée correcte et un désir. Un tel conflit, et par conséquent l'incontinence et la continence qui le résolvent dans un sens ou dans un autre, n'existe qu'avec l'appétit naturel des plaisirs du corps.

En dépit de leur caractère incomplet, les divisions dans le genre du plaisir du traité de l'incontinence apportent des indications dignes d'être retenues. Conformément à un usage dont on trouve les premières traces dans la *République* et le *Philèbe* de Platon, Aristote introduit une dualité entre les plaisirs dignes de choix et les plaisirs nécessaires que sont les satisfactions corporelles, mais en ajoutant des précisions importantes. Ainsi, les choses plaisantes dignes de choix ici mentionnées le sont par leur notion générique, et non en toute condition et à n'importe quelle quantité. Quant aux soulagements corporels, ils sont présentés comme nécessaires, et ni bons ni mauvais, en raison de leur nature même, et non, comme chez Platon, parce qu'ils sont contraints à

¹⁴⁴⁸ Cf. *EN VII*, 7, 1149a 32-b 3.

rester dans les bornes du nécessaire par le philosophe adepte de plaisirs supérieurs, ou par celui qui sait composer la vie la meilleure¹⁴⁴⁹. Cette différence d'évaluation mérite d'être mentionnée, car elle doit engager une divergence des deux philosophes quant à l'attitude que l'agent et l'éducateur doivent adopter à l'égard des plaisirs du corps.

L'opposition entre ces choses plaisantes nécessaires et celles qui sont dignes de choix doit aussi, semble-t-il, avoir des conséquences sur le comportement qu'Aristote recommandera d'avoir à l'égard de chacune d'entre elles : on peut présumer que suivre ce qui convient diffère selon que la tendance porte sur un objet bon en soi ou sur un objet qui n'est pas bon mais nécessaire. Les vertus disposant au convenable devront dès lors être caractérisées différemment dans chaque cas, et il en ira de même pour les régimes prescrits afin d'acquérir ces vertus : on n'imposera pas la même règle à la poursuite de l'honneur, de la victoire ou de la richesse, et à celle des satisfactions corporelles, si les premières choses plaisantes sont dignes de choix en elles-mêmes, et non les secondes, et si, comme semble l'indiquer le traité de l'incontinence, la différence de valeur concerne non seulement ces choses, mais les plaisirs mêmes que l'on en retire et que l'on désire en elles.

3. L'apport du traité du plaisir

Le traité du plaisir comble en partie les lacunes de *l'Ethique à Eudème* et des livres communs. Comme nous l'avons vu, Aristote, à partir du modèle de l'intellection théorique, caractérise tout plaisir proprement dit, c'est-à-dire toute opération réellement plaisante comme « actuation non empêchée de la disposition qui est par nature », et montre ensuite que le bonheur, actuation ou ensemble d'actuactions de nos dispositions, ne peut être au plus haut point digne de choix et accompli que s'il est actuation non empêchée. Par essence, il est donc intrinsèquement plaisant¹⁴⁵⁰. Mais voilà tout ce que ce traité établit. Nulle part Aristote ne montre que le bonheur est non seulement plaisant en soi, mais ce qu'il y a de plus plaisant. De plus, on ne sait si le bonheur, désigné seulement comme actuation de bonnes dispositions, correspond à l'exercice des vertus pratiques, à l'exercice de la contemplation prise pour modèle au début du traité, ou encore à ces deux exercices confondus. Le propos, en parlant

¹⁴⁴⁹ Sur les caractères nécessaires et intrinsèquement illimités des plaisirs corporels, cf. *Rép.* IX, 581e et 568a, *Phil.*, 31a 7, 45 d-e, 62d 17, 65d.

¹⁴⁵⁰ Voir les textes et notre étude au ch. VI, p. 455, p. 466.

d' « actuation » (ἐνέργεια) en général, puis en utilisant le terme πρᾶξις comme un synonyme de l'actuation¹⁴⁵¹, ayant le sens large de « réalisation » et non le sens restreint d'action pratique, s'applique indifféremment aux activités pratique ou spéculative, et on a tout lieu de penser qu'Aristote a délibérément choisi cette indétermination. On chercherait en tout cas vainement dans ce traité un développement consacré à caractériser pour eux-mêmes le plaisir que l'on prend à la pratique vertueuse, et celui que l'on éprouve dans l'exercice de la sagesse spéculative.

On peut expliquer ces limites de l'exposé par le contexte dialectique initial : Aristote veut réfuter ceux qui pensent que le souverain bien n'est pas un plaisir¹⁴⁵². Pour cela, il suffit de prouver qu'il existe un plaisir qui s'identifie au souverain bien, et il n'est nullement nécessaire d'établir que ce souverain bien est aussi plaisant au plus haut point. Pourtant, compte tenu de ce qui a été annoncé dans le préambule de *l'Ethique à Eudème*, on pourrait légitimement s'attendre à ce que cette thèse soit également démontrée dans le traité consacré au plaisir et à la peine. Il n'en est rien. Même la courte remarque de la fin du livre, qui affirme qu'il y a davantage de plaisir dans l'immobilité que dans le mouvement, ne permet de tirer aucune conclusion sur la hiérarchie des différents plaisirs humains.

L'évocation du plaisir appartenant à l'immobilité fait suite au passage qui explique pourquoi chez nous, « ce n'est pas toujours la même chose qui est plaisante ». Cela vient « du fait que notre nature n'est pas simple », mais double car « il y a en elle aussi quelque chose d'autre, en vertu duquel nous sommes des êtres corruptibles », qui vient se mélanger à un élément dont il est sous-entendu qu'il est éternel. « Dès lors, si l'un de ces deux éléments réalise quelque chose » et y prend plaisir, « cela est contre nature pour l'autre nature »¹⁴⁵³ et lui est pénible, jusqu'à ce que les exigences de cette autre nature viennent équilibrer et faire disparaître le plaisir, avant de l'emporter et d'exiger leur satisfaction.

L'identification de ces « réalisations » (πράξεις) plaisantes des deux natures en nous pose problème. Celle de l'élément incorruptible et divin ne peut être que l'activité

¹⁴⁵¹ La πρᾶξις a manifestement un sens large dès *EN VII*, 15, 1154a 32, et dans le passage final consacré à la πρᾶξις du dieu. De fait, il apparaît en *EN VII*, 15, 1154b 20 que le terme πρᾶξις est un simple substitut de ἐνέργεια. L'opération plaisante en général n'est plus appelée « actuation non empêchée de la disposition par nature », mais « réalisation d'une nature déterminée » (πρᾶξις τῆς τοιαύτου φύσεως).

¹⁴⁵² Cf. *EN VII*, 12, 1152b 11-12, 14, 1153b 7-8.

¹⁴⁵³ Les citations traduisent le texte suivant (*EN VII*, 15, 1154b 20-23) : οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἢ δὴ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλήν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναι τι καὶ ἕτερον, καθὼς φθαρά, ὥστε ἂν τι θάτερον πρᾶττη, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν.

contemplative propre aux seuls hommes qui y accèdent, et non l'exercice des vertus pratiques : tandis que celui-ci porte sur la satisfaction de nos appétits comme sur tous les désirs liés à notre élément corruptible, celle-là est présentée comme dégagee de tout ce qui dépend de cet élément, de sorte qu'elle s'exerce indépendamment de lui et même contre lui. Mais quelles sont les réalisations de l'autre nature ? Si ce sont les satisfactions des appétits et des désirs liés à la conservation, cela soulève des difficultés. Aristote vient d'opposer ces satisfactions qui rétablissent l'intégrité naturelle et ne sont plaisantes que par accident aux « réalisations d'une nature déterminée », plaisantes en elles-mêmes. Il semble à présent uniquement considérer ces dernières pour distinguer des réalisations dépendant de natures différentes, d'autant qu'il leur attribue du plaisir, alors qu'il a déclaré non plaisante en elle-même la satisfaction de l'appétit.

Doit-on conclure qu'Aristote oppose la contemplation, actuation de notre nature en tant qu'elle est séparée du corps, et l'exercice des vertus pratiques, actuation de notre nature en tant qu'elle est composée, corruptible et sujette aux affections corporelles ? Il faudrait alors que chez le sage, alors même qu'il pratique la contemplation, le plaisir de contempler soit toujours entravé par une exigence pénible d'exercer les vertus pratiques en se consacrant aux magistratures, aux honneurs, à l'évergétisme ou à la guerre. Nulle part Aristote n'articule vie contemplative et vie pratique de cette manière. En revanche, au sein même de la vie contemplative existent évidemment des désirs nécessaires liés à notre corruptibilité qu'un sage humain doit lui aussi éprouver, comme Aristote le souligne ailleurs lorsqu'il décrit cette vie contemplative¹⁴⁵⁴. Les opérations de l'élément corruptible sont donc très probablement les satisfactions de ces désirs. Elles comptent parmi les « réalisations de la nature » parce que la nature est entendue au sens large et recouvre celle qui est en manque comme celle qui est intègre. Elles se voient attribuer un plaisir parce qu'Aristote ne s'exprime plus en toute rigueur, et compte à présent les soulagements de peines procurés par l'actuation et la satisfaction de l'appétit parmi les plaisirs proprement dits.

Concrètement, le texte signifie donc que l'appétit pénible des plaisirs corporels finit par égaler, puis par surpasser le plaisir que nous prenons à exercer dans la contemplation notre élément immortel et divin, de telle sorte que nous suspendons cet exercice pour satisfaire l'appétit. La part corruptible de notre nature est ainsi ce qui nous empêche d'éprouver le même plaisir, et de l'éprouver perpétuellement. Pour appuyer

¹⁴⁵⁴ Cf. *EN X*, 8-9, 1178b 31-35.

cette explication, Aristote fait ensuite l'hypothèse d'une nature qui ne serait pas mêlée comme la nôtre à une nature étrangère sujette à la destruction :

(1154b 24-31) En effet, à supposer que chez quelqu'un, la nature soit simple, ce sera toujours la même réalisation qui sera la plus plaisante. Voilà pourquoi le dieu se réjouit toujours d'un plaisir unique et simple. Car l'actuation n'appartient pas seulement au mouvement mais aussi à l'immobilité, et il y a plutôt du plaisir dans le repos que dans le mouvement¹⁴⁵⁵. Quant au fait qu'en toutes choses, le changement est doux, comme dit le poète, cela est dû à une sorte de vice. Car tout comme un homme qui change facilement est le vicieux, il en est ainsi de la nature qui a toujours besoin de changement : elle n'est pas simple, ni non plus de bonne valeur (ἐπεὶ εἶ του ἡ φύσις ἀπλῆ εἶη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλῆν χαίρει ἡδονήν· οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἔστιν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιος, καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἔστιν ἢ ἐν κινήσει. μεταβολὴ δὲ πάντων γλυκύ, κατὰ τὸν ποιητὴν, διὰ ποιηρίαν τινά· ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος εὐμετάβολος ὁ ποιηρὸς, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἀπλῆ οὐδ' ἐπεικῆς).

Ce passage est d'une grande obscurité. Que l'actuation n'appartienne pas seulement au mouvement mais aussi à l'immobilité peut avoir plusieurs significations différentes. L'une d'entre elles peut toutefois être éliminée. Aristote ne veut pas dire que certaines actuations sont en elles-mêmes des mouvements, en entendant par là les opérations progressives et inaccomplies dont il est question dans le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, tandis que d'autres seraient des immobilités, car non progressives et accomplies dès et tant qu'elles ont lieu¹⁴⁵⁶. D'une part, telle n'est pas la terminologie employée dans ce traité : l'opération plaisante, comme actuation qui est fin en elle-même, n'a pas été opposée aux mouvements (κινήσεις), mais aux « genèses » vers l'état naturel (γενέσεις)¹⁴⁵⁷. Les « mouvements », quant à eux, ont été couplés aux « dispositions » possédées pour désigner apparemment leur simple mise en œuvre, et certains d'entre eux ont été dits maintenir la disposition dans le meilleur au lieu de la

¹⁴⁵⁵ On traduit parfois par « il n'y a pas seulement activité de mouvement, mais aussi d'immobilité ». Mais une telle traduction supposerait que ἔστιν soit accentué. Il est possible que sur le fond, le texte signifie ce que cette traduction lui fait dire, mais il est préférable de garder une traduction plus littérale, qui se prête à plusieurs interprétations différentes.

¹⁴⁵⁶ *Contra* Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 815, Van Riel, 2000, p. 64-65.

¹⁴⁵⁷ Cf. *EN* VII, 13, 1153a 7-15.

faire changer vers l'excès¹⁴⁵⁸, ce qu'ils ne pourraient faire s'ils n'étaient des opérations accomplies et non progressives. D'autre part, Aristote a établi que seules les actuations qui sont fin sont porteuses du plaisir, et que les genèses progressives ne le sont nullement¹⁴⁵⁹. Il ne pourrait donc déclarer maintenant qu'il y a seulement davantage de plaisir dans les premières que dans les secondes. Enfin, comment l'actuation appartenant à l'immobilité, et non au mouvement, pourrait-elle être introduite pour appuyer soit l'existence, soit les caractéristiques du plaisir propre au dieu ? Si l'on entend par cette actuation celle qui est parfaite et non progressive, elle nous appartient tout autant qu'à lui.

Pour que la distinction serve à illustrer la différence entre le plaisir du dieu et ceux de l'homme, elle doit s'appliquer aux seules actuations accomplies et plaisantes en elles-mêmes¹⁴⁶⁰. Dès lors, on peut être tenté de la comprendre ainsi. Il existe une actuation qui peut être dite une immobilité conformément aux caractères qui viennent d'être attribués au plaisir divin : elle a « toujours » lieu, a eu et aura toujours lieu en restant « unique et simple », et par conséquent en demeurant toujours identique à elle-même. On peut appeler immobilité une telle actuation, non pas, évidemment, parce qu'elle serait un repos sans opération, mais parce que cette opération est un même exercice perpétuel. Par opposition, d'autres actuations ne sont pas des mouvements au sens où elles seraient progressives et imparfaites, mais peuvent néanmoins être dites des mouvements, parce qu'elles sont la mise en mouvement d'une disposition qui au préalable, n'est pas effective¹⁴⁶¹.

En donnant cette acception à l'actuation appartenant à un mouvement et en s'appuyant sur des éléments fondamentaux de la doctrine aristotélicienne, on pourrait rendre compte des énoncés de la suite du texte. En effet, l'exercice d'une disposition préalablement non effective ne peut avoir lieu que si l'être vivant y est incité en étant passivement affecté d'une façon déterminée, et si au préalable, il peut aussi bien l'être ou ne pas l'être. En d'autres termes, un tel vivant doit comporter en lui ce que la fin de *Métaphysique* Thêta 8 appelle une « potentialité des contradictoires » (δύναμις τῆς

¹⁴⁵⁸ Cf. *EN* VII, 14, 1154a 13-15 : « dans le cas des dispositions et des mouvements qui n'admettent pas d'excès par rapport au meilleur, le plaisir n'en admet pas non plus » (τῶν μὲν γὰρ ἕξεων καὶ κινήσεων ὅσων μὴ ἔστι τοῦ βελτίονος ὑπερβολή, οὐδὲ τῆς ἡδονῆς).

¹⁴⁵⁹ Cf. *EN* VII, 13, 1153a 9 et s..

¹⁴⁶⁰ Aubry (2009, p. 261) fait la même remarque, mais ne développe pas ensuite une interprétation de la différence.

¹⁴⁶¹ Pour une lecture qui semble aller dans ce sens, cf. Stewart, 1892, II, 260.

ἀντιφάσῃ)¹⁴⁶². Il se trouve que dans ce même chapitre, il est affirmé que tout ce qui opère en tant qu'il présente une telle potentialité opère nécessairement avec effort¹⁴⁶³. Il suffit donc qu'une actuation mette en œuvre une potentialité qui n'est pas préalablement effective, et soit un mouvement en ce sens, pour qu'elle soit laborieuse en elle-même. On peut généraliser à toutes les opérations de ce type l'effort pénible qui comme nous l'avons vu, est inhérent à toute sensation parce qu'elle doit se mesurer à une incitation extérieure qui la détermine. On peut aussi en déduire qu'il y a moins de plaisir dans une actuation relevant ainsi du mouvement que dans celle qui relève de l'immobilité, et qu'elle devient pénible à terme, de sorte que le changement d'activité est toujours doux pour celui qui l'exerce. Les dernières phrases du texte du traité du plaisir trouvent également une explication dans la théorie exposée par *Métaphysique* Thêta 8 : Aristote y rattache la potentialité des contradictoires à la corruptibilité de la substance qui la possède¹⁴⁶⁴, probablement parce que seule une substance composée est susceptible d'être affectée contradictoirement, et qu'en vertu de sa composition, elle est aussi susceptible d'être détruite. N'est-ce pas de même en raison de la possession d'une potentialité des contradictoires que l'exercice d'actuations relevant du mouvement, ainsi que la règle selon laquelle le changement d'activité est doux, sont dans le traité éthique rattachés à une nature en quelque sorte mauvaise, car non simple et corruptible ?

Il existe une autre interprétation, moins intéressante que la précédente en ce qu'elle appauvrit le propos, mais plus convaincante parce qu'au lieu de supposer que le texte est une juxtaposition de thèses affirmées sans démonstration dont on ne peut rendre compte qu'en important des éléments doctrinaux extérieurs, elle trouve en lui une logique interne. Aristote peut tout simplement vouloir dire que l'actuation n'appartient pas seulement à la sphère du mouvement, c'est-à-dire à des êtres qui changent dans leurs opérations comme dans leurs affections, mais aussi à la sphère de l'immobilité, c'est-à-dire à un type d'être qui reste toujours identique à lui-même en s'effectuant¹⁴⁶⁵. Dès lors, l'opposition ne ferait que reprendre le propos antérieur : certains êtres, comme nous, changent de plaisir car ils doivent changer d'opération

¹⁴⁶² Cf. *Mét.* Θ 8, 1050b 30-34 qui caractérise comme nous le faisons la potentialité des contradictoires quand elle est passive, après avoir introduit une potentialité active semblable, définie comme potentialité de mouvoir de cette façon ou de cette façon contraire.

¹⁴⁶³ Cf. *Mét.* Θ 8, 1050b 24-27.

¹⁴⁶⁴ Cf. *Mét.* Θ 8, 1050b 25-26 puis 27-28.

¹⁴⁶⁵ Telle est la lecture générale de Bostock (1988, p. 257), fondée toutefois sur une interprétation des formules du texte que nous ne partageons pas : Bostock pense qu'Aristote, en parlant de « l'actuation d'un mouvement », veut en réalité parler d'un « mouvement » ou d'un changement « de l'actuation ».

plaisante, et c'est en cela que « l'actuation », chez eux, « appartient au mouvement », tandis qu'un être comme le dieu, est perpétuellement doté d'une seule et même opération et donc « se réjouit toujours d'un plaisir unique et simple ». Chez lui, « l'actuation appartient » pour cette raison « à l'immobilité ».

Par ailleurs, s'« il y a plutôt du plaisir dans le repos que dans le mouvement », ce n'est pas en raison des caractères intrinsèques aux diverses actuations, et parce que celles qui n'ont pas perpétuellement lieu comportent en elles-mêmes un effort pénible. Aristote reprend ici encore ce qu'il vient de dire : chez les êtres comme nous, la dualité et le conflit entre les exigences de l'élément divin et celles de l'élément corruptible explique à la fois que nous changions d'activité en étant ainsi « dans le mouvement », et que le plaisir pris à l'activité d'un de ces éléments soit toujours entravé et diminué par les exigences de l'autre. Être « dans le mouvement » et avoir un moindre plaisir vont donc de pair, tandis que rester dans la même activité immuable est nécessairement plus plaisant. On constate que l'explication de la différence de degré entre les plaisirs est très différente de celle du traité de *l'Ethique à Nicomaque*. Au lieu de fonder le moindre plaisir et l'interruption de l'activité sur un effort interne à celle-ci, Aristote en rend compte par une cause extrinsèque et par l'existence d'une activité concurrente.

Les dernières lignes du texte emportent la décision en faveur de cette dernière lecture. La citation du lieu commun rapporté d'Euripide¹⁴⁶⁶ trouve toute sa raison d'être si elle répond à ce qui vient d'être dit : que le changement soit doux est une autre manière de dire qu'il y a du plaisir « dans le mouvement ». Cette formule signifiait donc bien que chez certains êtres, il y a nécessairement un changement des plaisirs. Que l'actuation porteuse du plaisir appartienne au mouvement ne doit pas signifier autre chose : elle a lieu chez des natures qui se meuvent dans ces actuations, c'est-à-dire échangent l'une d'entre elles pour une autre.

Aristote ne peut maintenir l'existence d'un plaisir dans l'immobilité et son attribution au dieu qu'en limitant la validité du lieu commun qu'il cite. Que le changement soit doux en toutes choses ne peut être le fait que de certaines natures, qui contrairement au dieu, sont en quelque sorte mauvaises. La légitimité d'attribuer un vice à ces natures est ensuite justifiée par le trait qu'elles partagent avec l'homme vicieux. Le propre de celui-ci est également de changer facilement : nous avons vu que les dispositions de son caractère ne sont pas fixées mais toujours variables, et que faute

¹⁴⁶⁶ Euripide, *Oreste*, 235.

d'appréhender correctement les suites de ses actes et la valeur intrinsèque à ce qu'il poursuit, il doit nécessairement être sujet aux remords et à une conduite inconséquente. Une nature qui change dans ses plaisirs peut se voir attribuer « une sorte de vice » (πονηρίαν τινά) en ce qu'elle présente la même propriété que le vicieux. Mais il n'y a là qu'un analogue de vice, car comme l'indique la dernière phrase du texte, la déféctuosité est alors naturelle, et repose sur la seule absence de simplicité des natures en question.

Une nouvelle fois, Aristote fonde tout le propos sur le caractère composite ou simple des différentes natures : si certaines d'entre elles changent de plaisir, et n'ont jamais d'opération assez plaisante pour ne pas avoir besoin d'une autre qu'elle, cela tient à la dualité et à la concurrence de l'élément divin et de l'élément corruptible en elles. Le texte s'en tient à cette raison pour expliquer que chez nous, toute actuation plaisante ait un degré limité et doive nécessairement s'interrompre. La question de savoir si les différentes actuations ont chacune en elles-mêmes un certain degré de plaisir n'est nullement abordée, pas plus que toute autre considération portant sur leurs caractéristiques essentielles. Il suffit à Aristote d'opposer les actuations qui doivent se supplanter l'une l'autre parce qu'elles sont en concurrence dans une nature composite, et celle qui dans une nature simple, n'a pas lieu de cesser de s'effectuer toujours de la même façon.

Bien qu'elle établisse une hiérarchie entre différents plaisirs, la fin du traité eudémien ne saurait répondre aux questions ouvertes par le premier livre de *l'Ethique à Eudème*. La hiérarchie, en effet, ne concerne pas les différents plaisirs en l'homme, mais le plaisir du dieu d'un côté, et de l'autre, l'ensemble des plaisirs de l'homme accédant à l'exercice de son élément divin dans la contemplation. De plus, la façon dont elle est exposée ne permet de tirer aucune conclusion sur des caractères essentiels de nos actuations qui seraient corrélés à leur degré de plaisir. Aristote ne s'intéresse nullement à ces caractères dans ce texte, mais seulement à l'existence ou non d'une dualité et d'un conflit entre les opérations d'une nature donnée¹⁴⁶⁷.

Quant à l'actuation définissant le bonheur humain, l'exercice des vertus pratiques, elle brille ici par son absence. Le passage ne tient tout simplement pas compte de cette activité qui assure une unité à la nature humaine car elle lui fait exercer

¹⁴⁶⁷ *Contra* Aubry, 2009, p. 261.

dans une certaine mesure ce qu'elle a de divin, la pensée, tout en portant sur les désirs de l'élément corruptible pour les régler. Au contraire, notre nature est décomposée selon les deux opérations antithétiques et inconciliables que sont la contemplation et la tendance à la conservation. Cette analyse est conforme à la bipolarité que nous avons relevée dans notre étude des textes du *De anima* et du *De sensu* consacrés aux différents usages de la sensation et des actes qui lui sont corrélés : l'ensemble de notre appareil sensoriel, ainsi que l'acte même de sentir et d'imaginer, peut être mobilisé dans deux directions incompatibles entre elles, l'une trouvant sa raison d'être dans la survie végétative, et l'autre, dans la connaissance théorique¹⁴⁶⁸. Il reste que dans un ouvrage qui ne parle presque que du bon exercice pratique, on doit s'étonner que le traité du plaisir, au moment d'examiner les opérations plaisantes qui réalisent la nature humaine, omette cet exercice et saute directement à l'activité contemplative.

4. Pourquoi l'exercice des vertus pratique est seul plaisant absolument, et donc ce qu'il y a de plus plaisant : la preuve de *l'Ethique à Eudème* par la norme de l'homme de bien

Dans *l'Ethique à Eudème*, il faut attendre le début du traité de l'amitié (VII, 2) pour trouver enfin une preuve de la supériorité du plaisir pris à la pratique vertueuse. Le propos ne porte alors ni sur le plaisir, ni sur les caractéristiques internes de l'actuation des vertus, mais vise à déterminer les différentes espèces d'amitié. Le caractère plaisant par excellence des actions procédant des vertus n'est établi qu'en passant, et comme un simple préalable. Toutefois, quand dans les dernières pages de *l'Ethique à Eudème*, Aristote rappelle qu'« au sujet du plaisir, on a dit » « qu'à la fois, ce qui est plaisant absolument est beau et que ce qui est bon absolument est plaisant » (VIII, 1249a 17-19), il ne peut se référer qu'à l'argument du traité de l'amitié. En dépit de son statut secondaire, celui-ci établit donc une thèse qui est finalement tenue pour un des acquis principaux de l'ensemble de l'ouvrage, et qui au terme de celui-ci, permet enfin de démontrer celle qui en a été le préambule : l'identité entre le beau et le plaisant absolument conduit alors Aristote, au prix de quelques précisions, à conclure « que l'homme véritablement heureux », en vertu de sa belle opération, « vivra aussi de la façon la plus plaisante » (VIII, 1249a 20).

¹⁴⁶⁸ Voir notre étude au Ch. I, p. 163 et s..

L'argument du traité de l'amitié est d'abord destiné à résoudre une aporie initiale sur « l'objet aimé » (τὸ φιλούμενον), qu'il s'agisse d'une chose inanimée ou d'un être susceptible d'entrer dans une relation d'amitié : la difficulté est de savoir « si c'est le plaisant ou le bon qui est l'objet aimé ». Ou bien en effet, l'objet aimé est l'objet d'appétit, comme l'atteste l'exemple de l'amant, et il est par conséquent le plaisant, ou bien il est l'objet de souhait, et donc le bon. « Or, c'est autre chose que le plaisant et le bon » (ἔστιν δ' ἕτερον τὸ ἡδὺν καὶ τὸ ἀγαθόν)¹⁴⁶⁹ : sans doute, Aristote a prouvé dans le traité du plaisir que tout ce qui est plaisant effectivement et non par accident est toujours un bien, tantôt absolument, tantôt pour la disposition et la nature qui y prennent plaisir. Mais le plaisant ici évoqué est celui qui fait l'objet d'appétit, c'est-à-dire la satisfaction plaisante accidentellement, dont Aristote a dans le même traité montré qu'elle n'est pas un bien à proprement parler, mais une nécessité conduisant à l'aptitude au bien. La différence entre ce plaisant appété et le bon souhaité pose problème à celui qui veut caractériser « l'objet aimé », et par ce moyen, l'amitié. Car elle amène à conclure que le premier, et donc la seconde, se disent en des sens absolument équivoques.

Deux remarques permettent à Aristote de réduire l'équivocité. Il observe d'abord que le plaisant objet d'appétit est au moins « un certain bien apparent », ce qui en fait un objet de souhait tout autant que le bien réel¹⁴⁷⁰ : ce plaisant, en effet, se présente naturellement comme un bien à l'imagination et à l'anticipation de ceux qui ne possèdent pas encore les vertus, de sorte que faute d'acquiescer celles-ci, certains finissent par le souhaiter et le juger comme tel. D'autres, ceux qui doivent lutter contre leur appétit, mais aussi sans doute, dans une moindre mesure, les hommes au caractère vertueux, continuent d'imaginer ce plaisant comme un bien même s'ils jugent et souhaitent contre cette imagination.

Cette première assimilation du plaisant au bien est ensuite complétée par une autre mise au point. Aristote pose que le bon et plaisant se disent chacun tantôt « absolument » (ἀπλῶς), tantôt « pour quelqu'un » (τινι), afin de mettre en évidence que « ce sont les mêmes choses qui sont bonnes absolument et plaisantes absolument ». En l'espèce, ces choses sont d'abord ce qui procède des dispositions de l'homme vertueux et prudent, le bon et le beau qu'est l'exercice des vertus pratiques pris pour lui-même. Mais dans le traité présent, l'important est de souligner que l'ami par excellence

¹⁴⁶⁹ *EE* VII, 2, 1235b 18-23.

¹⁴⁷⁰ *EE* VII, 2, 1235b 26-29.

a aussi ces attributs. Dans l'amitié première, chacun aime autrui pour l'excellence de son caractère, et plus précisément, chacun exerce conjointement le caractère vertueux de l'ami et le sien propre car il met en commun tous ses choix, au vu des circonstances et de tous les mobiles engagés dans l'action, avec les choix de son ami¹⁴⁷¹. On peut dire que cette amitié est fondée sur le caractère bon absolument de l'objet aimé, car sur sa vertu et son exercice, mais aussi, parce que cet exercice est commun avec celui des vertus du sujet aimant, sur son caractère absolument plaisant.

L'identité entre le plaisant absolument et le bon absolument montre que loin d'être dissociées comme elles paraissaient l'être dans l'aporie initiale, la tendance au plaisant et la tendance au bon font un lorsqu'elles portent sur ce qui est suprêmement l'un et l'autre. Cela vaut dans le fait d'aimer autrui qui constitue l'amitié première et par excellence, mais parce que cela vaut d'abord chez un seul individu. L'exercice de ses vertus pratiques est en effet identifiable à ce qui est bon et beau dans l'absolu, mais aussi à ce qui est absolument plaisant :

(1235b 30-1236a 7) Il faut adopter un autre présupposé : parmi les choses bonnes, les unes sont bonnes absolument, tandis que les autres sont bonnes pour quelqu'un, et non absolument ; et ce sont les mêmes choses qui sont bonnes absolument et plaisantes absolument.

En effet, nous disons que sont bonnes absolument pour le corps les choses qui sont utiles au corps qui est en bonne santé, et non celles qui sont utiles au corps malade comme les remèdes ou les amputations. De la même manière, sont plaisantes absolument pour le corps les choses plaisantes pour le corps en bonne santé et dans toute son intégrité, par exemple voir dans la lumière, et non dans l'obscurité, bien que ce soit le contraire chez celui qui est malade des yeux. Et le vin plus plaisant n'est pas celui qui l'est pour celui qui a la langue corrompue par l'alcoolisme, puisque ce n'est pas non plus celui qui l'est pour ceux qui y mélangent du vinaigre ; c'est celui qui est plaisant pour un sens non corrompu.

Il en va de même dans le cas de l'âme : ce ne sont pas les choses qui plaisent aux enfants et aux bêtes qui sont plus plaisantes, mais celles qui plaisent aux adultes établis. En tout cas, quand nous nous souvenons des unes comme des autres, ce sont ces dernières que nous choisissons. Or, ce qu'un enfant et une bête sont à un homme adulte, l'homme vil et insensé l'est à l'homme comme il faut et à l'homme prudent. Or pour ces derniers, sont

¹⁴⁷¹ Sur la vertu comme fondement de l'amitié première, par opposition à l'utilité et au plaisir qui fondent des amitiés secondes, cf. *EE* VII, 2, 1236a 10-13, 1236b 1 et s., 1237a 9-10. Sur le fait que cette amitié, à savoir un attachement réciproque et connu fondé sur le caractère de l'ami, ne peut être réalisé que par une communauté des choix, et plus précisément par un « choix réciproque » (*ἀντιπροαίρεσις*) avec l'ami, voir plus loin p. 941 et Ch. X, p. 1086 et s..

plaisants les faits qui procèdent de leurs dispositions, et ces faits sont ceux qui sont bons et ceux qui sont beaux.

(ληπτέον ὑπόθεσιν ἑτέραν. τῶν γὰρ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀπλῶς ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δὲ τινί, ἀπλῶς δὲ οὐ. καὶ τὰ αὐτὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἀπλῶς ἡδέα. τὰ μὲν γὰρ τῷ ὑγιαίνοντί φαμεν σώματι συμφέροντα ἀπλῶς εἶναι σώματι ἀγαθὰ, τὰ δὲ τῷ κάμνοντι οὐ, οἷον φαρμακείας καὶ τομάς. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδέα ἀπλῶς σώματι τὰ τῷ ὑγιαίνοντι καὶ ὀλοκλήρῳ, οἷον τὸ ἐν τῷ φωτὶ ὄραν καὶ οὐ τὸ ἐν τῷ σκότει· καίτοι τῷ ὀφθαλμιῶντι ἐναντίως. καὶ οἶνος ἡδίων οὐχ ὁ τῷ διεφθαρμένῳ τὴν γλῶτταν ὑπὸ οἰνοφλυγίας, ἐπεὶ οὐ τοῖς¹⁴⁷² ὄξος παρεγγέουσιν, ἀλλὰ τῇ ἀδιαφθόρῳ αἰσθήσει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ψυχῆς, καὶ οὐχ ἂ τοῖς παιδίους καὶ τοῖς θηρίοις, ἀλλ' ἄ¹⁴⁷³ τοῖς καθεστῶσιν. ἀμφοτέρων γοῦν μεμνημένοι ταῦθ' αἰρούμεθα. ὡς δ' ἔχει παιδίον καὶ θηρίον πρὸς ἄνθρωπον καθεστῶτα, οὕτως ἔχει ὁ φαῦλος καὶ ἄφρων πρὸς τὸν ἐπιεικῆ καὶ φρόνιμον. τούτοις δὲ ἡδέα τὰ κατὰ τὰς ἕξεις· ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλά).

Aristote utilise ici un outil dialectique auquel il a très souvent recours dans *l'Ethique à Eudème*, et beaucoup plus rarement dans *l'Ethique à Nicomaque*, la distinction entre l'attribution dans l'absolu et l'attribution sous certaines conditions. Nous avons déjà expliqué le sens de cette distinction à partir de l'exposé des *Topiques*, et montré comment dans le traité eudémien du plaisir, elle permet de préciser que certains des plaisirs réputés mauvais, même s'ils ne sont pas bons absolument, sont au moins bons pour ceux qui sont susceptibles de les éprouver car ils possèdent de mauvaises dispositions qu'ils prennent plaisir à exercer¹⁴⁷⁴. Dans le cas présent, elle est utilisée à une autre fin. Aristote différencie certes ce qui est bon absolument, c'est-à-dire ce qui est bon sans qu'il soit nécessaire de préciser dans quelle condition il l'est, et ce qui est bon dans certaines conditions. Au lieu toutefois d'illustrer cette dernière catégorie par ce qui est plaisant comme bon pour des individus exerçant leur mauvaise disposition, il prend l'exemple de ce qui est utile, et non plaisant, pour un corps malade, comme les remèdes et les amputations. Par ailleurs, il développe la distinction déjà

¹⁴⁷² Nous corrigeons les manuscrits qui portent οὐτε γε ὄξος παρεγγέουσιν (L) ou οὐτε ὄξος παρεγγέουσιν (PC), en nous appuyant sur la leçon de L (On peut aussi proposer οὐτε τοῖς ὄξος παρεγγέουσιν). Cette correction nous paraît plausible d'un point de vue paléographique, et plus satisfaisante syntaxiquement que celle de Robinson (οὐτοί γε) : comprendre παρεγγέουσιν comme un verbe conjugué et non comme un participe oblige à introduire une rupture de construction, puisqu'il faut supposer un sujet pluriel alors que « celui qui a la langue corrompue » était singulier dans la proposition précédente.

¹⁴⁷³ Nous avons adopté la correction de Fritzsche (1851), les manuscrits portant moins naturellement ἀλλὰ.

¹⁴⁷⁴ Voir notre développement Ch. IV, p. 306.

mentionnée dans le livre III¹⁴⁷⁵ entre ce qui est plaisant dans l'absolu et ce qui ne peut l'être que sous des conditions déterminées, afin de montrer qu'il y a identité, dans le domaine du corps comme dans celui de l'âme, entre ce qui est bon absolument et ce qui est plaisant absolument.

L'Éthique à Nicomaque utilise la plupart du temps l'opposition entre le bien qui n'est qu'apparent et le bien qui est aussi réel, entre le plaisant qui n'est qu'apparent et le réellement plaisant. L'excellence des dispositions intervient alors comme la norme qui fait que ce qui apparaît bon est réellement bon, que ce qui apparaît plaisant est réellement plaisant, et que ce bon et ce plaisant sont une seule et même chose. Cela vaut d'abord pour les bonnes dispositions du corps, mais aussi pour les vertus du caractère, qui font également saisir à celui-ci ce qui est véritablement bon et plaisant pour lui. *L'Éthique à Eudème* utilise également la normativité du bon état en prenant pour modèle celui du corps, mais cette fois parce que le bon état est ce qui fait saisir ce qui est bon et plaisant dans l'absolu et non sous certaines conditions.

Aristote commence par distinguer ce qui est plaisant absolument de ce qui l'est conditionnellement par rapport au corps et pour lui. Que soient « plaisantes absolument pour le corps les choses plaisantes pour le corps en bonne santé et dans toute son intégrité » doit être tenu pour un énoncé analytiquement vrai. Un corps humain bien portant n'est en effet rien d'autre qu'un corps humain dans sa nature, de sorte que ce qui est plaisant pour lui peut être déclaré plaisant tout court pour le corps humain, sans qu'il soit nécessaire de mentionner l'état de ce corps. Tel n'est pas le cas de ce qui est plaisant pour le corps en mauvais état, si du moins il ne l'est que pour lui et diffère du plaisant pour le corps bien disposé. Il faut alors ajouter que c'est seulement pour un corps ayant telle ou telle déficience que la chose est plaisante. Étant donné ce que sont le bon état du corps et son mauvais état, il suffit donc d'introduire ce couple pour être en droit d'appeler plaisant absolument ce qui l'est pour le premier, et plaisant conditionnellement ce qui l'est pour le second. Ainsi introduite, la distinction entre ces deux attributions se justifie d'elle-même, et Aristote aurait pu s'abstenir de développer davantage. Ce développement présente toutefois quelques précisions remarquables. Les exemples pris pour illustrer ce qui est ou non plaisant dans l'absolu montrent que le critère pour déclarer quelque chose plaisant « absolument » n'est pas la seule conformité du corps humain à une nature qui serait érigée comme norme ultime, sans

¹⁴⁷⁵ Cf. *EE* III, 1, 1228b 17-22.

plus ample justification. Il semble que de plus, un corps humain qui est dans sa nature soit propre à apprécier les choses plaisantes « absolument » au sens où elles le sont en elles-mêmes et pour n'importe quelle nature¹⁴⁷⁶.

Aristote affirme que le vin qui est plaisant pour le sens non corrompu, et donc celui qui l'est par nature et dans l'absolu pour le corps humain, est aussi objectivement « plus plaisant » (ἥδιων) que celui qui l'est pour l'ivrogne dont la langue est altérée. De fait, pourquoi celui-ci ajoute-t-il du vinaigre à son vin ? Il a le goût si dérégulé qu'il sent une amertume pénible dans toutes les saveurs¹⁴⁷⁷, et une peine qui relève davantage du toucher préalable à la dégustation que de la dégustation même ; il compense donc cette peine par l'excès d'acidité procuré par le vinaigre. Il est dès lors évident que le vin qui lui plaît est en soi moins plaisant que celui qui plaît à l'homme sobre : le soulagement de peine que lui procure l'excès de vinaigre est un moindre plaisir gustatif que ceux que l'on éprouve à discerner dans un bon vin les différentes saveurs bien proportionnées et plaisantes en elles-mêmes. Bien plus, ce n'est pas même un plaisir gustatif à proprement parler.

L'autre exemple choisi va dans le même sens. Sans doute, la vision dans la lumière est plaisante absolument car elle est plaisante pour le corps humain par sa nature, contrairement à la vision dans l'obscurité qui n'est plaisante que sous la condition d'une maladie des yeux. Mais par ailleurs, seule la première est une vision effectivement plaisante. Ce n'est que dans la lumière que l'on peut prendre un réel plaisir visuel en discernant les belles couleurs. L'homme malade des yeux n'éprouve pas un plaisir visuel qui lui serait propre et serait contre nature ; il n'éprouve pas du tout ce plaisir, mais seulement l'absence de la douleur produite par la lumière sur ses yeux dérégulés.

On doit enfin remarquer que la santé n'est pas ici le seul critère d'excellence du corps, comme c'est le cas dans tous les textes analogues de *l'Éthique à Nicomaque*. Il faut aussi que le corps soit « dans sa totale intégrité » (ὀλοκλήρω). Aristote suit ce qu'il vient de dire dans le traité du plaisir du dernier livre commun : les satisfactions des besoins et des appétits corporels ne doivent pas être rangées dans ce qui est plaisant

¹⁴⁷⁶ *Contra* Gosling et Taylor, 1982, p. 331-337, qui considèrent que dans ce texte aussi, Aristote ne va pas au-delà du critère de l'intégrité et de la bonne santé du corps et de l'âme. Ce critère est pour eux le fondement ultime de la réalité des plaisirs, et non ce par quoi des plaisirs peuvent être discernés pour ce qu'ils sont réellement.

¹⁴⁷⁷ On peut aussi proposer une autre explication : l'ivrogne a une langue si chargée d'amertume qu'il ne sent rien, à moins de verser du vinaigre dans son vin.

absolument pour le corps humain¹⁴⁷⁸. À leur propos, on peut faire la même observation que sur les deux exemples précédents : elles ne sont pas plaisantes absolument car elles ne sont pas plaisantes pour le corps humain par sa nature, mais à condition d'une certaine déficience. Mais de plus, elles ne sont pas non plus réellement plaisantes, puisqu'elles ne sont pas des exercices du corps dans son intégrité, mais des soulagements de l'appétit qui conduisent à cette intégrité.

À l'examen, il apparaît que la nature propre au corps humain n'est pas dans le texte une référence ultime en fonction de laquelle on appellerait plaisant absolument ce qui l'est pour cette nature, et non ce qui l'est pour un état particulier qui ne lui est pas conforme. Il semble aussi qu'à l'inverse, le corps humain qui est dans sa nature apprécie ce qui est plaisant absolument en ce que lui seul peut appréhender ce qui est réellement plaisant en soi, abstraction faite des êtres pour lesquels il l'est. Aristote paraît ici suivre la théorie du plaisir exposée dans le livre précédent, où l'opération effectivement plaisante a été caractérisée comme actuation de la disposition par nature. Si l'on précise que cette disposition doit être saine autant qu'intègre, et qu'elle ne concerne que la nature humaine, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi le corps humain bien disposé est celui qui accède à ce qui est plaisant absolument et en soi. Lui seul possède la disposition qui s'actue à proprement parler, et donc la condition pour qu'il effectue une opération intrinsèquement plaisante comme le discernement de belles couleurs ou de bonnes saveurs.

La détermination de ce qui est plaisant absolument « pour le corps » sert de point de départ pour identifier par analogie ce qui est plaisant absolument « dans le cas de l'âme ». La bipartition entre les domaines du corps et de l'âme pose un problème important. Les choses plaisantes « pour le corps » comme un vin fin, la vision dans la lumière, ou même la satisfaction d'un besoin ou d'un appétit, sont ou bien des exercices de dispositions formelles du corps, sens ou désir, ou bien les objets qui leur sont corrélés. À ce titre, elles sont plaisantes pour le corps en tant qu'il possède une âme. Comment Aristote peut-il donc affirmer qu'elles sont plaisantes pour le corps, et les opposer à ce qui l'est pour l'âme ? Nous avons déjà rencontré une difficulté semblable dans l'étude de la tempérance de *l'Éthique à Nicomaque* : les plaisirs d'exercer les sens y sont en effet qualifiés de « corporels » et distingués des plaisirs « psychiques », car les

¹⁴⁷⁸ Cf. *EN VII*, 13, 1153a 2-6 ; voir plus haut Ch. IV, p. 322.

premiers suivent immédiatement une affection déterminée du corps, tandis que c'est moins le cas des seconds, où c'est plutôt la pensée qui est affectée¹⁴⁷⁹. L'explication ne peut être la même dans le cas présent, puisque les choses plaisantes pour les bêtes et les enfants, à savoir les satisfactions corporelles, sont considérées dans le domaine de l'âme et non du corps. La distinction des domaines signifie plutôt ceci : Aristote a d'abord examiné des choses bonnes et plaisantes qui sont certes relatives à l'âme, mais dont le caractère bon et plaisant dépend de la mauvaise ou de la bonne disposition du corps, maladie ou santé, manque ou intégrité. Il considère à présent le plaisant et le bon en tant qu'ils varient selon que l'âme est mal ou bien disposée, cette dernière différence ne pouvant s'expliquer que par les habitudes et les apprentissages auxquels elle a été sujette.

Examinons en effet l'analogie : de même qu'est plaisant tout court et par nature pour le corps humain ce qui l'est pour un corps bien disposé, c'est-à-dire sain et intègre, de même, est plaisant tout court pour l'âme humaine ce qui l'est pour l'âme établie dans ce qu'elle doit être, et non ce qui est plaisant pour l'âme déficiente à cet égard. Pour accéder à ce qui est absolument plaisant, il faut donc que les hommes soient « des adultes établis » (τοῖς καθεστῶσιν). Mais cela ne suffit pas, car l'homme vil et insensé, par rapport à l'homme comme il faut et prudent, est comme un enfant par rapport à un adulte. L'âme véritablement établie et accomplie, pour qui le plaisant est ce qui l'est absolument pour l'âme humaine en général, doit donc posséder conjointement les vertus pratiques du caractère et la prudence.

Cette première description s'avère cependant insatisfaisante. On pourrait conclure, en effet, que tout ce qu'une âme vertueuse et un homme de bien trouvent plaisant peut être déclaré plaisant tout court pour l'âme et donc pour l'homme que cette âme définit. Comme rien n'empêche qu'un homme de bien trouve plaisant l'exercice d'un art ou d'une science, et peut-être aussi l'honneur ou la victoire, il faudra apparemment inclure ces choses plaisantes dans ce qui est plaisant absolument. Mais telle n'est pas la conclusion d'Aristote : les choses plaisantes attribuées aux hommes vertueux sont celles qui sont selon leurs dispositions propres (τὰ κατὰ τὰς ἑξῆς), au sens où elles sont les actes qui en procèdent et qui sont plaisants pour cette raison. En d'autres termes, ces choses, qui sont aussi bonnes et belles parce que les dispositions qu'elles suivent sont la vertu du caractère et la prudence, sont uniquement les actes des

¹⁴⁷⁹ Cf. *EN* III, 13, 1117b 28-31, 1118a 1 et s., et nos remarques p. 95-96.

hommes de bien en tant qu'ils constituent l'exercice de leur vertu. Ce qui est plaisant pour ces hommes, et donc dans l'absolu, est ainsi réduit au bel exercice des vertus pratiques¹⁴⁸⁰.

La conclusion du texte est certes formulée de manière équivoque, mais la suite du traité ne laisse aucun doute sur le sens qu'il faut lui donner : il y aura alors équivalence entre l'amitié fondée sur le « bon absolument » identique au « plaisant absolument » et l'amitié fondée sur la vertu de l'ami. Aristote admet que le bon et le plaisant dans l'absolu est la vertu, et plus exactement la vertu et son exercice, chez l'ami avec lequel on agit de concert comme chez l'agent lui-même : il caractérise en effet l'amitié où l'on aime l'autre pour sa vertu par « un choix réciproque de ce qui est bon et plaisant dans l'absolu » (ἀντιπροαίρεσις τῶν ἀπλῶς ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα), que chaque individu vertueux adopte dès lors qu'il a découvert en autrui un caractère excellent qui s'exerce en commun avec le sien¹⁴⁸¹. Plus précisément, tandis que la vertu peut être dite bonne absolument en tant qu'elle est seulement possédée par un individu ou par son ami, elle est plaisante absolument en tant qu'elle s'exerce, car c'est cet exercice qui procure un plaisir effectif. En ce sens, « c'est la même chose, et à la fois, qui est bonne absolument et plaisante absolument » mais « pourvu que quelque chose ne vienne pas l'empêcher » (ἀπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἀπλῶς ἡδὺ τὸ αὐτὸ καὶ ἅμα, ἂν μὴ τι ἐμποδίῃ)¹⁴⁸² en entravant son actuation. Voilà pourquoi dans le texte consacré à caractériser ce qui est bon et plaisant absolument, ce statut a été réservé aux actes procédant des vertus du caractère et de la prudence, c'est-

¹⁴⁸⁰ Pour une même lecture, cf. Dirlmeier (1962, p. 380).

¹⁴⁸¹ *EE* VII, 2, 1237a 31-33, au regard de ce qui précède. À la lecture des premiers développements qui introduisent l'amitié première et la distinguent de l'amitié par plaisir, fondée sur un plaisant qui ne l'est pas absolument, et de l'amitié par utilité, fondée sur un bien qui n'est pas l'ami lui-même (1236a 7-15), on pourrait penser que le propre de cette amitié est de considérer l'ami comme bon et plaisant absolument (1236b 26-32), ce qui n'exclut pas que soit aussi bon et plaisant dans l'absolu autre chose que l'exercice des vertus et ses corrélats, par exemple l'honneur, la bonne naissance, etc.. Mais par la suite (1236b 32-1237a 9), quand Aristote se demande si c'est le bon dans l'absolu qui est l'ami ou le bon pour l'agent, montre que ce doit être l'un et l'autre, et que la production des vertus pratiques a précisément pour objet de les faire coïncider entre eux, ainsi qu'avec ce qui est plaisant et beau pour l'agent, il semble bien restreindre le bon et le plaisant, pour l'homme de bien comme dans l'absolu, avec ce qui est beau, à savoir les beaux actes en tant qu'ils exercent la vertu. Il en va de même dans la caractérisation finale de l'amitié comme « choix réciproque des choses belles et bonnes dans l'absolu » : l'objet de ce choix est en effet l'exercice conjoint des vertus de l'ami et de l'agent, à partir du moment où chacun a reconnu avec le plus grand plaisir l'existence d'une communauté des choix, des mobiles et du caractère (1237a 22-26).

¹⁴⁸² *EE* VII, 2, 1236b 26-28 : l'énoncé est introduit à propos de l'ami vertueux pour montrer qu'il est certes plaisant dans l'absolu, mais à condition de l'absence d'entrave. Les entraves à l'exercice commun dans les beaux choix et la belle action peuvent être l'éloignement des amis, l'infortune de l'un des deux, ou même des accidents très concrets qu'Aristote ne manque pas de mentionner : « Il ne faut pas non plus qu'un accident soit un empêchement plus grand qu'il n'y a de délectation du bien. Quelque chose sent fort mauvais <chez quelqu'un> ? Il reste à l'écart (car être bienveillant est bien suffisant), il ne nous fréquente pas » (1237b 5-7).

à-dire à l'actuation des vertus pratiques. Parce que celle-ci est le bon et le plaisant dans l'absolu chez un seul individu, il en va de même de l'actuation des vertus de l'ami qui est toujours substituable à la sienne propre.

Aristote réduit donc ce qui est plaisant pour l'homme de bien au plaisant qui n'appartient qu'à lui et que nul autre ne partage. Parallèlement, on remarquera que « ce qui est plaisant pour les bêtes et les enfants » est considéré comme propre à ces êtres déficients, et exclu pour cette raison du plaisant absolument : dans la remarque additionnelle qui vient confirmer cette exclusion, il est dit que quand « nous nous souvenons » de ces satisfactions, nous ne les choisissons pas, comme si elles appartenaient au passé de l'homme adulte. On a parfois pensé que cette remarque reprenait l'argument de la *République* de Platon qui établit qu'à propos des plaisirs, le philosophe, en vertu de son expérience, a nécessairement raison contre l'homme adonné aux plaisirs du corps : il connaît les plaisirs de son concurrent depuis l'enfance et préfère cependant ses plaisirs propres, tandis que l'autre n'a jamais eu aucun accès au plaisir philosophique¹⁴⁸³. Il y a pourtant une différence importante entre les deux textes : dans *l'Éthique à Eudème*, les plaisirs des enfants et des bêtes ne sont certainement rien d'autre que les satisfactions corporelles. Pourtant, alors même que l'adulte et l'homme bon, eux aussi, accèdent à ces satisfactions, les choses plaisantes en question sont répudiées comme appartenant à leur passé. Comment expliquer cette apparente anomalie ?

Admettons, comme nous l'avons dit, que la seconde partie de l'analogie examine le plaisant en tant qu'il diffère selon la bonne ou mauvaise disposition de l'âme, et non plus selon celles du corps. Cela peut signifier que le plaisant considéré est seulement celui qui varie du fait même que l'on est bien ou mal disposé, et non, en général, tout ce que l'on peut éprouver comme plaisant dans telle disposition ou dans telle autre. On comprendrait alors que les choses plaisantes pour les enfants leur soient attribuées en propre : éprouver ces satisfactions corporelles est certes commun à tous, mais les trouver plaisantes du fait de la disposition particulière de l'âme, c'est-à-dire exercer son caractère dans ce seul plaisir, ne peut être le fait que d'un enfant chez qui les dispositions de l'âme n'ont pas encore été formées. Aucun adulte ne fait d'une satisfaction corporelle *son* plaisant, celui auquel il consacre sa vie, si ce n'est l'intempérant qui vise ce seul plaisir faute d'une bonne éducation. Parallèlement, il est

¹⁴⁸³ Cf. *Rep.* IX, 581c 9 et s.. Pour le rapprochement entre ces deux textes, cf. Gosling et Taylor, 1982, p. 330-331.

également clair que le plaisant de l'homme vertueux, pris en ce sens, est uniquement l'exercice de ses vertus : cet exercice seul est ce dont l'homme vertueux fait son plaisant parce qu'il y exerce ses dispositions propres.

Il reste à comprendre pourquoi le plaisant propre à l'âme et au caractère vertueux est aussi le plaisant pour l'âme dans l'absolu. L'explication est la même que dans le cas du corps. L'homme de bien est celui chez qui l'âme est établie dans ce qu'elle doit être : son caractère a atteint sa forme dans les médiétés que sont ses vertus, et parallèlement, la partie rationnelle intervenant dans l'action, « le délibératif », possède avec la prudence la vertu propre à sa fonction¹⁴⁸⁴. Chez le vicieux et l'insensé, au contraire, le caractère est déficient car il n'est pas formé, et la pensée pratique n'est pas accomplie. En cela, le vicieux est comparable à l'enfant et à l'immature, tandis que seul l'homme de bien possède une âme conforme à ce que l'âme humaine doit être par sa nature¹⁴⁸⁵. Voilà pourquoi le plaisant propre à ce dernier peut être déclaré plaisant dans l'absolu pour l'âme humaine en général, et pour l'homme que cette âme définit.

On peut se demander si dans le domaine de l'âme comme dans celui du corps, le caractère absolu du plaisant est uniquement déterminé par la nature humaine à laquelle seule l'homme vertueux est adéquat, ou si à l'inverse, il n'appartiendrait pas aussi à cette vertu et cette nature d'apprécier un plaisant qui l'est absolument car il l'est intrinsèquement. La remarque sur la préférence donnée aux plaisirs de l'adulte sur ceux de l'enfant doit sans doute être mise en parallèle avec le caractère plus plaisant du vin préféré par l'homme sobre : cela suggère que le plaisant propre à l'homme accompli est objectivement plus plaisant que celui des enfants ou des hommes vils. On doit même dire que lui seul est effectivement plaisant dans le domaine de l'âme, si par le plaisant pour l'âme, on entend celui que l'on prend à exercer les dispositions de celle-ci, qu'il s'agisse de celles du caractère ou de celle de la pensée délibérative. Tout comme l'homme malade ou en manque ne prend pas plaisir à exercer ses sens car son corps n'est pas dans l'état d'intégrité, l'enfant ou le vicieux ne doivent pas prendre plaisir à exercer un caractère qui n'est pas fixé dans sa forme mais déficient, ni non plus une pensée délibérative qui est privée de toute sa portée. Seul le vertueux exerce véritablement un caractère défini et une pleine délibération. Si c'est là ce qui définit le

¹⁴⁸⁴ Cf. *EN VI*, 12, 1143b 14-17.

¹⁴⁸⁵ Pour une même lecture, cf. Dirlmeier (1962, p. 379), qui fait le parallèle avec *Physique VII*, 3, où l'acquisition de la vertu est conçue comme un établissement dans ce que l'on est déjà

plaisant pour l'âme, on doit conclure que lui seul accède dans ce domaine à ce qui est effectivement plaisant.

Selon cette interprétation, Aristote parviendrait à une thèse strictement équivalente à celle qu'il défend dans *l'Éthique à Nicomaque* : l'homme de bien, du fait de ses vertus, est le seul qui atteint véritablement le plaisir inhérent à l'exercice du caractère, ou si l'on préfère, le plaisir pris au vivre pratique qui est l'œuvre propre de l'homme. *L'Éthique à Eudème* ne fait qu'exprimer ce fait d'une manière particulière, en identifiant le plaisant propre à l'homme vertueux non plus à ce qui est, pour l'âme et ses dispositions, véritablement plaisant, mais à ce qui l'est tout court ou dans l'absolu. Il reste à savoir si les lacunes que nous avons relevées dans le premier ouvrage éthique sont comblées par le second. Il manquait une preuve que l'actuation des vertus pratiques est en elle-même plus plaisante que tous les autres faits plaisants auxquels un vertueux ou un vicieux peuvent accéder. L'argument du traité de l'amitié *l'Éthique à Eudème* ne semble pas la fournir : seules les satisfactions de l'appétit sont rejetées comme non plaisantes en soi parce qu'elles relèvent d'un corps déficient. Pour le reste, le texte se contente d'établir que le vertueux accède au plaisant propre aux dispositions de l'âme humaine par sa nature, c'est-à-dire au plaisir effectif d'exercer le caractère. Rien ne dit que ce dernier plaisir soit supérieur, en effectivité ou en degré, aux plaisirs d'exercer les sens, d'obtenir de l'argent ou des honneurs, ou encore au plaisir d'exercer sa pensée dans un art, un calcul, etc..

D'après l'usage qu'en fait la fin du dernier livre, l'identité entre le plaisant absolument et l'exercice des vertus pratiques paraît toutefois bien impliquer que cet exercice soit plus plaisant que toute autre chose. Dans le dernier chapitre de ce livre, Aristote distingue « ce qui est bon par nature » (τὰ φύσει ἀγαθὰ) et « absolument », qui recouvre alors l'ensemble des biens qui sont dignes de choix par eux-mêmes, comme la santé, la richesse ou l'honneur¹⁴⁸⁶, et ce qui est beau (τὰ καλὰ) par nature et absolument, qualificatif qui ne s'applique qu'aux vertus et aux œuvres qui en proviennent, à savoir leur exercice¹⁴⁸⁷. Ce qui est « beau absolument » correspond donc à ce qui a été appelé « le bon absolument », ou « le bon et le beau », dans le livre précédent.

¹⁴⁸⁶ Cf. *EE* VIII, 1248b 18-19, 26-29, 1249a 12.

¹⁴⁸⁷ Cf. *EE* VIII, 1248b 19-22, 36-37.

Une fois ces distinctions introduites, Aristote compte au nombre des acquis principaux de *l'Ethique à Eudème* la thèse établie au début du livre précédent : « au sujet du plaisir, on a dit quelle est sa différence et comment il est un bien » dans le traité du dernier livre commun ; mais on a aussi dit « qu'à la fois les choses plaisantes absolument sont aussi belles et que les choses bonnes absolument sont plaisantes » (ὅτι τὰ τε ἀπλῶς ἡδέα καὶ καλὰ καὶ τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰ ἡδέα¹⁴⁸⁸). L'identité entre le plaisant absolument et le beau, c'est-à-dire soit les vertus, soit leur exercice, permet alors de mettre un terme au propos. Aristote précise d'abord qu'« il ne se produit pas de plaisir sinon dans une réalisation » (οὐ γίνεται δὲ ἡδονὴ μὴ ἐν πράξει), probablement pour indiquer que parmi les choses belles, le « plaisant absolument » qui est effectif ne peut être que l'exercice des vertus, et non les vertus elles-mêmes. Il en conclut que « c'est pour cette raison que l'homme véritablement heureux vivra aussi avec le plus de plaisir. Et ce n'est pas en vain que les hommes apprécient les choses ainsi » (διὰ τοῦτο ὁ¹⁴⁸⁹ ἀληθῶς εὐδαίμων καὶ ἥδιστα ζήσει, καὶ τοῦτο οὐ μάτην οἱ ἄνθρωποι ἀξιούσιν)¹⁴⁹⁰.

Il se pourrait que l'on trouve enfin dans ces lignes la démonstration de la thèse qui a ouvert l'ensemble de l'ouvrage. Encore faut-il pour cela comprendre la phrase finale d'une certaine façon : elle ne doit pas seulement dire que la vie de l'homme véritablement heureux est dans son ensemble plus plaisante que toutes les autres, mais qu'elle l'est en tant qu'il est heureux en elle, c'est-à-dire, conformément à la définition du bonheur du livre I, en tant qu'il y exerce ses vertus. En effet, cet exercice ne résume pas la vie dans son entier : il est conjugué avec des sensations, des pensées ou des émotions qui sont par elles-mêmes tantôt plaisantes, tantôt pénibles. Établir que la vie de l'heureux est la plus plaisante ne suffit donc pas pour montrer, comme annoncé dans le préambule du premier livre, que le bonheur est ce qu'il y a de plus plaisant.

Littéralement, la phrase porte sur la vie, et non sur le bonheur en tant que tel. On doit toutefois remarquer que si la vie heureuse est la plus plaisante, c'est parce que le beau absolument qu'est la réalisation des vertus est plaisant absolument. L'inférence ne peut guère être valide si l'on ne suppose pas que d'une part, le caractère le plus plaisant de l'exercice des vertus est déductible de son caractère plaisant absolument, et que d'autre part, la supériorité en plaisir de la vie heureuse repose sur celle de cet exercice

¹⁴⁸⁸ Les manuscrits sont partagés pour cette phrase. PC ont seulement ὅτι τὰ τε ἀπλῶς ἡδέα ἀγαθὰ. Nous suivons L mais supprimons τε dans τὰ τε ἀπλῶς ἀγαθὰ, avec le manuscrit Λ³, Walzer et Mingay.

¹⁴⁸⁹ Nous suivons Susemihl qui introduit l'article.

¹⁴⁹⁰ Nous citons intégralement dans ce paragraphe EE VIII, 1249a 17-21

qu'est le bonheur lui-même. L'allusion à l'opinion commune va dans le sens de cette lecture. Au cours de *l'Ethique à Eudème*, Aristote a répété plusieurs fois que la plupart des gens lient bonheur et plaisir. Or, ils ne veulent pas seulement dire par là que l'homme heureux vit avec plaisir : si tel est le cas, c'est d'abord parce qu'un plaisir est rattaché au bien vivre en tant que tel, et parce qu'« ils entremêlent le plaisir dans le bonheur » (ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν)¹⁴⁹¹, pris pour lui-même.

On doit donc se rendre à l'évidence : la thèse selon laquelle l'exercice des vertus dans la belle action est le plaisant dans l'absolu autant que le beau dans l'absolu, établie au début du traité de l'amitié, doit permettre d'inférer immédiatement qu'exercer ses vertus est plus plaisant que toute autre chose. Pourtant, l'argument concerné n'a rien dit de tel explicitement : il s'est contenté de montrer que l'exercice des vertus seul est plaisant par nature et effectivement pour l'âme et ses dispositions. Aristote doit supposer évident que ce plaisant est nécessairement plus plaisant que tout le reste, mais l'on ne voit guère pour quelle raison.

Le rapprochement entre le passage du traité de l'amitié et les thèses qui viennent d'être soutenues dans le traité du plaisir permet de proposer une hypothèse pour résoudre le problème. Il a été affirmé qu'un plaisir effectif appartient toujours à l'exercice d'une disposition qui est pleinement et intégralement dans sa nature. Ce modèle, on l'a vu, peut être appliqué aux plaisirs de sentir, toujours inhérents à l'exercice d'un sens bien disposé. Mais s'il y a du plaisir dans l'exercice d'un sens particulier établi dans sa nature, il y en aura à plus forte raison si cet établissement, cette conformité à ce qui doit être par nature, est celle de l'âme toute entière, quand cette âme a été formée par l'habitude de manière à posséder conjointement un caractère établi dans des désirs infailliblement conformes au convenable, et une disposition intellectuelle qui la rend propre à exercer dans toute leur ampleur la délibération.

Dès lors, tout plaisir qui n'appartient pas à l'exercice de cet état accompli et établi de l'âme pourra être rejeté comme un plaisir qui n'en est pas un par excellence. Ce sera le cas, au premier chef, des plaisirs éprouvés par les caractères vicieux, par exemple celui que l'avare éprouve à amasser de l'argent à tout prix. Dans le traité du plaisir, ces vécus plaisants étaient apparemment rangés dans les plaisirs effectifs parce qu'ils ne restaurent pas un état d'intégrité, mais exercent une disposition qui même

¹⁴⁹¹ *EN VII*, 14, 1153b 15, cf. aussi *VII*, 12, 1152b 5-6. Le texte programmatique de *EE I*, 5 (1216a 33-37) est plus ambigu.

mauvaise, n'en est pas moins possédée¹⁴⁹². Le traité de l'amitié indique que ce classement est davantage une réplique dialectique qu'une thèse valable en toute rigueur : car si les caractères vicieux sont immatures et non établis, comment ne pas conclure que leurs plaisirs propres n'en sont pas réellement ?

On peut tout aussi bien rejeter des plaisirs par excellence tous ceux qui sont pris à exercer partiellement notre nature, et ceux qui sont pris à exercer une disposition vertueuse de la pensée qui n'est ni la vertu proprement dite de la part intervenant dans la délibération, ni celle de la part responsable de la contemplation. Parmi les premiers, on doit compter les plaisirs de sentir, par exemple celui qu'on prend à voir la plus belle couleur. Cet exercice de la bonne disposition d'un sens particulier est certes effectivement plaisant, mais il ne concerne que partiellement notre âme, qui peut éprouver ce plaisir tout en n'ayant pas atteint l'état accompli qui la concerne dans son tout. Dans cette dernière situation, on pourrait dire qu'un homme exerce un bon état sous un certain aspect partiel de sa nature, mais non le bon état conforme à sa nature elle-même. Il accèdera donc partiellement au plaisir, mais non totalement. N'est-il pas nécessaire de conclure que son plaisir sera moindre ? La même remarque vaut pour les plaisirs sur lesquels portent la vertu comme le vice du caractère, celui que l'on prend à l'acquisition d'argent, au don de richesse, à la vengeance, à la victoire, etc., d'autant que pour ces derniers, on peut douter qu'il existe une disposition conforme à la nature dont ils seraient l'exercice, et qu'ils soient par conséquent des plaisirs proprement dits.

Que dire des opérations intellectuelles que l'on peut effectuer lorsqu'on reste dans la sphère de la vie pratique et qu'on n'a pas atteint la sagesse spéculative, mais qui ne relèvent pas de la prudence ? On doit ici rappeler quelques grandes thèses du traité des livres communs sur les vertus intellectuelles. Considérons d'abord ce que ce traité a isolé comme la part « calculatoire » (τὸ λογιστικόν) ou délibérative de la pensée, celle qui porte sur des choses contingentes dépendant de notre action¹⁴⁹³. Aristote clôt son étude en affirmant que la vertu propre à cette partie est la seule prudence (VI, 12, 1143b 14-17). Il ne l'a pourtant pas démontré explicitement, et il nous appartient de comprendre pourquoi l'autre vertu relative au délibératif, l'art, n'est pas sa vertu proprement dite. Plusieurs passages en indiquent la raison. Au commencement de l'étude de la prudence, Aristote distingue ce qui relève de cette vertu de ce qui relève de l'art en ces termes : « eh bien, il semble qu'il appartient au prudent d'être capable de

¹⁴⁹² Cf. *EN* VII, 13, 1152b 29-31, VII, 15, 1154a 32-34.

¹⁴⁹³ Cf. *EN* VI, 2, 1139a 11-14

bien délibérer sur les choses qui sont bonnes et utiles pour lui, non pas partiellement, par exemple en se demandant quelles sont celles qui le sont pour la santé, pour la force, mais en se demandant quelles sont celles qui le sont pour le bien vivre en son entier » (VI, 5, 1140a 25-28). Plus loin, l'étude de la bonne délibération introduit une distinction semblable : « de plus, il est également possible de bien délibérer absolument, et relativement à une fin déterminée » (VI, 10, 1142b 28-29), la prudence ne concernant que le premier cas. Dans l'art, la bonne délibération est seulement partielle et relative, parce qu'elle est cantonnée aux seuls moyens de produire une œuvre définie. Dans l'exercice de la prudence, elle atteint au contraire tout ce qu'elle doit être et est bonne délibération « absolument », car elle s'étend sur la totalité des biens et des maux humains impliqués dans l'acte qu'on se propose et dans ses conséquences. Dès lors, il est évident que c'est dans l'action, et non dans la production, que la pensée délibérative s'exerce dans toute son ampleur. C'est la raison pour laquelle sa vertu propre, et l'état où elle atteint ce qu'elle doit être, ne saurait être que la prudence¹⁴⁹⁴.

Les propos tenus dans le second livre commun permettent de comprendre pourquoi ce n'est que dans l'exercice de la prudence que l'on peut éprouver un plaisir par excellence à penser, du moins quand on n'est pas parvenu à la vie contemplative. Car seule la prudence est l'état accompli de la pensée délibérative. On peut peut-être prendre plaisir à exercer cette pensée dans un art, mais l'exercice et le plaisir seront tout autant partiels que la disposition vertueuse dont ils relèvent. Une observation similaire peut être faite à propos des opérations intellectuelles de la partie spéculative qui contrairement à l'exercice de la sagesse, ne présupposent pas que l'on ait préalablement possédé toutes les vertus relatives aux désirs et à la pensée pratique. Tel est le cas de la pensée mathématique exerçant ensemble les vertus de « science » (ἐπιστήμη) et de « saisie intellectuelle » (νοῦς), qui rendent respectivement apte à démontrer et à appréhender les principes de la démonstration. Selon le second livre commun en effet, l'intempérance causée par l'excès dans les plaisirs ne détruit pas ce type de connaissance¹⁴⁹⁵. L'intellection mathématique portant sur des quantités abstraites des choses singulières peut donc indifféremment avoir lieu dans une âme qui dans sa totalité, est établie dans son état grâce aux vertus pratiques, ou bien exister dans celle

¹⁴⁹⁴ On sous-estime assez souvent ces distinctions entre la délibération limitée à une fin et la délibération qui ne l'est pas, et a par conséquent bien davantage d'ampleur que la précédente. Dès lors, on croit que la délibération pratique est une pure habileté, qui n'est pas porteuse en elle-même de la valeur « morale » de l'action, et l'on ne s'aperçoit pas que l'amplitude propre à la délibération et à la pensée pratique, chez l'homme vertueux et prudent, est à elle seule suffisante pour caractériser l'excellence de cet homme.

¹⁴⁹⁵ Cf. *EN VI*, 5, 1140b 13-16.

qui ne l'est pas et reste défectueuse. Comment ne pas conclure qu'elle relève de vertus de l'âme qui ne la concerne que partiellement, et que si cette âme s'exerce avec plaisir dans ces opérations, son plaisir est aussi partiel que son exercice ?

Dans *l'Éthique à Eudème*, la démonstration par la normativité de l'homme de bien que le bonheur est ce qu'il y a de plus plaisant présente quelques défauts par rapport à celle de *l'Éthique à Nicomaque* : outre qu'elle est rejetée à la fin de l'ouvrage, elle est divisée en deux moments successifs appartenant à deux livres différents. Pourtant, elle est à certains égards plus complète et plus directe que sa concurrente, au moins si on la lit en tenant compte des thèses établies dans ce qui précède.

Le principe de la preuve ne diffère guère : dans les appréciations portant sur la pratique, celles de l'homme de bien doivent être tenues pour normatives, de sorte que ce qui est plaisant par excellence est ce qui l'est pour lui. L'usage de ce type de preuve a également le même fondement : ce sont d'abord les dispositions du caractère et le désir déterminé qui en procède, et non une connaissance ou une ignorance de mobiles à la portée de tout un chacun, qui font que sur le plaisant comme sur le bon, on apprécie les choses comme elles sont. *L'Éthique à Nicomaque*, même si elle a le mérite de thématiser sur ce point l'opposition d'Aristote à Socrate et Protagoras, se contente de l'exprimer en faisant de l'homme de bien un canon et une mesure des appréciations pratiques. De plus, elle n'explique guère pour quelle raison la pratique de l'homme de bien est plaisante en soi comme elle l'est pour lui ; pour en rendre compte, l'interprète doit proposer lui-même des hypothèses à partir de quelques indices éparpillés çà et là. Elle démontre encore moins le caractère suprêmement plaisant de l'exercice pratique : seul le postulat de la justesse du point de vue de l'homme vertueux le garantit, sans plus ample développement.

La preuve de *l'Éthique à Eudème*, sur tous ces sujets, est mieux fondée, bien qu'elle n'explique pas toutes les raisons qui la sous-tendent. L'homme de bien est norme tout simplement parce que son âme seule possède dans sa globalité, avec les vertus pratiques, l'état conforme à sa nature. Lui seul peut donc exercer, dans la pratique exerçant conjointement sa vertu du caractère et sa prudence, l'état accompli du tout de son âme. Voilà pourquoi cette pratique est le plaisant absolument, pour la nature humaine autant que pour lui. Mais si l'on se souvient des thèses soutenues dans le traité du plaisir et dans celui des vertus intellectuelles, on peut dire davantage que cela. Cette pratique, comme exercice d'une disposition intègre, sera plaisante effectivement,

contrairement à l'exercice des caractères vicieux qui sont déficients et non formés. Cette pratique, comme exercice de la bonne disposition proprement dite du tout de l'âme, sera plaisante par excellence. Quand au contraire la bonne disposition ne concerne qu'une partie de l'âme ou qu'elle lui fait effectuer partiellement sa fonction, comme c'est le cas des sens, des arts ou des sciences mathématiques, le plaisir doit être aussi partiel que l'exercice.

On est obligé de se référer aux livres antérieurs pour comprendre la portée de la thèse établie au début du traité de l'amitié. Dans le cas contraire, on ne pourrait pas saisir tout ce qu'Aristote inclut dans ce qu'il appelle « plaisant absolument pour l'âme », ni surtout inférer qu'un tel plaisant est nécessairement plus plaisant que toute autre chose. Cette inférence est pourtant sous-entendue comme évidente dans le dernier livre, au moment où Aristote déduit du caractère absolument plaisant de l'exercice des vertus pratiques la supériorité en plaisir de la vie heureuse. Il faut donc bien en rendre compte. Pour ce faire, n'est-il pas naturel de rappeler ce que c'est qu'être un plaisir, selon le traité consacré à ce sujet ? N'est-il pas également légitime de revenir sur le traité des vertus intellectuelles pour montrer pourquoi c'est dans la possession de la prudence que l'âme est véritablement accomplie, et dans son exercice qu'elle s'exerce pleinement, du moins si elle n'a pas atteint la sagesse spéculative ? L'ordre des traités de *l'Ethique à Eudème* autorise ce que *l'Ethique à Nicomaque* ne permet pas. Celle-ci, loin de démontrer que le bonheur est le plus plaisant dans ses dernières pages et à la suite du traité du plaisir, le fait dès son premier livre. On doit donc tenter d'expliquer la preuve telle quelle, et sans s'appuyer sur la doctrine du plaisir exposée à la fin de l'ouvrage. Mais il reste à savoir si cette doctrine ne fournit pas de nouveaux outils susceptibles de prouver la même thèse par un autre biais.

C. LA CRITIQUE DES ARGUMENTS D'EUDOXE EN FAVEUR DE L'HÉDONISME : REFUS DU RELATIVISME ET ADOPTION DE LA PARITÉ ENTRE LE BIEN ET LE PLAISIR

On admet parfois que dans le livre X de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote se livre à une critique de l'hédonisme d'Eudoxe, et l'on en conclut que l'éthique d'Aristote ne saurait être considérée comme un hédonisme. Ces deux observations sont pourtant contestables. Car Aristote pourrait fort bien critiquer un certain type d'hédonisme pour en établir un autre, et tant que l'on n'a pas examiné avec attention quel est exactement

ce qu'Aristote reproche à Eudoxe, on ne peut guère se prononcer. De plus, il apparaît que la partie dialectique du livre X est davantage une défense d'Eudoxe contre ses adversaires qu'une critique de celui-ci. Certes, deux des quatre arguments d'Eudoxe, le premier et le dernier, font l'objet d'une critique explicite. Mais apparemment, ces critiques portent davantage sur les arguments utilisés pour défendre l'hédonisme que sur l'hédonisme lui-même, et en tout cas, le principe selon lequel le bien que nous prenons pour fin de nos conduites est plaisant de la même manière qu'il est un bien, et selon le degré où il est un bien, n'est nullement attaqué par Aristote. Cette attitude n'a rien de commun avec le traitement infligé aux adversaires d'Eudoxe : Aristote montre que leurs répliques et leurs réfutations sont injustifiées, puis il réfute un à un l'ensemble des arguments qui leur permettent d'affirmer que le plaisir n'est jamais un bien, avant d'élaborer une doctrine positive du plaisir qui en fait un élément du bien par excellence qu'est l'exercice parfait de nos facultés.

Pour évaluer quelle est la position exacte d'Aristote par rapport à l'hédonisme d'Eudoxe, examinons en détail les différents arguments de celui-ci, les objections qui leur sont adressées de fait dans le livre X, et celles qui doivent l'être, en vertu des propos tenus dans les livres antérieurs.

1. Le premier argument d'Eudoxe

Le premier argument d'Eudoxe en faveur de l'identité entre le plaisir et le bien est celui qui décrit de la manière la plus explicite les fondements et la nature de son hédonisme. C'est aussi un argument par rapport auquel il est difficile de déterminer exactement la position d'Aristote : car d'un côté, il le désapprouve, mais d'un autre côté, il utilise ailleurs des arguments semblables pour prouver que d'une certaine manière, le plaisir doit être le souverain bien. En effet, ce n'est pas ce principe hédoniste qu'Aristote reproche à Eudoxe, mais plutôt les prémisses de son argument, et le type d'hédonisme qu'elles conduisent à défendre. Car les raisons pour lesquelles l'argument est critiquable amènent à considérer que pour Aristote aussi, mais en un tout autre sens, il y a identité entre ce qui est souverainement bon et ce qui est le plus plaisant, plaisant dans l'absolu ou plaisant véritablement. Parallèlement, elles le conduisent, pour le prouver, à proposer un argument apparemment similaire, mais qui comporte d'importantes précisions qui en changent radicalement le sens.

(1172b 9-18) Pour ce qui est d'Eudoxe, il croyait que le plaisir est le bien pour la raison suivante : on voit tous les êtres, doués de raison ou non, tendre vers le plaisir. Or il existe chez tous, le digne de choix qui est le convenable, et qui est aussi le meilleur au plus haut point. Ainsi, que tous les êtres soient portés vers la même chose, cela indique que cette chose est le meilleur pour l'ensemble des êtres (car chacun découvre le bien qui lui est propre, comme il découvre sa nourriture) ; or ce qui est bon pour l'ensemble des êtres, et ce à quoi tous les êtres tendent, c'est le bien.

Mais on accordait foi à ces propos plutôt à cause de l'excellence du caractère <d'Eudoxe> qu'à cause de ces propos eux-mêmes. En effet, il avait la réputation d'être particulièrement tempérant ; ce n'était donc pas, semble-t-il, comme ami du plaisir qu'il tenait ce discours, mais les choses devaient être en réalité comme il le disait.

(Εὐδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄραν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα, ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἰρετὸν τὸ ἐπιεικὲς καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὴ¹⁴⁹⁶ πάντ' ἐπὶ ταῦτ' φέρεσθαι μηνύειν ὡς πᾶσι τοῦτο ἄριστον ὄν (ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὡσπερ καὶ τροφήν), τὸ δὲ¹⁴⁹⁷ πᾶσιν ἀγαθόν, καὶ οὐ πάντ' ἐφίεται, τὰγαθὸν εἶναι. ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτοῦς· διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σὺφρων εἶναι· οὐ δὴ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν).

À première lecture, le sens de ce premier argument d'Eudoxe est loin d'être clair. Certains énoncés présentent une syntaxe difficile, qui se prête à plusieurs traductions possibles. C'est le cas, en particulier, de la seconde prémisse de l'argument, qui à notre avis, est la thèse forte sur laquelle tout le reste repose. En raison de la place que prennent les différents groupes de mots, il nous semble plus plausible de considérer ἐν πᾶσι comme l'attribut de εἶναι, et un attribut sur lequel porte tout le poids de l'énoncé. Dans cette hypothèse, tout le reste doit nécessairement être lu comme le sujet de εἶναι, et non seulement τὸ ἐπιεικὲς, mais aussi τὸ μάλιστα κράτιστον doivent être considérés comme des épithètes de τὸ αἰρετὸν. Selon nous, l'ensemble signifie donc ceci : Eudoxe insiste sur le fait que le digne de choix qui est aussi le convenable et le meilleur au plus haut point existe chez tous les êtres, et non chez certains êtres privilégiés plutôt que chez d'autres.

Avant d'élucider le sens de cette thèse, examinons si d'autres lectures de la phrase sont possibles. On considère parfois que τὸ αἰρετὸν ἐν πᾶσι est le sujet de

¹⁴⁹⁶ En retenant K^b et non les autres manuscrits (δε).

¹⁴⁹⁷ En suivant Héliodore et non les manuscrits (δη).

l'énoncé : « le digne de choix chez tous les êtres » serait alors une reprise de ce qui a été déclaré poursuivi par tous les êtres dans l'énoncé qui précède, et Eudoxe ajouterait que ce digne de choix est τὸ ἐπιεικές, que l'on traduit alors par « le noble » car on y voit un synonyme de « ce qui est le meilleur au plus haut point ». Dès lors, l'argument s'enchaîne parfaitement : puisque le plaisir est poursuivi par tous les êtres, et puisque le bien poursuivi par tous est le bien au plus haut point, il en résulte que le plaisir est le bien au plus haut point, et par conséquent le bien tout court. La suite de l'argument ne ferait que développer une à une ces conséquences contenues dans les deux premières prémisses : que tous se portent vers la même chose, et que cette chose soit donc poursuivie par tous, indique qu'elle est le bien au plus haut point. Il suffit d'ajouter que le bien au plus haut point est aussi le bien tout court pour clore la démonstration : si le plaisir est ce même bien recherché par tous, il est nécessairement le bien tout court¹⁴⁹⁸.

Il nous semble que cette lecture de la seconde prémisse de l'argument est incorrecte. Il est difficile de traduire τὸ ἐπιεικές par « le noble », ou par toute autre traduction qui marquerait que ce qualificatif indique l'excellence du bien considéré, et est une manière de dire qu'il est « le meilleur au plus haut point ». Car le terme n'a normalement jamais une telle signification. Au sens premier, τὸ ἐπιεικές est tout simplement « le convenable », c'est-à-dire ce qui convient à un être donné comme le sont les êtres pourvus de raison ou dépourvus de raison dont Eudoxe vient tout juste de parler. On peut certes comprendre alors que « chez tous les êtres, le digne de choix est le convenable », mais dans ce cas, le second attribut poserait une difficulté : car pourquoi Eudoxe ajouterait-il comme allant de soi que ce convenable est aussi « ce qui est le meilleur au plus haut point » ? La suite des idées n'aurait guère de sens¹⁴⁹⁹.

Tout cet examen montre que la lecture que nous avons proposée au commencement reste la plus probable : Eudoxe prend pour objet le bien qu'il qualifie

¹⁴⁹⁸ Pour cette lecture, voir notamment les traductions de Ross (1925) et de Rowe (2003). D'autres commentateurs comprennent que « le digne de choix est ce qui est bon, et ce qui l'est au plus haut point, le meilleur » (Rodier, 1897, Rackham, 1934, Festugière, 1960, Gauthier et Jolif, 1970, I, 2, voir note suivante), mais ils adoptent une interprétation similaire de l'ensemble de l'argument.

¹⁴⁹⁹ Quant à dissocier τὸ μάλιστα de κράτιστον comme le sujet de son attribut dans une nouvelle proposition, cela ne conduit pas non plus à une lecture satisfaisante. Car il y aurait alors deux solutions : ou bien on sous-entend τὸ μάλιστα αἰρετὸν εἶναι κράτιστον (« le digne de choix au plus haut point est le meilleur »), ce qui est pure tautologie. Ou bien l'on supplée τὸ μάλιστα ἐπιεικές εἶναι κράτιστον (« ce qui convient au plus haut point est le meilleur »), ce qui a l'inconvénient de reprendre comme sujet l'attribut de la phrase antérieure. Il faudrait donc échanger, dans cette phrase, le sujet et l'attribut, et faire dire à Eudoxe que « chez tous les êtres, le convenable est le digne de choix, et ce qui est au plus haut point convenable, le meilleur ». Un tel énoncé aurait certes un sens assez satisfaisant, mais si le « digne de choix » avait la fonction d'attribut, et devait être mis en parallèle avec « le meilleur » (κράτιστον), on lirait alors plus probablement αἰρετὸν sans l'article, et non τὸ αἰρετὸν.

comme « le digne de choix », en lui donnant les deux épithètes non équivalentes que sont « le convenable » et « le meilleur au plus haut point », et déclare que ce bien ainsi caractérisé existe chez tous. Cette thèse dit beaucoup plus que ce qu'on lui fait dire parfois. Le plus souvent, on croit qu'elle affirme seulement que le bien ou le meilleur est universel, est ce à quoi toutes choses tendent, et l'on considère qu'une telle thèse suffirait pour identifier le meilleur au plaisir, puisque le plaisir aussi est recherché par l'ensemble de tous les êtres. Mais la thèse est plus forte que cela : elle affirme que « ce qui est le meilleur au plus haut point » existe dans tous les êtres, réside dans tous les êtres, qu'ils soient doués de raison ou non, et quelle que soit leur perfection propre. Autrement dit, le bien, sous la forme où il est au plus haut point le meilleur, n'est pas un apanage réservé aux êtres les plus parfaits, qui seuls pourraient y avoir accès, tandis que les autres n'en atteindraient qu'un avatar imparfait. Il réside dans tous les êtres qui le poursuivent, et on le trouve aussi bien dans un animal primitif que chez un homme qui pratique la sagesse et la contemplation. En effet, ce bien est spécifié comme « le convenable ». Il doit donc être conçu comme un bien qui est à chaque fois relatif aux différents êtres qui le poursuivent : pour chacun de ces êtres, c'est-à-dire chacun des êtres vivants qui poursuivent un bien, le meilleur sera à chaque fois le bien particulier qui convient à cet être. Quant au meilleur considéré de manière générale, il ne s'agira pas d'un certain bien ayant un contenu qui lui est propre, mais du concept commun aux différents biens propres à chacun des êtres vivants, en vertu duquel chacun de ces biens est un bien. On devra donc le concevoir, en général, comme la convenance ou « le convenable ».

Si tel est le sens de la thèse énoncée dans notre texte, il est évident qu'elle n'affirme pas seulement que le bien le meilleur est ce à quoi tous les êtres tendent. Elle interprète ce dernier énoncé, et lui donne un sens diamétralement opposé à celui qu'il prend dans la théorie platonicienne du Bien, telle qu'elle est exposée dans la *République*¹⁵⁰⁰. Le bien auquel toutes choses tendent n'est pas une idée du Bien, qui aurait pour contenu singulier d'être le bien qui n'est que ce qu'il est, et qu'il faudrait ranger à côté de toutes les autres manifestations du bien comme on range une forme pure à côté de ce qui la copie imparfaitement parce qu'il n'est pas seulement cette forme même. Bien au contraire, le bien qui est le meilleur au plus haut point est pour Eudoxe

¹⁵⁰⁰ Cf. *Rep.* VI, 555e 1 : le bien est introduit comme « ce que toute âme poursuit », mais il est immédiatement précisé qu'elle est à son sujet dans la plus complète ignorance. Ce passage inaugure tout le développement où le bien sera réduit à l'idée du bien.

le concept commun à tous les biens propres à chaque être particulier, qui sont des biens parce qu'à chaque fois, ils conviennent à l'être en question. Parallèlement, ce bien n'est pas seulement atteint par les êtres qui sont capables de saisir une idée, c'est-à-dire les philosophes qui pratiquent la science ou la dialectique, tandis qu'il serait inaccessible au commun des mortels, qui bien qu'ils tendent eux aussi vers ce bien, n'en saisiraient jamais que la copie imparfaite. Au contraire, parce qu'il se définit comme le convenable, ce bien se distribue dans chacun des êtres qui tendent vers lui, et il existe intégralement chez tous¹⁵⁰¹.

Dans l'argument cité par Aristote en tout cas, l'idée que le bien suprême est réductible à ce qui convient à chacun des êtres vivants est une prémisse indispensable pour identifier le plaisir et le bien. Car le plaisir est introduit comme ce à quoi tous et chacun des êtres tendent de fait, et de manière constatable. Pour que ce plaisir puisse être identifié au bien suprême, et par là, au bien tout court, il faut donc aussi que le bien suprême soit distribué parmi tous les êtres, et existe intégralement en chacun d'eux comme le bien auquel il tend de fait. Et de même que l'on peut dire qu'en général, c'est la convenance qui fait qu'un bien est un bien, on pourra dire également que c'est le plaisir.

Le raisonnement que nous venons de tenir est précisément celui que tient Eudoxe dans la suite de son argument. Il tire alors une conséquence, mieux marquée par le $\delta\eta$ de K^b que par le $\delta\epsilon$ des autres manuscrits, des deux énoncés qui précèdent. La première prémisse est reprise par le sujet de la phrase, c'est-à-dire le constat que tous les êtres non seulement tendent, mais sont portés concrètement ($\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) « vers la même chose », constat qui vient d'être fait à propos du plaisir. Eudoxe ajoute ensuite que ce fait indique ($\mu\eta\nu\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$) que c'est précisément cette chose qui est le meilleur pour tous. Autrement dit, que le plaisir soit poursuivi concrètement par tous les êtres vivants, et tout autant par l'un que par l'autre, c'est là le signe que c'est bien lui qui est le bien le meilleur pour tous. En effet, il partage en cela une propriété qu'Eudoxe vient d'attribuer au bien le meilleur dans sa seconde prémisse, et qu'il rappelle aussitôt dans la parenthèse qui suit. Que ce bien soit distribué chez chacun des êtres comme le

¹⁵⁰¹ Un tel infléchissement du platonisme ne serait guère étonnant de la part d'Eudoxe. Car même si l'on ne dispose d'aucun texte qui nous renseigne sur un éventuel débat entre Platon et Eudoxe au sujet de la nature du bien, on sait au moins, d'après ce qu'Aristote affirme en *Métaphysique* A, 9, qu'Eudoxe a critiqué la théorie platonicienne des idées en soutenant que les idées sont immanentes aux choses sensibles. La conception du bien comme convenable relatif à tous les êtres qui le poursuivent pourrait bien être une application de cette critique générale.

convenable est traduit par le fait que « chacun recherche le bien qui lui appartient, comme il recherche sa nourriture » : le bien que tous recherchent et auquel tous tendent n'est pas un bien particulier qui serait transcendant par rapport à ce que la plupart des êtres vivants visent pour eux-mêmes comme leur bien propre, il est à chaque fois ce bien propre lui-même.

Jusqu'ici cependant, l'argument a seulement établi que le plaisir est le bien le meilleur auquel tous les êtres tendent. Il n'a pas encore montré que le plaisir est le bien, c'est-à-dire le bien tout court pris dans sa totalité. Cette dernière étape est franchie par le dernier énoncé de l'argument qui, puisqu'il introduit un nouveau point, doit vraisemblablement être introduit par la particule $\delta\epsilon$, comme l'indique Héliodore dans son commentaire, plutôt que par la particule $\delta\eta$ portée par tous les manuscrits. Eudoxe ajoute ici une proposition que Platon accorderait sans difficulté : le bien pour tous, et celui auquel tous les êtres tendent, est nécessairement le bien en soi et le bien tout court. Mais cette proposition prend chez Eudoxe un tout autre sens que celui qu'elle prend pour Platon. Pour ce dernier, le bien auquel toutes choses tendent est le bien en soi et le bien tout court, car il s'agit de l'idée du bien, qui seule contient le bien dans son essence, c'est-à-dire le bien qui est le bien et rien d'autre, tandis que le reste à la fois est et n'est pas le bien. Pour Eudoxe en revanche, l'identification d'un bien au bien tout court repose seulement sur l'extension universelle de ce bien : dès lors qu'un même bien est recherché par tous, il va de soi que ce bien est le tout du bien, et qu'il n'y a pas d'autre bien que lui. Puisque le bien recherché par tous a été identifié au convenable, à ce qui convient en propre à chacun des êtres vivants, et puisque ce bien convenable a été identifié au plaisir, le plaisir sera donc identique au tout du bien et au bien en soi.

Examinons maintenant ce qu'Aristote reproche, ou pourrait reprocher, à ce premier argument d'Eudoxe. D'après la critique explicite qu'il lui adresse, il semble qu'à ses yeux, l'argument a le tort de cautionner la conduite de l'« ami du plaisir », c'est-à-dire le débauché. Car selon lui, si l'on considère cet argument pour lui-même, il s'agit typiquement du discours que pourrait tenir l'« ami du plaisir » pour se justifier. Seule la tempérance exemplaire d'Eudoxe a pu faire croire que ses propos ne pouvaient pas mener à une telle conséquence, mais qu'au contraire, comme tous les jugements des hommes de bien qui se distinguent par l'excellence de leur caractère, ils doivent nécessairement évaluer les choses comme elles sont en réalité. Mais Aristote ne dit pas pour quelle raison l'argument cautionne les choix et la conduite des hommes luxurieux :

est-ce la thèse identifiant plaisir et bien qui a cette conséquence, ou est-ce seulement l'argument particulier qui est ici utilisé pour démontrer cette thèse ? Il ne fait guère de doute que la conception du bien que l'on trouve dans cet argument est pour Aristote une conception inacceptable, car elle mène au relativisme. En revanche, il n'est pas sûr que l'identité entre le plaisir et le bien soit solidaire d'une telle conception et l'implique nécessairement. Il est peut-être possible d'adopter une autre conception du bien que celle d'Eudoxe, tout en affirmant que le bien et le plaisir, le bon et le plaisant, sont une seule et même chose.

En affirmant que le bien suprême et le bien tout court n'est que ce qu'il y a de commun à ce que chacun des êtres vivants se représente et poursuit comme son bien, Eudoxe défend une conception relativiste du bien qui en l'absence de précisions supplémentaires, amène à justifier la conduite du vicieux. Car non seulement on pourra dire que le bien d'un animal primitif est tout autant un bien que le bien d'un homme, puisque le bien est toujours ce qui convient à une nature donnée. Mais comme Eudoxe ne précise pas si le bien est relatif aux êtres vivants étant donné leur nature, ou en général, étant donné leur disposition, on pourra également affirmer que ce qu'un homme vicieux se représente et recherche comme son bien est tout autant un bien que celui qui est recherché par l'homme vertueux. Chaque nature, mais aussi chaque disposition, qu'elle soit ou non conforme à la nature, aura donc son bien propre, et l'on ne pourra nullement juger de ce bien en l'évaluant par rapport au bien d'une autre disposition ou d'une autre nature.

Aux yeux d'Aristote, le tort d'une telle doctrine est qu'elle ne fait aucune distinction entre le bien apparent et le bien réel ou selon la vérité, ni non plus entre le bien pour telle disposition ou telle nature et le bien dans l'absolu et pour tous : sans doute peut-on dire qu'en un sens, le bien est ce que chacun se représente et recherche comme son bien. Mais il s'agit alors du bien tel que chacun en a la représentation, c'est-à-dire le bien apparent, ou si l'on préfère d'un bien qui ne l'est que pour lui, et qui n'est pas nécessairement bien réel et bien tout court.

A partir du moment où l'on introduit l'une ou l'autre de ces distinctions, on échappe au relativisme auquel conduit l'argument d'Eudoxe tel qu'il est formulé. Il n'est pas vrai que « le digne de choix qui est le convenable et qui est au plus haut point le meilleur » existe intégralement chez tous, parce qu'il est ce à quoi chacun est porté de fait. Le bien que le vicieux recherche pour lui-même n'est pas un bien comme l'est celui que recherche le vertueux, car il n'est ni son bien réel, ni son bien par nature et dans

l'absolu. Pour éviter de justifier la conduite du débauché, Eudoxe aurait donc dû au moins tenir compte de la norme de la nature, en affirmant que le bien est à chaque fois ce qui convient à une nature donnée, et qu'il ne saurait être ce à quoi tendent ceux qui sont mal disposés par rapport à leur nature propre.

Toutefois, même ce relativisme naturel serait contesté par Aristote, s'il est vrai que comme nous l'avons vu, la distinction entre l'attribution « pour quelqu'un » et « dans l'absolu » ne s'applique pas seulement à ceux qui ont la même nature et des dispositions différentes, mais sert aussi à évaluer les biens des êtres qui n'ont pas la même nature. Ainsi, on peut certes dire que pour chaque être vivant donné, par exemple un loup ou un chien, ce qui est conforme à sa nature est son bien. Mais ce n'est un bien que pour lui, étant donné sa nature de loup ou sa nature de chien. Il est possible d'évaluer dans l'absolu les différents biens propres aux différents êtres vivants : même si ce qu'il y a de meilleur est à chaque fois l'œuvre et la fin propres à une nature donnée, il y aura malgré tout une différence et une hiérarchie entre les natures, que l'on pourra évaluer en fonction de la valeur absolue de leurs œuvres respectives. Les œuvres propres à la nature humaine, l'activité pratique ou l'activité théorique, peuvent être dites, dans l'absolu, meilleures que les activités auxquelles accèdent les animaux.

Bien qu'Aristote rejette le présupposé relativiste sur lequel s'appuie le premier argument d'Eudoxe, il n'est pas sûr que pour autant, il rejette la thèse que cet argument permet d'établir, c'est-à-dire l'identité entre le plaisir et le bien. En effet, les distinctions qu'il applique au bien afin d'échapper au relativisme valent tout autant pour le plaisant que pour le bien : de même qu'il faut faire la différence entre le bien apparent et le bien véritable, il faut distinguer entre le plaisant apparent et le véritable plaisant. Et tout comme le bien se dit pour une disposition donnée ou par nature, et pour une nature donnée ou absolument, le plaisant se dit de la même manière. De plus, il y a pour Aristote une identité entre ce qui est véritablement plaisant et ce qui est véritablement bon, et entre ce qui est plaisant absolument et ce qui est bon absolument. L'argument d'Eudoxe est donc tout autant contestable parce qu'il relativise le plaisant que parce qu'il relativise le bien. En revanche, l'identité entre plaisir et bien ne paraît pas contestée, dans la mesure où ce qui est réellement et absolument plaisant n'est rien d'autre que ce qui est réellement et absolument bon.

La distinction entre plaisant pour quelqu'un et plaisant absolument, ainsi que la hiérarchie entre les degrés de plaisir qui va de pair avec elle, permet de définir le jugement qu'Aristote doit porter sur le premier argument d'Eudoxe. Eudoxe aurait dû

distinguer ce qui est bon pour une disposition mauvaise et bon pour une nature, et d'autre part, ce qui est bon pour une nature donnée et dans l'absolu. Mais il aurait dû faire aussi les mêmes distinctions à propos du plaisir. Dans ces conditions, son argument serait recevable, ainsi que l'identité entre le bon et le plaisant qu'il sert à établir. Car ce qui n'est bon que relativement à une disposition ou à une nature donnée sera également plaisant relativement, tandis que le plaisant dans l'absolu, qui est intrinsèquement le plus plaisant, coïncidera bien avec ce qui est bon dans l'absolu.

Un passage du traité eudémien du plaisir montre bien que pour Aristote, l'argument d'Eudoxe est admissible si l'on ajoute les précisions qui s'imposent. Un argument qui ressemble de très près à celui d'Eudoxe est en effet avancé pour prouver que le souverain bien doit être un plaisir :

(1153b 25-32) Que tous poursuivent le plaisir, les bêtes comme les hommes, c'est un indice que le souverain bien est d'une certaine façon le plaisir :

Nul proverbe n'est faux entièrement,

*Que tant de gens...*¹⁵⁰²

Mais puisque ce n'est ni la même nature, ni la même disposition qui est ou semble être <pour tous> la meilleure¹⁵⁰³, ils ne poursuivent pas tous le même plaisir, bien qu'ils poursuivent tous un plaisir. Et d'ailleurs, peut-être ne poursuivent-ils pas le plaisir qu'ils croient ou diraient poursuivre, mais bien le même plaisir, car tous les êtres comportent quelque chose de divin en eux (καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημείον τι τοῦ εἶναι πῶς τὸ ἄριστον αὐτήν·

φήμη δ' οὐτις πάμπαν ἀπόλλυται,

ἢν τινα λαοὶ πολλοὶ ...

ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἢν οἴονται οὐδ' ἢν ἂν φαίεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.)

L'universalité de la poursuite du plaisir comme bien, comme dans l'argument d'Eudoxe, est considérée comme un signe de l'identité entre souverain bien et plaisir.

¹⁵⁰² Hésiode, *Trav.*, 763.

¹⁵⁰³ Cette lecture (Ramsauer, Stewart, Ross, Festugière, Dirlmeier) nous semble préférable à « puisque ni la nature, ni la disposition la meilleure n'est la même pour tous ni ne semble telle » (Burnet, Rackham, Gauthier et Jolif). Toutefois, l'autre option ne change rien à la perspective adoptée, puisqu'Aristote tiendrait compte du cas où la disposition « semble » seulement la meilleure. De plus, que l'on suive sa nature, ou en général, sa disposition, il est clair que le même plaisir attribué ensuite au divin en chaque chose doit être transcendant par rapport à ce que la plupart des êtres croient être leur plaisir (*contra* Rapp, 2009, p. 227).

Toutefois, l'indice n'a plus du tout la même signification, et la thèse qu'il sert à prouver est très différente : que tout un chacun recherche son plaisir ne prouve pas que le plaisir est le souverain bien, parce que celui-ci ne serait rien d'autre que le caractère commun à tous les biens propres à chacun. Dans ce texte en effet, le souverain bien ou le meilleur désignent un bien particulier : il s'agit du souverain bien humain, identifié quelques lignes plus haut¹⁵⁰⁴ au bonheur, c'est-à-dire à l'actuation d'une disposition vertueuse. Que tous, bêtes et hommes, recherchent le plaisir comme leur bien, est donc considéré comme l'indice que le souverain bien, c'est-à-dire le bien propre à l'homme vertueux, doit lui aussi être plaisir.

La citation d'Hésiode montre pourquoi c'est un indice : il doit y avoir une part de vérité dans ce que tout le monde affirme. Si tous les êtres recherchent le plaisir, c'est donc qu'au moins « d'une certaine façon » (πῶς), le souverain bien véritable doit être identique au plaisir. La suite permet de préciser qu'il s'agit d'un plaisir qui n'est pas le même que celui que recherchent les animaux et la plupart des humains : puisque ce n'est pas la même nature qui est la meilleure pour un animal et pour un autre, et puisque ce n'est pas la même disposition qui semble la meilleure pour celui qui est mauvais et celui qui est bon, le plaisir poursuivi, parce qu'il est toujours relatif à une nature et à une disposition, ne sera pas non plus le même pour tous. Néanmoins, que tous poursuivent malgré tout un plaisir comme leur bien indique que le souverain bien, celui qui l'est pour l'homme vertueux et dans l'absolu, doit lui aussi être un certain plaisir, même si ce plaisir diffère de ceux que recherchent la plupart des êtres.

Aristote ajoute ensuite une précision qu'il présente sous un mode hypothétique : peut-être pourrait-on dire qu'en réalité, tout animal ou tout homme ne recherche pas le plaisir qu'il croit ou dit rechercher, c'est-à-dire ce qui lui apparaît être un plaisir en vertu de sa disposition et de sa nature propre et ce qui est un plaisir pour lui, mais le même plaisir que celui qui est le souverain bien dans l'absolu. Et si l'on peut dire cela, c'est parce que tout animal et tout homme possède un élément divin en lui. Il n'est pas facile d'expliquer la signification de cette hypothèse. Sans doute Aristote veut-il dire que chaque être, étant donné les limites que lui impose soit sa nature, soit sa disposition, ne poursuit que ce qui est plaisant pour lui. Mais en tant qu'il y a malgré tout toujours du divin chez un homme, même vicieux, et chez un animal, on peut dire qu'il recherche le plaisir identique au souverain bien absolu. On peut dire qu'il existe du divin chez tout

¹⁵⁰⁴ *EN VII*, 1153b 9-14 (cité p. 466).

homme parce qu'il possède l'intellect, même si la mauvaise formation de son caractère empêche qu'il exerce cet intellect dans l'action prudente et dans la contemplation théorique, et lui fait prendre pour objet de souhait autre chose que le souverain bien. En ce qui concerne les animaux, nous avons vu qu'ils ne recherchent pas réellement le plaisir de réplétion qui est pourtant leur seul mobile : car ce qu'ils recherchent en réalité, c'est l'état d'intégrité naturelle, bien qu'ils n'exercent pas ensuite cet état en éprouvant un plaisir supérieur¹⁵⁰⁵. De ce point de vue, on peut dire que le plaisir effectivement recherché par un animal n'est pas celui de l'usage nécessaire de la sensation, mais celui de son usage en vue du bien, et par là, les plaisirs de l'action et de la contemplation en vue desquelles existe cet usage.

Bien que l'on retrouve plusieurs similitudes apparentes entre cet argument d'Aristote et l'argument d'Eudoxe, on constate qu'Aristote ajoute à celui-ci des modifications qui en infléchissent le sens et conduisent à une conclusion très différente. Les plaisirs recherchés par tout un chacun, au même titre que leur bien, ne sont ni des plaisirs ni des biens dans l'absolu, mais relativement à leur disposition et à leur nature. Et si cette recherche prouve que le souverain bien est plaisir, c'est uniquement parce que ce qui est un bien pour tous les êtres doit avoir quelque ressemblance avec ce qu'est le souverain bien dans l'absolu. Par ailleurs, on peut certes dire que le divin, et donc le bien qui est le meilleur au plus haut point, existe chez tous les êtres. Mais cela doit s'entendre en un sens très précis et sous un point de vue particulier : le divin et sa fin propre n'est pas ce qu'un animal ou un homme mauvais recherchent pour eux-mêmes, il est quelque chose auquel il tend pour ainsi dire malgré lui, et qui est transcendant par rapport à sa nature, sa disposition et le désir qui en résulte. Il reste que la possibilité d'adopter ce point de vue confirme qu'il y a pour Aristote coïncidence entre bien relatif et plaisir relatif, et entre bien absolu et plaisir absolu : ce que tout être recherche pour lui-même est ce qui est plaisant pour lui-même. Mais dans la mesure où l'on peut dire que tout être tend en réalité vers le bon absolu, supérieur à celui qu'il croit poursuivre, on peut dire aussi qu'il tend à un plaisir supérieur à celui qu'il vise effectivement. L'identité entre ce qui est bon absolument et ce qui est le plus plaisant se trouve donc de nouveau confirmée.

¹⁵⁰⁵ Voir Ch. IV, p. 326 et s..

2. Les trois autres arguments

L'argument fondé sur le contraire, en vertu duquel puisque « pour tous, la peine est à fuir par elle-même », « de la même manière, le contraire doit être à choisir » (τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσι φευκτὸν εἶναι, ὁμοίως δὴ τοῦναντίον αἰρετόν), ne fait l'objet d'aucune critique, ni dans le traité du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, ni ailleurs. Au contraire, nous avons vu qu'Aristote défend cet argument contre ceux qui rétorquent que le contraire d'un mal peut être un mal ou un indifférent, de sorte que le plaisir n'est pas nécessairement un bien. Dans le traité eudémien, il prend même à son compte l'argument d'Eudoxe, mais en ajoutant quelques précisions permettant de déterminer sa position :

(1153b 1-4) Mais certes, que d'autre part la peine soit un mal, et quelque chose à fuir, voilà ce que tout le monde accorde : car tantôt la peine est un mal absolument, tantôt elle est un mal parce qu'elle est une entrave sous un certain rapport. Or, le contraire de ce qui est à fuir, en tant qu'il est quelque chose à fuir et un mal, est un bien. Il est donc nécessaire que le plaisir soit en quelque sorte un bien (Ἄλλὰ μὲν ὅτι καὶ ἡ λύπη κακόν, ὁμολογεῖται, καὶ φευκτόν· ἢ μὲν γὰρ ἀπλῶς κακόν, ἢ δὲ τῷ πῆ ἐμποδιστική. τῷ δὲ φευκτῷ τὸ ἐναντίον ἢ φευκτόν τι¹⁵⁰⁶ καὶ κακόν, ἀγαθόν. ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι).

La peine, en général, est un mal, mais elle peut l'être de deux manières : tantôt elle l'est dans l'absolu ou à tous égards, tantôt elle ne l'est que « sous un certain rapport », relativement à une activité dont elle est une entrave, et parce qu'elle empêche l'exercice de cette activité. La première catégorie s'applique vraisemblablement aux peines qui entravent l'ensemble de nos activités, c'est-à-dire les peines somatiques qui sont dues à une déficience corporelle¹⁵⁰⁷. Si cette peine est un mal dans l'absolu, il faut que le plaisir qui lui est opposé soit un bien, au moins « en quelque sorte » : et en effet, dans la suite du traité, Aristote affirme que les plaisirs de réplétions sont des biens « jusqu'à un certain point », et mêmes en eux-mêmes et par leur nature. Car ce n'est pas

¹⁵⁰⁶ En retenant tous les manuscrits sauf K^b (τρε)

¹⁵⁰⁷ Cette interprétation nous semble plus probable qu'une lecture couramment adoptée, héritée d'Aspasius (CAG XIX, 1, p. 150) et de Thomas d'Aquin (*Sententia...*, p. 431), reprise par exemple par Rapp (2009, p. 212), selon laquelle la peine qui est un mal tout court correspondrait à celle qui empêche le seul souverain bien, et donc l'exercice vertueux, d'avoir lieu. Il nous semble qu'une chose est un mal « tout court » lorsqu'elle l'est sous tous rapports, et donc en ce qu'elle est opposée à tout ce qui est bon, et non seulement à ce qui l'est souverainement.

la poursuite de ces plaisirs qui fait l'homme mauvais, mais la poursuite de l'excès dans ces plaisirs¹⁵⁰⁸. Quant à la deuxième catégorie de peines, on doit y ranger toutes les peines que l'on éprouve à exercer une activité quelconque, par exemple voir, faire de la géométrie ou de la musique, ou encore agir comme il convient. Cette fois, la peine n'est un mal que relativement, par rapport à l'activité spécifique dont elle est la peine. Il n'en reste pas moins que sous ce rapport, elle reste bien un mal, et que son contraire, c'est-à-dire le plaisir d'exercer l'activité considérée, doit être un bien sous le même rapport.

Cette formulation de l'argument des contraires montre qu'Aristote en adopte le principe, mais pour lui donner une autre portée que celle qu'Eudoxe lui attribue. La peine, en effet, n'est pas un mal comme quelque chose d'univoque, et comme s'il n'existait qu'une seule peine propre à chacun, mal dont le contraire serait nécessairement son bien et son souverain bien : tantôt la peine est un mal car elle s'oppose à toute activité, mais dans ce cas, le plaisir qui lui est contraire n'est que la condition nécessaire pour que l'on puisse exercer une activité quelconque, qu'il s'agisse ou non de la meilleure. Par conséquent, ce plaisir contraire est certes un bien, mais ce n'est pas le bien ni le souverain bien. Tantôt la peine est un mal relativement à une activité définie, mais alors le plaisir ne sera un bien que relativement à cette même activité. Si celle-ci n'est pas dans l'absolu la meilleure qui soit, ce ne sera pas non plus le cas du plaisir. Ainsi, Aristote accorde à Eudoxe que tout plaisir, puisqu'il s'oppose à une peine, est nécessairement digne de choix d'une certaine manière. Mais il rejette l'usage qu'Eudoxe fait de cet unique argument pour identifier le plaisir avec le bien et le souverain bien¹⁵⁰⁹.

Le troisième argument d'Eudoxe n'est pas non plus réfuté dans le livre X, mais plusieurs passages du livre I de *l'Ethique à Nicomaque* permettent de savoir quelle valeur Aristote lui accorde. Selon cet argument, « est digne de choix au plus haut point ce que nous ne choisissons ni à cause d'autre chose ni en vue d'autre chose. Or de l'avis de tous, tel est le cas du plaisir : nul ne demande <à quiconque> en vue de quoi il prend du plaisir, considérant que le plaisir est par lui-même digne de choix » (μάλιστα δ' εἶναι αἰρετὸν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα· τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἕνεκα ἡδεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὖσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν). On doit mettre en parallèle ce texte

¹⁵⁰⁸ Cf. *EN* VII, 1154a 13-18.

¹⁵⁰⁹ En ce sens, cf. Weiss, 1979, p. 216-217.

avec un passage du livre I (12) dans lequel est cité un autre argument d'Eudoxe en faveur de l'hédonisme :

(1101b 27-31) Il semble d'ailleurs qu'Eudoxe ait correctement pris la défense du plaisir <dans le débat> portant sur les objets dignes du premier prix. Car à ce qu'il croyait, que le plaisir ne soit pas objet d'éloge tout en entrant parmi les biens, c'est un indice qu'il est meilleur que les biens dignes d'éloge ; or <ce qui est meilleur> ainsi, c'est le dieu et le bien, car c'est à eux que tous les autres biens sont référés (δοκεῖ δὲ καὶ Εὐδοξος καλῶς συνηγορῆσαι περὶ τῶν ἀριστείων τῇ ἡδονῇ· τὸ γὰρ μὴ ἐπαινεῖσθαι τῶν ἀγαθῶν οὐσαν μὴνύειν ᾧετο ὅτι κρεῖττόν ἐστι τῶν ἐπαινετῶν, τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν θεὸν καὶ τὰγαθόν· πρὸς ταῦτα γὰρ καὶ τᾶλλα ἀναφέρεσθαι).

Ce texte fait partie d'un développement où Aristote établit une hiérarchie entre les biens dignes d'éloge (τὰ ἐπαινετά) et les biens dignes d'honneur ou de félicitation (τα τίμια), et montre que le bonheur doit entrer parmi ces derniers. En effet, ce qui est objet d'éloge l'est toujours pour sa qualité, mais aussi parce que cette qualité le rend disposé à accomplir une certaine action ou une certaine œuvre. Cette qualité est par conséquent toujours louée pour autre chose qu'elle-même, à savoir l'action et l'œuvre qu'elle produit. Ce sont donc les vertus, celles de l'âme comme celles du corps, qui sont objets d'éloge pour les œuvres qu'elles accomplissent. En revanche, le bonheur, ou ce qu'il y a de meilleur, puisqu'il n'est pas bon pour autre chose que lui-même, n'est pas l'objet d'éloge, mais de félicitation et d'honneur.

Qu'un bien ne soit pas digne d'éloge peut donc indiquer qu'il est le meilleur des biens. C'est là une thèse qu'Aristote partage avec Eudoxe, et pour laquelle il rend hommage à son argument en faveur du plaisir : il accorde que le souverain bien n'est pas digne d'éloge, et cela parce que qu'il est la fin en vue de laquelle tous nos autres biens sont des biens, et donc ce à quoi « tous les autres biens sont référés ». En revanche, rien ne dit qu'il prête au plaisir en général les propriétés qu'Eudoxe lui attribue : si le plaisir n'est pas objet d'éloge, et n'est pas un bien pour autre chose que lui de la même manière que l'est la vertu, il peut pourtant l'être d'une autre manière et n'est pas nécessairement un bien qui n'est à choisir que pour lui-même. Parallèlement, il n'est pas non plus nécessairement meilleur que la vertu, ni non plus le bien auquel on se réfère pour affirmer que tout le reste est un bien. Pour Aristote, ces propriétés s'appliquent au bonheur, dont il rappelle à la fin du chapitre qu'il est ce en vue de quoi

« nous accomplissons tout le reste de nos actes », et qu'il est « ce qui est cause des biens » (1102a 2-4) Mais elles ne s'appliquent pas nécessairement à tout plaisir.

C'est pourtant à cette dernière conclusion qu'Eudoxe veut parvenir par son argument. Pour lui, que le plaisir n'entre pas dans les biens dignes d'éloge suffit pour affirmer qu'il n'est recherché que par lui-même, et non pour autre chose comme l'est la vertu. À ce titre, il est supérieur à la vertu, ce qui ne peut appartenir qu'à un bien suprême, qu'il appelle « le dieu » et « le bien » tout court, et qui doit servir de référence pour tous les autres biens. Et ce propos ne s'applique pas seulement à certains plaisirs et non à d'autres, il vaut pour tout plaisir quel qu'il soit. On comprend mieux maintenant le sens et la portée du troisième argument du livre X : puisque nul ne demande jamais en vue de quoi on prend plaisir, cela implique que le plaisir soit digne de choix par lui-même au sens où on le recherche pour lui-même et jamais pour autre chose. Par conséquent, il s'identifie bien au souverain bien auquel on se réfère pour déclarer que toute autre chose, en particulier la vertu, est un bien. En même temps, l'argument ne vaut pas seulement pour le plaisir en vue duquel l'homme vertueux est vertueux, et par rapport auquel on loue cette vertu. Il vaut pour tout plaisir, et s'applique donc aussi bien à ce qu'un animal ou un homme mauvais visent comme leur plaisir : dans ces cas également, il suffit que chaque être ne s'interroge pas sur le but en vue duquel il recherche son plaisir pour déclarer que ce plaisir est le souverain bien. On voit ici à quel point ce propos est solidaire du premier argument : le plaisir en général est le souverain bien, car il s'identifie à ce que tous les êtres recherchent de fait comme leur fin propre : chez l'homme vertueux, le plaisir est la fin de la vertu. Chez les autres, c'est autre chose, mais ce n'est pas moins ce que chacun recherche comme sa fin. Or, comme le souverain bien doit être conçu en général comme bien relatif à un être donné, et se réduit donc à ce que tous les êtres recherchent chacun comme leur fin propre, le plaisir en général lui sera nécessairement identique.

Les objections qui ont été adressées au premier argument peuvent donc être répétées ici : si un débauché ne se demande pas pourquoi il recherche son plaisir, c'est une raison pour déclarer que c'est ce qu'il choisit comme sa fin, mais non pour affirmer que c'est ce qu'il doit choisir. Et si un animal poursuit également son plaisir sans se poser de questions, on ne doit pas croire pour autant que dans l'absolu, une telle fin a la même valeur que celle que poursuit l'homme vertueux. Mais d'autre part, plusieurs passages des traités éthiques permettent d'adresser au troisième argument des critiques

spécifiques. Il n'est pas vrai, en effet, que l'homme recherche toujours le plaisir comme quelque chose qui n'est à choisir que pour lui-même.

C'est d'abord le cas des plaisirs de réplétions : d'après un passage de *Ethique à Nicomaque* I, 4 qui illustre la différence entre les biens par soi, c'est-à-dire poursuivis pour eux-mêmes ou en raison d'eux-mêmes, et les biens qui sont poursuivis seulement pour autre chose, seuls certains plaisirs entrent dans la première catégorie. Sont en effet des biens par soi « tous ceux qui sont poursuivis même isolés <du reste>, par exemple penser, voir, ainsi que certains des plaisirs et les honneurs » (ὅσα καὶ μονοῦμενα διώκεται, ὅλον τὸ φρονεῖν καὶ ὄραν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί, 1096b 17-18). Cette phrase implique que certains plaisirs ne sont jamais poursuivis pour eux-mêmes. Il est peu probable qu'Aristote songe ici aux plaisirs que nous prenons à ce qui rappelle ou anticipe un plaisir vécu, comme les souvenirs, l'imagination d'un plaisir futur ou encore la possession de ce qui est utile au plaisir. Plus vraisemblablement, lorsqu'il parle de « certains des plaisirs », il retient comme poursuivis pour eux-mêmes certains des plaisirs éprouvés seulement au présent, et en exclut d'autres. Mais alors, ces derniers ne peuvent être que les plaisirs de réplétion. Cette hypothèse n'est pas sans difficulté, car elle contredit ce qui vient d'être dit dans le chapitre antérieur, où les plaisirs recherchés par ceux qui mènent une vie de jouissance, c'est-à-dire les plaisirs corporels, ont été déclarés « aimés pour eux-mêmes » (δι' αὐτὰ ἀγαπᾶται), contrairement à la richesse et à tout ce qui n'est qu'utile. Mais sans doute faut-il distinguer entre les évaluations factuelles du commun des hommes, et celles de l'homme vertueux qui sont adéquates à la valeur des choses prises en elles-mêmes : les plaisirs de réplétions ne sont jamais aimés et poursuivis pour eux-mêmes par l'homme de bien, mais en raison du bon état auquel ils mènent, et des différentes activités que permette ce bon état. En eux-mêmes, ils ne sont pas en effet des biens par soi, et l'on doit toujours se demander à leur propos en vue de quel bien on les poursuit.

En outre, il faut ajouter que même les plaisirs qui sont poursuivis pour eux-mêmes peuvent aussi l'être pour quelque chose d'autre. C'est ce qu'indique la suite du texte du livre I : « même si de fait, nous poursuivons ces biens », et donc les plaisirs qui ont été retenus, « en raison d'autre chose, on pourra cependant les ranger parmi les biens par soi » (ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν, 1096b 18-19). Le chapitre suivant reprend cette catégorie des biens recherchés à la fois pour eux-mêmes et pour autre chose, et situe le souverain bien dans une autre catégorie : comme il est « accompli absolument » (ἀπλῶς τέλειον) et à

tous égards, il doit non seulement être poursuivi et digne de choix par lui-même, mais de plus, « toujours par lui-même et jamais pour autre chose ». Or seul le bonheur, et non le plaisir, entre dans cette catégorie : « car le bonheur, nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais pour autre chose, tandis que l'honneur, le plaisir, l'intellect ainsi que toute vertu, à la fois nous les choisissons pour eux-mêmes (car nous choisirions chacun d'eux même si rien n'en découlait), et nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car nous jugeons que par leur moyen, nous serons heureux »¹⁵¹⁰. C'est maintenant le plaisir en général qui est rangé dans ce qui est à la fois choisi pour soi et pour autre chose, et Aristote semble faire abstraction du fait que certains plaisirs ne soient même pas poursuivis pour eux-mêmes.

Il reste que le propos permet de répondre au troisième argument d'Eudoxe : il n'est pas vrai qu'il n'y a pas lieu de se demander en vue de quoi on prend plaisir. Il y a toujours lieu de le faire, car même si le plaisir, au moins en général, est choisi pour lui-même, il est aussi toujours choisi en vue d'autre chose, à savoir le bonheur. Seul le bonheur est donc absolument à choisir par lui-même, et par conséquent, le bien premier auquel il faut rapporter les autres biens, dans lesquels on doit inclure les vertus, mais aussi les plaisirs. En effet, bien que la plupart des plaisirs, par exemple le plaisir de voir ou d'entendre, le plaisir d'exercer son art favori, soient à choisir comme des fins, et non pour des avantages qui en découleraient dans l'avenir, il reste que nous les choisissons parce qu'en éprouvant l'un ou l'autre, nous atteignons autre chose qui est le bonheur. La conception aristotélicienne du bonheur permet de comprendre comment cela doit s'entendre : si le bonheur est l'exercice des vertus pratiques dans des actions qui conviennent aux circonstances, et qui sont déterminées par les conséquences qui en découlent, mais aussi par leur valeur propre et celle qu'elles présentent pour celui qui agit, des plaisirs dignes de choix pour eux-mêmes peuvent être les parties intégrantes de ce bonheur et des moyens par lequel on le réalise, même si le bonheur lui-même diffère de ces moyens, car il est une actualisation qui intègre en elle-même d'autres paramètres que ces moyens eux-mêmes.

Eudoxe a donc tort d'affirmer que tout plaisir est poursuivi pour lui-même et non pour autre chose. Si l'on en croit le texte de *Ethique à Nicomaque*, I, 5, il faut même soutenir la thèse contraire : aucun plaisir n'est à choisir pour lui seul, et l'homme de

¹⁵¹⁰ EN I, 5, 1097a 1-5 : ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο, τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἰρούμεθα μὲν δι' αὐτὰ (μηθεὶν γὰρ ἀποβαίνοντος ἐλοίμεθ' ἂν ἕκαστον αὐτῶν), αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνουτες εὐδαιμονήσειν.

bien ne poursuit donc jamais un plaisir de cette façon. Une telle thèse pose cependant une évidente difficulté : dans le chapitre 9, comme nous l'avons vu, Aristote montre que le bonheur, c'est-à-dire l'actuation selon la vertu, est plaisant par lui-même, et même qu'il est à la fois ce qui est plaisant par nature et ce qui est le plus plaisant. Faut-il penser que le plaisir propre à l'actuation vertueuse est compté dans le chapitre 5 parmi les plaisirs qu'on recherche en vue du bonheur autant que pour eux-mêmes, et que pour cette raison, il diffère du souverain bien ? Il est plus vraisemblable qu'à ce stade du traité, Aristote ne tienne pas compte de ce plaisir dont il n'a pas encore établi l'existence. La formulation utilisée dans le texte va dans ce sens : il paraît difficile de dire, à propos du plaisir d'être heureux et d'exercer sa vertu, qu'on le choisit en vue du bonheur parce que nous jugeons que par son moyen, nous serons heureux. Car puisque ce plaisir est inhérent au bonheur même, il n'est pas comme les autres plaisirs un moyen parmi d'autres pour être heureux, et il n'y a nul besoin de la médiation d'un jugement pour penser que nous serons heureux par lui.

Les chapitres 4 et 5 du livre I montrent qu'Aristote rejette ce qu'Eudoxe attribue au plaisir en général dans le troisième argument cité dans le livre X. La plupart des plaisirs sont à choisir et peuvent être choisis pour autre chose qu'eux-mêmes, le bonheur, et pour cette raison, ils ne sont pas dignes de choix au plus haut point. Mais il faut excepter un plaisir, celui que l'on prend au bonheur lui-même : dans ce cas, les arguments du livre I ne s'appliquent pas, et il est possible que ce plaisir soit uniquement digne de choix pour lui-même et toujours choisi comme tel, et qu'il soit donc, au même titre que le bonheur, le bien suprême auquel on rapporte tous les autres biens, y compris les vertus. Cette possibilité ne vaut toutefois que pour un plaisir, et non pour le plaisir en général comme le prétend Eudoxe.

Nous avons déjà élucidé le sens du quatrième argument dans la partie précédente. Il importe cependant de rappeler que cet argument se fonde sur le principe de l'univocité du bien, et que c'est précisément ce qu'Aristote lui reproche. Selon Eudoxe, puisque le plaisir est le bien qui augmente la valeur de tous les autres, et puisque par ailleurs, un bien ne peut voir sa valeur augmentée que par lui-même, il en résulte que tout bien est déjà un bien en tant qu'il est un plaisir, et que le plaisir est ce qui fait que n'importe quel bien est un bien. Mais pour pouvoir affirmer cela, il faut supposer que le Bien en général est une notion dont le contenu est univoque : c'est toujours en vertu d'une même notion qu'un bien quelconque aura de la valeur et verra

sa valeur augmenter. C'est là un principe que rejette Aristote : pour lui en effet, un bien peut voir sa valeur augmenter grâce à ce qui est un bien en un sens différent. Que le plaisir augmente la valeur de tout autre bien implique donc qu'il est un bien parmi d'autres biens qui le sont en un sens différent. Cela n'implique pas qu'il soit ce qui fait que tout bien est un bien.

La doctrine aristotélicienne de l'équivocité du bien mérite d'être rappelée, car elle conduit à réfuter un aspect important de l'hédonisme d'Eudoxe. Nous avons vu que dans le premier argument cité dans le livre X, il identifie finalement ce qui est le meilleur au plus haut point et ce qui est le meilleur pour tous au bien en soi et au bien tout court. De même, dans l'argument cité en I, 12, le bien qui sert de référence pour évaluer tous les autres biens est appelé tout simplement « le bien ». De fait, d'après le témoignage de Michel d'Ephèse, on sait que pour Eudoxe, le plaisir est le bien car il est l'idée en vertu de laquelle nous déclarons que n'importe quel bien est un bien¹⁵¹¹. Pour Aristote, le plaisir ne saurait être le bien de cette manière, même si l'on suppose que par ailleurs, il y a identité entre le plaisir et le souverain bien. En effet, pour lui, le bien pris en ce sens n'existe pas. Il n'y a pas de notion de bien dont le contenu serait univoque, et qui comprendrait en elle tout ce que nous voulons dire lorsque nous affirmons que quelque chose est un bien. Car le bien se dit en plusieurs sens qui sont irréductibles l'un à l'autre.

Dans les deux ouvrages éthiques, la doctrine de l'équivocité du bien est d'abord soutenue contre les platoniciens, qui ne se contentent pas de faire du bien une notion univoque, mais ajoutent qu'elle est aussi une idée qui est séparable de toutes les choses que l'on dit bonnes par similitude avec cette idée. Cependant, certains des arguments objectés contre le platonisme sont applicables à la théorie d'Eudoxe : ainsi, même pour un être vivant donné, le bien se dit en plusieurs acceptions irréductibles l'une à l'autre, car il se dit en autant d'acception que l'étant. Par exemple, ce qui est un bien selon la relation, l'utile, n'est pas un bien comme ce qui l'est selon la qualité, la vertu, ou ce qui l'est selon le lieu et toute autre catégorie¹⁵¹². De plus, comme tous les biens se disent par référence à un bien au sens premier, le bien selon la substance, il y a une relation d'ordre entre les biens qui empêche qu'ils soient tous des biens en vertu d'une unique notion qui rendrait compte de chacun d'eux. Car le bien commun serait alors premier

¹⁵¹¹ Cf. CAG XX, p. 531.

¹⁵¹² Voir *EN*, I, 4, 1096a 23-29, et *EE* I, 8, 1217b 25-35, où le bien selon la qualité est cependant « le juste » et non la vertu.

par rapport au bien particulier qui est pourtant premier par rapport à tous les autres, ce qui serait absurde¹⁵¹³. Enfin, comme l'indique la fin de *Ethique à Nicomaque* I, 4 (1096b 8-19), on doit de toute manière distinguer entre les biens par soi, choisis pour eux-mêmes, et les biens choisis pour autre chose, qui ne sont pas moins des biens que les premiers. Et même les biens par soi ne se ramènent pas tous à une unique notion, car « les notions de l'honneur, de la prudence et du plaisir sont autres et différent, et cela en tant que ce sont des biens » (I, 4, 1096b 23-25). La suite de *l'Ethique à Nicomaque* permet d'expliquer cette affirmation, au moins en ce qui concerne la vertu de prudence et le plaisir : celle-là est un bien comme une qualité, et une disposition propre à s'exercer, tandis que celui-ci est un bien en appartenant à une actuation, et parce qu'il est ce qui dans cette actuation, l'accomplit.

Supposons donc qu'Eudoxe ait raison de dire que le plaisir est le bien premier, car celui en vue duquel tous les autres biens sont des biens. Il aurait tort d'en déduire qu'il est alors le bien tout court et le bien en général. Car la notion de ce bien n'épuiserait pas le sens de toutes les notions de bien existantes, par exemple le bien comme utile ou le bien comme vertu. Tout ce qu'il peut affirmer, c'est que ce bien est ce en vertu de quoi les autres biens sont des biens parce qu'il est la fin en vue de laquelle tous les autres biens sont des biens. Mais que ces biens soient en vue de cette fin ne signifie pas que leur notion propre est réductible à la notion de cette fin. Cette critique a des conséquences importantes : même si l'on prétendait que l'axiologie d'Aristote est un hédonisme, parce que le souverain bien est aussi le plus plaisant, voire le plaisir absolu et véritable, ce ne serait pas un hédonisme au sens où l'entend Eudoxe, et pour lequel il y aurait identité entre la notion de bien en général et la notion de plaisir. Dans le cas d'Aristote, l'hédonisme devrait être entendu en un sens moins strict, puisqu'il y a tout au plus identité entre l'un des biens, le souverain bien, et le plus plaisant.

Admettons cependant que par « le bien », on entende en réalité le souverain bien qui est la fin de tous les autres biens, car après tout, cet usage est adopté par Aristote dans le livre I de *l'Ethique à Eudème* (1218b 10-24). Eudoxe aurait alors tort d'identifier ce bien avec le plaisir en général. C'est ce qu'a montré la critique de ses trois premiers arguments, et ce que confirme une objection qui clôt l'examen du dernier,

¹⁵¹³ Voir *EN* I, 4, 1096a 17-23, mais l'explication de l'argument, telle que nous la résumons, est donnée dans *EE*, I, 8, 1218a 1-8, où le propos est plus clair et développé (cf. Berti, 1971, p. 160 et s.). La réfutation porte sur un bien commun séparé à la manière de l'idée platonicienne. Mais si le bien est une notion unique qui rend compte intégralement de tous les biens, l'argument est également valable.

où Aristote rétorque que le plaisir est rendu plus digne de choix par l'ajout d'un bien qui n'est pas lui comme la pensée, de sorte qu'il peut être un bien, mais non le souverain bien. Mais là encore, on peut se demander s'il ne faut pas faire exception pour le plaisir inhérent à l'actuation vertueuse et au bonheur. En effet, si le bonheur n'est pas rendu plus digne de choix par l'ajout d'un bien par soi, comme l'honneur ou les plaisirs qui sont à choisir pour eux-mêmes, parce qu'il les intègre en lui-même, ne peut-on pas en dire autant du plaisir d'être heureux et d'actuer sa vertu ?

Au terme de l'examen des critiques susceptibles d'être apportées aux quatre arguments d'Eudoxe, il apparaît que ce n'est pas l'équivalence entre souverain bien et souverain plaisir, et donc le principe même de l'hédonisme, qui sont réfutés, mais uniquement le type d'hédonisme dont il est question, ainsi que certaines thèses qui permettent de l'appuyer. Pour Aristote, le plaisir en général ne peut être le bien en général, d'abord parce que le bien en général n'est pas une notion univoque, et ensuite parce que tout plaisir ne peut pas prétendre à être le bien premier ou le souverain bien. Ce n'est pas le cas des plaisirs propre à une disposition ou une nature qui ne sont pas capables d'atteindre ce qui est bon dans l'absolu. Et même chez ceux qui en sont capables, c'est-à-dire les hommes excellents, ce n'est pas le cas non plus de la plupart des plaisirs, qu'il s'agisse des plaisirs de réplétion ou des plaisirs supérieurs comme le plaisir d'exercer un sens, un art ou un savoir particulier qui ne soit ni la prudence, ni la sagesse.

Toutefois, il reste vrai que le souverain bien, même si on se limite au souverain bien humain qu'est l'exercice des vertus morales, est en lui-même un plaisir, même s'il n'est pas le plaisir. Il est même déclaré le plus plaisant qui soit. Il y a donc identité, au moins, entre le souverainement bon et le plus plaisant, et de ce point de vue, rien ne s'oppose à considérer l'axiologie d'Aristote comme hédoniste. Mais pour y parvenir, nous devons encore apporter des précisions supplémentaires. Car même s'il se trouve que le meilleur est aussi le plus plaisant, ce n'est pas un énoncé suffisant pour déclarer que la doctrine aristotélicienne du bien est un hédonisme. Encore faut-il qu'il y ait identité essentielle entre le plus grand plaisir et le plus grand bien. Ou au moins, il faut que le plus plaisant puisse être interchangeable avec le meilleur, et qu'il revienne strictement au même d'affirmer qu'on tend vers le plus plaisant ou qu'on tend vers le meilleur.

Pour examiner ces questions, on doit recourir aux textes qui se montrent les plus précis sur l'essence du plaisir et sur sa relation avec l'actuation la meilleure et le souverain bien, et qui figurent dans la suite du traité de *Ethique à Nicomaque X*. Ce traité contient deux développements qui permettent de se prononcer sur la valeur exacte attribuée au plaisir, la doctrine de la différence formelle des plaisirs exposée dans son dernier moment, ainsi que la détermination du rapport entre plaisir et actuation que nous avons déjà étudiée dans la partie précédente.

D. LA THÉORIE DE LA DIFFÉRENCE FORMELLE DES PLAISIRS, UN MOYEN DE RÉFUTER L'HÉDONISME ?

On considère souvent c'est seulement à la fin du traité du plaisir du livre X, avec l'affirmation de la différence formelle des plaisirs, qu'Aristote parvient réellement à réfuter l'hédonisme d'Eudoxe. En effet, si les plaisirs diffèrent formellement comme les opérations auxquelles on prend plaisir, il en résulte que le plaisir ne sera ni un bien, ni le souverain bien. Car les plaisirs propres aux opérations mauvaises seront mauvais, les plaisirs propres aux opérations nécessaires, nécessaires, les plaisirs propres à celles qui sont dignes de choix seront dignes de choix, et seul le plaisir pris à l'opération la meilleure qui soit pourra être le meilleur. Ainsi, la différence formelle des plaisirs permet de réfuter à la fois Eudoxe, pour qui le plaisir pris en général est le bien et le souverain bien, et les anti-hédonistes qui allèguent l'existence de plaisirs honteux pour dévaloriser le plaisir en bloc. Car le plaisir n'est pas une notion univoque, désignant une réalité qui aurait partout le même contenu et qui ne différerait que par le degré. Le plaisir tout court, pourrait-on dire, n'existe pas ; il existe des plaisirs qui ont une forme différente selon les dispositions dont ils dépendent, le plaisir de manger, le plaisir d'entendre, le plaisir d'exercer les vertus, et peut-être aussi le plaisir d'exercer un vice. Que certains plaisirs soient mauvais n'implique donc pas que tout plaisir le soit, et que certains plaisirs soient bons ou même souverainement bons ne suffit pas non pour que ce soit le cas de tout plaisir.

Selon de nombreux interprètes, Aristote, grâce à sa théorie de la différence formelle entre les plaisirs, parvient à adopter une position intermédiaire entre celle d'Eudoxe et celle de ses adversaires. Si l'on voulait attribuer une valeur au plaisir en soi, il faudrait dire qu'en lui-même, il est indifférent, et ni bon ni mauvais. Tout dépend en effet du vécu concret que l'on désigne par le nom de plaisir : tantôt c'est une

opération mauvaise et le plaisir est mauvais. Tantôt c'est une opération qui dans son contenu formel, n'a rien de commun avec la précédente, et qui si elle est bonne, comprendra un bon plaisir, tandis qu'une autre encore, souverainement bonne, comportera un plaisir souverainement bon¹⁵¹⁴. Il reste que le plaisir en tant que plaisir n'est pas porteur d'une valeur quelconque : il ne diffère que par des formes distinctes qui sont celles des opérations qu'il accompagne, et emprunte des lors à ces opérations leur valeur propre. Mais un plaisir peut être tout autant plaisir qu'un autre tout en étant mauvais alors qu'un autre est bon, et un autre souverainement bon, de sorte qu'en aucun cas le plaisir ne va de pair avec le bien¹⁵¹⁵.

Ainsi compris, le propos est évidemment en décalage avec les textes que nous avons étudiés, et qui restreignent ce qui est absolument et véritablement plaisant, et ce qui l'est au plus haut point, au souverain bien. En même temps, une lecture attentive du traité du plaisir du livre X amène à limiter la portée de la théorie de la différence formelle des plaisirs. Car tout d'abord, ce n'est pas le seul outil auquel Aristote a recours pour évaluer le plaisir. Même à la fin du traité, il persiste à soutenir que certains des plaisirs, ceux qui ne sont pas bons, n'en sont pas réellement. La théorie de la différence formelle, en toute rigueur, ne doit donc pas être appliquée à ces plaisirs¹⁵¹⁶. Ensuite, même si à l'issue du chapitre 5, certains plaisirs sont retenus comme réellement plaisants, tout en n'étant pas souverainement bons parce qu'ils ne sont pas propres à la meilleure actuation, la différence de forme entre les premiers et les seconds n'exclut pas qu'il y ait aussi une différence de degré, et que le plaisir même varie en fonction de la perfection et de la valeur absolues de l'actuation dont il est le plaisir. Les choses sont donc plus complexes qu'on ne pourrait le croire.

¹⁵¹⁴ Annas (1980, p. 287-292) emploie presque toutes ces formules. Selon elle, le plaisir aristotélicien est fin comme quelque chose de vide, qui prendra un contenu tantôt mauvais, tantôt bon ou souverainement bon selon la forme de ce à quoi l'on prend plaisir. Elle ajoute qu'au terme du traité du livre X, Aristote privilégie nettement cette perspective à celle qui rejette les mauvais plaisirs comme des plaisirs qui n'en sont pas.

¹⁵¹⁵ Cette interprétation d'ensemble est très ancienne et très répandue. Elle remonte au pseudo-Alexandre (*Problèmes*, CAG II, 2, p. 134, p. 144-145), et à Michel d'Ephèse (CAG XX, p. 563-564), et elle est reprise par Thomas d'Aquin (*Sententia*, p. 572, p. 575). Chez les modernes, elle est adoptée sans réserve par Gauthier et Jolif (1970, II, p. 843-844, p. 845), mais aussi par Nussbaum (1993, p. 295) et Broadie (2002, p. 70), qui observe toutefois que les plaisirs meilleurs sont aussi de plus grands plaisirs (p. 73-74). Il est étonnant que tous ces interprètes, tout en constatant que le plaisir tient sa forme des activités bonnes ou mauvaises auxquelles il appartient, considèrent le plaisir comme un ajout de l'activité. On peut cependant refuser cette dernière position, tout en maintenant la précédente.

¹⁵¹⁶ Pour cette première réserve, voir Festugière (1960, p. XXIII) et Gosling et Taylor (1982, p. 257).

Dès la fin de la partie dialectique du traité du livre X, Aristote avance l'idée que « les plaisirs diffèrent par leur forme, car ceux qui proviennent des actes beaux diffèrent de ceux qui proviennent des actes mauvais, et il n'est pas possible d'éprouver le plaisir de l'acte juste sans être juste, pas plus que le plaisir de l'acte musical si l'on n'est pas musicien, et il en va de même dans les autres cas » (τῶ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί· ἕτεραι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, 1173b 28-31). Cette thèse conduit à tirer la conclusion suivante : « Que le plaisir ne soit pas le bien (τὰγαθόν)¹⁵¹⁷, et que tout plaisir ne soit pas digne de choix ; qu'il en existe certains qui sont dignes de choix par eux-mêmes, et qui diffèrent des autres par leur forme ou par ce dont ils proviennent, voilà qui semble bien être évident » (1174a 8-10).

Apparemment, la partie dialectique parvient à la conclusion que non seulement le plaisir n'est pas le souverain bien, mais même qu'il n'est pas toujours un bien : il existe des plaisirs propres aux actes mauvais, qui sont mauvais comme les actes auxquels ils sont propres ; il existe des plaisirs qui sont peut-être bons sans être souverainement bons, comme le plaisir propre à l'acte musical, qui diffère formellement du plaisir propre à l'acte juste. Il est avéré, en tout cas, que le plaisir n'est pas le bien : l'hédonisme d'Eudoxe semble donc bel et bien réfuté.

Pourtant, on ne doit pas oublier qu'à ce stade du traité, la différence spécifique entre les plaisirs est une simple hypothèse, et les conclusions qu'elle implique sont seulement « ce qui semble bien être évident », et sont donc susceptibles d'être nuancées par la suite¹⁵¹⁸. D'autres hypothèses concurrentes ont été proposées pour répondre à ceux qui allèguent l'existence de plaisirs honteux pour dévaluer le plaisir en général. Tout d'abord, « on pourrait dire » que ces plaisirs répréhensibles « ne sont pas plaisants, car même s'ils sont plaisants pour ceux qui sont mal disposés, il ne faut pas croire qu'ils sont aussi plaisants, si ce n'est pour ces gens ; il en va comme les choses qui sont saines, douces ou amères pour les malades : elles ne le sont pas, comme ne sont pas blanches, non plus, les choses qui apparaissent blanches à ceux qui sont malades des yeux » (1173b 21-25). Selon cette hypothèse, qui utilise la distinction entre ce qui apparaît au gens mal disposés et ce qui est réellement, il faudrait exclure les plaisirs mauvais comme non plaisants, et donc ne pas en tenir compte dans l'évaluation du

¹⁵¹⁷ En retenant ΓL^bN^bH^a, les autres manuscrits ayant ἀγαθόν. Aristote n'a pas montré que le plaisir n'est pas un bien ; il a montré que le plaisir en général n'est pas identique au bien en général.

¹⁵¹⁸ Pour cette seconde réserve, voir encore Gosling et Taylor, 1982, 257-258.

plaisir. Selon une seconde hypothèse, « on pourrait dire que les plaisirs sont dignes de choix, mais non lorsqu'ils proviennent de ces <actes-là>, tout comme être riche est digne de choix, mais non à condition de trahir, ou comme être en bonne santé est digne de choix, mais non à condition de manger n'importe quoi » (1173b 25-28). Cette fois, Aristote propose de considérer que n'importe quel plaisir, pris en lui-même, est digne de choix, et qu'il ne peut être bon ou mauvais que par accident, parce qu'il provient de tel ou tel acte qui n'a aucune espèce de lien essentiel avec lui.

Incontestablement, à la fin de la partie dialectique, l'hypothèse de la différence formelle est préférée à celle de la différence accidentelle. Elle est aussi appliquée à tous les plaisirs, mauvais comme bons, et l'idée que les plaisirs mauvais doivent être mis hors de propos comme non plaisants paraît écartée. Après avoir appuyé cette hypothèse par une succession d'argument mettant en évidence qu'il y a une différence qualitative et formelle, et non quantitative ou accidentelle, entre les plaisirs réputés mauvais ou grossiers et les plaisirs réputés bons, comme celui d'être flatté et celui d'être objet d'amitié, ou encore celui d'un enfant et celui d'un adulte, Aristote, dans le bilan final de l'examen dialectique de la valeur du plaisir, conclut que les plaisirs mauvais sont bien des plaisirs proprement dits, qui ne sont pas dignes de choix et qui diffèrent par leur contenu formel d'autres plaisirs qui le sont. Sans doute cette solution n'est que « ce qui semble bien être évident ». Elle n'en reste pas moins la plus plausible à ce moment du traité.

Au premier regard, le dernier chapitre du traité (X, 5) confirme l'impression laissée par la fin de la partie dialectique. La différence formelle des plaisirs est cette fois affirmée de manière catégorique, fondée sur l'essence même du plaisir, et sa signification exacte est éclaircie. Or, Aristote paraît bien en tirer les mêmes conséquences, en déduisant de cette différence que les plaisirs ont la valeur des opérations formellement distinctes auxquelles ils sont propres, de sorte que certains seront mauvais, d'autres bons, et d'autres souverainement bons.

Dans notre partie précédente, nous avons expliqué en quel sens les plaisirs, par leur définition même, doivent nécessairement différer par leur forme. Le plaisir est défini par rapport à une actuation considérée en général comme exercice d'une faculté donnée, et comme un aspect essentiel de cet exercice, en vertu duquel celui-ci est mené à être plus ou moins accompli. Dès lors, tout plaisir est toujours corrélé à la disposition dont dépend l'exercice auquel il appartient : puisque les exercices diffèrent en degré à

l'intérieur d'une même disposition, mais par leur contenu formel si les dispositions sont différentes, il en ira de même pour les plaisirs. On ne peut désigner un plaisir sans préciser qu'il est plaisir du voir, ou bien de l'entendre, ou bien de la géométrie, et tandis que deux plaisirs de voir ne se distingueront entre eux que par leur intensité, tout plaisir de voir différera de tout plaisir d'entendre par son contenu formel et qualitatif. Il est nécessaire d'avoir à l'esprit toutes ces précisions si l'on veut comprendre comment la théorie de la différence formelle est ensuite utilisée pour déterminer la valeur des plaisirs :

(1175b 24-28) Puisque les actuations diffèrent en ce qu'elles sont convenables ou mauvaises, et puisque les unes sont à choisir, d'autres à fuir, et d'autres ni à choisir ni à fuir, il en va de même aussi pour les plaisirs. Car selon chaque actuation il y a un plaisir qui lui est propre. Ainsi donc, le plaisir propre à l'actuation excellente sera convenable, et celui qui est propre à l'actuation mauvaise sera vil. (...)

(1175b 36-1176a 3) Ainsi, les plaisirs diffèrent de la même manière que les actuations diffèrent. Or la vue¹⁵¹⁹ diffère par sa pureté du toucher, et par leur pureté, l'ouïe et l'odorat diffèrent du goût. Les plaisirs diffèrent donc aussi de la même manière, et <de la même manière encore> les plaisirs qui concernent la pensée diffèrent de ceux-là et les plaisirs de chacune des deux <catégories>¹⁵²⁰ diffèrent les uns des autres (διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσι καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. ἡ μὲν οὖν τῆ σπουδαία οἰκεία ἐπιεικῆς, ἡ δὲ τῆ φαύλη μοχθηρά· (...)

ὥσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί. διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαρειότητι, καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως· ὁμοίως δὲ¹⁵²¹ διαφέρουσι καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἑκάτεραι ἀλλήλων).

À première lecture, le propos ne semble poser aucune difficulté. La valeur du plaisir suit celle de l'actuation à laquelle il est propre. Il est donc tantôt bon, tantôt mauvais, tantôt indifférent. Par ailleurs il est plus ou moins pur selon la pureté de l'actuation : les plaisirs de la pensée sont donc plus purs que ceux de la sensation, et à l'intérieur de chaque catégorie, certains plaisirs de penser sont plus purs que d'autres,

¹⁵¹⁹ Il s'agit ici de la faculté de voir, bien qu'Aristote ait auparavant parlé des actuations. La transition s'explique parce que l'actuation est ici considérée comme exercice d'une faculté en général.

¹⁵²⁰ En comprenant qu'Aristote considère dans leur rapport mutuel chaque plaisir, qu'il soit lié à la pensée ou au sens. On peut aussi penser que la comparaison ne porte que sur les plaisirs du sentir, mais le propos serait répétitif.

¹⁵²¹ En retenant K^bO^bM^b, les autres manuscrits ont δὲ.

comme c'est le cas pour les plaisirs de sentir : le plaisir de voir, par exemple, est plus pur que celui du toucher, car la vision l'emporte en pureté sur la sensation tactile.

Certains commentateurs ont pu s'appuyer sur ces textes pour attribuer à Aristote, à propos de la valeur du plaisir, la position suivante : le plaisir n'a pas de valeur en soi, c'est-à-dire en tant qu'il est plaisir. Les déductions d'Aristote, en effet, indiquent que ce sont d'abord les actuations qui sont bonnes, mauvaises ou indifférentes, pures ou impures à différents degrés. Les plaisirs ne le sont que secondairement, par voie de conséquence, parce qu'ils sont à chaque fois propres à une actuation donnée, telle opération visuelle, telle activité de la pensée, etc.. En d'autres termes, ils n'ont qu'une valeur et une pureté empruntées à cette actuation, sans que cela change quoi que ce soit à ce qu'ils sont en tant que plaisirs. On peut comparer en valeur et en pureté telle activité visuelle et telle autre, ou une opération de la vue avec celle du toucher, mais non les plaisirs que l'on y prend pris en tant que tels. Selon certains¹⁵²², il y aurait même dans l'argument d'Aristote un déplacement volontaire par rapport à la distinction platonicienne entre plaisirs purs et impurs. Ces deux attributs ne doivent pas qualifier les plaisirs eux-mêmes, mais les activités qu'ils accompagnent.

Notre étude de la détermination de l'essence du plaisir permet d'avancer plusieurs objections à cette interprétation. Elle présuppose un lien accidentel entre actuation et plaisir, alors que comme nous l'avons montré, le plaisir n'est autre que l'actuation en tant qu'elle est plus ou moins bon exercice d'une faculté. Au moins pour les plaisirs qui relèvent d'une même disposition, la valeur de l'actuation change quelque chose au plaisir lui-même : par exemple, la vision de la meilleure couleur est plus plaisante que toutes les autres, en même temps qu'elle est la meilleure. Il n'y a même alors, entre un plaisir et un autre, qu'une différence de degré. Ce n'est qu'entre deux plaisirs relevant de facultés différentes qu'il y a une différence de contenu formel, chaque plaisir étant porteur de la faculté dont il relève. Mais cette différence formelle est-elle la seule que l'on puisse leur appliquer ? Dès lors que les activités spécifiquement différentes peuvent être hiérarchisées entre elles comme plus ou moins bonnes, ne doivent-elles pas l'être aussi en tant qu'elles sont plus ou moins plaisantes ? Considérer que la différence formelle entre des plaisirs relevant d'opérations plus ou moins bonnes exclut la différence de degré est faire dire aux textes ce qu'ils ne disent pas. Aristote s'appuie certes sur cette différence pour reporter la valeur des différentes

¹⁵²² Ainsi Van Riel, 2003, p. 190.

activités sur les plaisirs, mais non pour affirmer qu'ils n'ont cette valeur que par accident, ou qu'un plaisir qui l'est tout autant qu'un autre peut être, en vertu de sa seule forme, bon ou mauvais, ou plus ou moins bon.

On doit cependant reconnaître que la première partie du texte cité, en affirmant que les plaisirs propres aux actuations mauvaises sont mauvais, tout comme ceux qui sont propres aux bonnes actuations sont bons et ceux qui sont propres aux indifférentes, indifférents, pose un problème important. On a vu que dans l'ensemble de ce chapitre, le lien de propriété entre plaisir et actuation concerne tout plaisir et l'exercice d'une faculté donnée pris en général. Dès lors, le propos doit signifier qu'il existe des actuations spécifiquement mauvaises, en vertu de la disposition dont elles sont l'exercice, et d'autres qui sont spécifiquement indifférentes pour la même raison, et que les plaisirs sont mauvais ou indifférents parce qu'ils sont propres aux unes ou aux autres. On peut sérieusement douter qu'Aristote admette ces thèses : il y aurait alors un plaisir propre au vicieux et à sa disposition vicieuse, qui n'aurait rien de commun avec les plaisirs de tous les autres, car il serait lié à l'actuation d'une disposition spécifique, définie par une forme qui lui est propre au même titre qu'une vertu ou une faculté de sentir. On a vu cependant qu'une disposition vicieuse ne se distingue pas de la vertu contraire comme la vue se distingue de l'ouïe : il n'y a rien de positif dans un vice, par exemple dans l'intempérance. Seule la vertu de tempérance, parce qu'elle est médiété, disposition à éprouver ni trop ni trop peu et comme il convient les plaisirs somatiques, est quelque chose de délimité par une certaine forme définie. L'intempérance, en revanche, n'est que privation de cette forme. Parallèlement, l'intempérant n'a pas le privilège d'éprouver un plaisir spécifique que nul autre n'est capable d'éprouver, et qui serait lié à l'actuation de sa disposition vicieuse. Il ne fait qu'éprouver, avec excès, les plaisirs somatiques que tout le monde éprouve, et par ailleurs, il est privé du plaisir que le vertueux prend à actuer son caractère et sa faculté de délibération dans l'action prudente.

Tout aussi problématique est l'existence d'actuations et de plaisirs indifférents parce qu'ils relèveraient d'une disposition indifférente en elle-même. Concrètement, ces plaisirs ne peuvent correspondre qu'aux plaisirs corporels nécessaires, ni bons ni mauvais. Or, Aristote ne conçoit jamais les satisfactions corporelles comme des actuations accomplies d'une disposition spécifique, qui différerait des autres comme la vue diffère de l'ouïe. Selon le traité eudémien du plaisir, ce sont des processus propres à une nature dont les dispositions sont déficientes, et qui conduisent à l'intégrité de

celles-ci, et des actuations, certes, mais des actuations du désir par lesquelles quelque chose est poursuivi, et non éprouvé. Le traité de *l'Ethique à Nicomaque* n'a pas donné de statut particulier aux plaisirs corporels, mais en caractérisant les opérations plaisantes comme des actuations accomplies en elles-mêmes mettant en relation une bonne disposition et un objet senti ou pensé, il a nécessairement exclu les satisfactions corporelles des opérations effectivement plaisantes. Comment peut-il ensuite considérer ces satisfactions indifférentes comme des actuations plaisantes et des exercices parfaits d'une disposition spécifique ?

Il est probable qu'à ce moment du texte, Aristote s'exprime dans un registre dialectique, et non avec une exactitude scientifique : à supposer qu'il y ait des actuations bonnes, d'autres mauvaises, d'autres indifférentes, et que chacune d'entre elle ait son plaisir propre, alors on pourra qualifier les plaisirs de la même façon que les actuations. Mais ce propos n'a peut-être qu'une valeur provisoire, sous réserve de précisions qui seront apportées ensuite.

En revanche, le second passage, qui distingue en pureté les plaisirs selon les facultés dont ils relèvent, est conforme à la caractérisation des opérations plaisantes établie dans les chapitres précédents. Les facultés de sentir spécifiques sont comparées entre elles en vertu de leur degré de pureté, ainsi que la pensée par rapport à ces facultés, et peut-être les différentes dispositions de la pensée les unes par rapport aux autres. Tous les plaisirs qui dépendent d'une de ces facultés diffèrent formellement de ceux qui dépendent d'une autre. Ils seront donc plus ou moins purs, selon le degré de pureté de la faculté considérée : par exemple, n'importe quel plaisir de voir est toujours plus pur que n'importe quel plaisir de toucher.

Aristote dit certes dans ce passage que les plaisirs diffèrent en pureté selon la pureté de la faculté dont ils tiennent leur forme spécifique, mais il ne dit pas que le degré de pureté n'appartient aux plaisirs que par accident. Le plaisir de voir lui-même peut-il être dit plus pur que le plaisir du toucher, ou du moins, est-il supérieur en tant que plaisir parce qu'il appartient à une actuation plus pure ? Ces questions restent ouvertes. Pour tenter d'y répondre, nous devons essayer de comprendre ce qu'Aristote entend par pureté dans ce passage, bien que nous ne disposions d'aucune indication explicative.

Comparons d'abord, comme lui, la vue et le toucher. Intuitivement, la première raison pour déclarer la première plus pure que la seconde nous paraît être celle-ci : la

vision est une sensation plus pure car la forme sentie, la couleur, est immédiatement saisie dans sa pureté, en tout cas plus immédiatement que ne l'est une forme tangible comme le chaud et le froid, car lorsqu'on passe de la sensation du froid à la sensation du chaud, le chaud paraît plus chaud qu'il ne l'est, et il faut attendre un certain temps pour qu'il soit discerné tel qu'il est. Cela provient du fait que le toucher se fait au contact du tangible, et par l'intermédiaire d'un milieu, la chair, qui fait partie du corps. Le tempérament de la chair, réglé pour saisir le premier tangible et altéré par le second, doit être progressivement modifié avant que le tangible puisse être saisi dans sa différence propre. Celui-ci n'est donc pas saisi immédiatement tel quel, alors qu'un visible l'est, car puisque le milieu de la vue est extérieure au corps, le moment d'adaptation de ce milieu au sensible n'est pas ressenti et ne donne pas lieu à une perception déformée. Il en va de même pour l'ouïe et l'odorat par rapport au goût, qui est une espèce du toucher¹⁵²³.

Il reste à rendre compte de la supériorité en pureté de la pensée sur toute sensation. Pour ce faire, on peut s'appuyer sur la comparaison entre les sensations à distance et celles du toucher, et constater que les secondes sont moins pures parce qu'alors, la médiété du sens s'actue de manière moins immédiate pour saisir le sensible dans sa différence. Ne peut-on pas dire que toute pensée est plus pure que n'importe quelle sensation pour une raison semblable ? Tandis qu'une sensation dépend immédiatement d'un mouvement effectué par un organe particulier pour saisir un sensible singulier, la pensée des choses matérielles n'est pas attachée à un unique sensible, mais porte sur une grande diversité d'images qu'elle mobilise afin de prononcer des jugements. En cela, les différents types de pensée diffèrent également entre elles : certaines, comme celles qui interviennent dans un art ou dans les démonstrations mathématiques, présupposent une contention sur un domaine limité d'images. C'est moins le cas d'une délibération pratique orientée vers le choix, qui tient compte, autant que la situation présente le permet, de tous les paramètres bons ou

¹⁵²³ En ce sens, Broadie (2002, p. 438) pense que la pureté de l'acte est corrélée à une moindre implication physique. Gonzalez (1991, p. 155) comprend que le toucher est moins pur car davantage engagé dans la matière, bien qu'il soit la saisie d'une forme en tant qu'il est toucher. Il s'appuie également sur ce texte pour proposer une explication de la différence d'accomplissement entre les activités, y compris lorsqu'elles relèvent de dispositions différentes : quand une activité est davantage à elle-même son propre objet, et est moins dirigée vers l'extérieur pour s'effectuer, alors elle est plus accomplie. Cette explication est assez proche de la nôtre, mais nous ne comprenons pas comment Gonzalez en déduit que certaines activités peuvent dites être plus plaisantes que d'autres, sans que l'on puisse comparer leur degré de plaisir. Il semble vouloir dire que les activités sont plus plaisantes car elles contiennent davantage leur plaisir en elles-mêmes, tandis que d'autres le contiennent moins, en empruntant une part de plaisir à ce qu'elles ne sont pas.

mauvais engagés par l'acte à choisir, et moins le cas également d'une pensée spéculative saisissant l'essence formelle des choses en les différenciant de toutes les autres. Que signifie donc que certaines actuations sont plus pures que d'autres ? Cela peut tout simplement vouloir dire qu'elles sont plus purement actuations, en étant moins assujetties à autre chose qu'elles-mêmes, et davantage des réalisations immédiates et spontanées de ce qui opère.

Dans notre étude de la section consacrée à déterminer la nature du plaisir¹⁵²⁴, nous avons vu que c'est précisément le caractère moins immédiat de l'actuation, et la nécessité de davantage de mouvement mesuré à une affection subie, qui fait qu'un sens s'actue plus pleinement et parfaitement quand il saisit le plus beau de ses sensibles que quand il saisit tous les autres. Il se pourrait bien qu'en comparant en pureté les activités relevant des sens à distance et des sens au contact, celles de la pensée et celles de la sensation, Aristote utilise cette différence pour hiérarchiser l'ensemble des activités. Les premières sont plus pures que les secondes en ce qu'elles sont plus pleinement, plus immédiatement et spontanément actuations. Si tel est le cas, elles seront aussi plus plaisantes, tout comme la vision du meilleur visible est plus plaisante que toute autre vision. Il y aurait là une preuve fondée sur l'essence même des activités permettant de démontrer que la sensation à distance est plus plaisante que celle au contact, la pensée, plus plaisante que la sensation, et que l'exercice des vertus pratiques dans le choix correct est ce qu'il y a de plus plaisant si l'on excepte la saisie spéculative de l'essence des choses mêmes.

À notre avis, telle est la preuve qu'Aristote devrait utiliser pour montrer de manière spéculative que l'actuation des vertus pratiques et celles des vertus théorétique, chacune dans sa sphère propre, est ce qu'il y a de plus plaisant. Mais dans le traité de *l'Ethique à Nicomaque*, il n'éprouve pas le besoin d'exposer cette preuve : il lui suffit de mettre en évidence que les plaisirs, en vertu de leur seule forme qui les rattache à l'exercice d'une faculté donnée, diffèrent en valeur et en pureté. La même perspective est adoptée ensuite, puisque Aristote se sert de la différence formelle entre les plaisirs pour mettre en évidence que ceux d'une espèce animale ne sont pas ceux d'une autre (1176a 3-9), puis pour distinguer chez l'homme entre son plaisir par excellence, car lié à l'exercice d'une disposition qui est le propre de l'homme accompli, et les plaisirs

¹⁵²⁴ Voir notamment p. 754 et s..

secondaires corrélés à des exercices appartenant indifféremment à des hommes parfaits ou imparfaits.

Dans la suite du traité, un autre élément permet d'affirmer qu'Aristote n'a aucunement l'intention de conclure son traité par l'idée que le plaisir n'a aucune valeur intrinsèque. Aristote réintroduit alors, pour l'appliquer à certains plaisirs, la première hypothèse qu'il avait proposée dans la partie dialectique pour répondre à l'objection des plaisirs honteux, et qu'il semblait avoir délaissée depuis lors au profit de l'hypothèse de la différence formelle. Cette dernière hypothèse conduisait à conclure que tous les plaisirs ne sont pas dignes de choix, et que certains d'entre eux, en vertu de leur forme propre, sont des plaisirs mauvais. Aristote renonce à présent à cette option, en préférant considérer que les plaisirs mauvais ne sont pas des plaisirs réels et doivent donc être exclus du débat sur la valeur du plaisir.

Dans un passage que nous avons déjà cité plus haut¹⁵²⁵, il part du modèle de ce qui apparaît doux à l'homme malade et à l'homme bien portant pour déclarer que de la même manière, seul ce qui apparaît plaisant à un individu bien disposé à l'égard de ce qu'il trouve plaisant, par exemple une saveur plaisante pour un sens du goût bien réglé, ou un acte plaisant pour des dispositions vertueuses du caractère, est plaisant réellement. Il exclut ainsi des plaisirs effectifs ceux qui sont propres au corps malade et aux sens déréglés, ceux qui sont propres aux caractères vicieux, mais aussi, bien que ce ne soit pas explicite, les plaisirs corporels nécessaires : eux non plus, en effet, ne dépendent pas d'une disposition excellente, eux aussi peuvent être considérés comme des plaisirs qui n'en sont pas, et pour des raisons semblables à celles qui valent pour les plaisirs mauvais. C'est dans *l'Éthique à Eudème*, nous l'avons vu, que sont exposées les diverses raisons pour lesquelles tous les plaisirs corrélés à une disposition déficiente ou mauvaise ne sont pas des plaisirs effectifs. Mais le traité de *l'Éthique à Nicomaque*, en faisant de la possession d'une bonne disposition du sens ou de la pensée la condition nécessaire pour qu'ils s'exercent pleinement, et d'une manière qui ne soit ni progressive, ni empêchée, rejette par là même les satisfactions corporelles des opérations réellement plaisantes. Ce rejet est exprimé indirectement à la fin du traité, car Aristote, après avoir déclaré que seul ce qui est plaisant pour une disposition excellente

¹⁵²⁵ EN X, 5, 1176a 12-19, cité p. 810.

l'est réellement, suit ce principe en ne retenant parmi les plaisirs effectifs que ceux qui sont « de bonne qualité », c'est-à-dire dignes de choix positivement :

(1176a 22-29) Ainsi donc, les plaisirs qu'on s'accorde à tenir pour honteux, il ne doit évidemment pas dire qu'ils sont des plaisirs, si ce n'est pour les hommes corrompus. Mais parmi ceux qui, semble-t-il, sont de bonne qualité, quel type de plaisir ou quel plaisir faut-il déclarer le plaisir qui appartient en propre à l'homme ? N'est-ce pas évident si l'on se réfère aux actuations ? Car les plaisirs suivent celles-ci. Que donc l'actuation qui est celle de l'homme accompli et bienheureux soit une ou qu'elle soit multiple, ce sont les plaisirs qui accomplissent ces actuations qui seront dits, au sens premier, les plaisirs de l'homme, tandis que les autres ne le seront qu'en sens secondaire et pour une part minime, tout comme les actuations <qu'ils accomplissent> (τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποῖαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον ; ταύταις γὰρ ἔπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἐστὶν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι).

Après avoir appliqué l'hypothèse selon laquelle certains plaisirs n'en sont pas aux plaisirs de ceux qui sont mal disposés, Aristote ne retient comme plaisirs véritables que « ceux qui semblent être de bonne qualité ». Contrairement à ce qu'a dit la conclusion de la partie dialectique, on doit donc considérer que tout plaisir est bon, au moins s'il est réellement un plaisir. Cependant, ils ne sont pas bons au même degré : l'hypothèse de la différence formelle des plaisirs vient alors se superposer à l'hypothèse de l'irréalité de certains plaisirs pour s'appliquer uniquement aux plaisirs réels et bons, et pour différencier en eux ceux qui sont souverainement bons.

Aristote cherche à identifier le ou les plaisirs qui sont par excellence plaisirs de l'homme. Il utilise à cette fin le fait que tout plaisir suive ou accompagne toujours l'exercice d'une disposition formellement définie, ce qui signifie, comme nous l'avons vu, qu'il est propre à cet exercice et même qu'il lui est essentiellement inhérent. Dès lors, le plaisir par excellence de l'homme sera celui qui appartient à l'exercice spécifique qui fait de l'homme un homme, et à l'œuvre propre dans laquelle la nature humaine trouve sa fin et son souverain bien. Cet exercice, dénommé ici actuation propre à l'homme accompli et bienheureux, est évidemment le bonheur caractérisé comme

« actuation selon la vertu » dans le livre I. Il importe peu que l'on se limite à l'actuation vertueuse proprement humaine, la belle pratique exerçant les vertus du caractère et la prudence, ou que l'on tienne compte de l'actuation vertueuse propre à l'homme en tant qu'il est divin, celle de la sagesse spéculative, qu'Aristote introduira dans la suite du livre X. Il est également indifférent que dans un cas ou dans l'autre, l'exercice considéré soit un unique exercice formellement défini ou la conjonction de plusieurs. Sera plaisir par excellence de l'homme celui qui est propre et essentiellement inhérent à l'exercice ou aux exercices considérés. Un tel plaisir seul sera corrélé au souverain bien de l'homme. Ceux qui appartiennent à des exercices secondaires, comme voir, exercer un art ou la géométrie, qui existent autant chez l'homme défectueux et chez l'homme accompli, et qui doivent chez ce dernier être subordonnés au souverain bien de la belle action, sont certes des plaisirs correspondant à des biens, mais ne sont en aucun cas des corrélats du souverain bien.

À l'issue du traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, la position d'Aristote sur la valeur des plaisirs se trouve clairement démarquée de l'hédonisme d'Eudoxe. D'une part, on doit exclure les plaisirs apparents auxquels les êtres mal disposés sont portés du plaisir effectif autant que du bien. D'autre part, parmi les plaisirs restants, tous sont certes des biens, mais seul le plaisir formellement caractérisé par son appartenance à l'exercice des vertus, pratiques ou spéculatives, peut être considéré comme souverainement bon, pour la nature humaine et dans l'absolu, et par conséquent pour tout homme quel qu'il soit. Les autres plaisirs, aussi bons et effectifs soient-ils, ne sauraient avoir ce statut : à supposer qu'un homme prenne l'un d'entre eux pour fin, on ne pourra pas dire que ce plaisir est son bien au même titre que l'est l'exercice des vertus chez l'homme qui les possède. On ne pourra pas dire non plus qu'il trouve dans cette fin la part et le degré du bien et du plaisir souverain que sa constitution l'autorise à prendre, et qu'il accède ainsi au souverain bien selon la mesure même où il prend du plaisir. Car la différence formelle entre les exercices seulement bons et plaisants et ceux qui le sont souverainement empêche de penser les premiers comme des participations limitées aux seconds.

Il est incontestable qu'Aristote, dans toute la fin de son traité, n'examine les plaisirs qu'en vertu des seules formes qu'ils empruntent à l'exercice de telle disposition ou de telle autre, et ne caractérise le plaisir corrélé au souverain bien que par une différence formelle et qualitative avec tous les autres plaisirs. Cette orientation est

probablement privilégiée parce qu'elle permet de réfuter la doctrine d'Eudoxe pour qui plaisir et souverain bien sont toujours identiques, chaque homme participant à l'un dans la même mesure où il participe à l'autre. Il faut dire au contraire que pour tout homme, le plaisir correspondant au souverain bien par nature est uniquement celui qui est identifié par la forme même de l'exercice des vertus, et que tous les autres plaisirs, parce qu'ils en diffèrent par leur forme, ne sauraient en aucune mesure prétendre à ce titre.

Pourtant, qu'Aristote insiste sur la différence formelle entre les plaisirs n'est pas une raison pour conclure qu'on ne peut les comparer que de cette façon, et que deux plaisirs inhérents à des exercices spécifiques de valeur différente ne diffèrent en rien en tant que ce sont des plaisirs. Aristote ne nous dit certes rien sur le caractère plus ou moins plaisant des diverses actuations qu'il compare en bonté ou en pureté. Mais le critère selon lequel les actuations spécifiquement différentes sont déclarées plus ou moins pures paraît bien être celui-là même qui les rend plus ou moins plaisantes. S'il est vrai qu'une opération peut être dite plus pure qu'une autre dans la mesure où elle est davantage une réalisation immédiate et spontanée de ce qui opère, et dans la mesure où elle dépend moins de la médiation d'un objet qui n'est pas elle, n'est-elle pas aussi plus plaisante dans la même mesure ? La proportionnalité entre plaisir et bon exercice, mise en évidence à l'intérieur d'une même faculté dans la section consacrée à déterminer la nature du plaisir, semble pouvoir être utilisée pour comparer des actuations dépendant de facultés différentes.

Ainsi, la théorie de la différence formelle des plaisirs n'empêche nullement que ce qui est plus ou moins bon au sens premier, à savoir comme une fin à laquelle on tend, soit plus ou moins plaisant dans la même mesure où il est plus ou moins bon. Bien plus, on ne saurait répliquer que le plaisir n'est pas substituable au bien, car il l'accompagnerait et lui serait proportionnel comme un accident. Toute notre étude des passages consacrés à déterminer l'essence du plaisir a montré, en effet, que le plaisir n'est autre que telle ou telle actuation en tant qu'elle est bon exercice. Puisque c'est en tant qu'elle est plus ou moins bon exercice que l'actuation est un bien auquel on tend, ne faut-il pas conclure que c'est aussi en tant qu'elle est plus ou moins plaisir ? Qu'est-ce qui empêche alors de considérer le plaisir comme strictement identique au bien au sens premier, et de qualifier pour cette raison d'hédoniste l'axiologie d'Aristote ? Ni la critique d'Eudoxe, ni la division des plaisirs selon la forme des exercices auxquels ils sont propres n'a apporté explicitement une preuve du contraire.

E. LA VALEUR DU PLAISIR D'APRÈS SON ESSENCE

Bien que dans le contexte dialectique du traité de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote n'ait pas jugé bon de tirer toutes les conséquences immédiates de sa définition du plaisir, il nous semble que c'est dans cette définition que l'on doit trouver la preuve la plus rigoureuse du lien entre la valeur de l'actuation et son plaisir, et par conséquent celle qui établit que le bonheur, comme actuation des vertus, est en lui-même le plus plaisant autant que le meilleur. À l'intérieur d'une faculté donnée, le plaisir est en effet l'aspect présenté par l'actuation en tant qu'elle est plus ou moins un bon exercice, c'est-à-dire réalisation plus ou moins immédiate, spontanée et active de l'être vivant qui opère en elle. Le plaisir, comme bon exercice, varie également en degré si l'on considère globalement l'ensemble de nos activités : certaines d'entre elles sont moins que d'autres corrélées à une affection subie par le sujet, et davantage issue de la spontanéité de celui-ci.

C'est évidemment le cas de toute pensée qui mobilise un divers d'images, par rapport à toute sensation qui est saisie d'un seul contenu imagé parce que le sens se mesure à une altération déterminée venue de l'extérieur. Mais à notre avis, il y a une supériorité semblable de la pensée délibérative engagée dans un choix pratique, qui mobilise toutes les valeurs engagées par les actes au pouvoir de l'agent, sur la pensée technique qui reste cantonnée aux moyens de produire une œuvre déterminée. Et parmi les pensées délibératives pratiques, celles qui sont menées à bien quand l'action possible est aussi celle qui intègre le plus en elle les biens et les maux qui la suivent sont également des actuations plus pleines et spontanées que celles qui sont effectuées quand le possible s'oppose à l'optimal. On peut comparer de la même façon, semble-t-il, la belle action comme exercice de l'ensemble du caractère acquis par l'imposition de la règle du convenable aux différents désirs, et la mauvaise action comme exercice du caractère tronqué et subordonné à la satisfaction d'un désir particulier aux dépens de tous les autres. Sous son aspect émotionnel ou sous son aspect intellectuel, le bien agir est ainsi un exercice plus spontané et moins dépendant d'une condition extérieure que la mauvaise action, la production, et toute autre activité exercée dans la sphère de la vie pratique. Nous croyons que telle est la raison pour laquelle dans ce domaine, le bien agir est intrinsèquement ce qu'il y a de plus plaisant. Et si dans un autre mode de vie que la vie proprement humaine et pratique, il s'avère que l'exercice des vertus spéculatives est plus plaisant encore que l'exercice des vertus pratiques, ce doit être également parce que

le premier est davantage réalisation spontanée du sujet qui opère, tandis que le second, aussi parfait soit-il, est davantage assujéti à autre chose que lui-même.

Il faudra vérifier si cette hiérarchie de toutes nos opérations peut être étayée par ce qu'Aristote dit de chacune d'entre elles, et examiner quelle signification concrète on doit lui donner selon les cas. Il reste que le lien essentiel entre bon exercice et plaisir conduit nécessairement à déclarer qu'en étant porté au meilleur, c'est-à-dire à l'activité qui est le meilleur exercice, on est par là même porté au plus grand plaisir. Pour éviter de conclure que le bien au sens premier et le plaisir sont pour Aristote strictement identiques, on doit donc montrer que malgré tout, on peut différencier le bon exercice en tant qu'il est plaisir et le bon exercice en tant que chacun y est porté comme à sa fin et son bien. C'est là ce que de nombreux commentateurs ont tenté de faire, mais le plus souvent en faisant du plaisir une conséquence ou un accompagnement accidentel du bien qu'est le bon exercice. Pour appuyer cette interprétation, ils avancent comme unique argument que le plaisir est défini comme « une fin qui vient sur l'actuation » (ἐπιγινόμενον τι τέλος) au sens où il s'y ajoute, et que si ce statut du plaisir est comparé à la fleur des jeunes-gens en pleine force, c'est bien parce que comme cet fleur, il est quelque chose de superflu.

Nous avons déjà montré que cette lecture n'est pas autorisée par le texte lui-même, et qu'elle contredit le principe selon lequel c'est en tant qu'on exerce telle ou telle activité spécifique que l'on y prend plaisir. Nombreuses sont évidemment les raisons qui ont pu amener la tradition exégétique à désolidariser le plaisir du bien en lui donnant le statut d'un supplément. L'une d'entre elles mérite cependant un examen attentif. L'idée que le plaisir, non seulement par rapport au bien proprement dit, mais aussi par rapport à la belle action, a le statut d'un « surproduit » (ἐπιγένημα), si superflu qu'il est comparable à une fleur poussant sur un champ labouré, est une thèse stoïcienne qui remonte aux premiers temps du portique. On doit s'arrêter sur les textes qui l'exposent : la proximité terminologique avec le propos aristotélicien invite en effet à se demander si celui-ci n'a pas été repris et éventuellement infléchi. La comparaison est surtout intéressante parce qu'elle montre que les raisons pour lesquelles un stoïcien fait du plaisir un surproduit du bien amènent à conclure que l'axiologie aristotélicienne ne saurait faire de même. Il est peut-être vrai que pour Aristote, le plaisir est second par rapport au bon exercice qui est à ses yeux le bien par excellence. Mais il ne l'est pas, et ne peut pas l'être, comme un supplément accidentel.

1. En quel sens le plaisir n'est pas second par rapport au bon exercice : comparaison entre Aristote et la doctrine stoïcienne

À deux reprises, dans le résumé du stoïcisme ancien par Dioclès de Magnésie que nous a transmis Diogène Laërce, on lit que le plaisir est un « surproduit » par rapport au bien proprement dit. Le premier passage est la critique de ceux qui comme les épicuriens, pensent que ce que vise la première impulsion de l'animal est le plaisir, et non la conservation de sa propre constitution (σύστασις) naturelle, constitution qui pour un stoïcien, est l'objet premier dont l'animal se soucie, et en fonction duquel il recherche ou fuit ce qui se présente à lui :

La thèse qu'énoncent certains, selon laquelle chez les animaux, la première impulsion se produit vers le plaisir, les stoïciens montrent qu'elle est fautive. Ils disent en effet que le plaisir, au moins si il existe, est un surproduit, lorsque la nature, après avoir recherché elle-même, et de son propre fait, ce qui s'harmonise avec sa constitution, se saisit de cet objet –façon dont aussi bien les animaux s'égaient et les plantes prospèrent (ὁ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρώτην ὀρμὴν τοῖς ζώοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολαβῆ· ὁν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτά)¹⁵²⁶.

Le plaisir est ici présenté comme une conséquence secondaire par rapport à l'essentiel du processus par lequel l'animal tend vers son bien, c'est-à-dire la recherche spontanée par une constitution naturelle de ce qui s'accorde avec elle. Car cette recherche a lieu avant même que le plaisir n'entre en ligne de compte, et elle existe également chez les plantes qui n'éprouvent pas de plaisir, ce qui montre bien que celui-ci est accessoire par rapport à ce qui fait l'essentiel de la poursuite du bien. Il se trouve que pour les stoïciens, ce qui vaut pour la première impulsion de l'animal et pour son plaisir vaut aussi chez l'homme pour l'exercice de sa vertu et pour le plaisir qu'il peut y prendre. En effet, pour un homme, suivre sa nature et rechercher ce qui s'accorde à sa constitution, c'est suivre la vertu, et dans ce cas aussi, le fait de saisir ce qui s'accorde à la vertu en agissant selon celle-ci procure un certain plaisir qui est caractérisé comme un « surproduit », par rapport au bien proprement dit, la vertu, et par rapport aux actions qui l'expriment. C'est ce qu'indique un autre passage cité dans Diogène Laërce :

¹⁵²⁶ DL VII, 85-86, S.V.F. III, 43, 9.

D'une autre manière encore, ils définissent en propre le bien ainsi : c'est la perfection, selon la nature, de ce qui est rationnel en tant que rationnel, et comme tel, le bien est la vertu. Comme participants <à ce bien>, ce sont les actions selon la vertu et les hommes de bien. Comme surproduits <de ce bien>, ce sont la joie, le contentement et choses semblables (ἄλλως δὲ οὕτως ἰδίως ὀρίζονται τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ. τοιοῦτον δ' εἶναι τὴν ἀρετὴν, ὡς τε μετέχοντα τὰς τε πράξεις τὰς καθ' ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι, ἐπιγεννήματα δὲ τὴν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια).¹⁵²⁷

Le rapport entre la joie et la vertu, on le voit, est le même que le rapport entre le plaisir et la première impulsion de la nature animale : les premiers sont des surproduits et des conséquences secondaires des seconds. Dans le cas de l'action vertueuse, les stoïciens parlent de joie et de contentement, et non de vertu, car ils réservent le terme de plaisir à « un soulèvement de l'âme » qui est toujours « non rationnel » (ἔπαρσις ἄλογος ψυχῆς) ou désobéissant à la raison, « soulèvement » dont certaines variantes précisent qu'il se fait « vers ce qui semble être digne de choix » (ἐφ' αἰρετῶ δοκοῦντι ὑπάρχειν)¹⁵²⁸. Dans d'autres formules, ils caractérisent le plaisir comme « opinion de la présence d'un bien nouveau », et ajoutent parfois « un bien nouveau sur lequel on croit qu'il faut faire porter son choix » (δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι)¹⁵²⁹. Ainsi, le plaisir est toujours pour eux quelque chose d'irrationnel, ce qui ne signifie pas seulement qu'il est situé en-dehors de la raison, mais qu'au moins chez les êtres qui sont doués de celle-ci, il vient s'opposer à la droite raison comme une opinion ou une croyance qui pour un stoïcien, est toujours un jugement faux. Si donc il existe quelque chose qui soit semblable au plaisir mais qui s'oppose toujours à lui comme ce qui procède de la vertu et de la raison s'oppose à la passion qui les contrarie, il faudra lui donner un autre nom que celui de « plaisir » en l'appelant la « joie », et en le définissant comme « soulèvement de l'âme conforme à la raison » (εὐλογος ἔπαρσις)¹⁵³⁰.

Il reste que cette joie procédant de l'action vertueuse est conçue comme un « surproduit » (ἐπιγέννημα) du bien, et qu'il est évidemment tentant de rapprocher

¹⁵²⁷ DL VII, 94. Nous introduisons τε dans ὡς τε μετέχοντα, mais en le détachant comme Hicks (1925, p. 201) et non comme Von Arnim (*S.V.F.*, III, 19, 26 et s.).

¹⁵²⁸ Cf. notamment *S.V.F.* III, 97, 36 (DL VII, 114) ; 116, 5, et 95, 43 ; 108, 42 ; 110, 27.

¹⁵²⁹ Cf. *S.V.F.*, 95, 21 ; 115, 30.

¹⁵³⁰ Cf. DL VII, 115 (*S.V.F.* III, 105, 16 et s.).

cette proposition de la thèse aristotélicienne selon laquelle le plaisir « vient sur » (ἐπιγινόμενον) l'actuation, et notamment sur celle qui définit le bonheur et le souverain bien. Il n'y a pourtant aucune affinité, ni dans l'origine étymologique, ni dans la signification doctrinale, entre ces deux affirmations. Le terme employé par les stoïciens est un substantif formé sur le verbe ἐπιγεννᾶν, signifiant « engendrer par surcroît ». Il est utilisé dans la littérature médicale et biologique pour désigner un produit supplémentaire par rapport à ce qu'une chose doit naturellement produire, ou bien un produit superficiel qui tient lieu de symptôme d'un état ou d'un processus interne au corps¹⁵³¹. L'origine du vocable ne le rattache pas au verbe ἐπιγίγνεσθαι utilisé par Aristote, beaucoup plus courant et plus indéterminé dans sa signification. Il est donc peu probable que la formule stoïcienne ait été empruntée à l'aristotélisme, ou que les deux doctrines aient puisé dans une source commune.

Le second texte cité, qui indique comment les stoïciens articulent la vertu, l'action vertueuse, et la joie d'agir vertueusement, montre surtout que le statut donné à la joie dépend d'une conception du bien très différente de celle d'Aristote : le bien à proprement parler est la vertu elle-même, c'est-à-dire une perfection possédée par l'homme vertueux. Les actions qui procèdent de la vertu, en revanche, ne sont pas des biens au sens premier, mais uniquement parce qu'elles participent de la vertu. La joie, enfin, est bien au troisième degré, qui n'est ni la vertu possédée, ni l'action qui particularise la vertu, mais une conséquence supplémentaire qui se produit par surcroît.

Cette manière de concevoir le souverain bien et ses dérivés est une inversion du modèle aristotélicien. Pour un stoïcien, le bien au sens premier est une qualité que l'on possède en propre, appelée ailleurs une disposition en accord avec elle-même (διάθεσις ὁμολογουμένη), fabriquée dans l'âme pour l'accord de la vie toute entière, de sorte que c'est d'abord en elle que réside le bonheur¹⁵³². Certes, cette disposition donne lieu à des actions où le vertueux manifeste qu'il est toujours en accord avec lui-même. Mais le rapport entre la disposition et l'action est tout autre que celui que l'on trouve chez Aristote : pour celui-ci, la disposition qu'est la vertu est pure potentialité, et ce n'est qu'en l'exerçant bien dans la vie pratique, et en l'exerçant bien parce que les circonstances extérieures s'y prêtent, que l'on atteint le bonheur et le bien premier. Pour les stoïciens au contraire, la possession de la vertu suffit pour déclarer quelqu'un pleinement heureux. La vertu dispose certes d'elle-même infailliblement aux belles

¹⁵³¹ Cf. Hippocrate, *Coac.*, 225 ; 156. Galien, 7, 43 ; 19, 395.

¹⁵³² Cf. DL VII, 89.

actions, mais la valeur de celles-ci est toute entière et essentiellement contenue dans la disposition qui doit nécessairement toujours déjà s'effectuer, et qui le fait aussi bien dans telle circonstance ou dans telle autre. Les actions ne sont des biens que comme « participant » au bien contenu dans la vertu, comme des manières d'être particulières selon lesquelles la vertu s'exprime.

Cette différence dans la manière d'évaluer le rapport entre la vertu et son exercice, à elle seule, suffirait à expliquer qu'Aristote et les stoïciens n'accordent pas la même valeur au plaisir. Comme le plaisir est toujours du côté de l'exercice de la vertu, et non de sa possession, il peut correspondre au bien premier pour celui qui fait résider ce bien dans l'exercice, mais non pour celui qui le situe dans la possession. Les stoïciens ajoutent à cela que la joie procédant des actions vertueuses n'est même pas, comme celles-ci, un bien second, mais un bien de troisième ordre, car au lieu d'être participant du bien, il en est un surproduit. Pour comprendre ce statut, on peut se référer au premier texte cité : chaque nature tend d'abord spontanément aux choses qui s'accordent à sa propre constitution, sans prendre le plaisir en considération, et le plaisir ne survient qu'après coup, une fois qu'est atteinte une des choses entrant dans l'harmonie naturelle. L'homme vertueux, de plus, se singularise parce que le bien auquel il tend est la disposition vertueuse, l'accord avec soi-même immanent à la tendance, et non tel ou tel objet qui s'accorde avec sa nature¹⁵³³. C'est donc en tant qu'elle est une tendance en accord avec elle-même qu'une belle action participe du bien, et non en vertu de son effectivité ponctuelle et du résultat qu'elle atteint. Lorsque ce résultat a lieu, il produit certes du plaisir, mais ce plaisir est un effet secondaire produit par l'action sur l'agent qui n'entre en rien dans ce qui donne de la valeur à cette action.

En outre, il arrive certes que l'agent vertueux ait une belle action effective, ce qui produit en lui une joie, à savoir un soulèvement de l'âme conforme à la raison, qui n'a lieu que lorsque la vertu et le bien sont « dans le mouvement » (ἐν κινήσει). Mais il arrive aussi que l'acte effectif soit contrarié ou n'existe pas, ce qui empêche l'existence de la joie, mais non celle de la vertu et de la belle tendance, qui existe alors sous la forme d'une tranquillité bien ordonnée, d'un repos sans trouble et en général d'un bien « dans le maintien » (ἐν στήσει)¹⁵³⁴.

L'idée que la joie est un « surproduit », un supplément accidentel par rapport au bien inhérent à la belle conduite a été reprise par Sénèque dans le *De vita beata*, où soit

¹⁵³³ Cf. Cicéron, *De fin.* III, 20-22.

¹⁵³⁴ Cf. Stobée (II, 72, 14, *S.V.F.* III, 26, 27 et s.).

pour des besoins rhétoriques, soit en raison d'une radicalisation du stoïcisme ancien, le plaisir n'est même plus une conséquence proportionnée à certaines actions vertueuses, mais est si accessoire par rapport au bien, à savoir la culture de la vertu, qu'il est comparable à une fleur poussant sur le champ du laboureur. Il n'est pas exclu que la métaphore de la fleur ait quelque filiation commune avec celle de l'éclat florissant des jeunes-gens que l'on trouve utilisée dans *l'Éthique à Nicomaque*. On notera cependant que tandis que celle-ci exprime que le plaisir est l'aspect et le corrélat extérieur de la perfection à l'œuvre dans l'activité, celle-là met en évidence qu'il n'y a aucune espèce de rapport entre le bien visé dans l'action et le plaisir qu'elle procure :

Mais toi aussi, dit-il, tu n'as pas d'autre raison de cultiver la vertu que celle-ci : tu espère en retirer un certain plaisir.

- D'abord, <répondis-je>, si la vertu doit procurer un plaisir, elle n'est pas pour autant recherchée à cause de lui : car le plaisir n'est pas son produit mais un de ses produits, et ce n'est pas pour lui que la vertu travaille, mais son travail, bien qu'il vise autre chose, atteindra aussi ce plaisir. Dans un champ labouré pour la moisson, quelques fleurs poussent çà et là. Ce n'est pourtant pas pour ce brin d'herbe, bien qu'il charme les yeux, que tant de travail a été dépensé : autre a été le but du semeur, et cette fleur est arrivée par surcroît. De même, le plaisir n'est ni le salaire ni la cause de la vertu mais un complément, et ce n'est pas parce qu'elle fait plaisir que la vertu nous paraît bonne, mais si elle nous paraît bonne, alors elle fait aussi plaisir ¹⁵³⁵.

À la lecture de ce texte, on ne peut s'empêcher de penser qu'il a pu imprégner la mémoire de certains interprètes d'Aristote, tant il ressemble de près à certains commentaires de la formule de *l'Éthique à Nicomaque*. Pourtant, la façon dont les stoïciens anciens ou impériaux pensent la belle action est aux antipodes de la conception d'Aristote, qui réfère la valeur de la pratique vertueuse non pas à la polarité de la disposition et de l'accord constamment possédé, mais à celle de son bon exercice et de sa réalisation. Les raisons qui amènent les stoïciens à retrancher du bien inhérent à l'action le plaisir qui en résulte n'ont pas lieu d'être dans une optique aristotélicienne.

¹⁵³⁵ Sénèque, *De vita beata* IX, 1: « Sed tu quoque, inquit, virtutem non ob aliud colis quam quia aliquam ex illa speras voluptatem. – Primum non si voluptatem praestatura virtus est, ideo propter hanc petitur : non enim hanc praestat sed et hanc, nec huic laborat sed labor ejus quamvis aliud petat hoc quoque assequetur. Sicut in arvo quod segeti proscissum est aliqui flores internascuntur, non tamen huic herbulae quamvis delectet oculos tantum operis insumptum est (aliud fuit serenti propositum, hoc supervenit), sic et voluptas non est merces nec causa virtutis sed accessio, nec quia delectat placet, sed si placet, et delectat. »

Car si le bien consiste avant tout dans le résultat de la belle conduite qu'est le bon exercice des vertus, on ne voit pas comment le plaisir inhérent à ce bon exercice ne devrait pas être essentiellement corrélé à sa valeur, et donc au bien par excellence.

Aristote pense peut-être que le plaisir, d'une certaine façon, est un résultat second par rapport au bon exercice pris en lui-même. Mais s'il voulait l'établir, il ne devrait pas remettre en cause le fait que le plaisir n'est essentiellement rien d'autre que le bon exercice. Une telle démonstration devrait donc avoir lieu dans une marge très étroite, en introduisant des distinctions au sein même de ce qui est essentiellement identique. Ce besoin d'un raffinement spéculatif extrême explique probablement que dans ses traités éthiques du plaisir, Aristote n'ait pas jugé bon d'élaborer un développement consacré à ce sujet. Le problème existe pourtant bel et bien, et l'interprète peut s'appuyer sur quelques indications pour reconstituer la solution qu'Aristote doit probablement lui donner.

2. En quel sens le plaisir est second par rapport au bon exercice, et donc par rapport au souverain bien

Au cœur du traité du plaisir du livre X, après avoir défini le plaisir comme le bon exercice d'une disposition donnée, en tant qu'il se présente comme une fin atteinte dans l'activité et en tant qu'il mène dès lors cette activité à son accomplissement, Aristote tire une première conséquence positive de sa définition :

(1175a 10-18) On pourrait penser que tout le monde désire le plaisir, parce que tout le monde tend aussi au fait de vivre : la vie est une certaine actuation, et chacun s'actue à l'égard de ces choses, et au moyen de ces choses qu'il se trouve aussi chérir plus que tout, par exemple le musicien à l'égard des chants et au moyen de l'ouïe, l'amateur de savoir à l'égard des sujets d'études et au moyen de la pensée, et ainsi également pour chacun des autres. Or, le plaisir accomplit les actuations, et aussi le vivre que ces gens désirent. Il s'ensuit donc rationnellement qu'ils tendent au plaisir : car pour chacun, il accomplit le vivre qui est digne de choix (ὁρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστί, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἅ καὶ μάλιστ' ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος· ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς

ἐνέργειας, καὶ τὸ ζῆν δέ¹⁵³⁶, οὐ ὁρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοὶ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν οὖν).

L'articulation entre le plaisir et l'actuation qui vient tout juste d'être établie permet de rendre justice, dans une certaine mesure, à la croyance qui a servi de prémisse au premier argument d'Eudoxe, et selon laquelle tous les êtres désirent le plaisir et tendent vers lui. Cette affirmation est juste, à condition toutefois de la limiter à des êtres humains qui consacrent leur vie à une actuation proprement dite, par exemple l'audition de chants ou l'exercice de la pensée dans tel ou tel sujet d'étude. Alors, on peut dire qu'ils tendent au fait de vivre à proprement parler, qui est pour chacun une actuation particulière. Et parce qu'ils tendent alors à une actuation déterminée, ils tendent aussi nécessairement au plaisir, puisque celui-ci est par essence l'élément d'une actuation spécifique qui accomplit celle-ci. La règle vaut en général quelle que soit l'activité spécifique dans laquelle on fait consister son vivre. Mais elle vaut en particulier lorsque le vivre est le bien vivre, c'est-à-dire l'activité la meilleure qui soit : celui qui tend comme à sa fin à l'exercice des vertus pratiques dans la belle action tendra de ce fait au plaisir propre à cet exercice. Celui qui accède à un bonheur supérieur en tendant à l'exercice des vertus spéculatives du sage tendra de ce fait au plaisir qu'il y prend.

C'est alors qu'Aristote pose la question qu'à ce moment du traité, tout lecteur avisé attend naturellement, et dans laquelle il place le problème essentiel qui demeure à résoudre. Le plaisir vient tout juste d'être défini comme un élément de l'actuation en tant qu'elle est bon exercice d'une disposition. Or, l'actuation particulière qui est celle des vertus pratiques, dont on a tout lieu de penser qu'elle est bon exercice à meilleur titre que toute autre, a défini dans le livre I le bonheur et le souverain bien humain. Dans ces conditions, ne faut-il pas concéder à Eudoxe que même si le plaisir n'est pas le bien en général, le souverain bien, au moins, est strictement identique au plus grand plaisir ? Et si on ne le fait pas, n'est-il pas nécessaire de dégager une distinction entre l'actuation la meilleure en tant qu'elle est souverain bien et cette même actuation en tant qu'elle est souverain plaisir, afin que le plaisir ne soit pas identique à la fin à laquelle on tend en premier lieu, mais soit en quelque façon secondaire et subordonné ? Aristote, à la fin de la partie dialectique, s'est contenté d'une hypothèse insuffisamment fondée pour prendre position sur la valeur du plaisir, et a voulu traiter le sujet de plus haut en déterminant la nature du plaisir. Puisque c'est à présent chose faite, et que le plaisir

¹⁵³⁶ En retenant tous les manuscrits.

vient d'être caractérisé comme un aspect de l'actuation proportionné à sa valeur, on est en droit d'exiger qu'il en déduise que le plaisir est tout simplement la bonne actuation en tant que telle, ou bien qu'il pose et développe le problème de la priorité de l'un de ces termes sur l'autre. La question, certes, est posée, mais de manière si concise qu'on ne sait quelle signification lui donner. Bien plus, Aristote renonce à y répondre et reporte à d'autres lieux son examen, comme si elle n'était aucunement pertinente pour le propos présent :

(1175a 18-19) Quant à savoir si nous choisissons le fait de vivre à cause du plaisir, ou le plaisir à cause du fait de vivre, laissons de côté cette question pour le moment. Car ces deux choses paraissent conjuguées ensemble, et ne pas admettre la séparation (πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. συνεζεύχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐδέχθαι).

Appliquée au vivre par excellence, la question demande si l'on choisit l'actuation vertueuse, et donc le souverain bien et le bonheur, à cause du plaisir propre à cette actuation, ou si à l'inverse, nous choisissons le plaisir à cause de l'actuation vertueuse. Qu'Aristote admette qu'un tel problème puisse se poser, et qu'il renonce pourtant à le traiter, ne peut que susciter perplexité et déception. Ce renoncement n'est cependant pas sans motif, ce qui ne saurait certes satisfaire la curiosité contrariée du lecteur, mais peut modérer les griefs qu'elle peut occasionner à l'encontre du philosophe.

L'absence de séparation entre actuation et plaisir est alléguée comme un obstacle au traitement du problème posé. Cette excuse ne serait guère recevable si plaisir et actuation étaient seulement non séparés au sens où ils existeraient conjointement tout n'ayant rien de commun par la notion. Mais dans le chapitre suivant, Aristote les déclare indistincts par le temps et par leur nature, et comme nous l'avons vu, c'est là une conséquence du fait que le plaisir a été auparavant défini comme essentiellement inhérent à l'actuation dont il est plaisir. Pour pouvoir se demander si nous choisissons l'un à cause de l'autre ou l'inverse, il faudrait donc établir qu'il y a une distinction d'aspect entre une actuation comme telle et le plaisir qui lui est inhérent, ou plus exactement, une distinction d'aspect entre l'actuation en tant qu'on la choisit comme un bien et le plaisir. Cette dernière tâche présupposerait un raffinement extrême dans l'analyse, s'il était vrai qu'en un certain sens, le plaisir est essentiellement le bon

exercice au sein d'une actuation donnée, par exemple le bon exercice de la vue au sein de la vision d'une couleur ; nous avons établi que c'est précisément le cas. Pour répondre à la question de la priorité de l'actuation ou du plaisir dans la fin à laquelle nous tendons, Aristote devrait donc recourir à des distinctions très raffinées et élaborer à cette fin un dispositif conceptuel complexe, ce qui serait hors de propos dans un traité éthique si celui-ci peut atteindre son objectif par un autre biais. C'est d'abord pour cette raison, à notre avis, qu'il laisse la question de côté¹⁵³⁷.

De fait, l'absence de séparation entre actuation et plaisir n'est pas seulement un obstacle à l'étude de leur articulation causale mutuelle. C'est aussi un point de départ pour mener par un autre moyen l'étude en cours à son achèvement. Le lien intime entre plaisir et actuation fait du premier un aspect essentiel de la seconde en tant qu'elle est exercice d'une disposition spécifique, et un aspect en vertu duquel cet exercice est plus ou moins amplifié. Voilà qui suffit, apparemment, pour fonder le savoir qu'Aristote veut mettre à disposition du nomothète et de l'éducateur : ils sauront que tout plaisir, selon son intensité, fait plus ou moins persévérer dans l'exercice spécifique dont il est plaisir. Ils sauront aussi que le plaisir par excellence de l'homme, qui seul mérite d'être retenu comme le corrélat de son bien suprême, est uniquement celui qui appartient à l'exercice des vertus et se trouve formellement caractérisé par elles, en différant ainsi par la qualité autant que par le degré de tous les autres plaisirs. Pour la tâche qu'ils doivent mener, Aristote doit juger qu'ils n'ont pas besoin d'une autre connaissance sur la valeur du plaisir.

Il existe sans doute un dernier motif pour ne pas examiner si nous choisissons l'actuation à cause du plaisir ou le plaisir à cause de l'actuation. Pour établir à quelle condition cette question peut être pertinente, et en combien de sens différents elle peut alors s'entendre, il faudrait développer une longue série de distinctions qui viendraient s'ajouter à celles qui concernent les notions en présence. En effet, prise en plusieurs sens, la question posée est absurde ou mal formulée. D'un autre côté, elle acquiert une pertinence particulière si on lui donne une certaine acception, compte tenu de ce qu'Aristote vient de dire de l'essence du plaisir. Il appartient certes à l'interprète de déterminer quelle est cette acception significative. Cette tâche n'est cependant guère difficile, au moins si l'on comprend la définition du plaisir comme nous l'avons fait. Elle mérite aussi d'être entreprise car la même définition, et d'autres passages des

¹⁵³⁷ En ce sens, cf. Burnet, 1900, p. 437, Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 843.

traités éthiques, permettent de reconstituer de manière plausible ce qu'Aristote répondrait à la question ainsi entendue.

On doit au préalable s'étonner que le problème de la priorité de l'actuation ou du plaisir soit soulevé et laissé irrésolu alors que ce qui vient d'être dit paraît en apporter immédiatement la solution. Aristote n'a-t-il pas affirmé que s'il est juste de dire que tout homme tend vers le plaisir, c'est d'abord parce qu'il tend au vivre, c'est-à-dire à une actuation, et ensuite parce qu'un plaisir accompli nécessairement l'actuation considérée ? Il y a donc bien, semble-t-il, une priorité de celle-ci sur celui-là. En réalité, cette priorité n'exclut pas que l'on puisse encore se demander si l'actuation est choisie en raison du plaisir ou l'inverse. Car elle peut être purement logique : le plaisir vient d'être défini comme un aspect inhérent à une certaine actuation. Or, c'est toujours parce qu'on désire une chose que l'on désire aussi un aspect ou un prédicat de cette chose. On désire d'abord une actuation comme la vision de cette couleur, l'exercice du voir, ou encore celui des vertus pratiques dans telle action singulière, et par là même le plaisir qui leur appartient. Pour autant, une fois que l'on a affirmé cela, on peut encore se demander si ce qui fait que l'on choisit l'une de ces activités. En d'autres termes, ce qui est souverainement bon est certes une activité, mais il reste à déterminer quel est le souverain bien en elle, ou si l'on préfère, cette activité en tant qu'elle est souverainement bonne.

Nous avons vu qu'il y a une distinction entre une actuation prise dans son essence et l'actuation en tant qu'elle est bonne. Dans la notion de la première, par exemple une vision déterminée, on doit inclure le fait que celle-ci est la saisie d'une forme visible extérieure autant qu'un exercice de la vue, tandis que seul cet exercice plus ou moins bon est l'actuation en tant qu'elle est plus ou moins bonne. Dès lors, la question posée par Aristote n'a de pertinence que si elle signifie ceci : est-ce que ce par quoi l'actuation est choisie, c'est-à-dire le bon exercice en elle, est identique au plaisir, ou faut-il distinguer bon exercice et plaisir, et déclarer que si l'on choisit le second, alors ce ne peut être que secondairement et parce que l'on choisit d'abord le premier ?

Même ainsi déterminé, le problème ne se pose véritablement que dans certaines conditions. Considérons l'activité souverainement bonne qu'est l'exercice des vertus pratiques. Il serait impropre d'affirmer qu'on la choisit en raison du plaisir, si l'on voulait dire par là qu'avant de l'exercer, on a la notion de son plaisir et la choisit pour cette raison. Car comme le plaisir est propre à cet exercice spécifique, et pour cette

raison, diffère formellement de tout autre, il est impossible de l'appréhender avant d'effectuer la meilleure activité et d'exercer cette vertu. Mais ce qui vaut pour le plaisir vaut aussi pour l'activité elle-même. On n'a pas non plus une notion de celle-ci avant de l'exercer, et l'on ne saurait donc dire qu'on la choisit parce qu'on l'a auparavant anticipée et visée intentionnellement, ni non plus que l'on choisit pour cette raison le plaisir qui lui appartient. En toute rigueur, la question de la priorité entre les causes de l'actuation et du plaisir consiste donc à se demander si l'on est d'abord porté spontanément à la meilleure actuation, c'est-à-dire au meilleur exercice, ou bien au plaisir pris à ce meilleur exercice.

L'indistinction essentielle entre le bon exercice réalisé par une actuation et son plaisir pourrait faire penser que l'un comme l'autre sont nécessairement la fin à laquelle on est porté quand on tend à telle ou telle actuation. La formulation que nous venons de donner au problème posé, au contraire, incite immédiatement à juger que ce ne peut être le cas. Car exercer spontanément une disposition, dès lors qu'on la possède et au premier moment où on l'exerce, ce ne peut être, semble-t-il, prendre plaisir à le faire, ni éprouver du plaisir en le faisant. Par plaisir, en effet, nous entendons quelque chose que nous éprouvons en ce qu'il se présente à nous en quelque manière. Or, celui qui exerce spontanément une disposition qu'il vient tout juste d'acquérir peut de plein droit être dit exercer plus ou moins bien cette disposition, alors que rien ne se présente encore à lui de cet exercice. En cela, le bon exercice est antérieur au plaisir, et cela alors même que le plaisir n'est par essence rien d'autre que le bon exercice.

Dans *l'Éthique à Nicomaque*, la détermination de l'essence du plaisir, telle que nous l'avons comprise et expliquée, montre en tout cas qu'Aristote conçoit les choses comme nous venons de le décrire. Que le plaisir soit un aspect présenté par l'actuation, et une fin atteinte en elle, signifie qu'il est le bon exercice *a parte post*, une fois qu'il a déjà lieu, et non *a parte ante*, comme exercice spontané de la disposition possédée. De plus, on doit nécessairement lui donner ce statut si l'on admet que le plaisir « accomplit » l'actuation en un sens efficient et qu'il est en elle ce qui fait qu'elle continue à s'accomplir. Car s'il était purement et simplement identique au bon exercice spontané, il serait absurde de dire qu'il accomplit l'actuation de cette façon : ce sont alors la disposition préexistante et son objet qui mènent l'actuation à son accomplissement, et rien d'autre.

Ces observations amènent à conclure que la fin à laquelle on tend est le bon exercice d'une disposition, et non le plaisir qui n'est ce bon exercice que comme

résultat et secondairement. Il faut donc retenir le second membre de l'alternative proposée par Aristote, et affirmer que nous choisissons ou adoptons le plaisir à cause de l'actuation, qui seule est fin et bien premier à proprement parler. Encore cette formule serait-elle inexacte, car s'il est vrai que nous adoptons l'actuation comme la fin à laquelle nous tendons, nous n'adoptons pas le plaisir de cette façon, car le plaisir n'est justement pas une fin à laquelle nous sommes portés, mais l'aspect sous lequel cette fin se présente une fois qu'elle est atteinte. Il vaudrait donc mieux dire que nous adoptons l'actuation, et avec elle mais secondairement, le plaisir qu'elle présente et procure. Toutefois, l'autre membre de l'alternative, entendu en un autre sens, peut aussi être soutenu : si le plaisir est un aspect efficient dans l'actuation dont il est plaisir, on peut dire qu'on opte pour l'actuation à cause de lui. Mais cela ne vaut qu'une fois que l'actuation a lieu, et c'est alors comme une cause efficiente, et non comme une cause finale, qu'il peut être dit ce par quoi nous adoptons l'actuation. Il reste que primitivement, c'est l'actuation comme bon exercice spontané qui est cause première, et qui l'est comme fin et comme bien, et non le plaisir dont elle est porteuse.

En outre, ce qui vaut pour un exercice que l'on n'a jamais effectué doit valoir aussi pour celui qui l'a été dans le passé et que l'on effectue de nouveau. Sans doute se souvient-on du plaisir d'avoir entendu un beau son tout autant que de cette audition, du plaisir d'avoir exercé la géométrie tout autant que de cet exercice. Sans doute le souvenir de l'activité passée et de son plaisir contribue-t-il à déclencher de nouveau le même exercice. Mais le souvenir d'avoir entendu un beau son et d'y avoir pris plaisir ne peut être ce qui fait que l'on exerce de nouveau l'ouïe en saisissant un son aussi beau, le souvenir d'avoir pratiqué la géométrie avec plaisir ne peut être ce qui fait qu'on recommence à la pratiquer. Ce qui le fait, c'est l'exercice spontané de la disposition, sens ou science possédée, à l'égard d'objets présents qui s'y prêtent, exercice qui lui aussi, ne se présente comme plaisir que secondairement.

En s'appuyant sur la définition du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, on peut montrer que ce n'est pas en tant qu'une actuation est plaisir qu'elle est primitivement un bon exercice, et par conséquent un bien et une fin à laquelle nous tendons, bien que plaisir et bon exercice soient toujours proportionnés, et même essentiellement uns. Si donc il existe une actuation souverainement bonne parce qu'elle est bon exercice à meilleur titre que tout autre, elle ne sera pas le souverain bien en tant qu'elle est souverain plaisir. C'est l'exercice spontané des vertus, qu'il s'agisse des vertus

pratiques ou des vertus spéculatives du sage, qui doit être tenu pour le souverain bien et la fin première, et non le plaisir, que ce bon exercice n'est qu'en second lieu.

Seule une reconstitution fondée sur la définition du plaisir permet de parvenir à ces conclusions. Aucun texte n'est consacré à démontrer en quoi le plaisir est second par rapport au bien qu'est la bonne actuation, et le plus grand plaisir, par rapport au souverain bien qu'est l'actuation la meilleure. Toutefois, quelques rares passages attestent que le plaisir n'est pas la fin à laquelle on tend dans l'actuation, qu'il n'est donc ni le bien premier, ni le souverain bien comme tels, et qu'il doit leur être essentiellement corrélé comme quelque chose de secondaire. Le plus important d'entre eux se trouve à la fin de la partie dialectique du traité du plaisir du livre X :

(1174a 4-8) Il y a beaucoup de choses que nous nous empresserions <d'obtenir> même si elles n'apportaient aucun plaisir, par exemple voir, se souvenir, savoir, posséder les vertus. Et même si nécessairement des plaisirs en suivent, cela ne fait aucune différence : car nous les choisirions même si elles ne produisaient aucun plaisir (περὶ πολλά τε σπουδῆν ποιησαίμεθ' ἂν καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέροι ἡδονήν, οἶον ὄραν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἔπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἐλοίμεθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτ' ἀπ' αὐτῶν ἡδονή).

Ce passage figure à la suite des arguments qui servent à appuyer l'hypothèse de la différence formelle des plaisirs, hypothèse qui à ce stade du traité, permet de conclure, comme Aristote le fait immédiatement après, que le plaisir n'est pas en bloc bon ou mauvais, mais qu'il existe des plaisirs dignes de choix qui diffèrent par leur forme de ceux qui sont non dignes de choix. Au premier abord, on est un peu étonné de lire le texte cité à la place où il se trouve, car il ne s'agit manifestement pas d'un argument destiné à prouver la différence formelle entre les plaisirs bons et ceux qui ne le sont pas. L'argument qui précède pouvait encore être lu en ce sens : nul ne choisirait de vivre avec l'esprit d'un petit enfant, même en se réjouissant au plus haut point de plaisirs infantiles, et que nul ne choisirait non plus de prendre plaisir à commettre un acte des plus honteux, même s'il ne devait jamais ensuite en tirer de la peine. Voilà qui met en évidence qu'un plaisir mauvais ou grossier, en admettant que ce soit bien un plaisir, est non digne de choix en vertu de sa nature même, et des facultés ou des actes qui le caractérisent formellement, et non parce qu'il n'est pas éprouvé au plus haut

degré ou sur la plus grande durée, ni non plus parce qu'il a des conséquences pénibles. La différence formelle entre les plaisirs sans valeur et les plaisirs bons, en revanche, ne paraît pas résulter du fait que l'on choisirait certains biens sans le plaisir. Mais cette dernière remarque est naturellement appelée par ce qui vient d'être dit, et comme sa contrepartie : s'il est vrai que nul ne choisirait un plaisir intrinsèquement porteur d'un mal ou d'une déficience, à l'inverse, on choisirait certains biens, comme la pensée ou la possession des vertus, sans le plaisir qu'ils procurent.

À la lecture de la première phrase du texte, on pourrait croire qu'Aristote veut dire que l'on poursuivrait l'acte de voir ou la possession des vertus indépendamment de plaisirs qu'ils pourraient apporter par accident, comme les plaisirs corporels que nous partageons avec les enfants et dont il vient tout juste d'être question ; on ne les poursuivrait donc pas pour un plaisir supposé univoque, mais éventuellement pour le plaisir qui procéderait en propre des actes ou des vertus considérées. Le propos ainsi compris¹⁵³⁸ contribuerait certes à établir la thèse de la différence formelle des plaisirs, mais la suite montre qu'il ne peut avoir ce sens. Il est en effet précisé que même si des plaisirs suivent ou accompagnent nécessairement les choses mentionnées, nous les choisirions tout de même sans ces plaisirs. Aristote anticipe ici la thèse selon laquelle les plaisirs suivent nécessairement les activités auxquels ils sont propres, et affirme que nous choisissons l'acte de voir abstraction faite du plaisir de voir, ou l'acte de penser abstraction faite du plaisir de penser.

Il y a là une difficulté. Pour les vertus possédées, qui sont un bien en elles-mêmes même si c'est en s'exerçant qu'elles sont un bien par excellence, on peut dire à la rigueur qu'elles sont dignes de choix même si aucun plaisir n'en procède parce qu'on ne les exerce pas. Mais pour ce que les plaisirs suivent par nécessité, c'est-à-dire des exercices comme voir ou penser, comment concevoir qu'on les choisit abstraction faite du plaisir qui leur sont propres ? Car si c'est en tant qu'une vision est un bon exercice qu'elle est un bien adopté, et non en tant qu'elle est la saisie d'un visible extérieur, on ne peut affirmer qu'on y est porté abstraction faite de son plaisir propre, semble-t-il, que si ce plaisir est accidentel par rapport à la vision elle-même et à sa valeur intrinsèque. Cela revient à nier que c'est en tant qu'on exerce une activité spécifique prise toute seule que l'on y prend plaisir, à nier également que le plaisir soit cette activité comme bon exercice.

¹⁵³⁸ Gosling et Taylor (1982, p. 259) croient que l'argument ne pourrait guère avoir de sens que lu ainsi, car choisir une activité sans son plaisir, à leurs yeux, serait absurde.

Il existe un moyen de préserver l'appartenance essentielle du plaisir à l'activité et son identité stricte avec cette activité en tant qu'elle est un bien, tout en maintenant que le plaisir est second, de sorte qu'on opte pour cette activité abstraction faite du plaisir. Ce moyen est précisément celui que nous avons proposé : la fin et le bien auxquels on tend est le bon exercice spontané de la vue, de la pensée ou des vertus, tandis que le plaisir est cet exercice en tant qu'il a déjà eu lieu et se présente à celui qui s'actue, et qu'il n'a nullement le statut de fin, mais de cause efficiente immanente à l'activité en cours.

Dans cette hypothèse, on pourra également rendre compte des quelques rares affirmations d'Aristote qui indiquent que le souverain bien et la fin ultime n'est pas le plaisir ni le plus grand plaisir. On ne trouve guère de tels énoncés que dans l'étude du volontaire et du choix délibéré de *l'Ethique à Nicomaque*. Ainsi, le partage de tous les mobiles en vue desquels tout le monde agit entre « le plaisant » et « le beau », à la fin du chapitre consacré aux actes par violence (III, 1, 1110b 9-13), suggère que quand on agit en vue du beau, on n'agit pas en vue du plaisant, bien que l'action en vue du beau s'avère aussi être effectuée « avec plaisir ». Ou encore, quand la distinction entre le choix et l'appétit est appuyée sur le fait que « le choix n'est choix ni du pénible ni du plaisant » (ἡ προαίρεσις δ' οὔτε λυπηροῦ οὔθ' ἡδέος, III, 4, 1111b 17), cela semble bien indiquer que le bien à laquelle on tend dans la belle pratique, à savoir l'objet du choix où s'achève l'exercice conjoint des vertus du caractère et de la prudence délibérative, est certes un bon exercice, mais non un plaisir. On pourrait certes répliquer que « le plaisant » est ici restreint au plaisant corporel objet d'appétit, de sorte que la phrase ne prouve rien. Mais Aristote n'indique nulle part qu'il fait cette restriction, et donne depuis le début du livre III une extension large au plaisir, puisqu'il le fait accompagner l'ensemble de nos actes volontaires.

Peu de textes appuient la différence entre le souverain bien comme tel et le plaisir. Mais aucun n'indique au contraire qu'il y a entre eux stricte identité, et qu'une activité formellement distincte d'une autre, et meilleure qu'elle, est adoptée pour le plaisir qui lui est propre. La seule exception apparente est la longue et complexe caractérisation de l'amitié première dans *l'Ethique à Eudème* (VII, 2), Aristote consacre plusieurs arguments à souligner l'importance du plaisir dans l'exercice et la genèse de l'amitié des vertueux.

Les premiers développements ne posent guère de problème : que l'ami vertueux soit plaisant autant que bon absolument (1236b 26-32) ; que chez chaque agent, « le beau », à savoir l'action qui convient, dans la vie commune avec autrui et par conséquent d'abord en lui-même comme individu, doit aussi être plaisant pour lui (1236b 39-1237a 9) ; que par conséquent l'exercice de l'amitié première soit nécessairement plaisant (1236b 34-36) ; toutes ces thèses n'impliquent pas que le bien auquel on tend en entrant en amitié soit le plaisir lui-même.

En revanche, quand Aristote caractérise l'amitié première par « le choix réciproque (*ἀντιπροαίρεσις*) de ce qui est bon et plaisant dans l'absolu, et cela en ce qu'il est bon et plaisant » (*ὅτι ἀγαθὰ καὶ ἡδέα*, 1237a 32-33), puis affirme « qu'elle est selon la vertu, et en raison du plaisir appartenant à la vertu » (*κατ' ἀρετὴν ἐστὶ καὶ δι' ἡδονὴν τῆς ἀρετῆς*, 1238a 30-32), il semble faire du plaisir propre à l'activité caractéristique de cette amitié le mobile en vue duquel elle est recherchée. Cette conclusion paraît d'ailleurs suivre naturellement de ce qui précède, où la reconnaissance plaisante de la communauté des caractères et des choix d'autrui avec les siens propres a été isolée comme le principe moteur de l'amitié première. N'est-ce donc pas à cause de ce plaisir que l'on est disposé comme ami et exerce cette disposition dans une pratique commune ?

Il faut sans doute distinguer l'acte plaisant de reconnaissance (*ἀναγνώρισις*) qui est à l'origine de l'amitié comme disposition et comme exercice, et l'activité constituant cet exercice, le choix en retour (*ἀντιπροαίρεσις*) par lequel on se détermine en toute situation à agir en accord avec l'ami. Savoir qu'autrui agit en tout excellemment et conformément à nos mobiles n'est pas encore se déterminer à choisir et agir en fonction de ce savoir. Seule cette dernière activité est l'exercice propre à la disposition amicale. On a donc tout lieu de penser que comme tout exercice, elle fait l'objet d'une tendance spontanée avant de se présenter comme plaisante. C'est d'ailleurs ce que semble indiquer le principe sur lequel repose l'argument dont nous parlons : « le bien qui est bien comme actuation n'apparaît pas sans plaisir » (*ἀγαθὸν τὸ κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἄνευ ἡδονῆς φαίνεται*), ce qui vaut pour l'actuation amicale comme pour les connaissances scientifiques récentes ou la reconnaissance d'un caractère commun¹⁵³⁹. Cette formule paraît signifier que dans tous les cas, le plaisir a pour statut d'appartenir à

¹⁵³⁹ cf. *EE*, VII, 2, 1237a 18-26.

l'exercice d'une disposition quelconque, et de plus, de lui appartenir comme ce que cet exercice nous présente et nous fait apparaître, et non comme ce qu'il est primitivement.

F. CONCLUSIONS

Dans l'axiologie d'Aristote, il y a certes une différence entre les biens auquel on tend et les plaisirs, entre le plus grand bien auquel on doit tendre et le plus grand plaisir, et assurément, le plaisir est par rapport au bien quelque chose de secondaire. Mais la différence est plus mince et plus difficile à mettre en évidence qu'on ne le croit parfois, en alléguant à cette fin la critique de l'hédonisme d'Eudoxe, la théorie de la différence formelle des plaisirs, la normativité de la nature pour faire la part entre les plaisirs mauvais, bons et souverainement bons, ou encore l'affirmation selon laquelle on adopterait des activités bonnes même si elles ne procuraient aucun plaisir.

La réfutation d'Eudoxe ne conduit pas à remettre en cause le principe selon lequel bien premier et plaisir vont toujours de pair l'un avec l'autre selon la modalité où ils sont des biens et des plaisirs : un plaisir effectif sera un bien effectif, et le plus grand plaisir effectif, le plus grand bien. La parité entre bien et plaisir n'est pas davantage entamée par la théorie de la différence formelle des plaisirs élaborée à la fin du traité de *l'Ethique à Nicomaque* : sans doute, les plaisirs différeront par leur forme selon qu'ils sont liés à l'exercice de telle disposition ou de telle autre, mais cette différence ne doit pas être appliquée aux plaisirs sans valeur, qui ne sont pas des plaisirs effectifs. D'autre part, elle n'exclut nullement qu'il y ait aussi entre les plaisirs comparés une différence de degré. Un plaisir relevant d'une disposition dont l'exercice est dans l'absolu le meilleur qui soit diffère dans sa forme de celui qui relève d'une faculté dont l'exercice est simplement bon, mais il est aussi un plaisir incomparablement plus grand et plus intense.

La proportionnalité entre la valeur du bien auquel on tend et le plaisir est à vrai dire impliquée dans le principe posé au début des deux ouvrages éthiques, selon lequel le bonheur et le souverain bien est ce qu'il y a de plus plaisant. Pour en tenir compte, tout en évitant de faire du plus grand plaisir la valeur même de la fin à laquelle on doit tendre, certains ont naturellement voulu affirmer que le plaisir, quoique proportionné au bien, est par rapport à lui une conséquence accidentelle. Pour preuve de l'absence de lien essentiel immédiat entre le souverain bien, à savoir notre meilleure activité, et le plaisir suprême qu'il procure, on pourrait alléguer le caractère indirect de la

démonstration qui établit que l'actuation vertueuse est ce qu'il y a de plus plaisant : n'est-ce pas faute de pouvoir dégager un prédicat essentiellement contenu dans son sujet qu'Aristote se trouve obligé d'affirmer qu'il en va ainsi car tel est ce qui se présente à l'homme de bien, et donc à une disposition et une nature érigées comme normatives ? La démonstration est certes plus rigoureuse dans *l'Éthique à Eudème* : il semble qu'ultimement, la pratique vertueuse soit plaisante au plus haut point parce qu'elle est seule actuation d'un homme totalement accompli et donc établi dans sa nature, et par conséquent son opération plaisante par excellence. Mais la nécessité de prendre la nature humaine comme critère et référence ultime n'est elle pas, là encore, l'aveu qu'on ne peut montrer la supériorité en plaisir de l'actuation des vertus pratiques par l'essence de celle-ci ?

L'utilisation d'une preuve fondée sur la normativité de l'homme de bien ou de l'homme accompli dans sa nature, nous l'avons vu, repose sur un motif positif : il faut se démarquer de Socrate, en affirmant que le bien comme le plaisir véritable n'est pas un mobile à la portée de n'importe qui, que l'on saisirait par une connaissance et manquerait par ignorance, mais qu'il a pour condition et principe la possession d'un caractère excellent, qui fait appréhender ce bien et ce plaisir comme l'objet auquel seul ce caractère tend. Nous pouvons à présent ajouter que ce type de preuve présente d'autres avantages : si Aristote avait établi que l'exercice des vertus pratiques, ou celui des vertus spéculatives du sage, est suprêmement plaisant en ce qu'il est dans absolu le meilleur exercice qui soit, il aurait alors dû affronter le problème de la distinction entre ce meilleur exercice et le plus grand plaisir, et donc entre le souverain bien et le plaisir à son plus haut degré. Pour ce faire, il aurait dû aussi élaborer une théorie excessivement raffinée dans le cadre d'un traité éthique, d'autant que celui-ci peut atteindre son objectif en distinguant le plaisir suprême de tous les autres par sa seule forme, qu'il tient des dispositions vertueuses dont il relève.

Il reste que pour notre part, nous ne voyons pas comment le plaisir pourrait être proportionné au bon exercice réalisé dans une activité, s'il était accidentel par rapport à celui-ci. De quelle instance relèverait le fait d'éprouver du plaisir, si ce n'était de la faculté qui le procure en s'exerçant ? Et si cette instance était autre, pourquoi devrait-elle prendre plaisir dans la mesure même où s'exerce plus ou moins bien l'instance qui pour sa part, lui procure du plaisir ? La difficulté de ces questions, ainsi que l'absence, dans les textes d'Aristote, d'aucun élément permettant d'y répondre, paraît être une preuve suffisante qu'elles n'ont pas lieu d'être posées.

Il n'en va pas de même si l'on suppose que c'est en tant que les diverses activités, qu'elles relèvent ou non de dispositions différentes, sont plus ou moins de bons exercices, des réalisations plus immédiatement spontanées et moins assujetties à une condition qui leur est imposée, qu'elles sont plus ou moins des plaisirs. On dispose alors d'une preuve que l'exercice des vertus pratiques dans la belle action, ou celle des vertus spéculatives dans la contemplation, est ce qu'il y a de plus plaisant. Cette preuve, à notre avis, est celle qui restitue la véritable raison pour laquelle le souverain bien est intrinsèquement suprêmement plaisant, et il faudra le vérifier en étudiant les activités les meilleures dans leur contenu concret. Sans doute est-il alors difficile de distinguer entre le plaisir et le bon exercice, entre le plus grand plaisir et le meilleur exercice, puisqu'ils sont essentiellement une seule et même chose. Mais cette fois, Aristote, dans la définition du plaisir de *l'Éthique à Nicomaque*, nous donne le moyen d'établir cette distinction, bien qu'il ne juge pas opportun de la développer : le plaisir est le bon exercice en tant qu'il est une fin atteinte et présentée par une actuation une fois qu'elle a lieu, et non le bon exercice en tant qu'il réalise spontanément la disposition possédée. C'est le bon exercice spontané qui est le bien ou le souverain bien auquel on tend, et non le plaisir ou le plus grand plaisir, qui est ce bon exercice en tant qu'il se présente ensuite comme déjà atteint au sein d'une activité.

À la réflexion, la différence entre le meilleur exercice et le plus grand plaisir, et l'antériorité du premier sur le second, s'avèrent solidaires des éléments principaux de la doctrine aristotélicienne du plaisir : elles soulignent que tendre à notre fin et notre souverain bien est exercer spontanément une disposition en notre possession, et non viser un objet qui se présente à nous et dont on a dès l'abord la notion, ce qui serait nécessairement le cas si la fin était plaisir. Or, quelles seraient les conséquences de cette dernière hypothèse ? Le plaisir visé comme fin ne pourrait être propre à l'exercice d'une disposition tout juste possédée, puisque celle-ci ne s'est pas encore exercée ; il faudrait donc exercer les vertus pratiques, la géométrie, ou toute autre disposition spécifique, en raison d'un plaisir accidentel dont on aurait la notion préalable. Dès lors, on doit nier que les plaisirs diffèrent formellement en fonction des dispositions dont ils relèvent, et affirmer qu'ils sont réductibles à un plaisir originaire univoque. On doit refuser que le plaisir soit défini comme un élément de l'activité, au moins telle qu'Aristote la conçoit, et si l'on suit la doctrine aristotélicienne, on doit uniquement entendre par plaisir l'apparence de plaisir qu'est la jouissance corporelle, toujours poursuivie et anticipée

sans jamais être éprouvée. Il faudra enfin se résoudre à adopter les positions socratiques : le souverain bien, comme le souverain plaisir, sera un mobile préalable à la tendance, à la portée de tout le monde et tantôt connu, tantôt ignoré, et non le point d'aboutissement d'une tendance résultant du seul caractère vertueux. Ainsi s'écrouleraient ensemble les thèses les plus cardinales d'Aristote sur le plaisir. Ces observations montrent à quel point il est nécessaire à l'aristotélisme de distinguer entre le bien auquel on tend et le plaisir. Elles mettent aussi en évidence le risque d'inconsistance de tout hédonisme raffiné qui soutiendrait que le bien est le plaisir, tout en accordant un privilège à des plaisirs supérieurs qui par leur forme, ou même par leur seule intensité, diffèreraient des plaisirs corporels les plus élémentaires.

Il reste à présent à vérifier que l'articulation entre l'actuation en tant qu'elle est bonne ou souverainement bonne, et le plaisir ou le plus grand plaisir, doit bien être conçue comme nous l'avons dit, en examinant chacun des plaisirs et chacune des activités qui interviennent, à un moment où à un autre, dans le processus producteur des vertus pratiques puis dans leur exercice, ainsi que dans le passage de l'activité pratique à l'activité spéculative du sage. Il faut en effet tenter de saisir en quoi la pratique vertueuse est intrinsèquement plaisante, et en quoi elle l'est à meilleur titre que tous les plaisirs auxquels on accède sans elle et avant elle, et faire de même à propos de la contemplation exerçant les vertus du sage. On doit normalement pouvoir faire apparaître que l'une et l'autre de ces activités est plus plaisante soit parce qu'elle est davantage issue du sujet qui s'exerce et moins dépendante d'une condition qui l'affecte, soit parce qu'elle est comparée à des plaisirs qui n'en sont pas, comme le sont les plaisirs corporels. Une attention particulière devra être accordée aux autres plaisirs que réglementent les vertus pratiques, ceux de l'honneur, de la vengeance ou de la victoire, car on ne sait s'il faut les ranger parmi les plaisirs qui n'en sont pas, ou parmi des plaisirs effectifs de moindre degré que le plaisir propre à la vertu.

L'étude des différents plaisirs se présentant successivement au cours du développement qui mène l'homme à son accomplissement ne doit pas consister seulement à déterminer leur nature et à les comparer entre eux. Il faut aussi montrer qu'ils s'articulent l'un à l'autre conformément au principe posé plus haut : l'adoption d'une activité spécifique meilleure que ce qui l'a précédé ne repose pas sur la poursuite d'un plaisir préalablement connu, elle est un exercice qui se produit de lui-même et ne présente qu'ensuite le plaisir qui lui correspond. On doit notamment vérifier qu'il y a une telle articulation entre les plaisirs sur lesquels portent les vertus pratiques, ceux du

corps, de l'honneur ou de la victoire, et le plaisir pris à l'exercice de ces vertus en tant que tel, et qu'il y a une articulation semblable entre ce dernier plaisir et celui que l'on prend à exercer la sagesse spéculative.

CHAPITRE X LES DIFFÉRENTS PLAISIRS DANS LE PROCESSUS PRODUCTEUR DE L'EXCELLENCE HUMAINE, LEUR HIÉRARCHIE ET LEUR ARTICULATION

L'étude du plaisir, dans les deux traités qui lui sont consacrés, n'est pas seulement justifiée par la nécessité de se prononcer sur les rapports entre plaisir, bien et souverain bien, et sur l'articulation exacte entre le plaisir et le bonheur. Elle repose aussi sur une raison plus fondamentale, qui tient à la destination de la discipline exposée dans les ouvrages éthiques et politiques, à savoir la science productive de la vertu et du bonheur humains.

Le noyau de cette science, en effet, est constitué par la technique de l'éducation à la vertu du caractère, car le bonheur pratique est l'exercice de cette vertu, et le bonheur théorique la présuppose comme une condition de possibilité. Or, la vertu du caractère est si intimement liée au plaisir et à la peine, et de plusieurs façons différentes qui viennent se conjuguer les unes aux autres, que ceux-ci peuvent être tenus pour l'objet principal de cette technique, et par conséquent celui de la politique en général, qui expose à la fois cette technique et l'art du nomothète qui lui est subordonné. Aussi Aristote peut-il affirmer que parce que le processus producteur des vertus consiste à soumettre les plaisirs et les peines à la règle de ce qui convient selon les diverses circonstances, « l'ensemble du travail consacré à la vertu », mais aussi « à la politique, porte sur des plaisirs et des peines »¹⁷⁶⁹, et d'abord sur ceux qui sont les plus originaires et les plus communs, les jouissances corporelles et leurs contraires.

On ne s'étonnera donc pas que dans le traité eudémien, la première raison pour « faire porter son examen sur le plaisir et la peine » soit que « nous avons posé que la vertu et le vice du caractère portent sur des peines et des plaisirs »¹⁷⁷⁰, ou qu'au début

¹⁷⁶⁹ *EN* II, 2, 1105a 10-12.

¹⁷⁷⁰ *EN* VII, 12, 1152b 4-6.

du traité de *l'Ethique à Nicomaque* (X, 1), l'omniprésence du plaisir et de la peine dans l'éducation à la vertu soit la première justification de toute l'étude qui suit :

(1172a 16-26) Après cela il reste sans doute à traiter du plaisir. Car il est, semble-t-il, ce qui appartient le plus intimement à ce que nous sommes de naissance, de sorte qu'on éduque les jeunes-gens en les gouvernant par le plaisir et la peine. Par ailleurs, il semble que pour la vertu du caractère, le plus important est de prendre plaisir à ce qui convient et avoir en aversion ce qui convient. Car ces <vécus>¹⁷⁷¹ s'étendent durant la vie entière, en ayant du poids et de la puissance sur la vertu et la vie heureuse : en effet, on choisit ce qui est plaisant, et l'on fuit ce qui est pénible (Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἔπεται διελθεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνωκειώσθαι τῷ γένει ἡμῶν, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῇ καὶ λύπῃ· δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα διὰ παντὸς τοῦ βίου, ῥοπὴν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον· τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν).

Nous verrons plus loin en quel sens exact la vertu et le vice « portent sur » des plaisirs et des peines. Ce rapport est en tout cas fondé sur le fait que des plaisirs et des peines constituent le matériau sur lequel s'effectue le travail d'éducation du caractère. Cette éducation, en effet, consiste à prendre comme objet des plaisirs et des peines qui affectent par nature l'éduqué, comme les peines et les plaisirs corporels, et ceux qui accompagnent les diverses émotions comme la crainte, la confiance, l'émulation ou la colère, et à les soumettre sur la durée à la juste mesure, celle qui convient le mieux aux circonstances. Pour reprendre les termes de *l'Ethique à Nicomaque*, il faut faire en sorte que les diverses émotions descriptibles tantôt comme un « prendre plaisir », tantôt comme une « aversion », soient toujours corrélées à ce qui convient. En effet, en raison de l'extension des plaisirs et des peines sur la totalité de la vie, l'habitude de suivre les premiers et de fuir les seconds comme il faut finit par constituer une disposition à le faire de soi-même, la vertu, et au contraire, l'habitude de ne pas le faire constitue un vice, disposition à être ému incorrectement. En cela, plaisir et peine ont un poids sur la vertu et sur son exercice, le bonheur. En cela, ils font l'objet de toute la préoccupation de l'éducateur.

¹⁷⁷¹ Nous adoptons cette traduction pour éviter un terme qui donnerait un statut trop défini au fait de « prendre plaisir » ou « d'avoir en aversion » que reprend le démonstratif. On ne voit pas clairement, par ailleurs, si ce qui est repris sont ces deux faits en général, ou ces faits seulement lorsqu'ils portent sur « ce qui convient ».

Le préambule de *l'Ethique à Nicomaque* indique que les plaisirs et les peines ne sont pas seulement le matériau du travail de formation des vertus, mais aussi les instruments privilégiés par lesquels ce matériau est travaillé, et les plaisirs et les peines qui le constituent, amenés à entrer sous la règle correcte. Car le plaisir et la peine sont les seuls mobiles qui nous gouvernent dès le plus jeune âge, quand ils ne sont encore que corporels et ne sont pas corrélés aux mobiles du beau et du laid, de l'utile et du nuisible, de sorte que si l'éducation du caractère doit se faire dès l'origine, elle ne peut recourir qu'à ces moyens.

Enfin, bien qu'il n'en soit pas fait mention dans les textes ici cités, on peut dire que la technique productive de la vertu a pour objet le plaisir et la peine en un dernier sens. Outre les affections corrélées à un plaisir et celles qui sont corrélées à une peine, qu'il faut éprouver comme il convient en étant portées tantôt vers les premières, tantôt vers les secondes, il existe chez le vertueux un plaisir lié à l'exercice de son caractère acquis et de sa disposition vertueuse et une peine liée à l'entrave à cet exercice, qui diffèrent évidemment des premiers puisque l'exercice plaisant peut se faire aussi bien dans une émotion pénible que dans une émotion plaisante. Ce dernier plaisir et cette peine sont de première importance dans l'éducation, car avec la possession des vertus, elles en indiquent le terme. On peut également penser que chez ceux qui sont vicieux et ceux qui ne sont pas encore vertueux, il existe un plaisir et une peine analogues. Sans doute n'y a-t-il pas alors, on l'a vu, actuation du caractère à proprement parler, ni donc au sens strict un plaisir lié à cette actuation. Mais il y a probablement tout de même, chez tout agent, une peine d'aller contre ses habitudes acquises, et un plaisir pris à les suivre, dans des émotions et des actions plus ou moins proches du convenable. Ce plaisir et cette peine aussi, semble-t-il, peuvent intéresser l'éducateur, comme des propensions utilisables afin d'achever la formation de l'éduqué, ou comme des signes que celui-ci est plus ou moins éloigné de la possession des vertus.

Comme matériaux, comme instruments ou comme fins, et sous des formes apparemment différentes, le plaisir et la peine sont omniprésents dans la fabrication du caractère à la vertu pratique, et c'est pour cette raison que deux traités éthiques entiers y sont consacrés. Le contenu de ces traités, qu'il s'agisse de la détermination de l'essence du plaisir ou de celle de sa valeur, doit donc trouver une application dans la théorie de l'éducation. On doit pouvoir savoir, par exemple, quelle attitude adopter à l'égard des plaisirs et des peines qu'il faut réguler, en raison de la nature et de la valeur propres à

chacun d'entre eux, et compte tenu de leur articulation avec le plaisir de bien agir que l'on doit atteindre. On doit aussi pouvoir déterminer quel parti l'on peut tirer de certains d'entre eux pour former et orienter le caractère vers l'excellence. Si par ailleurs il existe une activité spéculative suprêmement bonne à meilleur titre que la pratique vertueuse, et un travail éducatif spécifique qui doit contribuer à la faire advenir, les thèses sur la nature et la valeur du plaisir devront donner lieu, à ce niveau aussi, à des applications semblables.

Le traitement des plaisirs et des peines dans l'éducation à l'excellence morale ou à l'excellence spéculative ne doit pas seulement être étudié comme la mise en pratique concrète des énoncés aristotéliens sur l'essence et la valeur du plaisir. Il doit aussi vérifier la validité de ces énoncés, et éventuellement en préciser le sens. On attend notamment que soient confirmés les deux principes qui selon nous régissent le rapport entre le souverain bien et le plus grand plaisir, à savoir l'identité entre le degré de plaisir et le degré de spontanéité active inhérent à chaque activité, et en même temps le caractère secondaire du plaisir par rapport au bien, au bon exercice dans cette activité.

Notons dès à présent qu'entre la théorie et sa mise en pratique, et entre la doctrine générale et sa vérification concrète, il y a un écart qui ne peut que décevoir et rendre perplexe. On trouve fort peu d'écho des thèses principales exposées dans les traités du plaisir dans les autres traités éthiques et politiques, qu'il s'agisse de la différence formelle des plaisirs, de la définition du plaisir comme élément accomplissant ou amplifiant l'activité, ou encore de la caractérisation des satisfactions corporelles comme des plaisirs par accident, par opposition aux plaisirs réels, actuation et réalisation d'un état par nature. La place des traités dans les deux ouvrages éthiques peut expliquer ce fait, et l'on remarquera justement que les seuls passages qui reprennent succinctement les résultats du traité du livre X de l'*Ethique à Nicomaque* figurent dans le traité du bonheur qui vient à sa suite. Il nous semble néanmoins que cette explication est insuffisante. La doctrine du plaisir exposée dans les traités s'avère inapplicable à certains des plaisirs et des peines qui intéressent la technique éducative, et pour d'autres, elle ne pourrait l'être que si l'on résolvait des difficultés qu'Aristote n'a pas jugé bon de traiter.

Il est douteux, en effet, que les plaisirs et les peines que doit réguler l'éducation, tous sans exception, obéissent au modèle de l'opération plaisante comme actuation parfaite, et même dans cette hypothèse, il serait douteux que la technique éducative y accordât un quelconque intérêt. Tel n'est certes pas le cas de l'exercice des vertus

pratiques. Mais la complexité de cette opération empêche de saisir clairement ce qui fait son plaisir, et par conséquent de comprendre pourquoi il l'emporte sur la plupart des autres. A cet égard, il est significatif que cette activité ne soit jamais mentionnée explicitement parmi les actuations que le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque* prend pour modèle ou pour exemple, et qu'inversement, les textes qui analysent au plus près les composantes de la belle pratique ne fassent jamais allusion à son plaisir propre. Aristote se montre tout aussi silencieux à propos des raisons pour lesquelles cette actuation comporte malgré tout, par essence, un plaisir limité, et toujours plus limité que celui que procure l'actuation de la sagesse spéculative. Il compare certes en plaisir la vie contemplative et la vie pratique prises chacune dans son ensemble, mais non les actuations qui régissent chacune de ces vies. Sur tous ces points, Aristote a laissé une large part à la reconstitution et à la spéculation de l'interprète. Seul le principe de priorité du bon exercice spontané sur le plaisir que l'on y prend trouve une illustration claire dans l'articulation entre les plaisirs antérieurs à la vertu et réglementés par elle et l'exercice plaisant de cette vertu, ainsi que dans le passage de l'exercice plaisant des vertus pratiques à l'exercice de la sagesse spéculative.

A. DES PLAISIRS ORIGINAIRES AUX PLAISIRS PROPRES À L'ACTION VERTUEUSE

1. Le plaisant et le pénible comme matériau de l'éducation du caractère

a. *En quel sens les vertus et les vices du caractère « portent sur des plaisirs et des peines »* (περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας)

C'est *l'Ethique à Eudème*, au chapitre 4 du livre II, qui explique le mieux en quel sens la vertu du caractère « porte sur des plaisirs et des peines » (περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας), et qui donne aussi le véritable fondement de cette caractéristique :

(1221b 37-1222a 2) En raison à la fois de ce qui précède et des assertions que nous avons posées, il s'ensuit que toute vertu du caractère porte sur des plaisirs et des peines. En effet, toute âme est propre à s'actuer par rapport à ces choses et à l'égard de ces choses par lesquelles par nature, elle devient meilleure aussi bien que pire. Or, nous déclarons que nous sommes mauvais en raison de plaisirs et de peines, et cela parce que nous les poursuivons et

fuyons comme il ne faut pas, ou parce que nous poursuivons et fuyons ceux qu'ils ne faut pas (ὥστε διὰ τε ταῦτα καὶ διὰ τὰς ἔμπροσθεν θέσεις συμβαίνει πᾶσαν ἠθικὴν ἀρετὴν περὶ ἡδονᾶς εἶναι καὶ λύπας. πᾶσα γὰρ ψυχὴ ὑφ' οἷων πέφυκε γίνεσθαι χείρων καὶ βελτίων, πρὸς ταῦτα καὶ περὶ ταῦτα ἐνεργητικὴ¹⁷⁷². δι' ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας φαύλους εἶναι φαμέν, τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἢ ὡς μὴ δεῖ ἢ ἄς μὴ δεῖ).

La première partie de l'explication montre ce que signifie « porter sur » lorsque l'on déclare que la vertu du caractère porte sur des plaisirs et des peines. Elle développe des assertions antérieures, à savoir la thèse du chapitre 1 selon laquelle l'usage de la vertu est relatif aux mêmes actes et affections que ceux qui font naître tantôt la vertu, tantôt le vice, selon la manière dont ils se produisent (1220a 31-34). On peut formuler cette thèse autrement, en déclarant que l'âme, en tant qu'elle est vertueuse ou bien vicieuse, est « propre à s'actuer » dans les mêmes choses, actes ou affections, que celles qui sont propres à produire aussi bien la vertu que le vice, et l'un plutôt que l'autre selon qu'elles adviennent correctement ou non.

La plupart des commentateurs s'accordent pour dire que le texte du chapitre 4 est corrompu : ἐστὶν ἡ ἡδονή est une leçon inacceptable, parce qu'elle introduit un deuxième sujet dans la phrase, et parce qu'elle ferait mention du plaisir d'exercer la vertu ou le vice. Outre que cela crée la confusion dans un développement qui montre que le matériau du vice et de la vertu est fait de plaisirs et de peines, ce serait l'unique passage qui mentionnerait l'existence du plaisir d'exercer le caractère, absent de *l'Ethique à Eudème* avant le traité du plaisir du livre VI. La plupart des corrections proposées ne sont guère heureuses : la suppression pure et simple de ἡ ἡδονή donne un énoncé qui a peu de sens ; les diverses substitutions proposées ont tantôt l'inconvénient de mentionner le plaisir pris à l'exercice du caractère (ἡδομένη)¹⁷⁷³, tantôt (ἐστὶν ἡ ἕξις) supposent que l'on change la syntaxe du début de la phrase en suivant le seul manuscrit L¹⁷⁷⁴, et aucune d'entre elles n'est convaincante d'un point de vue paléographique. Il nous semble que remplacer ἐστὶν ἡ ἡδονή par ἐνεργητικὴ l'est davantage, et surtout que la phrase traduirait alors parfaitement le propos auquel elle fait référence : Aristote a en effet déjà utilisé ce mot quand il a caractérisé « le caractère »

¹⁷⁷²¹⁷⁷² Nous corrigeons ἐστὶν ἡ ἡδονή, donné par tous les manuscrits en ἐνεργητικὴ.

¹⁷⁷³ C'est la correction proposée par Dirlmeier.

¹⁷⁷⁴ Ainsi, Bonitz suit L en retenant πάσης γὰρ ψυχῆς, et propose « la disposition de toute âme est relative et porte sur ces choses par lesquelles naturellement, elle devient meilleure ou pire ». Il nous semble qu'à moins de corriger davantage (πᾶσα γὰρ ψυχῆς ἕξις), la phrase est peu naturelle.

(τὸ ἥθος) dans les mêmes termes que la vertu et le vice, en affirmant que « du fait d'être mû souvent d'une certaine façon, il devient propre à s'actuer de cette façon » (τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη ἐνεργητικόν)¹⁷⁷⁵. Ainsi lu, le texte met en évidence que la vertu et le vice « portent sur des plaisirs et des peines », au sens où ceux-ci constituent le domaine dans lesquels ils s'exercent, tout autant que les matériaux qui les produisent selon la façon dont ils ont lieu.

Le passage fournit également la preuve que vertu et vice du caractère portent bien sur des plaisirs et des peines : conformément à la thèse établie à la fin du chapitre 1, la disposition de l'âme s'exerce, bien si elle est vertueuse, mal si elle est vicieuse, dans les mêmes choses que celles qui, selon qu'elles ont eu lieu bien ou mal, ont engendré la vertu ou le vice. Or, c'est parce qu'on poursuit des plaisirs et fuit des peines qu'il ne faut pas poursuivre ou fuir, ou parce qu'on les poursuit ou fuit comme il ne faut pas, que de l'avis de tous, on devient mauvais, c'est-à-dire d'un caractère vicieux. Il est sous-entendu qu'au contraire, c'est parce qu'on poursuit les mêmes plaisirs et fuit les mêmes peines comme il faut que l'on devient vertueux. Par conséquent, la vertu comme le vice doivent s'exercer dans ces mêmes plaisirs et peines, et plus précisément, dans la poursuite des premiers et la fuite des secondes : on exerce la vertu en poursuivant ces plaisirs et en fuyant ces peines comme il faut, et l'on exerce le vice en le faisant comme il ne faut pas.

L'argument comporte une précision capitale : ce qui produit la vertu ou le vice et ce qui en résulte n'est pas le fait d'éprouver des plaisirs et des peines, mais le fait de poursuivre les uns et de fuir les autres (τῷ διώκειν καὶ φεύγειν). Il est donc inexact de dire que ce sont des plaisirs et des peines qui constituent le matériau commun propre à engendrer la vertu ou le vice selon l'habitude que l'on prend à son égard, et le matériau dans lequel s'exercent ensuite la vertu et le vice. En réalité, ce matériau n'est pas fait de plaisirs et de peines éprouvés, mais de désirs qui sont tantôt des désirs positifs, des poursuites de plaisirs, tantôt des désirs négatifs, des fuites de peines. Cette thèse a évidemment des conséquences importantes : l'éducation du caractère ne consistera pas à réguler des plaisirs et des peines, mais des désirs, qu'il s'agisse de désirs positifs ou de désirs négatifs, et c'est également sur des désirs que s'exerceront les dispositions vertueuses ou vicieuses.

¹⁷⁷⁵ *EE* II, 2, 1220a 37-b 3.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que la vertu du caractère porte sur des désirs, et ne portent sur des plaisirs et des peines que parce qu'ils sont désirés positivement ou négativement. Cette caractéristique est en effet contenue dans la nature même de ce type de vertu. C'est ce que montre ce qui vient tout juste d'être dit avant le texte cité plus haut, dans une phrase qui donne le véritable fondement du rapport qui lie vertu et vice du caractère aux plaisirs et aux peines :

(1221b 27-34) Puisqu'il y a deux parties de l'âme et que les vertus ont été divisées selon ces parties, et puisque les vertus de ce qui possède la raison sont des vertus intellectuelles dont l'œuvre propre est la vérité (que celle-ci porte sur un état de fait ou sur une production de quelque chose), tandis que les <autres> vertus sont celles de ce qui est sans raison mais possède le désir (car ce n'est pas n'importe quelle partie qui dans l'âme possède le désir, si l'âme est divisible en parties), eh bien, il est donc nécessaire que l'on soit mauvais et bon quant au caractère parce que l'on poursuit et fuit certains plaisirs et certaines peines (ἐπειδὴ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, καὶ αἱ ἀρεταὶ κατὰ ταῦτα διήρηνται, καὶ αἱ μὲν τοῦ λόγου ἔχοντος διανοητικά, ὧν ἔργον ἀλήθεια, ἢ περὶ τοῦ πῶς ἔχει ἢ περὶ γενέσεως, αἱ δὲ τοῦ ἀλόγου, ἔχοντος δ' ὄρεξιν (οὐ γὰρ ὀτιοῦν μέρος ἔχει τῆς ψυχῆς ὄρεξιν, εἰ μεριστὴ ἐστίν), ἀνάγκη δὲ φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπουδαῖον εἶναι τῷ διώκειν καὶ φεύγειν ἡδονὰς τινὰς καὶ λύπας).

Aristote reprend ici la distinction établie au début du livre (II, 1, 1120a 8-12) : parmi les vertus proprement humaines, il y a d'un côté les vertus intellectuelles, vertus « de la partie qui possède la raison et commande à l'âme », et de l'autre les vertus du caractère, attribuées à la partie « qui accompagne par nature ce qui possède la raison » parce qu'elle lui obéit, c'est-à-dire la partie désirante, car comme cela vient d'être dit, c'est « sur le désir et les émotions que le raisonnement exerce son commandement » (ἄρχει δ' ὁ λογισμὸς (...) ὄρέξεως καὶ παθημάτων, 1220a 1-2). Si donc, comme le rappelle le texte du chapitre 4, les vertus du caractère sont celles de la partie « qui possède le désir », il est évident qu'être vertueux sous cet aspect consistera à avoir des désirs excellents, être vicieux, des désirs mauvais, et que par conséquent, l'on sera « mauvais et bon quant au caractère parce que l'on poursuit et fuit certains plaisirs et certaines peines ». Lorsqu'on considère la vertu et le vice du caractère dans leur généralité, on peut affirmer qu'ils consistent chacun à éprouver des désirs positifs ou négatifs d'une manière déterminée, et cela parce qu'ils ont été produits par l'habitude d'éprouver ces désirs de la même manière déterminée. Le matériau du vice et de la vertu

est donc constitué d'abord par des désirs, il n'est constitué par des plaisirs et des peines que parce que ceux-ci sont poursuivis ou fuies au sein des désirs.

Ce rapport de la vertu et du vice avec les désirs, les plaisirs et les peines peut être vérifié lorsque l'on considère chaque vertu spécifique et les vices qui lui sont contraires. Toute vertu et tout vice porte en effet sur ce qu'Aristote appelle des παθήματα ou des πάθη, et ce qui fait la spécificité d'une vertu et des vices correspondants est le type de πάθη sur lesquels portent ces dispositions. Comme l'a indiqué le chapitre 2, en 1120b 12, il faut prendre alors le terme de πάθος en un sens particulier : « j'entends par *pathos* », nous dit Aristote, « des choses telles que l'emportement, la crainte, le respect, l'appétit » (λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν, 1220b 12). Il fait la même précision en *Ethique à Nicomaque* II, 4, avec une liste plus longue, ajoutant « la colère, la confiance, la jalousie, l'obligeance, l'amitié, la haine, le regret, l'émulation, la pitié » (1105b 21-23). Tous ces exemples montrent que le terme πάθος correspond ici à ce que nous appelons une « émotion ». Toute vertu et tout vice portent sur certaines de ces émotions, et c'est une émotion particulière, ou un couple d'émotions contraires, qui délimite la spécificité d'une vertu et de ses deux vices opposés. Ce sera par exemple la colère pour la douceur, l'irascibilité et l'impassibilité, la crainte et la confiance pour le courage, la témérité et la lâcheté. Et dans chaque cas, la vertu sera produite par l'habitude d'être ému comme il convient et s'exercera dans une émotion qui convient, contrairement à l'un ou l'autre des vices opposés.

Or, que sont les différentes émotions, sinon différentes manières de désirer, positivement ou négativement ? Ce sont donc bien des désirs qui constituent le matériau des vertus et des vices, et quand Aristote déclare que ces dispositions « portent sur des plaisirs et des peines », il s'agit de plaisirs en tant qu'ils sont poursuivis et de peines en tant qu'elles sont fuies, et non de plaisirs et de peines éprouvés. On objectera que certaines émotions peuvent être ressenties avec plaisir, d'autres avec peine, de sorte que vertu et vice pourraient de cette façon porter sur un plaisir ou sur une peine vécus. Mais Aristote considère que les émotions concernées sont toutes ressenties comme pénibles, et il ne peut les associer tantôt au plaisir, tantôt à la peine, que s'il parle des plaisirs et des peines que l'on imagine et anticipe en elles. C'est ce que montre la formule générale qui les caractérise dans les traités éthiques, ainsi que les descriptions particulières dont chacune d'entre elles fait l'objet, notamment dans le livre II de la *Rhétorique*.

b. *En quoi les émotions peuvent être caractérisées comme ayant le plaisir ou la peine à leur suite* (ὅλως ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη)

Dans *l'Éthique à Nicomaque*, à la suite de la longue liste d'émotions que nous avons citées, Aristote affirme qu'il entend par πάθη « en général ce qui a à sa suite un plaisir ou une peine » (ὅλως ὅλως ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη, II, 4, 1105b 23). Dans *l'Éthique à Eudème*, la formule est plus technique et plus détaillée : les πάθη sont « en général ce qui, pris en soi-même, a la plupart du temps à sa suite un plaisir ou bien une peine de sentir » (ὅλως ὅλως ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ¹⁷⁷⁶ αἰσθητικὴ ἡδονή ἢ λύπη καθ' αὐτά, II, 2, 1220b 13-14).

On doit préalablement remarquer que ces énoncés ne décrivent pas seulement une propriété des émotions, ils sont censés les caractériser de manière suffisante. On sait par *l'Éthique à Eudème* que dans des ouvrages antérieurs mis à la disposition de son auditoire¹⁷⁷⁷, Aristote a effectué une division « des émotions, des puissances et des dispositions ». Il est plausible que ces divisions exposent une détermination détaillée de ce que c'est qu'une émotion, tenue pour acquise et reprise incomplètement dans les traités éthiques. Toutefois, la formule de *l'Éthique à Eudème* est suffisamment technique pour que l'on puisse penser qu'elle la restitue intégralement.

On peut dès lors éliminer plusieurs interprétations possibles de la formule. Elle ne peut signifier qu'un plaisir de sentir éprouvé, ou bien une peine du même type, accompagne toute émotion comme un accident ou une propriété essentielle. Cette description ne serait pas propre aux émotions, mais vaudrait aussi bien pour d'autres opérations, à commencer par les sensations elles-mêmes, qui sont plaisantes ou pénibles selon les différents sensibles. Préfère-t-on comprendre que plaisir ou peine viennent à la suite de l'émotion comme une conséquence, car si l'on peut la satisfaire, il en résulte un plaisir, tandis qu'elle reste pénible dans le cas contraire ? Cette hypothèse a l'inconvénient de faire un plaisir de la simple cessation des peines qui met un terme aux émotions négatives comme la crainte, la honte ou la pitié. De plus, il n'appartiendra pas alors aux émotions elles-mêmes d'avoir pour conséquence tantôt le plaisir, tantôt la peine, alors que dans la formule d'Aristote, elles ont cette caractéristique prises en soi

¹⁷⁷⁶ Nous corrigeons l'article ἡ en ἢ. D'un point de vue syntaxique, ἢ ἡδονή ἢ λύπη est plus satisfaisant. De plus, il est plus plausible qu'Aristote dise que les émotions ont à leur suite un plaisir de sentir que le plaisir de sentir, car dans ce dernier cas, il faudrait inclure dans ces plaisirs les plaisirs de voir, d'entendre, etc..

¹⁷⁷⁷ Cf. *EE* II, 2, 1220b 10-12.

(καθ' αὐτά). Si maintenant l'on s'attache à ce qui est impliqué à l'intérieur de chaque émotion, on peut certes dire que d'elle-même, elle est pénible puis plaisante car elle nous porte à l'état où nous en sommes soulagés. Mais il faudrait alors non seulement appeler cet état plaisir, mais aussi décrire l'émotion en affirmant qu'elle est accompagnée de peine et de plaisir, et non de peine *ou* de plaisir comme le dit Aristote.

Il ne reste donc qu'une seule interprétation possible : prises en elles-mêmes, les émotions sont accompagnées tantôt de plaisir, tantôt de peine, ont l'un ou l'autre à leur suite, parce que certaines, par exemple l'appétit, l'émulation, la confiance ou la colère, sont en soi associées à un plaisir poursuivi et anticipé par l'imagination, tandis que d'autres, la crainte, la honte ou la pitié, le sont à une peine, anticipée cette fois comme à fuir. Cette lecture a l'avantage de respecter le parallélisme manifeste, dans *l'Ethique à Nicomaque* comme dans *l'Ethique à Eudème*¹⁷⁷⁸, entre les deux expressions possibles du rapport unissant vice et vertu au plaisir et à la peine : on peut dire, de manière équivalente, que les premiers portent sur les seconds parce qu'ils portent sur des émotions accompagnées de plaisir ou bien de peine, ou parce qu'ils portent tantôt sur des plaisirs poursuivis, tantôt sur des peines fuies.

La formule de *l'Ethique à Eudème* comporte encore une précision remarquable : le plaisir ou la peine qui accompagne toute émotion a pour propriété, au moins « la plupart du temps », d'être lié au sentir (αἰσθητική). Cette caractéristique pose une difficulté : si elle signifie que le plaisir et la peine anticipés dans les émotions sont toujours propres à une sensation, la sensation en question ne peut être ni la vue, ni l'audition, ni rien d'autre que le toucher, et le toucher d'une peine ou d'un plaisir du corps. Cette description vaut certes pour les émotions de la crainte et de l'appétit, mais elle ne semble pas valoir la plupart du temps pour toute émotion : le plaisir anticipé dans l'émulation, dans la colère, dans l'obligance ou dans la confiance n'est apparemment pas le plaisir de sentir la restauration du tempérament corporel, mais un plaisir d'un autre ordre, et la peine fuie dans la pudeur, la honte ou la pitié n'est pas non plus une peine prise au mauvais état du corps. Ou bien il faut conclure que le qualificatif αἰσθητική qui lie ces plaisirs et ces peines à un sentir a une acception très indéfinie, ou bien il faut montrer en quoi il y a en toute émotion tantôt un plaisir anticipé du même type que celui qu'on associe au soulagement de l'appétit, tantôt une peine anticipée du même type que celle qui résulte de la destruction de l'équilibre corporel.

¹⁷⁷⁸ Cf. *EE* II, 4, 1221b 32-34 puis 34-37, *EN* II, 3, 1104b 13-16 puis 18 et s..

Pour montrer que les émotions sur lesquelles portent les vertus et les vices sont des affections pénibles en elles-mêmes, qu'elles sont des désirs positifs ou négatifs corrélés à un plaisir ou une peine anticipés, et que la plupart du temps, ces plaisirs et ces peines sont essentiellement distincts des plaisirs et des peines corporels tout en étant toujours associés à des plaisirs et des peines de ce type, il convient d'examiner dans le détail les caractéristiques qu'Aristote prête à la plupart d'entre elles.

c. Les diverses émotions sur lesquelles portent les vices et les vertus, et les plaisirs et les peines qui leur sont inhérents

Parmi les émotions sur lesquelles portent des vertus et des vices du caractère, et que l'éducation doit réguler afin de produire une bonne disposition à leur égard, deux doivent incontestablement être référées au plaisir et à la peine corporels. La crainte, objet du courage, de la lâcheté et de la témérité, est définie dans la *Rhétorique* (II, 5) comme « une certaine peine ou un trouble consécutifs à l'imagination d'un mal à venir destructeur ou pénible » (λύπη τις ἢ παραχῆ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ, 1382a 21-22), puis caractérisée comme « conjointe à une certaine attente d'être en proie à une affection destructive » (μετὰ προσδοκίας τινὸς πείσεσθαι τι φθαρτικὸν πάθος, 1382b 29-30). C'est donc uniquement la peine liée à la destruction de son propre corps, et non par exemple celle de la mauvaise réputation, qui détermine chez chacun l'émotion de crainte. Cette émotion doit donc être conçue comme une affection pénible déterminée par l'anticipation d'une peine corporelle future. Il peut arriver aussi, semble-t-il, qu'elle soit causée par l'anticipation d'une pure destruction sans peine, ce qui en fait une exception parmi les émotions qui « la plupart du temps », sont référées à un plaisir ou une peine anticipés¹⁷⁷⁹. Quant à l'appétit au sens strict, c'est évidemment une émotion où l'on anticipe le plaisir corporel, qu'il s'agisse du plaisir éprouvé à la réplétion du corps ou du plaisir pris à l'acte sexuel. C'est

¹⁷⁷⁹ Dans toutes les formules décrivant le mobile de la crainte, il y a une disjonction entre la destruction d'un côté, et la peine liée à des destructions et des dommages de l'autre (cf. 1382a 23-24, 28-29, et pour le mobile de la pitié qui est le même que celui de la crainte, mais en autrui et non en nous, *Rhét.* II, 8, 1386a 5 et s.). Or, il semble bien que le pur anéantissement, en tant que tel et abstraction faite de la peine, soit pour Aristote à craindre, et même à craindre plus que tout : selon *l'Éthique à Nicomaque*, « ce qu'il y a de plus à craindre est la mort », non parce qu'elle est douloureuse, mais « parce qu'elle est une limite, et qu'il n'y a pour l'homme mort, semble-t-il, plus rien de bon ni de mauvais » (III, 9, 1115a 26-27).

aussi une émotion pénible en elle-même, comme Aristote l'indique à plusieurs reprises dans les traités éthiques¹⁷⁸⁰.

Dans ces deux émotions, le plaisir et la peine anticipés sont bien un plaisir et une peine de sentir, car ils sont liés à la sensation de la restauration du corps, ou à celle de sa destruction. Il n'en va apparemment pas de même pour d'autres émotions sur lesquelles portent les vertus et les vices. Ainsi, dans la colère, l'émulation, la confiance et l'obligance, le plaisir anticipé est tantôt lié à l'honneur, tantôt à la victoire, tantôt au don, et aucun d'entre eux ne relève d'un acte de sentir, ni en tant qu'il est éprouvé, ni donc non plus, semble-t-il, en tant qu'il est anticipé. Avant de vérifier que ce type de plaisir est constitutif de ces diverses émotions, il convient d'examiner la manière dont Aristote les caractérise.

Dans la liste des choses plaisantes donnée par le chapitre 11 du livre I de la *Rhétorique* figure la victoire : « vaincre est plaisant, non seulement pour les gens belliqueux, mais pour tout le monde : car il se produit alors une imagination de supériorité, ce dont tout le monde a plus ou moins le désir¹⁷⁸¹ » (καὶ τὸ νικᾶν ἡδύ, οὐ μόνον τοῖς φιλονίκους ἀλλὰ πᾶσιν· φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίνεται, οὗ πάντες ἔχουσιν ἐπιθυμίαν ἢ ἡρέμα ἢ μᾶλλον, 1270b 32-34). Le plaisir de vaincre est donc un plaisir de s'imaginer supérieur aux autres, et comme cette supériorité est recherchée par tous à un degré ou à un autre, le plaisir de vaincre est également universel. Cela explique par exemple que la plupart des gens se plaisent aux jeux, mêmes les plus futiles, où il y a une lutte pour gagner¹⁷⁸².

L'honneur est ensuite cité, mais apparemment, il est plaisant pour une autre raison : « l'honneur et la bonne réputation compte parmi ce qu'il y a de plus plaisant, parce qu'en chacun se produit l'imagination qu'il est de même qualité que l'homme de bien, et ils sont davantage plaisants quand chacun croit véridiques ceux qui le déclarent <de cette qualité> » (καὶ τιμὴ καὶ εὐδοξία τῶν ἡδίστων διὰ τὸ γίνεσθαι φαντασίαν ἐκάστῳ ὅτι τοιοῦτος οἷος ὁ σπουδαῖος, καὶ μᾶλλον ὅταν φῶσιν οὓς οἴεται ἀληθεύειν, 1371a 8-10). Le plaisir pris à l'honneur repose sur l'imagination que l'on est vertueux, ou plus généralement un homme de qualité, et le

¹⁷⁸⁰ Cf. *EN* III, 14, 1119a 4, 14, *EN* VII, 6, 1148a 7-9, 13, 1152b 36, 1153a 32, *EE* II, 9, 1225a 30-31.

¹⁷⁸¹ La *Rhétorique* paraît faire un usage plus élargi du mot ἐπιθυμία que les traités éthiques : le terme ne désigne pas seulement les appétits corporels et par métaphore, l'appétit de connaissance, mais aussi des désirs se portant vers un objet, et devant leur naissance à la persuasion ou la raison. Cet usage, absent dans les traités éthiques, oblige parfois à traduire le terme par « désir ».

¹⁷⁸² Cf. *Rhét.*, I, 11, 1270b 34-1371a 8.

texte montre que cette imagination est toujours le produit de l'opinion et de la reconnaissance d'autrui : l'honneur est associé à la bonne réputation comme s'il s'agissait d'une seule et même chose, et le plaisir que l'on y prend dépend de la véracité que l'on prête à ceux qui reconnaissent nos qualités.

Plusieurs passages de *l'Ethique à Nicomaque* permettent de confirmer que ce qui est recherché dans l'honneur est la bonne opinion de soi par le biais de la bonne opinion d'autrui. Dans le livre I, l'honneur, qui paraît de prime abord la fin recherchée par ceux qui choisissent la vie politique, et non la vie de jouissance ou la vie contemplative, est à la fois quelque chose qui dépend d'autrui, réside « dans ceux qui honorent », et quelque chose que les hommes recherchent « afin qu'ils se persuadent eux-mêmes qu'ils sont des gens de bien » (ὡς πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι)¹⁷⁸³. Dans le livre VIII, le désir d'honneur est distingué du désir d'être aimé, simple corrélat du désir d'aimer, et il est expliqué de la manière suivante : ceux qui ne poursuivent pas l'honneur pour les avantages qu'il procure comme le font la plupart des gens, mais qui le poursuivent pour lui-même, « cherchent à conforter leur propre opinion qu'ils se font d'eux-mêmes en désirant l'honneur de la part des gens comme il faut et qui les connaissent » (ὑπὸ τῶν ἐπικεικῶν καὶ εἰδότην ὀρεγόμενοι τιμῆς βεβαιῶσαι τὴν οἰκείαν δόξαν ἐφίενται περὶ αὐτῶν, VIII, 9, 1159a 22-23). Les deux passages de *l'Ethique à Nicomaque* sont donc en accord avec la *Rhétorique*, à ceci près que l'opinion prend la place de l'imagination. Tous ces textes montrent que l'on doit concevoir le plaisir d'être honoré comme un plaisir pris à l'imagination ou à l'opinion de sa propre valeur, lorsque cette imagination ou cette opinion sont produites par l'opinion déclarée d'autrui.

Au regard de ces propos, on peut se demander ce qui fait l'essentiel du plaisir de vaincre et du plaisir d'être honoré : ce pourrait être en effet la simple imagination d'être supérieur, ou homme de qualité, la victoire sur autrui et la reconnaissance avérée de celui-ci étant un accident et un moyen parmi d'autres possibles. Dans cette hypothèse, il faudrait de plus examiner si imaginer être un homme supérieur et imaginer être un homme de bien ne serait pas une seule et même chose, qui procurerait par conséquent un seul et même plaisir. Et dans ce dernier cas, n'est-il pas clair que ce serait chez l'homme vertueux, en tant qu'il possède la vertu et l'exerce, que ce plaisir se trouverait pleinement réalisé ? Car les traités de l'amitié, on l'a vu, attestent que l'homme excellent sent et pense qu'il vit bien et qu'il est bon¹⁷⁸⁴, sans avoir besoin d'autrui pour

¹⁷⁸³ *EN* I, 3, 1095b 24-25, 26-28.

¹⁷⁸⁴ Cf. *EN* IX, 9, notamment 1170b 1 et s., et *EE* VII, 12, 1244b 26 et s..

cela. Ils montrent aussi qu'il n'y a guère de différence, dans l'esprit d'Aristote, entre l'appréciation que l'homme bon a de sa propre vertu et celle de sa supériorité sur autrui : il appartient en effet à l'homme vertueux de toujours se préférer soi-même en luttant pour se réserver les plus belles actions et l'emporter ainsi sur tous les autres¹⁷⁸⁵. Il faudrait donc conclure que le plaisir poursuivi par le commun des hommes dans les honneurs et la victoire est véritablement et pleinement atteint dans la possession des vertus et leur exercice. Le plaisir pris au bien agir ne serait donc pas un résultat formellement différent de tous les plaisirs antérieurs, et l'on pourrait expliquer l'adoption de la belle action par des mobiles plaisants qui la précèdent et dont on aurait une connaissance vraie ? Cette conséquence serait contraire à tout ce qu'affirme Aristote sur le lien entre l'exercice souverainement bon de la vertu et le plaisir que l'on y prend.

Outre la contradiction qui vient d'être dégagée, on a d'autres raisons de penser qu'Aristote ne réduit pas le plaisir pris à l'honneur à un plaisir intérieur de s'estimer comme bon, et par conséquent à un plaisir qui serait pleinement atteint dans l'appréciation de l'exercice de la vertu. Le plaisir de l'honneur et le plaisir corrélé au bien agir sont au contraire irréductibles, parce que l'opinion déclarée d'autrui est constitutive du premier, et non du second. La description de l'attitude que l'homme de bien doit adopter à l'égard des honneurs le montre bien : même l'homme excellent doit se mesurer au désir et au plaisir d'être effectivement honoré par autrui, et il possède la vertu de magnanimité précisément parce qu'il adopte l'attitude correcte par rapport à ce désir et ce plaisir. Sans doute, l'homme véritablement excellent doit désirer le plaisir d'être honoré d'une manière particulière, car dans la mesure où il est bon, il est toujours au-dessus des honneurs qu'on pourrait lui rendre : comme l'indique *l'Ethique à Nicomaque*, l'homme magnanime « prendra plaisir avec modération aux honneurs qui sont grands et qui sont décernés par des gens de bien, comme quelqu'un qui obtient ce qui lui est approprié, ou même moins. Car il ne saurait y avoir d'honneur digne de la vertu parfaite ; néanmoins, il acceptera ces honneurs, parce qu'autrui n'a rien de plus grand à lui décerner »¹⁷⁸⁶. Mais on voit dans ce texte qu'il n'est pas au-dessus de l'honneur au sens où il s'abstrairait entièrement de la reconnaissance d'autrui. Au contraire, il doit lui aussi prendre plaisir à être honoré, et s'il est toujours au-dessus de

¹⁷⁸⁵ Cf. *EN IX*, 8, 1169a 6-12 : « il faut que l'homme bon se préfère soi-même », car ainsi « tous luttent pour le beau et s'efforcent d'accomplir les actions les plus belles ».

¹⁷⁸⁶ *EN IV*, 7, 1124a 5-9.

l'honneur, c'est parce qu'il se mesure à lui et adopte l'attitude correcte à son égard. Il est donc clair qu'il y a chez lui une distinction entre le plaisir d'être honoré à l'égard duquel il adopte la bonne attitude, et qui est toujours corrélé à l'opinion déclarée des autres, et le plaisir qu'il prend à exercer cette bonne attitude, bien que ce plaisir aussi lui indique sa propre excellence.

On ne dispose pas de textes qui nous permettent de tenir un propos semblable au sujet du plaisir de vaincre. Mais le traité de l'incontinence du dernier livre commun pourrait difficilement compter la victoire parmi les choses plaisantes dignes de choix en elles-mêmes, c'est-à-dire à choisir toutes choses égales par ailleurs, si le fait de vaincre autrui n'était pas constitutif d'un plaisir spécifique, distinct d'autres plaisirs éventuels liés à la supériorité. En outre, puisqu'il y a aussi à l'égard de ce plaisir tantôt une attitude justement mesurée, tantôt un désir excessif, il est évident qu'il diffère du plaisir pris à la seule attitude excellente. Il diffère également spécifiquement, semble-t-il, d'autres plaisirs liés à l'imagination de sa propre supériorité. On lit ainsi dans la *Rhétorique* (I, 11) qu'on prend en général plaisir à faire du bien, parce que « faire du bien est posséder et surpasser » autrui, « qui sont deux buts auxquels on tend » (τὸ δὲ εἶ ποιεῖν ἔχειν καὶ ὑπερέχειν, ὧν ἀμφοτέρων ἐφίενται, 1371b 1-2). Cela vaut en particulier pour le don de richesse par rapport auquel se définit la libéralité : comment cette vertu du caractère pourrait porter exclusivement sur le désir et le plaisir de donner, et non celui de vaincre, si le premier plaisir n'était pas formellement distinct du second ?

Toutefois, la principale preuve que les plaisirs de l'honneur, de la victoire et du don sont chacun des plaisirs spécifiques est qu'ils déterminent par leur anticipation trois émotions distinctes, l'émulation, la confiance et l'obligeance¹⁷⁸⁷. Dans la *Rhétorique* (II, 11), l'émotion d'émulation (ὁ ζῆλος) est définie comme « une certaine peine, <éprouvée> à l'égard de ceux qui nous sont semblables par nature, devant la présence imaginée, chez eux, de biens dignes d'honneurs qu'il nous serait possible d'obtenir nous-mêmes, et cela non pas parce que ces biens appartiennent à un autre, mais parce qu'ils ne nous appartiennent pas aussi »¹⁷⁸⁸. La suite du texte précise que cette émotion

¹⁷⁸⁷ Viano (2002, p. 240 et s.) fait également le lien entre ces divers plaisirs et les émotions de colère, d'émulation, d'élan de confiance, etc.. Mais elle caractérise l'ensemble de ces émotions comme des passions de rivalité, toutes fondées sur le sentiment de supériorité, y compris l'émulation visant l'honneur (p. 245). Il nous semble qu'il faut aussi tenir compte de l'aspect spécifique propre à chacune d'entre elles.

¹⁷⁸⁸ *Rhét*, II, 11, 1388a 32-35 ἐστὶν ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένη παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων καὶ ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῇ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλω ἀλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἐστὶν.

est aussi un désir d'obtenir ces biens, et que les biens dignes d'honneurs recherchés, comme la vertu et tout bien qui peut être utile aux autres, sont poursuivis parce qu'ils conduisent à être honoré¹⁷⁸⁹. Ultimement, c'est donc l'honneur qui est recherché comme fin dans cette émotion. On peut même affirmer que l'émotion d'émulation et le désir d'honneur sont une seule et même chose, au moins chez ceux qui ne sont pas au-dessus de toute marque de reconnaissance : car on ne peut s'attirer la reconnaissance d'autrui que par les titres qui la suscitent, et on ne désire ces titres et cette reconnaissance que si l'un de nos semblables possède l'un ou l'autre. Émulation et désir d'honneur sont donc identiques, et peuvent être caractérisés comme une émotion pénible corrélée à l'anticipation et la poursuite du plaisir d'être honoré par autrui.

Il est plausible que le plaisir pris à la victoire, pour sa part, soit par son anticipation constitutif de l'émotion de confiance (θάρασος, θάρρος). Au premier abord, on pourrait penser que cette émotion est tout simplement l'absence de crainte : la *Rhétorique* (II, 5) ne donne pas une définition complète de cette émotion, et se contente d'affirmer qu'elle est le contraire de la crainte, de sorte qu'elle est « l'anticipation, accompagnée d'imagination, que les choses salutaires sont proches, tandis que les choses à craindre sont ou absentes ou éloignées » (1383a 16-19). La suite montre que cette émotion est présente lorsqu'on s'imagine qu'il n'y a rien à craindre, en raison des circonstances ou de son propre état d'esprit, par exemple quand on peut recourir à beaucoup de secours, d'amis ou d'alliés, ou quand on croit avoir déjà eu beaucoup de réussite auparavant¹⁷⁹⁰. Clairement, cette émotion n'est donc pas une hardiesse téméraire qui irait au-devant d'un danger qu'on s'imaginerait effrayant. Pour autant, elle n'est pas non plus pure et simple absence de crainte. Elle n'existe que dans un contexte particulier, lorsqu'on est devant un danger ou un obstacle, et c'est dans l'affrontement de celui-ci qu'elle anticipe le salut. On constate ainsi que dans le développement de la *Rhétorique*, tous les facteurs qui favorisent la confiance sont liés à la croyance que l'on va réussir en entreprenant quelque chose¹⁷⁹¹. En concevant la confiance comme une émotion et un désir où l'on anticipe le plaisir de l'emporter, il semble que l'on rende bien compte de l'ensemble du propos.

En liant la confiance au plaisir anticipé de la victoire ou de la réussite, on peut aussi expliquer plusieurs remarques de *l'Éthique à Nicomaque* : tout d'abord, Aristote y

¹⁷⁸⁹ Cf. *Rhét.*, II, 11, 1388a 36-37 puis 1388b 10-14.

¹⁷⁹⁰ Cf. respectivement *Rhét.*, II, 5, 1383a 20-21, 25-28.

¹⁷⁹¹ Cf. *Rhét.*, II, 5, 1383b 8-9, reprenant, outre les passages mentionnés ci-dessus, 1383a 34-1383b 2.

distingue clairement la confiance de l'absence de crainte, ainsi que ceux qui courent excessivement les dangers tantôt par défaut de crainte, tantôt par excès de confiance¹⁷⁹². La description de cet excès chez le téméraire montre également qu'il y a dans cette émotion quelque chose de positif, qui dépend d'une supériorité que l'on veut faire valoir aux yeux d'autrui. Le téméraire est en effet celui qui fait montre d'autant de confiance, dans une situation anodine que le courageux dans une situation dangereuse, tandis qu'il fuit et devient lâche quand le danger devient grand¹⁷⁹³. On ne peut rendre compte de ces différences de comportement si l'on confond la confiance et l'absence de crainte, tandis qu'elles sont explicables si la confiance est fondée sur la croyance qu'on va l'emporter sur un obstacle jugé important, et qu'on manifesterait ainsi sa supériorité.

Un autre plaisir lié à l'imagination de supériorité, mais non à celle que l'on tire de la victoire, constitue une émotion spécifiquement différente de la confiance. Dans la *Rhétorique* (II, 7) « l'obligeance » (χάρις) est caractérisée comme « inclination d'assistance à celui qui en a besoin non pas en échange de quelque chose, ni afin que celui-ci nous assiste en quelque point, mais afin que nous l'assistions »¹⁷⁹⁴. Cette émotion est donc liée au bienfait gratuit, que le livre I a déclaré plaisant parce qu'on y possède et surpasse autrui. En outre, la formule qui la caractérise paraît indiquer que le bienfait est toujours susceptible d'être mesuré par une monnaie d'échange. Dans la suite, il est certes question de services rendus à ceux qui sont en danger vital, mais ces services sont illustrés par les dons que l'on fait à ceux qui sont dans l'exil et la pauvreté.

Dans l'hypothèse où l'obligeance porterait toujours sur le don de biens échangeables, elle correspondrait exactement à la tendance principale à laquelle *l'Ethique à Nicomaque* rapporte la vertu de libéralité et ses contraires, la prodigalité et l'avarice. Ces dispositions portent en effet d'abord sur le don de richesses, et secondairement seulement sur leur acquisition, car la juste mesure en celle-ci est la condition nécessaire mais non suffisante de la juste mesure en celui-là¹⁷⁹⁵. Bien que l'émotion d'obligeance ne soit jamais mentionnée dans les développements consacrés à la libéralité et ses contraires, on peut légitimement penser que ces dispositions portent sur cette émotion, et à travers elle, sur le plaisir anticipé de s'imaginer supérieur dans le don : le libéral est disposé à éprouver cette émotion comme il convient, tandis que le

¹⁷⁹² Cf. *EN* II, 7, 1107b 1-3, III, 10, 1115b 24-29.

¹⁷⁹³ Cf. *EN* III, 10, 1115b 29-33.

¹⁷⁹⁴ *Rhét.*, II, 7, 1385a 18-19 : ὑπουργία δεομένῳ μὴ ἀντί τινος, μὴδ' ἵνα τι αὐτῷ ὑπουργοῦντι ἀλλ' ἵνα τι ἐκείνῳ. Nous traduisons ὑπουργία par une périphrase, faute d'autre mot en français, car le terme ne désigne pas ici l'assistance concrète, mais l'émotion qui nous porte à cette assistance.

¹⁷⁹⁵ Cf. *EN* IV, 1, 1120a 9-11 puis 18-21, 1120b 27-1121a 1.

prodigue y est porté à l'excès, et que l'avare ne l'est pas assez ou pas du tout. Ce dernier est en effet sujet avec excès à un autre désir que l'obligance, celui d'acquérir des richesses et des biens utiles, qui doit lui aussi être soumis à la droite règle dans la production puis l'exercice de la vertu de libéralité, mais qui a cette particularité de n'être jamais décrit comme une émotion spécifique définie par un plaisir qu'elle anticiperait. Cette exception n'a rien d'étonnant si l'on se rappelle que pour Aristote, la possession des biens a une valeur purement accidentelle et entièrement réductible à celle de leur usage¹⁷⁹⁶. Il est par conséquent contre nature que l'acquisition ou la possession, en soi, constitue une fin bonne et plaisante pouvant déterminer une émotion formellement différente de toutes les autres, et il n'y a pas lieu de compter une telle émotion parmi celles auxquelles l'homme est naturellement sujet.

Il existe enfin une dernière émotion sur laquelle portent une vertu et des vices, qui comme l'émulation, doit être référée à l'honneur, mais qui en diffère spécifiquement. La colère (*ὀργή*) est définie dans la *Rhétorique* (II, 2) comme « désir accompagné de peine d'une vengeance imaginée, désir causé par l'imagination d'un mépris des choses qui nous concernent ou d'un mépris des nôtres, et d'un mépris non mérité » (*ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωριαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος*¹⁷⁹⁷). Comme la plupart des émotions précédentes, la colère est dite pénible en elle-même. Néanmoins, elle est un désir de la vengeance qui dans le livre I, a été déclarée plaisante au plus haut point, et anticipée comme telle dans la mesure de la peine extrême ressentie dans cette émotion¹⁷⁹⁸. Dans le livre II, ce rapport qui lie la colère au plaisir anticipé de la vengeance est exprimé par la même formule que celle qui dans les traités éthiques, rattache l'ensemble des émotions à un plaisir ou à une peine : « toute colère a à sa suite un certain plaisir, celui que l'on prend à l'attente de se venger » (*πάση ὀργῇ ἔπεσθαι τινα ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι*, 1378b 1-2)¹⁷⁹⁹. Par ailleurs, la colère est causée par l'imagination d'un mépris de la part d'autrui, et donc par la

¹⁷⁹⁶ Cf. *Pol.* I, 9, 1257a 4-6, 28-30, b 40 et s. ; également *EN* I, 3, 1096a 5-7, où Aristote va jusqu'à dire que la vie d'enrichissement ne peut être qu'une vie forcée, tant il est contraire à la nature de considérer la richesse comme un bien en soi.

¹⁷⁹⁷ Nous suivons le manuscrit A, et comprenons *φαινομένη* comme signifiant « apparent » ou « imaginé », en vertu du parallélisme avec les définitions des autres émotions, et non comme signifiant « manifeste ».

¹⁷⁹⁸ Cf. *Rhét.* I, 11, 1370b 39-32.

¹⁷⁹⁹ La suite (1378b 8-10) ajoute que le plaisir de vengeance visé dans la colère a cette particularité de ne pas être seulement anticipé par l'imagination, mais de pouvoir aussi devenir imaginé comme présent quand la pensée s'applique à la vengeance et aux moyens de la réaliser.

peine contraire au plaisir que l'on trouve à être honoré : dans tous les cas, que ce soit par le simple mépris, la vexation ou l'outrage, c'est le fait qu'autrui ne nous accorde pas l'estime que l'on croit pouvoir attendre qui déclenche cette émotion¹⁸⁰⁰. Celle-ci est alors un désir positif de réparation par la vengeance. Comme l'émulation, elle se rattache donc à l'honneur et à la reconnaissance, mais elle s'en distingue parce qu'elle ne poursuit pas le plaisir pris à acquérir un nouvel honneur, mais un plaisir spécifiquement différent lié au recouvrement d'un honneur perdu.

Les quatre émotions que nous venons de décrire, et qui doivent être régulées dans la production puis l'exercice des vertus de magnanimité, de courage, de libéralité et de douceur, sont caractérisées chacune par l'anticipation d'un plaisir spécifique qui en cela, est dit « venir à leur suite », mais qui dans tous les cas est lié à l'estime de soi, et non à une sensation du bon ou du mauvais état du corps. Le mobile sur lequel elles reposent est celui qu'Aristote appelle « le beau » (τὸ καλόν), et qu'il oppose à l'utile (τὸ σύμφερον) et au plaisant (τὸ ἡδύ) qui dans cette acception restreinte, correspond uniquement à la satisfaction corporelle¹⁸⁰¹. « Le beau » n'est en effet pas réductible au seul bel exercice des vertus pratiques auquel tend l'homme de bien¹⁸⁰². Il détermine des désirs spécifiques naturels à tout homme, comme une fin à part entière et une motivation qui diffère spécifiquement du plaisir corporel et de l'utilité. Ce mobile, difficilement exprimable par un mot français, désigne dans un contexte éthique et politique ce qu'il y a d'esthétique dans la conduite : « le beau » est le bel aspect que chacun offre à autrui dans son comportement, et qui pour être reconnu comme tel, doit se présenter sous la forme d'une supériorité. Il s'agit donc de ce qu'on pourrait appeler

¹⁸⁰⁰ Cf. *Rhét.* II, 2, 1378b 11 et s..

¹⁸⁰¹ Cf. *EN* II, 2, 1104b 30-32.

¹⁸⁰² Sur ce point, Aristote n'est pas toujours conséquent. Le dernier livre de *l'Éthique à Eudème*, nous l'avons vu, réserve « le beau » aux vertus et à leur exercice. Mais dans *l'Éthique à Nicomaque*, alors même que « le beau » est déjà utilisé comme synonyme de l'exercice vertueux (III, 10, 1115b 20 et s.), l'honneur est encore considéré comme une chose belle (III, 11, 1116a 28-29). Dans le livre I de la *Rhétorique*, les choses belles sont à deux reprises divisées en deux catégories. Dans le chapitre consacré au bien (I, 6), il est dit que « parmi les choses belles, les unes sont plaisantes, et les autres sont elles-mêmes dignes de choix par elles-mêmes » (1362b 8-9, cf. aussi 1364b 26-28). La seconde catégorie se réfère aux vertus dont il a été question plus haut, mais l'on ne sait ce que recouvre la première, bien que l'honneur et la réputation soient ensuite pris pour exemples de choses plaisantes (1362b 20). Une seconde division, dans le chapitre sur le beau, objet du genre épideictique (I, 9), permet de clarifier le sens de la première. « Est beau ce qui en étant digne de choix par soi-même est objet d'éloge », c'est-à-dire l'ensemble des vertus, « ou ce qui en étant bon est plaisant en ce qu'il est bon » (1366a 33-34). Cette dernière catégorie doit inclure tout ce qui est déclaré beau dans la suite, qui est lié à l'honneur, à ce qui est digne de mémoire et de réputation, à tous les actes de bienfaisance pour autrui ou encore à la victoire (1366b 34-1367a 6, 1367a 19-27), toutes choses dont Aristote souligne qu'elles ne sont pas utiles à l'agent ni donc plaisantes par accident.

« l'admirable », et qui l'est aux yeux de l'agent lui-même parce qu'il l'est d'abord pour la société qui l'entoure.

Cette valeur par excellence de la morale traditionnelle aristocratique est reconnue par Aristote, mais elle est en même temps dépréciée, ou plutôt réinterprétée : la belle image de soi constitue un mobile naturel à part entière de l'action humaine, et un mobile qui est en lui-même toujours supérieur et préférable à ceux de la jouissance et de l'utile¹⁸⁰³. Toutefois, elle est dévaluée d'abord parce qu'elle est un objet d'imagination ou d'opinion qui n'a en soi aucune validité, ensuite parce qu'elle est assignée à plusieurs désirs spécifiquement différents qui doivent tous être justement mesurés non seulement entre eux, mais compte tenu aussi des mobiles de l'utile et du plaisant. C'est ainsi que l'on parvient à posséder la véritable vertu du caractère corrélée à la vertu de prudence, puis à exercer ces vertus. Or, c'est dans cet exercice que réside le beau par excellence, le véritable bel aspect que l'agent doit contempler en lui-même, et cette beauté n'est plus nécessairement dépendante du jugement d'autrui ou de la supériorité que l'on acquiert sur lui. Ou si elle l'est, c'est parce qu'elle a lieu dans un contexte où elle est pleinement comprise et appréciée, l'amitié qui met en commun l'exercice du caractère et de la prudence de deux individus. Alors en effet, il est essentiel à la pratique excellente de toujours l'emporter en perfection sur celle d'autrui, et d'être aussi reconnue comme telle¹⁸⁰⁴.

Si plusieurs émotions sur lesquelles portent les vertus doivent être définies comme des poursuites de différents plaisirs liés au beau et à l'image de soi, on peut certes dire qu'en cela, elles ont chacune à leur suite un plaisir. En revanche, on ne voit pas comment leur appliquer la formule qui dans *l'Éthique à Eudème*, caractérise l'ensemble des émotions, en ajoutant que le plaisir qui les suit est « sensoriel », ou un plaisir « de sentir ». En quoi, par exemple, le plaisir de s'imaginer être un homme de bien, parce qu'on acquiert ou parce qu'on doit acquérir telle marque d'honneur de la part de telle personne, peut-il relever d'une sensation ? Même si l'on donne au « sensoriel » une acception élargie, en entendant par là tous les actes mentaux par lesquels on perçoit un contenu sensible, comme les imaginations, le problème ne serait pas résolu. Car estimer qu'on est ou sera un homme de bien en obtenant telle marque de reconnaissance est apparemment une croyance et un jugement, et non une pure perception imaginative.

¹⁸⁰³ Sur ce point, cf. *Pol.* VII, 14, 1333a 30-36, 1333a 41-b 3 (voir plus loin p. 994-995).

¹⁸⁰⁴ Voir la fin du chapitre sur la préférence de soi-même (*EN IX*, 8, 1169a 26-b 1).

On doit se souvenir que parmi les quatre émotions décrites, deux, la colère et l'émulation, sont explicitement qualifiées de pénibles en elles-mêmes. La peine est moins évidente dans le cas de la confiance et de l'obligeance, mais son existence fait peu de doute : il faut se rappeler que d'après le *De motu animalium*, le désir, dès lors qu'il déclenche un mouvement ou une action, est toujours accompagné d'une altération du tempérament central de l'animal. Cette altération doit être présente dans n'importe quelle modalité de désir et n'importe quelle émotion, et elle doit être ressentie comme une peine et un malaise généralisés. Cette peine éprouvée dans le corps est patente et extrême dans l'émotion de colère, et le soulagement que procure la vengeance ne l'est pas moins. Lorsqu'on est en colère, on anticipe donc, à côté du plaisir pris à la bonne image de soi-même, un soulagement des peines qui se présente à nous comme un plaisir que l'on sentira dans le corps. De ce point de vue, la colère suit le même modèle que l'appétit, et l'on doit dire la même chose de toutes les autres émotions où l'on poursuit un plaisir, même si la souffrance corporelle prend alors un moindre degré. Ces émotions peuvent être caractérisées comme des affections ayant à leur suite un plaisir de sentir, parce qu'elles anticipent comme un plaisir le soulagement d'une peine du corps, en même temps que le plaisir pris au beau et à l'estime de soi qui les caractérise en propre.

L'hypothèse que nous venons de présenter paraît appuyée par le passage de *Ethique à Nicomaque* II, 2 qui distingue entre les motifs du beau et du laid, de l'utile et du nuisible, et du plaisant et du pénible corporels, avant de montrer par divers arguments que la vertu et le vice portent avant tout sur le plaisant et le pénible entendus dans cette acception restreinte¹⁸⁰⁵. C'est le cas, entre autres raisons, parce que le plaisir en question « accompagne à leur côté tous les motifs qui tombent sous le choix : de fait, le beau et l'utile apparaissent être plaisants » (πάσι τοῖς ὑπὸ τὴν αἴρεσιν παρακολουθεῖ· καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἥδὺ φαίνεται, 1104b 35-1105a 1). Apparemment, un plaisir corporel est donc toujours visé et imaginé aux côtés du beau ou de l'utile que l'on désire, comme un accompagnement accidentel de ces motifs.

¹⁸⁰⁵ À partir de 1104b 34 et jusqu'à 1105a 13, où Aristote prouve que les vertus et les vices « portent surtout sur le plaisir » et sur la peine contraire, et bien plutôt sur eux que sur le beau et le laid, l'utile et le nuisible, le plaisir et la peine désignent exclusivement ceux qui sont corporels.

d. Conclusions

Dans les deux traités éthiques du plaisir, la première raison qui justifie l'étude de cette notion est que les vertus et les vices du caractère, et par conséquent l'éducation qui doit produire les premières et éviter les seconds, portent sur des plaisirs et des peines comme sur des matériaux qui doivent être régulés. À l'examen, cette justification ne peut que laisser circonspect, car les développements consacrés dans ces traités à caractériser les opérations effectivement plaisantes, et le statut du plaisir au sein de ces opérations, s'avèrent inapplicables aux affections naturelles qui doivent être soumises à la juste mesure dans la production puis l'exercice des vertus.

Ces affections, en effet, ne sont pas des plaisirs et des peines éprouvés, mais d'abord des désirs qui tantôt poursuivent un plaisir et tantôt fuient une peine, et des désirs qui sont toujours vécus comme pénibles, et jamais comme plaisants. L'éducation du caractère ne consiste pas à réguler la peine éprouvée dans les combats, ou le plaisir pris à la satisfaction des besoins du corps, à l'obtention d'un honneur, d'une victoire ou d'une vengeance ; elle régule d'abord la crainte qui fait fuir un danger destructeur, l'émulation qui fait poursuivre une reconnaissance plaisante, la colère qui porte au plaisir de se venger, etc.. Cette règle a certes deux exceptions : pour produire le courage, il ne suffira pas de faire éprouver crainte et confiance comme il convient, il faudra aussi habituer l'agent à « tenir ferme » (ὑπομένειν) devant un danger qui même pour lui, est effrayant¹⁸⁰⁶. Pour produire la tempérance, il ne faudra pas réguler les appétits avant leur satisfaction, mais les satisfactions des appétits préalablement donnés par nature, et par ce moyen et secondairement, les appétits qui suivront¹⁸⁰⁷. Ces deux cas particuliers impliquent sans doute que l'éducation habitue à une attitude endurante face aux peines éprouvées dans la crainte et dans l'appétit, mais non qu'elle se rapporte en quelque manière au fait d'éprouver du plaisir : car satisfaire l'appétit n'est pas pour Aristote

¹⁸⁰⁶ La vertu de courage ne consiste pas seulement à éprouver crainte et confiance comme il convient, mais aussi « à tenir bon » devant des dangers appréciés par l'agent comme effrayants (*EN* III, 10, 1115b 11-13, 17-19). C'est même dans cette situation particulière que le courage se révèle véritablement (*EN* III, 11, 1117a 16-20, 12, 1117a 33 et s.), de sorte que c'est d'abord dans une habitude à tenir bon devant l'effrayant que consiste le processus productif du courage (*EN* II, 2, 1104b 1-3).

¹⁸⁰⁷ Cf. *EN* II, 2, 1104a 22-24, 33-35, où c'est l'abstention de l'appétit qui produit la tempérance, et le fait d'y céder, l'intempérance. Aussi Aristote rapporte-t-il toujours cette vertu et ce vice, ainsi que la continence et l'incontinence proprement dites, aux plaisirs et non aux appétits corporels (*EN* II, 7, 1107b 4-6, III, 13, 1117b 24 et s.). Et quand il les réfère aux appétits, il les a toujours préalablement référés aux plaisirs (*EE* III, 2, 1230b 21-22, *EN* III, 14, 1119a 11 et s., *EN* VII, 6, 1148a 4-11, 8, 1150a 9-11, 16-21). Dans ces deux dernières occurrences, la jouissance des plaisirs corporels, appelée un « prendre plaisir » (χαίρειν) dans l'étude de la tempérance, est en réalité le fait de « suivre » (διώκειν) les plaisirs en question.

prendre du plaisir, mais suivre un désir sans cesse reconduit jusqu'à un état d'intégrité qui n'est pas par soi plaisant.

On pourrait répliquer que même si le travail productif des vertus porte avant tout sur des désirs, ce n'est pas une raison pour que la nature des plaisirs liés à ces désirs n'y soit pas prise en considération. Il se pourrait que par exemple, le désir de recevoir telle marque d'honneur de la part de telle personne soit entièrement déterminé, dans son intensité et ses autres propriétés, par la notion préalable du plaisir poursuivi, et qu'il en aille de même pour la colère, la confiance ou l'obligeance ; par conséquent, n'est-ce pas en régulant les divers plaisirs que l'éducation régule les désirs qui s'y rapportent ? Cette hypothèse permettrait d'expliquer pourquoi à plusieurs reprises, Aristote affirme que la vertu et le vice, ou bien l'éducation du caractère, portent sur le fait même de prendre plaisir et d'éprouver de la peine¹⁸⁰⁸. Mais elle pose tant de difficultés qu'il y a plutôt lieu de croire que dans ces propos, il ne s'exprime pas rigoureusement.

Il est certain que l'on ne désire pas telle obtention d'honneur ou tel acte de vengeance parce qu'on a au préalable éprouvé et apprécié le plaisir que l'on y prendra. Au contraire, il y a une priorité temporelle et naturelle du désir sur le plaisir : parce qu'on croit devoir obtenir telle marque d'honneur qu'autrui obtient, et dans la mesure même du manque apprécié dans cette croyance, on poursuit plus ou moins intensément cette marque d'honneur et l'anticipe comme plus ou moins plaisante. Parce qu'on croit avoir été outragé à tel degré, on cherche une vengeance proportionnée comme un plaisir qui viendra combler ce dont on s'estime privé. C'est donc l'appréciation d'un manque pénible qui détermine celle du plaisir et non l'inverse. En cela, l'émulation ou la colère obéissent au même modèle que l'appétit, et il y a lieu de se demander si le plaisir d'être honoré ou de se venger n'est pas entièrement réductible à un soulagement, et un soulagement proportionné à la peine préalablement produite par une croyance plus ou moins fondée. En même temps, il y a cette différence que l'appétit est déterminé par un manque et une peine qui sont des données de nature, et non des résultats d'une opinion. Faut-il donc penser que cette opinion a pour origine un certain plaisir que l'on aurait effectivement éprouvé à se croire bon ou supérieur par le biais du jugement d'autrui, ou bien croire que le manque pénible de reconnaissance ou de supériorité est pour Aristote une donnée aussi naturelle que la faim et la soif ? Les textes ne se prononcent pas sur cette question, mais il existe une raison pour préférer la seconde option à la première.

¹⁸⁰⁸ Voir par exemple *EE* II, 10, 1227b 8-11, III, 2, 1231a 31-32, *EN* III, 13, 1118b 25 et s..

Admettons que les plaisirs pris à être honoré, à vaincre ou à être bienfaisant soient des plaisirs effectifs dont l'éducateur doit connaître la nature afin de les régler correctement, et avec eux, les désirs qui les prennent pour objet. On ne voit pas alors comment ils pourraient obéir aux caractéristiques que les deux traités du plaisir donnent aux vécus plaisants et au plaisir en tant que tel. Selon la *Rhétorique*, éprouver ces plaisirs est en effet s'imaginer ou se croire bon ou supérieur du fait d'une relation concrète avec une personne déterminée, marque de reconnaissance, don ou victoire. Il est impossible de penser ces plaisirs comme des exercices plus ou moins parfaits d'une faculté déterminée : par exemple, prendre plus de plaisir parce qu'on croit que telle marque d'honneur est davantage porteuse de notre excellence que telle autre, ce n'est évidemment pas mieux exercer notre faculté d'opiner ou d'imaginer. Pour caractériser ces plaisirs, le modèle platonicien de l'opinion fautive formée sur la réplétion d'un manque peut convenir, mais non le modèle réaliste aristotélicien¹⁸⁰⁹. Il y a donc lieu de croire que pour Aristote, les plaisirs de ce type ne doivent pas être comptés parmi les plaisirs effectifs, mais plutôt parmi les plaisirs imaginaires qui sont anticipés et désirés à la suite d'un manque et d'une peine originels. Faute de propos explicites allant dans ce sens, il vaut mieux toutefois laisser la question ouverte.

Il est sûr en tout cas que le savoir délivré par les traités du plaisir sur la nature de celui-ci s'avère inapplicable aux plaisirs et aux peines impliqués dans le matériau façonné par l'éducation du caractère, et par conséquent de nul usage pour déterminer l'attitude à adopter face à ces divers plaisirs et peines, ou plutôt face aux divers désirs qui les poursuivent ou les fuient. Les quelques indications qui dans *l'Ethique à Eudème*, caractérisent les plaisirs qui n'en sont pas, à savoir les satisfactions corporelles, semblent plus appropriées pour rendre compte de tous les autres plaisirs sur lesquels portent la vertu et le vice. Car on peut se demander si tous les plaisirs pris au bel aspect que l'on croit présenter à autrui ne sont pas eux aussi réductibles à des soulagements

¹⁸⁰⁹ Nous rejoignons ici les conclusions de D. Frede (2006, p. 263 et s.), pointant une lacune de la théorie d'Aristote déjà soulignée par Williams (1959, p. 37). Frede, constatant que le modèle de l'activité est incapable de rendre compte des plaisirs corrélés aux diverses émotions, soutient que la définition du plaisir de *Rhétorique* I, 11 est faite exprès pour s'appliquer à ces plaisirs, dont il est partout question dans la suite du même chapitre puis dans le livre suivant. Telle serait la raison pour laquelle Aristote définirait ici le plaisir, de manière platonicienne, comme la réplétion d'un manque, et d'un manque qui s'avère dans de nombreux cas accompagné d'appétit, d'imagination et de croyance. Striker (1996, p. 288 et s.), en prenant pour point de départ l'analyse des émotions du livre II, et en constatant leur corrélation avec une croyance indéterminée d'un agent singulier dans une circonstance singulière, parvient aux mêmes conclusions. Il est certain que la définition de la *Rhétorique* est suffisamment large pour pouvoir s'appliquer aux plaisirs liés aux émotions. Mais comme nous l'avons montré (Ch. VI, p. 502), elle inclut également le cas où l'on exerce ce que l'on possède déjà ; il s'agit même là du plus grand plaisir qui soit.

d'un manque et d'une peine corporelle préalables. En même temps, les divisions du traité de l'incontinence, nous l'avons vu, opposent aux satisfactions corporelles non dignes de choix mais nécessaires l'honneur, la victoire et la richesse, qui sont considérés comme des choses plaisantes dignes de choix en elles-mêmes, même si elles ne le sont pas dans toutes les conditions et à tous les degrés. Cette différence n'implique pas nécessairement qu'en tant qu'ils sont des plaisirs, l'honneur ou la victoire soient autre chose qu'un soulagement de peine lié à la restauration de l'intégrité naturelle. Mais elle indique que ces plaisirs, par eux-mêmes ou par accident, sont toujours bons en eux-mêmes, contrairement aux plaisirs corporels nécessaires, et aux plaisirs mauvais qui pour leur part, ne sont jamais des données naturelles, mais sont tantôt contre nature, tantôt issus d'une mauvaise habitude.

À défaut d'une caractérisation rigoureuse des différents plaisirs sur lesquels portent les vertus du caractère, Aristote propose dans le dernier livre commun une classification de ces plaisirs selon leur valeur, qui est certes passée sous silence dans le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, où seuls les exercices d'une faculté sont plaisants et dignes de choix, mais qui est fidèlement reprise, et en partie fondée et explicitée, dans le traité de *l'Ethique à Eudème*. Cette évaluation différenciée des plaisirs impliqués dans les désirs régulés par l'éducateur doit pouvoir servir de guide à celui-ci, et lui indiquer la manière dont il doit se rapporter aux uns et aux autres.

2. Le traitement éducatif des désirs selon la valeur des plaisirs et des peines qui leur sont corrélés

a. *Le cas général*

Pour Aristote, les mobiles plaisants ou pénibles que la nature donne à l'homme ne sont jamais en eux-mêmes ni mauvais ni la cause d'un mal, car ceux qui sont mauvais en soi sont tantôt contre nature, tantôt acquis par de mauvaises habitudes. D'un autre point de vue cependant, nous l'avons déjà dit, ils sont la cause de la privation des vertus, car ils se présentent d'eux-mêmes comme des mobiles inconditionnés, ou du moins sans être justement mesurés les uns aux autres en fonction de ce qui convient aux circonstances. C'est ce qu'affirme le passage de *l'Ethique à Nicomaque* (II, 2) où Aristote explique en quel sens on peut dire que l'on devient mauvais en raison du plaisir

et de la peine, et en profite pour critiquer ceux qui croient qu'une telle affirmation implique qu'il faut fuir tout plaisir et parvenir à un état d'apathie à leur égard :

(1104b 21-26) Nous devenons mauvais en raison des plaisirs et des peines, parce que nous les poursuivons et les fuyons, ou ceux qu'il ne faut pas, ou quand il ne faut pas, ou comme il ne faut pas, ou <contrairement> à toute autre manière dont la raison détermine les choses de ce type. C'est d'ailleurs pourquoi on définit les vertus comme certains états d'impassibilité et de repos. Mais c'est là une erreur, due à ce qu'on parle sans distinction <des plaisirs et des peines>, et que l'on n'ajoute pas « comme il faut » et « comme il ne faut pas », ni « quand il faut et ne faut pas », ni toute autre détermination (δι' ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας φαῦλοι γίνονται, τῷ διώκειν ταύτας καὶ φεύγειν, ἢ ἄς μὴ δεῖ ἢ ὅτε οὐ δεῖ ἢ ὡς οὐ δεῖ ἢ ὅσαχῶς ἄλλως ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται τὰ τοιαῦτα. διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας· οὐκ εἶ δέ, ὅτι ἀπλῶς λέγουσιν, ἀλλ' οὐχ ὡς δεῖ καὶ ὡς οὐ δεῖ καὶ ὅτε, καὶ ὅσα ἄλλα προστίθεται).

Comme dans le texte parallèle de *l'Ethique à Eudème* que nous avons cité plus haut, Aristote précise d'abord que c'est en tant qu'ils sont poursuivis et fuis que les plaisirs et les peines peuvent être dits cause du vice. Il ajoute ensuite, dans ce qui peut être lu comme une rectification, que les plaisirs ou les peines ne sont pas en eux-mêmes et dans l'absolu causes du mal, mais seulement en tant qu'ils sont poursuivis ou fuis en étant « ceux qu'il ne faut pas », « quand il ne faut pas », « comme il ne faut pas ». Parallèlement, il faut rectifier l'idée que la vertu serait un état d'impassibilité à l'égard des plaisirs et des peines. Elle n'est pas produite par l'habitude de ne pas les poursuivre, les fuir ou les éprouver, et elle n'est pas non plus une disposition à faire de même. Ceux qui prétendent cela se trompent parce qu'ils incriminent les plaisirs et les peines sans faire la distinction entre le cas où ils sont poursuivis ou fuis « comme il faut », et le cas où il le sont « comme il ne faut pas ». On a pu croire qu'Aristote visait ici des doctrines pour qui le plaisir et la peine, mauvais en eux-mêmes, doivent être éradiqués au profit d'un état d'absence de trouble, et plus particulièrement celle de Speusippe. Mais dans l'argument équivalent de *l'Ethique à Eudème*, la même inférence erronée est attribuée à tous, c'est-à-dire soit tous les hommes, soit au moins tous les philosophes : « c'est d'ailleurs pourquoi, selon la définition que tout le monde donne avec précipitation, les vertus seraient des états d'impassibilité et de repos à l'égard des plaisirs et des peines, et les vices le contraire » (διὸ καὶ διορίζονται πάντες προχείρως ἀπάθειαν καὶ

ἡρεμίαν περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας εἶναι τὰς ἀρετὰς, τὰς δὲ κακίας ἐκ τῶν ἐναντίων).

Ces observations permettent de dégager un principe général que doit suivre l'éducateur à l'égard de tous les mobiles plaisants et pénibles qui se présentent naturellement chez l'éduqué. Il ne doit pas chercher à les éliminer purement et simplement, ce qui serait sans doute une entreprise impossible, mais il ne doit pas non plus laisser l'agent les suivre spontanément, car alors, celui-ci poursuivra un plaisir corporel ou un plaisir de vaincre comme un bien sans condition, ou bien fuira les peines du combat de la même façon, ce qui produira nécessairement une disposition excessive, intempérance, témérité ou lâcheté. Il doit faire en sorte que chacun de ces mobiles, et tous dans leur ensemble, soient poursuivis ou fuis s'il convient, et comme il convient, dans la circonstance présente et en fonction des conséquences qui résulteront ; ainsi produira-t-il une aptitude à toujours être ému adéquatement quelle que soit la situation singulière qui pourrait se présenter, et par conséquent un souhait allant toujours infailliblement dans ce sens. Cela suppose une régulation très précise de l'ensemble des émotions en fonction de tous les biens et les maux prévisibles dans un contexte singulier d'action, ainsi qu'une correction des tendances spontanées données par nature.

La régulation et la correction s'imposent aussi pour une autre raison : chaque vertu du caractère est définie comme une médiété, une disposition à être ému et agir selon la mesure qui convient, et elle a pour contraire deux vices, une disposition à l'excès et une disposition au défaut. Or, il se trouve que par nature, nous sommes portés davantage à une émotion qu'à son absence ou à l'émotion contraire ; nous sommes par conséquent davantage inclinés vers une disposition excessive qu'aux dispositions opposées. « Par exemple », comme l'indique *Ethique à Nicomaque* II, 8, « nous allons de nous-mêmes par nature davantage vers les plaisirs, et c'est pourquoi nous sommes plus volontiers portés vers l'intempérance que vers la modération » ou vers l'insensibilité, disposition déficiente à l'égard des satisfactions corporelles (1109a 14-16). Dans d'autres cas, l'inclination vers un vice plutôt que vers l'autre dépend de la constitution de chacun, et « il faut examiner ce vers quoi aussi nous sommes de nous-mêmes plus volontiers portés (car les uns sont naturellement portés vers ceci et les autres vers cela), ce qui sera connu d'après le plaisir et la peine qui nous adviennent » (II, 9, 1109b 1-4). Par exemple, chez certains, l'intensité de la peine éprouvée dans la crainte et du soulagement visé dans la fuite est supérieure au plaisir de vaincre et au désir pénible qui l'anticipe, tandis que ce sera l'inverse chez d'autres. L'éducateur devra

prêter attention à ces plaisirs et ces peines pour évaluer la tendance spontanée de chacun.

S'il est vrai que dans tous les cas, nous avons naturellement tendance à suivre une émotion et à tomber dans un excès plutôt que dans le défaut ou l'excès opposé, c'est une raison supplémentaire pour que l'éducation régule et corrige les penchants naturels. De plus, elle ne pourra pas se contenter de travailler sur les diverses tendances de l'éduqué en les rendant conformes à ce qui convient à chaque contexte singulier d'action. Il faudra au préalable qu'elle corrige l'inclination naturelle vers une émotion et son excès en poussant vers le défaut ou vers l'excès contraire : « il faut nous arracher vers la direction opposée, car en s'éloignant beaucoup de notre erreur nous parviendrons au milieu, comme le font ceux qui redressent des bâtons tordus » (1109b 4-7). Parce que la plupart des hommes sont portés vers les plaisirs corporels, il faudra les habituer à s'abstenir excessivement des plaisirs ; et si certains sont trop enclins à la crainte, on devra les habituer excessivement à faire face au danger ou à tendre à l'emporter sur l'ennemi. Cette inversion du penchant naturel est une condition nécessaire pour que l'on puisse ensuite régler les désirs de manière raffinée en leur donnant la forme du convenable.

b. La différence entre le traitement des appétits corporels et celui des autres émotions

Parmi tous les plaisirs et les peines sur lesquels porte l'éducation, une attention particulière doit être accordée à ceux qui sont corporels. Comme toutes les autres émotions, les satisfactions corporelles et les appétits doivent être régulés et corrigés afin d'être soumis à la norme de ce qui convient. Mais ils doivent l'être davantage que tout le reste, en raison de leur priorité temporelle, de leur fréquence au cours de la vie et de l'extension de leur poids sur l'ensemble de nos choix. C'est ce que montre la fin de *Ethique à Nicomaque* II, 2 (1104b 34 et s.), qui établit que les vertus et les vices portent avant tout sur un plaisant et un pénible qui diffèrent des mobiles du beau et de l'utile, ou ce qui revient au même, sur le plaisir et la peine corporels que nous partageons avec les animaux.

Outre que ce plaisant et ce pénible accompagnent par accident ce que nous désirons ou fuyons dans les émotions liées au beau ou à l'utile, ce plaisir « a grandi avec nous tous depuis notre plus tendre enfance, de sorte qu'il est difficile de se purifier de

cette affection dont la vie est imprégnée¹⁸¹⁰ » (ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται· διὸ χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεκρωσμένον τῷ βίῳ, 1105a2-5). Le plaisir corporel a une priorité temporelle sur les autres affections concernées par les vertus du caractère, et il imprègne aussi la totalité de la vie car il est l'affection que l'on y rencontre le plus souvent, bien plus fréquemment en tout cas que la crainte dans le danger, la confiance opposée¹⁸¹¹, la colère ou l'obligeance. À cela, il faut ajouter qu'il est toujours pris en considération, même à un faible degré, quand on se détermine pour un acte quelconque, par exemple faire un don ou briguer une magistrature, de sorte que dans tous les cas, « nous réglons aussi nos actions, les uns plus, les autres moins, sur le plaisir et la peine » (1105a 2-5), tandis que des mobiles comme tel bienfait ou tel honneur n'interviennent pas dans l'ensemble de nos actes.

L'antériorité chronologique et la permanence de l'appétit et des satisfactions corporelles, notamment alimentaires, ont de multiples conséquences. Ces affections doivent faire l'objet d'une surveillance précoce et constante lors de l'éducation, ou bien elles constitueront insensiblement des dispositions qu'il sera très difficile de combattre. Par ailleurs, des habitudes excessives à l'égard de ces plaisirs peuvent être prises avant celles qui concernent la poursuite de la richesse ou de la bonne image de soi. La disposition d'intempérance peut donc être acquise ou prédéterminée avant toutes les autres, et empêcher celles-ci de se développer, qu'il s'agisse des vertus ou de certains vices comme l'avarice, l'irascibilité ou la témérité. En cela, elle est le pire de tous les vices et celui que l'on doit le plus éviter. Une indulgence excessive à l'égard des plaisirs corporels, même si elle ne l'est pas assez pour engendrer l'intempérance, doit aussi être un facteur important dans l'acquisition de toutes les autres dispositions mauvaises du caractère. Il est certain que celui qui ne résiste pas assez aux peines de l'appétit ne pourra supporter la crainte dans le danger. Il est plausible que l'avarice ait pour origine un désir excessif de jouissances converti dans celui de la possession des biens qui les procurent. Enfin, la tendance à suivre excessivement toute émotion, qu'il s'agisse de la colère, de l'émulation ou de toutes les autres, doit être facilitée par le défaut d'endurance à l'égard de la souffrance corporelle, que celle-ci soit déclenchée par telle

¹⁸¹⁰ Le terme signifie en général, au passif, « être teint », recevoir une teinture, ce qui doit normalement concerner le sujet du verbe. Dans le cas présent cependant, le sujet est ce qui teint, et le verbe signifie « être imprimé comme une teinture » à quelque chose.

¹⁸¹¹ La fréquence des tentations du plaisir corporel, ainsi que leur absence de danger immédiat, font que l'on peut aussi plus aisément acquérir de bonnes habitudes à leur égard ; pour cette raison, l'intempérance est déclarée dans le livre suivant plus volontaire que la lâcheté, qui porte sur des dangers vitaux et rares (*EN III*, 15, 1119a 21-27).

ou telle cause. En tout cas, l'incidence des plaisirs et des peines corporels est si importante qu'apparemment, Aristote va jusqu'à dire que c'est « sur ces plaisirs et ces peines que porte nécessairement l'ensemble de l'entreprise » consacrée à la vertu (1105a 10-12).

On doit aussi se demander si les satisfactions des appétits corporels ne doivent pas faire l'objet d'un traitement particulier du fait de leur valeur propre. Leur poursuite, comme celle de l'honneur ou de la richesse, doit être corrigée et régulée afin d'être éprouvée comme il convient, mais comme elles ne sont pas en elles-mêmes des biens mais des nécessités, tandis que la victoire, la richesse ou l'honneur sont bons en eux-mêmes, il y a lieu de penser que l'attitude qu'il faut adopter à leur égard doit être différente. Le traité eudémien du plaisir confirme et fonde cette division entre choses plaisantes dignes de choix et choses plaisantes nécessaires, exposée dans le traité qui le précède ; mais ce faisant, il donne une caractérisation des plaisirs corporels qui a plusieurs implications problématiques sur la manière particulière dont l'éducateur, puis l'homme vertueux, doivent s'y rapporter.

Par leur nature, les plaisirs corporels ne sont pas par soi bons positivement mais nécessaires, parce qu'ils sont conjoints à une peine antécédente et concomitante, et parce qu'ils sont des processus intermédiaires qui s'achèvent dans l'état d'intégrité à laquelle ils tendent, état qui n'est que la condition de possibilité du bon exercice et du bien proprement dit. Pris en eux-mêmes avec les conditions qu'ils impliquent, ils ne sauraient donc être à choisir. Mais d'autre part, la peine corporelle qu'ils présupposent les fait anticiper et apparaître comme des biens qu'ils ne sont pas, et des plaisirs positifs qu'ils ne sont pas davantage. Ces caractéristiques invitent à penser qu'à leur égard, le traitement éducatif doit être plus coercitif qu'à l'égard des autres émotions. Puisqu'ils comportent par leur nature une appréciation faussée des biens et des plaisirs, il paraît insuffisant de les réglementer en fonction des caractéristiques extrinsèques de ce qui convient aux circonstances. Ne faut-il pas aussi faire en sorte que l'agent soit impassible à leur égard, en éradiquant en lui l'illusion qu'ils sont des plaisirs et des biens, afin qu'il les appréhende comme de pures restaurations nécessaires et contraintes, qui sont plutôt pénibles que plaisantes et un moindre mal plutôt qu'un bien ? La question se pose d'autant plus que les jouissances corporelles font anticiper ce qui ne sera jamais éprouvé, et semblent donc impliquer en elles-mêmes une insatisfaction et par conséquent une illimitation de l'appétit.

Il est certain qu'Aristote recommande une éducation plus sévère à l'égard des plaisirs du corps qu'à l'égard des autres mobiles de l'action, et que parallèlement, l'homme vertueux doit à ses yeux accorder une moindre valeur à ces plaisirs qu'à tous les autres, et autant que faire se peut, les apprécier pour ce qu'ils sont. Mais s'il faut faire adopter un jugement et une opinion correcte sur leur absence de valeur positive, il ne saurait être question d'éliminer l'imagination que ce sont des plaisirs et la tendance qui les fait poursuivre comme tels. Ce serait sans doute, en effet, aller contre la nature qui ne donne à l'appétit son efficacité qu'à cette condition.

La position mesurée d'Aristote peut être dégagée de divers propos qui comparés entre eux, peuvent paraître contradictoires. À la suite du passage qui prescrit de s'arracher vers ce qui est contraire aux tendances naturelles inclinant chacun vers une disposition excessive, figure une recommandation qui concerne le mobile particulier du plaisant et du plaisir, mobile qui dans sa différence avec ceux qui déterminent les émotions tout juste évoquées, doit correspondre au plaisir corporel¹⁸¹² :

(II, 9, 1109b 7-12) En toute chose, il faut surtout prendre garde au plaisant et au plaisir : en effet, nous ne le jugeons pas comme des juges incorruptibles. Ainsi, ce que les anciens du peuple ont éprouvé à l'égard d'Hélène, nous devons l'éprouver aussi à l'égard du plaisir, et répéter leurs paroles en toute occasion. Car c'est en donnant ainsi congé au plaisir que nous commettrons le moins d'erreurs (ἐν παντί δὲ μάλιστα φυλακτέον τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν· οὐ γὰρ ἀδέκαστοι κρίνομεν αὐτήν. ὅπερ οἶν οἱ δημογέροντες ἔπαθον πρὸς τὴν Ἑλένην, τοῦτο δεῖ παθεῖν καὶ ἡμᾶς πρὸς τὴν ἡδονήν, καὶ ἐν πᾶσιν τὴν ἐκείνων ἐπιλέγειν φωνήν· οὕτω γὰρ αὐτὴν ἀποπεμπόμενοι ἦττον ἀμαρτησόμεθα).

La vigilance et la sévérité recommandées dans ce passage sont fondées sur la fausseté du jugement que nous portons sur le plaisir corporel. Cela vaut avant tout pour celui qui est recherché dans l'appétit : en raison du manque pénible du corps, nous apprécions faussement le soulagement comme un bien tout autant qu'un plaisir, et même un bien qui paraît préférable à tous les autres. C'est pourquoi il faut répéter, lorsqu'on est en face de cette jouissance, les mêmes paroles que les vieillards de Troie à l'égard d'Hélène : « elle a terriblement l'air des déesses immortelles quand on l'a devant soi. Mais telle qu'elle est, qu'elle s'embarque et qu'elle parte »¹⁸¹³. En dépit de

¹⁸¹² En faveur de cette restriction, voir Annas, 1980, p. 291.

¹⁸¹³ *Iliade*, III, 155-160.

la valeur apparente sous laquelle le plaisir corporel est imaginé, l'agent doit prendre l'habitude de s'en abstenir systématiquement, afin que son jugement ne suive pas son imagination, mais évalue autant qu'il est possible les biens, les maux et les indifférents comme ils sont réellement.

On doit cependant remarquer que la règle est présentée comme valable « en toute chose », et par conséquent, semble-t-il, dans toutes les diverses tendances dont il vient d'être question. Elle ne doit donc pas concerner le seul plaisir corporel lié à l'appétit, mais aussi celui qui accompagne n'importe quelle émotion dans la mesure de la peine du corps éprouvée en elle. De fait, dans l'émulation ou la confiance, et bien davantage dans la colère ou la crainte, le soulagement de la souffrance ressentie est anticipé comme un bien et un plaisir positif, et l'intensité du plaisir corporel imaginé est dans tous ces cas aussi une marque proportionnée à la fausseté de l'évaluation. Il faut donc traiter ces plaisirs de la même manière que ceux de l'alimentation et de la sexualité. Si la vengeance, l'honneur ou la victoire n'étaient plaisants que parce qu'ils sont des soulagements corporels anticipés, et s'ils n'étaient bons que parce qu'ils sont de tels soulagements, il n'y aurait aucune différence entre l'attitude que l'éducateur et l'homme vertueux doivent adopter envers eux et celle qui est prescrite à l'égard des satisfactions des besoins du corps. Mais précisément, ces choses plaisantes, soit en tant qu'elles sont plaisantes, soit au moins par accident, sont en elles-mêmes des biens positifs que les restaurations corporelles ne sont pas. C'est ce qu'indiquent les divisions du dernier livre commun¹⁸¹⁴, et ce que confirme la comparaison entre les caractéristiques que *l'Ethique à Nicomaque* prête aux vertus portant sur ces choses plaisantes dignes de choix, et celles qu'elle donne à la vertu de tempérance.

L'attitude correcte à laquelle nous devons parvenir à l'égard des plaisirs corporels, par rapport à celles qui concernent les désirs du don, de l'honneur, de la vengeance, de la victoire et de la sécurité, comporte certaines particularités qui tiennent à l'absence de valeur positive de ces plaisirs. La libéralité, la magnanimité, la douceur ou le courage sont des dispositions caractérisées par le seul fait de poursuivre ou de fuir quelque chose si cela convient, et comme cela convient en fonction des autres paramètres de l'action. Dans la tempérance, les mêmes déterminations relatives sont complétées par d'autres traits liés à la spécificité des choses plaisantes auxquelles elle se rapporte. On lit ainsi qu'en général, le tempérant « ne tire pas une jouissance intense

¹⁸¹⁴ Cf. *EN VII*, 6-8.

d'aucune chose plaisante de ce type », de sorte que « si elles ne sont pas à portée, il n'éprouve ni peine ni appétit, sinon de manière modérée » (III, 14, 1119a 13-14). En prêtant un certain degré de peine au tempérant qui ne peut satisfaire son appétit, Aristote rectifie sensiblement la propriété qu'il lui a attribuée plus haut en le caractérisant « par le fait de ne pas éprouver de peine à l'absence et à l'abstinence du plaisant » (1118b 33). Il reste que les satisfactions du corps sont appréciées par l'homme de bien comme des choses moins plaisantes que toute autre, ce qui réduit d'autant la peine de l'appétit.

Les plaisirs corporels sont aussi dévalués au point d'être subordonnés non seulement à la pratique convenable, mais aussi à chacun des autres mobiles de l'action, santé, richesse ou bel aspect social : « les choses qui contribuent à la santé ou à la bonne forme tout en étant plaisantes, celles-là, le tempérant les désirera avec modération et comme il convient, ainsi que les autres choses plaisantes qui ne sont pas un obstacle à ces biens, qui ne vont pas contre ce qui est beau et ne dépassent pas ses moyens financiers »¹⁸¹⁵. Le début du propos pourrait faire croire que le tempérant poursuit les satisfactions du corps pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire non comme des plaisirs, mais comme des transitions nécessaires pour atteindre le bon état du corps qui seul procure de vrais plaisirs comme de vrais biens. Mais la suite rectifie cette impression : le tempérant aussi s'adonne aux restaurations corporelles comme à des plaisirs, pourvu seulement qu'ils ne soient pas contraires au bien agir, à la santé, à la belle image de soi et à la richesse. L'éducation du caractère ne saurait donc faire en sorte que l'agent n'appréhende pas les satisfactions de l'appétit comme des plaisirs. Ce serait vouloir faire de lui un insensible qui ne s'en réjouit nullement, et non un tempérant qui s'en réjouit selon la juste mesure. D'un autre côté, comme cette juste mesure porte sur ce qui n'est ni plaisant ni digne de choix positivement, elle consiste à toujours préférer au plaisir corporel ce qui est l'un ou l'autre, honneur, richesse ou santé, et à ne suivre l'appétit que lorsque ces biens ne sont pas menacés. C'est là un caractère particulier de la tempérance qui tient à l'absence de valeur des choses plaisantes auxquelles elle se rapporte.

En considérant que même s'il faut soumettre l'inclination aux satisfactions corporelles à une discipline qui habitue à leur opposer la tendance et le jugement, on ne

¹⁸¹⁵ EN III, 14, 1119a 16-18 : ἄ δὲ πρὸς ὑγίειάν ἐστιν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων ὀρέξεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμποδίων τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν.

saurait vouloir que l'homme vertueux ne les imagine et ne les poursuive pas comme des plaisirs, Aristote s'expose à une difficulté. S'il est vrai que ces plaisirs sont des anticipations qui ne sont jamais éprouvées, il paraît nécessaire de conclure que par nature, ils sont insatiables, et qu'il suffit de les poursuivre comme des plaisirs pour les rechercher de manière illimitée, au delà de la restauration du corps. Supposer qu'il existe un caractère ayant son appétit si bien accordé à la raison qu'inafailliblement, il tendrait à sa satisfaction comme à un plaisir, tout en agissant toujours selon la juste mesure, voilà qui serait alors pure fiction. Par leur nature, l'appétit et le plaisir corporel semblent en effet mener à un excès sans limite et à l'intempérance, et l'on ne saurait être tempérant et les accorder à la raison qu'en luttant contre ce qu'ils sont d'eux-mêmes et en étant plus fort qu'eux.

Nous avons vu que Speusippe et Platon soutiennent que le plaisir corporel est par nature illimité, le premier parce qu'il en fait un processus de restauration de qui ne se fixe pas de lui-même dans l'état d'intégrité, le second parce qu'il considère que son intensité est appréciée en fonction de la force de l'appétit, de sorte qu'avec la décroissance de ce dernier, il apparaît toujours continuellement moindre qu'il ne doit être. De manière conséquente, ils pensent que la tempérance (σοφροσύνη) consiste à contenir ces plaisirs dans des bornes qu'ils n'ont pas par eux-mêmes et à l'emporter sur eux, ce qui revient à la confondre avec la continence (ἐγκρατεία), où l'on est plus fort que ses appétits¹⁸¹⁶. Comme Aristote distingue ces deux dispositions, il ne doit normalement pas attribuer au plaisir corporel une illimitation naturelle. Mais on ne voit guère comment il peut éviter cette conséquence en concevant ce plaisir comme un soulagement qui ne procure jamais le plaisir promis.

De fait, un passage de la fin de l'étude de la tempérance de *l'Ethique à Nicomaque* (III, 15) paraît adopter, à propos du plaisir corporel, les mêmes positions que celles de Speusippe et Platon. Aristote vient de constater que le mot ἀκολασία, qui signifie littéralement « le fait de ne pas être corrigé », désigne d'abord le vice d'intempérance, mais par un transfert de sens, a été amené à désigner aussi les erreurs des enfants. Il montre ensuite pour quelle raison le second usage du mot dépend du premier. C'est d'abord l'appétit qui doit être corrigé. Si l'enfant doit l'être aussi, c'est parce qu'il vit en suivant le seul appétit :

¹⁸¹⁶ Pour Speusippe, voir notre étude p. 470, et pour Platon, les remarques et les références p. 863.

(1119b 3) Il semble bien que le transfert de sens ait sa raison d'être : en effet, ce qui doit être corrigé, c'est ce qui désire les choses mauvaises et qui est susceptible de croître beaucoup. Or, tels sont plus que toute autre chose l'appétit et l'enfant, car les enfants vivent en suivant l'appétit, et c'est surtout chez eux qu'il y a le désir du plaisant. Si donc <ce qui désire ainsi>¹⁸¹⁷ n'est pas docile et soumis à ce qui le commande, il prendra de l'importance. En effet, le désir du plaisant est insatiable, et il l'est en tout cas¹⁸¹⁸ pour celui qui est dépourvu de raison ; de plus, l'actuation de l'appétit accroît ce qu'il est de manière innée ; et si les appétits sont grands et violents, ils vont jusqu'à chasser le raisonnement. Voilà pourquoi il faut que les appétits soit mesurés et peu nombreux, et ne soient contraires en rien à la raison (οὐ κακῶς δ' ἔοικε μετενηνέχθαι· κεκολάσθαι γὰρ δεῖ τὸ τῶν αἰσχυρῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὐξήσιν ἔχον, τοιοῦτον δὲ μάλιστα ἢ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς· κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδία, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις¹⁸¹⁹. εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ ἤξει· ἄπληστος γὰρ ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἢ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὐξήσει τὸ συγγενές, κἂν μεγάλοι καὶ σφοδραὶ ᾧσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν. διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μηθὲν ἐναντιοῦσθαι).

À première vue, le texte semble prêter à l'appétit et au plaisir corporel une illimitation essentielle. Apparemment, si l'on ne corrige pas l'appétit en le réduisant à l'obéissance, et si on le laisse évoluer spontanément et se satisfaire, il tendra naturellement à croître indéfiniment et finira donc par prendre pour objet des choses mauvaises. Car d'une part, « le désir du plaisant » est insatiable, ce qui semble vouloir dire que d'emblée et par nature, il est destiné à être toujours reconduit et jamais satisfait. D'autre part, l'actuation de l'appétit fait augmenter celui-ci par rapport à sa nature initiale. Cela ne signifie-t-il pas que lorsqu'on laisse l'appétit opérer et s'exercer dans la satisfaction progressive des besoins du corps, on l'accroît indéfiniment au lieu de combler celui qui était donné à l'origine ? Enfin, mais c'est une conséquence des faits

¹⁸¹⁷ Il est nécessaire de sous-entendre ici comme sujet celui de la deuxième phrase, τὸ ὀρεγόμενον, et d'avoir suivi alors L^bO^b, et non les autres manuscrits (τὸν ὀρεγόμενον), parmi lesquels seul M^b fournit une syntaxe cohérente.

¹⁸¹⁸ Donner à πανταχόθεν son sens premier de « de toutes parts », et comprendre que « le désir du plaisant » survient « de toute part chez l'être privé de raison » suppose d'introduire un verbe non présent dans le texte. Il faut donc traduire le mot par « de toute façon » ou « en tout cas ».

¹⁸¹⁹ Nous suivons pour cette phrase la plupart des manuscrits. K^b donne une autre leçon cohérente : κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδία μάλιστα, ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις. Mais la justification finale devient alors tautologique. Il est préférable de suivre l'autre version et de construire la phrase avec καὶ... καὶ... : ce qui vaut pour l'appétit vaut pour les enfants car d'une part, ils vivent en suivant le seul appétit, et d'autre part, le fait de désirer le plaisant existe chez eux plutôt que chez tous les autres.

précédents qui survient chez ceux qui ont déjà un appétit excessif au moment où ils accèdent à la faculté de raisonner, les appétits, dès lors qu'ils sont violents, chassent le raisonnement qui serait susceptible de les corriger, ce qui pousse encore davantage dans l'excès.

La lecture que nous venons d'exposer n'est cependant ni la seule possible, ni celle qui tient le mieux compte des nuances que comporte l'argument. Si l'appétit s'accroît par rapport à ce qu'il est de naissance en s'exerçant, ce n'est sans doute pas en tant qu'il remplit son office naturel comme il le fait chez tous les animaux, mais plutôt parce que chez l'homme, la tendance à y céder plutôt qu'à s'en abstenir lui donne une plus grande place que celle qui lui est due, et produit avec l'habitude une disposition acquise qui le fait poursuivre avec excès. Dans le cas contraire, on ne voit pas pourquoi l'augmentation de l'appétit ne serait pas autant une donnée innée que son état initial. Mais Aristote ne vient-il pas de dire que même d'emblée, l'appétit est insatiable ? Il l'est « en tout cas pour celui qui est dépourvu de raison », c'est-à-dire l'enfant dont il vient d'être question. Si cette précision a la valeur d'une rectification, elle pourrait signifier que ce n'est pas en vertu de sa nature même, mais en raison de l'absence de raison chez celui qui l'éprouve, que l'appétit ne peut pas être satisfait. Il se trouve que cette lecture, contrairement à la précédente, est en plein accord avec le développement du traité eudémien du plaisir qui explique pourquoi nous recherchons les plaisirs corporels excessivement et au delà de ce que réclame le manque du corps.

Au milieu du traité du plaisir du dernier livre commun, et conformément au programme fixé au début de *l'Éthique à Eudème*, Aristote, après avoir établi que l'homme heureux vit avec plaisir en vertu d'autres plaisirs que les corporels, revient à ceux-ci pour examiner comment on doit y participer et quelle valeur on doit leur prêter. Cette étude est inaugurée par une aporie qui s'adresse très probablement à une thèse du *Philèbe* : si l'on soutient, comme le fait Platon dans ce dialogue, que les plaisirs corporels doivent être opposés aux beaux plaisirs parce qu'ils ne sont pas dignes de choix, « pourquoi donc les peines qui leur sont contraires sont-elles mauvaises » ? Après avoir proposé une première hypothèse, selon laquelle ces plaisirs nécessaires sont des biens en ce qu'ils ne sont pas des maux, Aristote adopte une autre solution : ils sont « bons jusqu'à un certain point », car ils admettent l'excès, « et l'homme mauvais est mauvais parce qu'il poursuit l'excès, et non parce qu'il poursuit les plaisirs

nécessaires »¹⁸²⁰. Jusqu'ici pourtant, la position est ambiguë : on ne sait si le plaisir corporel admet l'excès en y conduisant de lui-même, les bornes de la nécessité lui étant imposées de l'extérieur, ou si au contraire, par sa nature, il n'a pas lieu d'être éprouvé au-delà du nécessaire, la recherche de l'excès étant attribuable à une autre cause que le plaisir lui-même. La suite se prononce clairement pour la seconde option. Aristote explique alors pour quelles raisons il nous apparaît faussement que les plaisirs corporels sont plus dignes de choix que tous les autres, et indique en même temps ce qui nous pousse à rechercher ces plaisirs avec excès :

(1154a 26-31) Eh bien, cela vient certes d'abord du fait que <le plaisir> chasse la peine, et qu'en raison des excès de la peine, on poursuit, comme s'il en était un remède, le plaisir qui est excessif¹⁸²¹ et en général le plaisir corporel. Et les plaisirs qui sont des remèdes acquièrent un caractère violent¹⁸²² et sont par conséquent poursuivis parce qu'ils apparaissent en face de leur contraire (πρώτον μὲν οὖν δὴ ὅτι ἐκκρούει τὴν λύπην· καὶ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῆς λύπης, ὡς οὖσης ἰατρείας, τὴν ἡδονὴν διώκουσι τὴν ὑπερβάλλουσιν καὶ ὅλως τὴν σωματικὴν· σφοδραὶ δὲ γίνονται, διὸ καὶ διώκονται, διὰ τὸ παρὰ τὸ ἐναντίον φαίνεσθαι).

L'origine du privilège accordé au plaisir corporel est un excès dans la peine. Pour compenser celui-ci, et parce qu'en général le plaisir chasse la peine¹⁸²³, on recherche le seul plaisir susceptible d'excès, à savoir le plaisir corporel. De fait, ce plaisir pris pour remède, même s'il est en lui-même incomparablement moins intense que les autres plaisirs, apparaît l'être davantage parce qu'il est imaginé en face de la peine contraire qu'il soulage. C'est la raison pour laquelle on le poursuit plutôt que tous les autres.

¹⁸²⁰ *EN* VII 14, 1154a 8-17. La plupart des commentateurs accordent qu'Aristote adopte cette dernière position qui revient à assimiler le plaisir à un bien, à condition toutefois d'un manque pénible préalable, et dans les limites de la nécessité de combler ce manque (par exemple Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 805, Rapp, 2009, p. 232). Mais cette limite est-elle inhérente au plaisir par sa nature, ou doit-elle lui être imposée de l'extérieur ? Cette question n'est en général pas abordée, sinon par Van Riel (2000, p. 68), qui comprend comme nous, à ce sujet, l'opposition d'Aristote à Platon.

¹⁸²¹ Il n'y a pas de raison de donner à ὑπερβάλλουσιν le sens de « qui l'emporte sur » la peine excessive dont il vient d'être question. L'excès est ici une potentialité propre aux plaisirs corporels, qui explique qu'on les sélectionne, parmi tous les autres, pour chasser la peine (*contra* Aubry, 2009, p. 242).

¹⁸²² Avec l'attribut σφοδραί, on ne peut pas donner au verbe γίνεσθαι le sens concret de « advenir », « se produire » effectivement (*contra* Aubry, 2009, p. 243).

¹⁸²³ Parce qu'elle porte sur le plaisir et général, et au vu de la syntaxe de l'argument, la première partie de la phrase ne peut fournir à elle seule une première explication du privilège accordé aux plaisirs corporels. Thomas d'Aquin (*Sententia*, p. 436), il est vrai, lit deux raisons successives dans le propos ; mais il lit le texte en latin.

Cette explication ne serait pas satisfaisante, si l'on supposait que la peine excessive qui fait rechercher le plaisir excessif était celle qui résulte d'un manque corporel initial. Car alors, le plaisir ne tiendrait pas lieu de remède, il le serait véritablement, et il ne serait pas poursuivi et éprouvé comme un excès de plaisir¹⁸²⁴. Dans la remarque qui suit, où Aristote profite du propos présent pour rappeler que les plaisirs mauvais sont soit les exercices d'une mauvaise disposition intègre, soit les plaisirs qui remédient un manque, il est précisé que ceux-ci sont au moins « bons par accident » (κατὰ συμβεβηκὸς οἶν σπουδαίας) car « ils surviennent quand on est mené à leur accomplissement » (αἱ δὲ συμβαίνουσι τελεουμένων, 1154b 1-2)¹⁸²⁵. Quand donc les plaisirs corporels sont utilisés pour soulager ce à quoi ils doivent remédier, ils conduisent d'eux-mêmes à s'établir dans le bien et le bon état et ne sauraient être excessifs et illimités. Ils ne peuvent le devenir que si la peine excessive originelle inclut d'autres souffrances que celles que produit le manque, par exemple des douleurs corporelles qui n'appellent pas leur compensation immédiate, ou bien un malaise intérieur sans origine définie. On poursuit alors, en effet, le plaisir corporel comme s'il était aussi un remède à ces autres peines, et par conséquent excessivement. Cette explication, qui ne fait pas dépendre l'excès de l'essence même du plaisir corporel, mais de l'usage contre nature que certains en font, est précisément celle qu'adopte Aristote. C'est ce que montre la seconde raison avancée pour rendre compte de la préférence donnée aux plaisirs corporels, qui met l'accent sur le caractère pénible de l'état neutre :

(1154b 2-7) De plus, ils sont poursuivis pour leur caractère violent par ceux qui ne sont pas capables de jouir d'autres plaisirs. En tout cas, ils se procurent des sortes de soifs à eux-mêmes (lorsqu'elles ne sont pas nuisibles, il n'y a rien de blâmable, mais lorsqu'elles sont nuisibles, c'est mauvais) (ἔτι διώκονται διὰ το σφοδραὶ εἶναι ὑπὸ τῶν ἄλλαις μὴ δυναμένων χαίρειν· αὐτοὶ γοῦν αὐτοῖς δίψας τινὰς παρασκευάζουσιν. ὅταν μὲν οἶν ἀβλαβεῖς, ἀνεπιτίμητον, ὅταν δὲ βλαβεράς,

¹⁸²⁴ On pourrait objecter que même la satisfaction d'une faim inévitable et pénible peut être un plaisir excessif, dès lors que l'excès se mesure aussi en fonction d'autres biens que l'on doit éventuellement privilégier. Toutefois, cette situation ne peut arriver que chez un homme, et un homme qui n'est pas suffisamment sur la voie de l'excellence pour éprouver une peine modérée à son appétit, et pour trouver d'autres plaisirs compensant sa peine. Le propos paraît ici trop simple, et trop naturaliste, pour tenir compte de ces conditions particulières.

¹⁸²⁵ Selon la plupart des commentateurs, Aristote voudrait marquer que les plaisirs corporels ne sont que bons par accident. Il nous semble qu'à l'inverse, il insiste sur le fait qu'ils sont du moins bons par accident. Aubry (2009, p. 243) fait remarquer le parallélisme, d'un énoncé à l'autre, entre le verbe συμβαίνουσι et la qualification κατὰ συμβεβηκὸς.

φαῦλον). Car à la fois, ils ne disposent pas d'autres choses auxquelles ils puissent prendre plaisir, et l'état neutre, pour beaucoup, est pénible, et c'est naturel : l'animal est toujours dans l'effort pénible.

Comme nous l'avons vu¹⁸²⁶, Aristote appuie sa dernière assertion sur le témoignage d'Anaxagore, mais il se démarque de celui-ci en montrant que la peine n'est pas une propriété de chaque sensation en tant que telle, mais qu'elle est liée à l'effort interne que sous-tend la vie animale, ce qu'indique sa variation selon les divers tempéraments : tandis qu'elle est atténuée par la croissance dans la jeunesse qui est plaisante en soi, elle est extrême chez les mélancoliques et leur fait désirer sans cesse un remède à sa mesure. Mais dans un comme dans l'autre, cette peine intérieure est à l'origine d'une poursuite excessive des plaisirs du corps. En atteste la phrase qui clôt l'ensemble de l'examen. De prime abord, elle ne semble concerner que les mélancoliques ; mais comme elle inaugure un développement général sur la différence entre les plaisirs susceptibles d'excès et les autres, elle s'avère avoir une portée universelle, et indiquer la cause de toute indulgence excessive à l'égard des jouissances du corps : « le plaisir qui chasse une peine est aussi bien le plaisir contraire que n'importe lequel, pourvu qu'il ait de la force, et c'est pour cela que l'on devient intempérant et vicieux » (ἐξελαύνει δὲ ἡδονὴ λύπην ἢ τε ἐναντία καὶ ἡ τυχοῦσα, ἐὰν ἦ ἰσχυρά· καὶ διὰ ταῦτα ἀκόλαστοι καὶ φαῦλοι γίνονται, 1154b 13-15).

À l'issue de ce développement, l'origine de l'excès dans les plaisirs corporels est clairement établie. L'état neutre, où l'on n'éprouve ni ces plaisirs, ni leurs peines contraires, comporte en lui-même un effort pénible. Si donc, contrairement aux animaux, l'homme est dans cet état neutre parce qu'il reste éveillé après avoir satisfait ses besoins, mais si dans le même temps, il n'a pas ou n'a pas encore accès à d'autres plaisirs que les corporels, ou du moins à des plaisirs qui soient suffisamment intenses pour compenser la peine intérieure, alors il poursuivra comme des remèdes les plaisirs corporels en les détournant de leur destination naturelle, et en tombant dans l'excès à leur égard. En effet, comme l'indique la fin de l'argument, il n'est pas nécessaire que le plaisir poursuivi soit contraire à la peine éprouvée pour que le premier chasse la seconde. Il suffit qu'il soit fort, propriété qui a été attribuée plus haut au plaisir corporel parce qu'il apparaît en face de son contraire. Cette dernière précision, toutefois, semble

¹⁸²⁶ La fin du texte est citée et analysée au Ch. I, p. 156 et s..

impliquer qu'il faut éprouver la peine contraire dont le plaisir recherché est le soulagement pour que celui-ci produise son effet. Mais cette condition ne pose aucune difficulté : ceux qui ressentent la vie comme un effort pénible, ou toute autre douleur excessive, se procureront à eux-mêmes des soifs et d'autres manques, en se dépensant dans des exercices physiques, en mangeant des mets qui creusent l'appétit plutôt qu'ils ne le comblent, en se livrant à l'alcoolisme ou en excitant leur désir sexuel. Les plaisirs poursuivis comme des remèdes à ces manques compenseront aussi, ou plutôt étoufferont, la souffrance initiale de l'effort ou de la douleur.

Sans doute, pour mettre en évidence l'origine de la peine inhérente au fait de vivre, Aristote montre qu'elle est extrême chez le mélancolique, et atténuée en revanche chez les jeunes gens, en songeant sans doute à l'opposition entre le tempérament froid et excessivement mobile des premiers, et le tempérament chaud des seconds. Il reste que ceux-ci sont probablement les premiers concernés par la situation décrite : ce sont eux, en effet, qui n'éprouvent pas encore d'eux-mêmes les plaisirs supérieurs pour lesquels ils restent en éveil, et qui par conséquent sont enclins à donner au plaisir corporel davantage de place que celle qui lui est due, parce qu'ils sont pour ainsi dire en avance sur leur développement, et n'ont pas accompli dans des exercices plaisants ce pour quoi leur vie est faite.

Cette hypothèse permettrait de rendre compte de plusieurs remarques de *l'Ethique à Nicomaque* : dans l'étude finale consacrée à l'éducation (X, 10), il est observé que « vivre avec tempérance et endurance n'est pas plaisant pour la plupart des gens, et tout particulièrement pour les jeunes » (ἄλλως τε καὶ νέους), de sorte qu'on ne peut les mettre sur la voie de la vertu qu'en agençant par des lois leur alimentation et leurs occupations (1179b 32-35). Ou encore, dans le passage du traité de la tempérance cité plus haut (III, 15), il est dit que c'est surtout chez l'enfant, parce qu'il est privé de raison, que l'appétit est insatiable et doit être corrigé (1119b 8-9), ce qui peut signifier que l'excès n'est pas inhérent à l'appétit lui-même, mais à la privation, chez celui qui l'éprouve, d'une faculté de penser lui permettant d'accéder à des plaisirs supérieurs.

L'ensemble de la section que le traité de *l'Ethique à Eudème* consacre aux plaisirs corporels montre qu'aux yeux d'Aristote, ces plaisirs n'ont par leur nature rien de mauvais en eux. Au contraire, quand on en fait usage pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire comme des restaurations nécessaires dans l'état d'intégrité, ils peuvent être déclarés, dans ces limites qui leur sont propres, bons en eux-mêmes ; ils sont donc plus que ni

bons ni mauvais. En effet, ils sont bons par accident en ce qu'ils conduisent à se fixer dans l'état d'intégrité, qui procure, avec ses bons exercices, le bien et le plaisir proprement dit. Qu'ils soient des soulagements qui ne fassent jamais éprouver le plaisir anticipé ne change rien à cet état de fait. Car la cessation complète des peines amène avec elle de véritables plaisirs qui, s'ils sont suffisamment intenses, empêchent de continuer à poursuivre les plaisirs corporels indéfiniment. C'est la privation de ces seconds plaisirs, et non la nature des plaisirs corporels, qui fait poursuivre ces derniers avec excès, chez ceux qui vivent au-delà de ce qui est exigé par les besoins du corps, mais qui au lieu d'accéder à des exercices assez plaisants pour se réjouir de cette vie, n'éprouvent en elle que l'effort pénible qui lui est inhérent.

Cette analyse porte à son achèvement la défense de la valeur du plaisir entreprise dans le traité eudémien, en l'appliquant même aux plaisirs corporels que dévaluent ceux qui par ailleurs, reconnaissent l'existence d'autres plaisirs qui sont bons en eux-mêmes. Pour autant, elle n'enlève rien au fait que ceux qui n'ont pas encore atteint des plaisirs supérieurs poursuivent les plaisirs corporels et cèdent à l'appétit plus qu'il ne faut, et sont dès l'origine et sans cesse susceptibles de prendre des habitudes qui feront considérer ces plaisirs comme des biens préférables à tous les autres, alors qu'au contraire, ils sont inférieurs à l'action convenable et même aux autres choses plaisantes sur lesquelles porte cette action, richesse, réputation ou victoire, qui sont dignes de choix en elles-mêmes, et non à condition d'une peine préalable. Il faudra donc, pour les satisfactions de l'appétit davantage que pour celles des autres émotions, que l'éducation corrige et contrarie en permanence les tendances spontanées de l'éduqué, afin qu'il soit finalement disposé à les apprécier à leur juste valeur et selon ce qui convient. Mais l'explication de l'origine de l'excès dans les plaisirs du corps fournit peut-être un autre moyen à l'éducateur que la coercition : au lieu de corriger sans cesse un désir par la fuite ou par le désir contraire, il peut faire éprouver aux jeunes gens d'autres plaisirs que les soulagements corporels, qui puissent à la fois compenser l'effort pénible de vivre et les mener comme par la main à devenir disposé à désirer et agir selon la juste mesure, et à acquérir ainsi un caractère vertueux.

3. Le plaisir et la peine comme instruments de l'éducation

Le préambule du traité du plaisir du livre X affirme que l'instrument par lequel l'éducateur gouverne les jeunes gens est le plaisir et la peine, et d'abord ceux dont ils

affectés de naissance, les peines éprouvées dans le corps et les satisfactions de ses besoins. On pourrait donc croire qu'Aristote recommande une éducation fondée sur la peine du châtement corporel et la crainte qu'elle suscite, ainsi que sur l'anticipation ou l'obtention d'une récompense réjouissant l'appétit. En réalité, les choses sont plus complexes : l'usage du châtement est fondé sur une théorie de la correction qui a d'autres applications que la menace de la peine corporelle et la promesse de son contraire. De plus, l'éducation correctrice n'est qu'une partie de l'éducation du caractère dans son ensemble : dans d'autres parties de celle-ci, et dans son tout si on la considère d'une certaine façon, le gouvernement des jeunes gens par le plaisir et la peine n'est pas la correction d'un désir excessif par son contraire, mais l'infléchissement progressif d'un plaisir initial vers le plaisir d'exercer le caractère vertueux.

a. La technique de la correction par les contraires

Dans chacun des deux ouvrages éthiques, Aristote, pour prouver que les vertus et les vices du caractère portent sur des plaisirs et des peines, c'est-à-dire consistent à poursuivre ou fuir des plaisirs et des peines d'une certaine manière, en trouve un indice dans les corrections qu'on impose à ceux qui sont mal disposés : puisque ces corrections reposent sur le plaisir et la peine, et puisqu'elles consistent à infliger au sujet des affections contraires à celles qu'il éprouve afin de ramener celles-ci de l'excès à l'équilibre, il est évident que les affections initiales, à l'égard desquelles les dispositions du caractère sont produites puis s'exercent, sont également corrélées au plaisir et à la peine. Ainsi, on lit dans *l'Éthique à Eudème* que « la vertu comme le vice portent sur le plaisant et le pénible, car les corrections, qui sont des remèdes et se produisent au moyen des contraires comme dans les autres cas, se font au moyen de ce plaisant et de ce pénible ». Dans *l'Éthique à Nicomaque*, la même preuve établit que la vertu porte sur des plaisirs et des peines : « les corrections, qui se produisent au moyen de ceux-ci, l'indiquent également : car ce sont en quelque sorte des remèdes, et par nature, les remèdes se font au moyen des contraires »¹⁸²⁷.

Dans ces deux textes, Aristote applique au domaine de l'âme et de ses émotions la technique utilisée dans la médecine allopathique : tout comme on guérit le corps et rétablit son équilibre en compensant par le contraire un excès de chaleur ou de froid,

¹⁸²⁷ *EE* II, 1, 1220a 34-37, *EE* II, 2, 1104b 16-18.

d'humide ou de sec, qu'il présente en l'une ou l'autre de ses parties, on guérit l'âme et la ramène à une disposition à la juste mesure en corrigeant ses tendances initiales excessives par le défaut ou l'excès contraires¹⁸²⁸. Selon ce modèle, les peines et les plaisirs infligés au sujet en guise de correctifs ne doivent pas être d'abord l'administration et la menace d'un châtement corporel, ni le don ou la promesse d'un plaisir du corps, qui ne feraient d'ailleurs que disposer excessivement à la crainte et à la satisfaction de l'appétit. Dans chaque cas, le plaisir ou la peine en question désignent en réalité une tendance opposée à celle qui est préalablement excessive, et tantôt la poursuite d'un plaisir, tantôt la fuite d'une peine, tantôt la résistance à l'une ou à l'autre. Par exemple, on mettra celui qui poursuit trop son appétit dans une situation où il devra y résister excessivement. On fera de même pour celui qui cède trop facilement à la crainte, en sollicitant également en lui un excès de confiance. On corrigera trop de colère en faisant imaginer au sujet qu'il n'est jamais méprisé ou n'a pas lieu de l'être, on fera l'inverse s'il n'est pas assez colérique, et l'on adoptera des traitements semblables pour l'émulation, le désir de donner, etc..

Il n'est guère possible d'être plus précis sur cette technique éducative, car dans ses deux ouvrages éthiques, Aristote se contente d'en souligner la nécessité et d'en exposer le principe. Quant au traité de l'éducation des deux derniers livres de la *Politique*, il n'en fait même pas mention, car l'éducation du désir et du caractère y est réduite à l'éducation musicale, qui comme nous le verrons, ne repose pas sur une technique corrective. Il est sûr en tout cas que pour Aristote, la correction ne peut constituer au mieux qu'une éducation incomplète. Le développement de la fin du livre II de *l'Éthique à Nicomaque* sur la compensation d'un désir excessif par son contraire s'achève par le constat qu'un tel procédé peut sans doute produire une disposition modérée à l'égard des émotions, mais non faire en sorte que celles-ci épousent infailliblement ce qui convient à chaque contexte d'action en fonction des conséquences attendues¹⁸²⁹ ; il ne peut donc faire acquérir un caractère vertueux à proprement parler. De fait, d'après la fin du même ouvrage, seule une éducation fondée sur l'écoute et l'observation continues et attentives du discours prescriptif de l'éducateur peut parvenir à ce résultat et parachever la formation des vertus. La correction des désirs par leur contraire ne saurait tenir lieu que de travail préparatoire. Encore n'est-elle peut-être pas

¹⁸²⁸ Pour une même analyse, fondée sur le modèle de la médecine allopathique, voir Broadie, 2002, p. 299.

¹⁸²⁹ Cf. *EN* II, 9, 1109b 12-16.

pour cela la meilleure méthode qui soit. On ne peut produire un caractère modéré par la correction qu'en exerçant une contrainte constante et répétée sur les désirs de l'éduqué. Cela suppose une mobilisation incessante de l'éducateur, et une inversion permanente et forcée des tendances spontanées de l'éduqué qui dispose peut-être celui-ci à des émotions modérées, mais ne l'habitue certainement pas à désirer la reconnaissance de son maître en conformant son caractère à ses attentes et ses prescriptions. Ces deux inconvénients sont évités par la méthode alternative proposée par la *Politique*, qui consiste à orienter un exercice spontané et plaisant de l'éduqué, l'audition et la pratique de la musique, vers une forme déterminée qui présente une structure semblable à celle de la belle action.

Si la connaissance des caractéristiques des opérations plaisantes et du plaisir n'est en rien applicable aux tendances qui constituent le matériau de l'éducation du caractère, elle ne l'est pas davantage à celles qui leur sont opposées comme leurs contraires afin de les corriger. Pour gouverner les jeunes gens par le plaisir et la peine de cette façon, le savoir dispensé par les traités du plaisir sur la nature de celui-ci est donc de nul usage. Mais peut-être n'en va-t-il pas de même pour les autres procédés éducatifs que sont la formation du caractère par la pratique musicale, et son perfectionnement par le discours et le souci continu de désirer agir en conformité avec lui.

b. L'éducation par le plaisir musical : usage d'un agrément accidentel pour habituer à une belle pratique, ou instauration artificielle d'un plaisir d'exercer une bonne disposition ?

La comparaison entre le traité de l'éducation de la fin de la *Politique* et les recommandations données par les ouvrages éthiques, et tout particulièrement *l'Éthique à Nicomaque*, met en évidence des divergences importantes dont certaines ne peuvent éviter la contradiction. Qu'il n'y ait aucune trace, dans les traités éthiques, d'une méthode éducative fondée sur l'audition et la pratique de la musique peut à la rigueur trouver une explication : ces traités se contentent de poser, à partir des caractéristiques des vertus du caractère, les principes généraux qui doivent régir leur production, et ils n'ont pas nécessairement à s'intéresser aux pratiques concrètes qu'il faut entreprendre à cette fin. En revanche, on doit s'étonner que dans la *Politique*, la formation de la partie désirante et du caractère commence seulement après l'âge de sept ans avec l'éducation

musicale¹⁸³⁰. Pour les âges antérieurs, il existe certes tout un ensemble de prescriptions, comme la réglementation de la nourriture, celle des efforts du jeune enfant, ou encore l'éducation gymnastique. Mais bien qu'elles consistent à produire les meilleures conditions préalables pour qu'ensuite, telle ou telle vertu de l'âme soit acquise, elles sont toutes présentées comme une éducation du corps¹⁸³¹, et non comme une formation de l'âme dans l'une ou l'autre de ses parties. Cette perspective est inconciliable avec celle *l'Ethique à Nicomaque*, qui fait de l'ordonnance de l'alimentation et des occupations dès le premier âge le premier travail à accomplir sur le caractère pour le mettre sur la voie de la vertu, et qui considère que l'obéissance des jeunes enfants à la prescription du pédagogue est avant tout celle de l'appétit à la droite raison, en privilégiant à cette fin une correction de l'appétit par l'abstinence qui n'est nulle part recommandée dans la *Politique*.

Dans ce dernier ouvrage, l'absence d'éducation précoce des désirs de l'âme et de toute allusion à la correction des tendances des jeunes enfants doit être expliquée par le respect du principe qu'Aristote prend comme fil conducteur à la fin du chapitre 15 du livre VII : « tout comme le corps est antérieur à l'âme dans sa genèse, la partie irrationnelle » de l'âme à laquelle vient d'être attribuée le désir « est antérieure dans sa genèse à la partie possédant la raison ». « C'est pourquoi il est nécessaire, avant de s'occuper de l'âme, de s'occuper d'abord du corps, et ensuite il est nécessaire de s'occuper du désir, mais cependant, il faut s'occuper du désir en vue de l'intellect, et du corps en vue de l'âme »¹⁸³². L'éducation de l'âme doit être prise comme fin de celle du corps, car c'est à l'âme¹⁸³³ qu'appartient « la vertu » de l'homme dont le bonheur, conformément à la définition du bonheur posée au préalable, est « actuation et usage »¹⁸³⁴. Par ailleurs, l'éducation de la partie désirante doit se faire en vue de celle de la partie intellectuelle, car comme cela a été posé plus haut, la première a pour vocation

¹⁸³⁰ Avant sept ans, il n'est pas bon d'imposer à l'enfant quelque étude que ce soit (*Pol.* VII, 17, 1336a 23-25, b 36-38). Il assistera seulement après cinq ans à ce qu'il devra étudier ensuite.

¹⁸³¹ Pour les prescriptions relatives à l'alimentation, aux efforts, à l'exposition au froid, toutes recommandées pour les dispositions du corps, cf. *Pol.* VII, 17, 1336a 3-5, 8-10, 20-21, 26 et s. ; pour la gymnastique, cf. *Pol.* VIII, 3, 1338b 2-8. Le soin concernant les désirs et les habitudes se limite pendant les cinq premières années à éviter le contact avec les paroles, les œuvres d'art et les représentations théâtrales indécentes (*Pol.* VII, 17, 1336a 39-b 35).

¹⁸³² *Pol.* VII, 15, 1334b 20 : ὡσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον τῇ γενέσει τῆς ψυχῆς, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος (...). διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἔνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.

¹⁸³³ Cf. *Pol.* VII, 14, 1333a 16-19, et également la division entre biens de l'âme, biens du corps et biens extérieurs introduite au début du livre (VII, 1, 1323a 24 et s.).

¹⁸³⁴ *Pol.* VII, 13, 1332a 9.

d'obéir à la seconde, qui est donc meilleure et doit être prise pour fin de l'éducation¹⁸³⁵. En même temps, ce qui est fin naît et se développe après ce qui est moyen, l'âme après le corps et la pensée après le désir. L'éducation doit tenir compte de cette chronologie, de sorte qu'au moins globalement, elle s'occupera du corps, puis du désir, et enfin de la pensée.

En vertu du principe qui la régit, il est naturel que la pédagogie prescrite par la *Politique* ne prenne en compte que le corps lors des premiers âges, et ne s'intéresse que tardivement à l'âme désirante et au caractère, avec l'éducation musicale. D'autre part, celle-ci doit logiquement être suivie d'une éducation plus spécifiquement consacrée à la partie intellectuelle. Mais le traité inachevé s'arrête avant de l'aborder, et les indications données par le texte conservé ne permettent guère de savoir en quoi elle consiste. Il est sûr en tout cas que la vertu intellectuelle que l'éducation doit prendre pour fin est certes celle dont relève la pensée pratique, mais aussi et surtout celle dont relève la contemplation spéculative, opération qui parce qu'elle échoit à la partie rationnelle prise toute seule, est la meilleure, et la fin ultime de toute l'entreprise éducative¹⁸³⁶.

Les autres principes fondamentaux qui régissent la théorie de l'éducation, et méritent pour cette raison d'être retenus, vont dans le même sens que les précédents : il faut viser les vertus et les exercices vertueux qui sont liés à la paix plutôt que ceux qui sont liés à la guerre, ceux qui sont liés au loisir (σχολή) plutôt que ceux qui sont liés au travail, et ceux qui sont liés aux actes beaux et admirables (τὰ καλά) plutôt que ceux qui sont liés aux actes utiles ou nécessaires (τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα)¹⁸³⁷. Or, parmi les activités vertueuses qui relèvent uniquement des trois domaines à privilégier, Aristote ne mentionne que l'activité philosophique.

On pourrait remarquer que la perspective propre au traité de l'éducation de la *Politique*, ainsi que les principes qui la fondent, manifestent une affinité avec certains des fragments regroupés sous le nom de *Protreptique*¹⁸³⁸ et souvent attribués à un stade précoce de la pensée aristotélicienne. La grande proximité entre la théorie de l'éducation musicale exposée dans ce traité et celle qui figure dans les *Lois* de Platon

¹⁸³⁵ *Pol.* VII, 14, 1333a 16-24.

¹⁸³⁶ Cf. *Pol.* VII, 14, 1333a 24-30, puis 37-39.

¹⁸³⁷ *Pol.* VII, 14, 1333a 30-36.

¹⁸³⁸ Voir le début du fragment 6 (Walzer-Ross) et la fin du fragment 11, passages du *Protreptique* de Jamblique qui en raison de leur contenu et de leur style argumentatif, peuvent avec certitude être attribués à Aristote. On retrouve la hiérarchie entre le corps et l'âme à laquelle il est subordonné, et dans l'âme, entre ce qui est sans raison mais lui obéit et la raison qui commande. On retrouve aussi le principe selon lequel dans ces deux couples, le premier terme est antérieur chronologiquement au second précisément parce que le second est fin du premier.

paraît confirmer cette considération chronologique, qui pourrait faire croire que la formation du caractère par le plaisir musical est une méthode qu'Aristote a d'abord préconisée, avant de l'abandonner dans *l'Ethique à Nicomaque* au profit d'autres procédés. Il est certes plausible que le traité de la *Politique* expose un premier état de la pensée aristotélicienne, et incontestable que certains de ses aspects sont incompatibles avec la doctrine des traités nicomachéens. Tel n'est pourtant pas le cas de l'éducation du caractère par la musique, qui s'intègre parfaitement dans les prescriptions générales de *l'Ethique à Eudème*¹⁸³⁹ et de *l'Ethique à Nicomaque*, et qui dans leur cadre, peut constituer une étape efficace dans le processus formateur des vertus.

Au début de la section de la *Politique* consacrée à l'éducation musicale (VIII, 5, 1339a 14-26), Aristote se demande pourquoi il faut s'adonner à la musique, que ce soit en l'écoutant et en la pratiquant, et quelle est la raison qui justifie de l'introduire dans l'éducation : ce peut être « en vue du jeu et du répit » (παιδιᾶς ἕνεκα καὶ ἀναπαύσεως), pour produire un plaisir de détente qui soulage les hommes des efforts pénibles qu'ils ont dû livrer dans les activités laborieuses. Ce peut être parce que « la musique tend en quelque manière vers la vertu, dans la mesure où tout comme la gymnastique rend le corps d'une certaine qualité, la musique est capable de façonner un caractère d'une certaine qualité, en l'habituant à la capacité de prendre plaisir correctement » (πρὸς ἀρετὴν τι¹⁸⁴⁰ τείνειν τὴν μουσικὴν, ὡς δυναμένην, καθάπερ ἡ γυμναστικὴ τὸ σῶμα ποίον τι παρασκευάζει, καὶ τὴν μουσικὴν τὸ ἦθος ποίον τι ποιεῖν, ἐθίζουσιν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς). Ce peut être enfin parce qu'« elle contribue en quelque manière à la libre conduite et à l'intelligence¹⁸⁴¹ » (ἢ πρὸς διαγωγὴν τι συμβάλλεται καὶ πρὸς φρόνησιν), et donc à une occupation qui parce qu'elle appartient au loisir, porte sur des choses belles et relève de la partie intellectuelle, peut tenir lieu de fin de toute l'éducation.

Aristote a déjà affirmé auparavant qu'à son avis, c'est pour la dernière raison que les anciens, c'est-à-dire ceux dont Homère a traduit les diverses opinions, ont cru devoir introduire la musique dans l'éducation. En effet, il ne faut pas seulement réglementer par l'apprentissage la vie passée dans le labeur et la guerre, mais aussi et

¹⁸³⁹ Au début du traité de l'éducation de la *Politique* (VII, 13, 1332a 7-9), Aristote fait référence à une définition élaborée dans « les traités éthiques » quand il définit le bonheur comme « actuation et usage accomplis de la vertu » (ἐνέργειαν καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν). La formulation de cette définition rend très probable qu'il se réfère à *l'Ethique à Eudème* (II, 1, 1219b 2).

¹⁸⁴⁰ Nous retenons ce mot, omis par M et P.

¹⁸⁴¹ La φρόνησις a ici le sens élargi d'intelligence.

bien davantage la vie dans le loisir. Car d'une part, elle seule est porteuse du bonheur parce que contrairement à la précédente, elle a sa fin en elle-même¹⁸⁴², et possède en elle-même le plaisir qui va de pair avec le bonheur¹⁸⁴³ ; la vie de labeur, au contraire, est en soi pénible et n'a pour elle que le plaisir de détente qui n'est pas un plaisir positif, mais le soulagement d'une peine initiale que celle-ci fait anticiper comme plaisant¹⁸⁴⁴. Mais d'autre part, la vie de loisir aussi doit faire l'objet d'une éducation, parce que tous n'appréhendent pas correctement ni l'occupation qui la constitue ni le plaisir qui l'accompagne :

(VIII, 3, 1338a 7-12) Ce plaisir pourtant, il n'est plus vrai que tous admettent que c'est le même, mais chacun fait selon lui-même et sa propre disposition, et c'est l'homme le meilleur qui admet que c'est le meilleur et celui qui est pris à ce qui est le plus beau. Par conséquent, il est évident qu'il faut aussi, pour le loisir que l'on passe à la libre activité, apprendre certaines choses et être éduqué, et que ces objets d'éducation et ces objets d'apprentissage doivent avoir leur fin en eux-mêmes (ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος καὶ τὴν ἕξιν τὴν αὐτῶν, ὁ δ' ἄριστος τὴν ἀρίστην καὶ τὴν ἀπὸ τῶν καλλίστων. ὥστε φανερόν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μαθάνειν ἅττα καὶ παιδεύεσθαι, καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν).

La reconnaissance de cet état de fait est pour Aristote « la raison pour laquelle les anciens ont donné une place à la musique dans l'éducation ». Car ils ont observé à juste titre que l'audition de musique n'est pas par sa nature une activité nécessaire ou utile, ni non plus un bon exercice pour la vigueur du corps, mais une activité de loisir qui a en soi sa fin et son plaisir¹⁸⁴⁵. Ils ont même été jusqu'à identifier la meilleure de nos libres occupations à une audition musicale¹⁸⁴⁶. En faisant de celle-ci l'objet d'un apprentissage, et en formant les jeunes gens à ne prendre plaisir qu'aux meilleures et aux plus belles musiques, ils ont montré leur souci d'introduire une éducation qui porte sur des activités de loisir ayant leur fin en elles-mêmes, et qui fasse en sorte que ces activités, avec le plaisir que l'on y prend, vienne coïncider avec celle

¹⁸⁴² Cf. *Pol.* VIII, 3, 1338a 4-5.

¹⁸⁴³ Cf. *Pol.* VIII, 3, 1338a 1-2, 5-6.

¹⁸⁴⁴ Cf. le texte cite plus haut (Ch. I, p. 121-122) de *Pol.* VII, 3, 1337b 37-1338a 1.

¹⁸⁴⁵ Cf. *Pol.* VIII, 3, 1338a 14-22.

¹⁸⁴⁶ Telle est l'opinion prêtée à Ulysse, d'après *Od.* IX, 5-8, en *Pol.* VIII, 3, 1338a 27-30.

qui est la meilleure et la plus belle, et donc avec le bonheur qui est la fin ultime de l'entreprise éducative.

Il faut souligner que dans la partie du traité qui a été conservée, Aristote se contente de reconnaître aux anciens le soin d'avoir soumis à l'éducation des activités de loisir qui sont belles, libérales et plaisantes en elles-mêmes (1338a 30-32). Mais rien ne dit que lui-même identifie comme eux cet apprentissage à une formation musicale, ni même qu'il accorde à celle-ci un rôle quelconque dans l'accès au loisir bienheureux. L'examen de cette partie de l'éducation est en effet reporté à une partie du traité qui ne nous a pas été transmise : « mais cet apprentissage, y en a-t-il un seul ou plusieurs, quels sont-ils et comment se font-ils, ce sont des questions dont il faudra parler plus tard » (1338a 32-34). Les textes dont nous disposons indiquent de surcroît que la meilleure des libres occupations auxquelles l'éducation doit mener n'est pas d'abord, aux yeux d'Aristote, une activité musicale. Le début du traité a indiqué que ce qui doit être pris pour fin est le bon exercice de la pensée, et d'abord celui de la pensée spéculative, et il n'a cité comme vertu propre au loisir que la philosophie; la fin contient des indices d'une éducation postérieure à l'apprentissage musical, y compris apparemment dans le domaine pratique¹⁸⁴⁷. Il se peut que la formation musicale « contribue en quelque manière » (τι συμβάλλεται) à produire la libre activité de la pensée qui est la meilleure, dans la pratique sinon dans la contemplation. Mais on ne peut faire d'hypothèses sur cette contribution tant que l'on n'a pas examiné comment et dans quelle mesure la musique obéit au premier rôle que lui donne Aristote, à savoir le façonnement d'un bon caractère.

Dans notre première partie, nous avons vu que la musique se voit reconnaître, au même titre que le jeu, l'ivresse ou le sommeil, le pouvoir de produire un plaisir de détente, c'est-à-dire un soulagement de l'effort et de la tension endurés au préalable¹⁸⁴⁸. Ce plaisir est communément produit par toute forme de musique, « tous les hommes en ont la sensation » par leur nature, quels que soient leur âge et leur caractère, et même

¹⁸⁴⁷ Voir *Pol.* VIII, 6, 1341a 3-9, où est formulée la règle à suivre pour déterminer jusqu'à quel point il faut pratiquer soi-même la musique dans l'éducation, de quels rythmes et de quels chants et de quels instruments il faut user : il faut que la pratique musicale « ne constitue pas un obstacle aux actions ultérieures et ne rendent pas le corps besogneux et inapte aux entraînements militaires et politiques », domaine dans lequel il est fait mention d'apprentissages ultérieurs (du moins si l'on ne change pas le texte comme Ross ou Spengel). Voir aussi *Pol.* VIII, 6, 1341a 20-21.

¹⁸⁴⁸ Voir notre étude p. 121 et s..

certaines animaux¹⁸⁴⁹. Mais comme cet effet est tout aussi bien produit par autre chose que la musique, « c'est là quelque chose d'accidentel », « sa nature étant trop digne de prix pour un tel usage » (τοῦτο μὲν συμβέβηκε, τιμιωτέρα δ' αὐτῆς ἢ φύσις ἐστὶν ἢ κατὰ τὴν εἰρημένην χρεῖαν, VIII, 5, 1340a 1-2).

Par sa nature, la musique est destinée à une autre œuvre propre qui en vertu de ce statut, doit sans doute être considérée comme sa fonction par excellence, même si la suite du traité montrera qu'elle peut sous certaines modalités être utilisée à d'autres fins. Cette fonction est la seconde de celles qui ont été proposées au début de l'étude : la musique, au moins quand elle est aussi bonne qu'elle doit être, « étend son effet jusqu'au caractère » (πρὸς τὸ ἦθος συντείνει, 1340a 6) et est « capable de façonner un caractère d'une certaine qualité en l'habituant à la capacité de prendre plaisir correctement » (1339a 22-25). Elle offre donc le moyen d'utiliser une méthode alternative à la correction des désirs pour éduquer le caractère. Cette méthode s'appuie sur un autre plaisir que ceux sur lesquels portent les vertus et les vices, le plaisir musical, et elle ne s'en sert pas comme correctif d'une autre émotion, mais comme un moteur qui sert à fabriquer, dans leur forme même, de bonnes dispositions dans la partie désirante de l'âme. Il reste à examiner de quelle façon ce processus a lieu.

Le plaisir qui sert de point de départ est le plaisir de détente que tout le monde prend à écouter de la musique, quelle que soit la forme de celle-ci. Dans la *Politique*, Aristote précise qu'il est bienvenu que l'éducation puisse s'appuyer sur un tel plaisir, car « les jeunes gens, en raison de leur âge, ne supportent jamais volontiers ce qui n'a pas d'agrément » (VIII, 5, 1340b 15-17). L'usage d'un tel plaisir apparaît plus judicieux encore si l'on se souvient des observations du traité eudémien : la détente se présentera comme un moyen de compenser l'effort pénible que les jeunes gens prennent à vivre au-delà de la satisfaction des besoins du corps, et un moyen innocent qui empêchera de rechercher le soulagement dans l'excès des plaisirs corporels. Mais si la musique peut engager le processus éducatif grâce au plaisir du délassement, ce n'est pas pour cette raison qu'elle mène à bien ce processus, ni non plus ce plaisir qu'elle cherche alors à produire :

¹⁸⁴⁹ Cf. *Pol.* VIII, 5, 1340a 3-5, 6, 1341a 15-17. En vertu de cet effet de détente et de délassement, on range la musique dans la même catégorie que le sommeil et l'ivresse, et on en use de la même manière (VIII, 5, 1339a 19-20).

(VIII, 5, 1340a 18-25) Puisque la musique se trouve faire partie des choses plaisantes, et puisque la vertu consiste à prendre plaisir, aimer et avoir en aversion correctement, rien n'est évidemment aussi important à apprendre et à faire entrer dans nos habitudes que de juger correctement des caractères honnêtes et des belles actions, et d'y prendre plaisir. Or, il y a, et au plus haut point, dans les rythmes et les mélodies, des traits de ressemblances avec les véritables natures de la colère et de la douceur, ou encore celles du courage, de la tempérance et des autres qualités du caractère (et les faits le montrent clairement, car nous changeons dans notre âme en écoutant de telles choses). Par ailleurs, être habitué à éprouver de la peine et du plaisir dans ce qui est semblable, c'est presque être dans la même situation par rapport à la réalité (ἐπεὶ δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν μουσικὴν τῶν ἡδέων, τὴν δ' ἀρετὴν περὶ τὸ χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, δεῖ δηλονότι μαυθάνειν καὶ συνεθίζεσθαι μηθὲν οὕτως ὡς τὸ κρίνειν ὀρθῶς καὶ τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἤθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν· ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἡθῶν (δηλον δὲ ἐκ τῶν ἔργων· μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων)· ὁ δ' ἐν τοῖς ὁμοίοις ἔθισμός τοῦ λυπεῖσθαι καὶ χαίρειν ἐγγύς ἐστι τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον).

L'aptitude de la musique à former au caractère vertueux résulte de trois faits conjugués. La vertu que l'éducation cherche à produire est caractérisée par le fait de « prendre plaisir, aimer et avoir en aversion correctement ». Le plaisir et l'aversion ne désignent pas ici le matériau sur lequel porte la vertu, c'est-à-dire les désirs positifs et négatifs qui sont tous deux éprouvés correctement chez l'homme bon et incorrectement chez l'homme mauvais; comme l'indique la suite du texte, il s'agit du plaisir que le vertueux prend toujours aux belles actions quelles qu'elles soient, et de l'aversion qu'il a pour les actions mauvaises. Dès lors, on peut concevoir l'éducation à la vertu comme l'acquisition de ce plaisir et de cette peine qui lui sont corrélés : rien n'est plus important que d'apprendre et de s'habituer à prendre plaisir aux seuls caractères honnêtes et aux belles actions. Ce propos peut s'entendre de deux manières, puisque les caractères et les actions peuvent être celles d'autrui ou de soi-même. Il paraît toutefois évident qu'ils désignent d'abord ceux qui sont propres à chaque individu : pour pouvoir juger comme bonne l'action et le caractère d'autrui, encore faut-il avoir pratiqué soi-même la belle action, et avoir pris plaisir à celle-ci, et par elle, au caractère vertueux dont elle est l'exercice.

La musique, de son côté, présente deux propriétés qui la rendent apte à produire le plaisir pris à l'exercice d'un bon caractère. D'une part, elle est plaisante, de sorte que s'habituer à l'écouter ou à la pratiquer est toujours s'habituer à un certain plaisir. D'autre part, elle présente, dans ses rythmes et ses mélodies, « des traits de ressemblance » (ὁμοιώματα) non seulement avec des émotions, telle la colère, la pitié ou la crainte, mais même avec des dispositions du caractère, qu'il s'agisse de vertus comme le courage ou la tempérance, ou des vices qui leur sont contraires. Cela ne signifie pas, lit-on ensuite, qu'elle est porteuse de signes (σημεία) à partir desquels on peut inférer par la pensée un caractère courageux ou colérique, comme le font les portraits qui représentent les traces de ces dispositions sur le corps¹⁸⁵⁰. Mais dans son déroulement même, la musique entendue ou pratiquée comporte immédiatement « des traits mimétiques des caractères » (μιμήματα τῶν ἠθῶν, 1340a 39), c'est-à-dire des caractéristiques formelles qui la rendent semblable tantôt à l'exercice d'une vertu, courage ou tempérance, tantôt à l'exercice d'un vice, emportement excessif, amertume, etc..

Cette valeur mimétique est pour Aristote inscrite dans l'essence même de la musique. De fait, les diverses harmonies, c'est-à-dire les divers modes d'agencements des sons chantés selon lesquels la musique est différenciée par nature¹⁸⁵¹, sont chacune porteuses de l'exercice d'un caractère différent : la dorienne, la plus stable d'entre toutes, est celle qui reproduit le caractère le plus équilibré (καθεστηκότως μάλιστα) et y dispose, et elle doit pour cela être privilégiée dans l'éducation¹⁸⁵². Elle tient le milieu entre deux autres modes dont l'un, le myxolydien, est porteur d'un caractère trop plaintif et tendu (ὀδυρτικωτέρως καὶ συνεστηκότως), et l'autre, d'un caractère trop relâché (μαλακωτέρως). Les rythmes également sont distingués selon des régimes qui sont tantôt plus stables, tantôt plus excitants¹⁸⁵³.

Cette propriété qu'a la musique en cours de mimer une action dans son déroulement et sa structure est ce qui la rend propre à façonner le caractère, et à accomplir l'effet éducatif posé initialement : en s'habituant à écouter ou à pratiquer toujours avec plaisir des rythmes et des mélodies qui reproduisent des caractéristiques

¹⁸⁵⁰ Cf. *Pol.* VIII, 5, 1340a 30-35.

¹⁸⁵¹ Cf. *Pol.* VIII, 5, 1340a 40. Ici et plus loin (VIII, 7, 1341b 32-36), la différence des modes de chants (μέλη), à savoir les harmonies (ἁρμονίαι), et non celle des modes de rythme, est retenue pour distinguer plusieurs musiques dont chacune a son effet propre.

¹⁸⁵² Cf. *Pol.* VIII, 7, 1342a 28-29, b 12-17. Aristote laisse toutefois aux spécialistes le soin de déterminer quelles sont les autres harmonies à introduire dans l'éducation, et donne lui-même une place à des mélodies plus relâchées pour former aux chants que l'on pourra accomplir à un âge ultérieur.

¹⁸⁵³ Nous résumons dans ce paragraphe *Pol.* VIII, 5, 1340a 40-b 10.

formelles de l'exercice d'un caractère vertueux, on devient disposé soi-même à des exercices musicaux qui ressemblent aux « belles actions » relevant de « caractères honnêtes », et l'on ne prend plaisir qu'à eux, ce qui est « presque être dans la même situation par rapport à la réalité », c'est-à-dire presque prendre plaisir aux véritables belles actions et atteindre ainsi le but de l'éducation consacrée au caractère et à la partie désirante de l'âme.

À cette fin, il est évidemment plus efficace que les jeunes gens pratiquent eux-mêmes la musique et ne se contentent pas de l'écouter. Aussi Aristote considère-t-il que seul l'usage de la musique pour former le caractère exige qu'elle soit pratiquée. Pour la détente ou la belle occupation, il est préférable d'écouter les gens de métier qui en jouent le mieux ; il n'est pas nécessaire de prendre la peine de la pratiquer ni pour jouir de son agrément naturel immédiat, ni pour avoir le loisir de se délecter de sa beauté¹⁸⁵⁴. En revanche, « pour devenir de telle qualité » par son caractère, « cela fait une grande différence de participer soi-même aux exécutions » (VIII, 6, 1340b 22-23) et d'exercer ainsi le caractère en question. C'est une étape nécessaire pour acquérir celui-ci, et devenir bons juges à l'égard des belles pratiques d'autrui ou des activités qui les imitent.

La description qui précède soulève une difficulté : on peut se demander quel est exactement le plaisir procuré par l'activité musicale tout au long du processus éducatif. S'il s'agit du plaisir de détente causé par toute mélodie quels que soient son agencement et son ampleur, le plaisir éprouvé sera accidentel par rapport à l'habituatation à des exercices imitant l'action vertueuse, et également accidentel par rapport au plaisir que l'on doit finalement prendre à ces exercices. Ce serait donc par une association et une coïncidence répétée entre le plaisir de détente d'un côté, et de l'autre une activité imitant la pratique vertueuse et ne procurant aucun plaisir propre, que l'on finirait par être disposé à cette activité et par éprouver le plaisir inhérent à celle-ci, et non plus seulement le plaisir du délassement.

Il paraît plus plausible qu'il n'y ait pas d'hétérogénéité entre le plaisir à l'égard duquel on prend des habitudes pendant l'éducation musicale et celui auquel on est porté au terme de celle-ci. Mais dans ce cas, le plaisir de détente peut être le point de départ du processus éducatif, mais non le plaisir qui sert en celui-ci de moyen pour former le caractère. On doit plutôt penser que la pratique d'un seul morceau de musique imitant

¹⁸⁵⁴ Voir les arguments contre la pratique de la musique pour la détente, ou pour la libre occupation, exposés respectivement en *Pol.* VIII, 5, 1339a 33-41 et 1339b 4-8.

l'exercice d'une disposition conduit d'elle-même l'agent à prendre cette disposition et à l'exercer avec plaisir. L'éducation musicale consisterait alors à orienter ce plaisir et cet exercice en faisant écouter et pratiquer exclusivement les plus belles musiques de toutes, celles qui miment l'exercice des vertus pratiques, afin qu'à terme et avec l'habitude, on ait le caractère façonné par la belle forme que l'on a exercée, et qu'on ne prenne plaisir qu'à réaliser cette forme.

Les textes ne sont pas assez explicites pour que l'on puisse retenir avec certitude une option plutôt que l'autre. Ils vont toutefois plutôt dans le sens de la seconde. Quand Aristote dit qu'il faut « faire entrer dans ses habitudes » (συνεθίζεσθαι) le fait de « prendre plaisir » aux « caractères honnêtes » et aux « belles actions » (τὸ χαίρειν τοῖς ἐπιεικέσιν ἢθεσι καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν), il semble vouloir dire que le plaisir en question est l'objet à l'égard duquel on s'habitue tout autant que le résultat de l'habitude prise. La formule initiale qui décrit la musique comme « capable de façonner un caractère d'une certaine qualité, en l'habituant à la capacité de prendre plaisir correctement » (ὡς δυναμένην (...) τὸ ἦθος ποίον τι ποιεῖν, ἐθίζουσιν δύνασθαι χαίρειν ὀρθῶς) est ambiguë, puisque le plaisir correct peut y désigner seulement le résultat dont l'habitude donne la capacité¹⁸⁵⁵. Mais plus loin, il est dit que même au cours de l'apprentissage musical, on « prend plaisir correctement » (VIII, 5, 1339a 42-b 2) aux belles musiques. Apparemment, le plaisir propre au meilleur exercice musical est un élément du processus d'habituation avant d'en être le terme.

La description de l'effet produit par l'audition ou la pratique musicale montre aussi qu'en se déroulant, cette activité affecte le caractère même de l'agent en faisant sortir celui-ci des dispositions qu'il possède pour lui faire adopter celles que la musique imite : les diverses harmonies provoquent toutes une affection du caractère comparable à la possession divine ou démoniaque (ἐνθουσιασμός) suscitée par certaines d'entre elles, qui fait sortir l'auditeur de lui-même, et elles sont telles que selon leurs espèces, « on est disposé différemment en les écoutant »¹⁸⁵⁶. Cette transformation du caractère n'est guère concevable si l'on n'admet pas que la série des rythmes et des sons chantés constitue d'abord chez l'auditeur une disposition déterminée à l'égard de ses diverses émotions et actions, puis exercent et confortent à la fois cette disposition. Dès lors, il doit exister un plaisir pris à suivre la disposition acquise. Dans le cas contraire,

¹⁸⁵⁵ Encore n'est-ce le cas que si l'on retient *δύνασθαι*, omis par M et la traduction de Guillaume de Moerbeke.

¹⁸⁵⁶ Cf. *Pol.* VIII, 5, 1340a 7-12 puis 40-41.

comment l'auditeur pourrait se prêter à suivre d'autres dispositions que celles qu'ils possédaient initialement ? Et comment expliquer que comme le souligne Aristote, il entre en sympathie avec les émotions ou les actes que la musique imite¹⁸⁵⁷ ?

De fait, la musique, dans son déroulement et sa structure, a des propriétés qui font de sa pratique et de son audition la reproduction, et pourrait-on dire, le mime de l'exercice d'un caractère dans une action. C'est ce qui fait que ce type d'imitation peut être distingué de la peinture, de la sculpture, et de la poésie, que celle-ci soit épique, tragique ou comique, en ce qu'elle a pour fonction propre de transformer et fabriquer le caractère. On ne doit certes pas oublier que pour Aristote comme pour Platon, la musique est inséparable de paroles chantées et sans doute aussi, par le biais du rythme, de la danse. Et lorsque sa pratique n'est pas détournée de ce qu'elle doit être par nature, et sert à l'éducation, et non à des concours de virtuosité professionnelle, ni non plus à l'accompagnement ou l'assaisonnement de l'art poétique ayant une autre fin propre que la musique, elle doit conjuguer, comme pour le Platon des *Lois*, le chant, la récitation d'un texte¹⁸⁵⁸, le rythme et la danse.

Le traité de la *Politique* met toutefois l'accent sur certains aspects de la musique aux dépens des autres, probablement parce qu'ils sont jugés plus essentiels à la valeur mimétique de la musique et à sa fonction éducative. Il n'est pas anodin que la danse ne soit jamais citée, sinon dans une phrase qui en fait une discipline distincte de la musique¹⁸⁵⁹. Il est surtout remarquable que ce soient les différentes harmonies, définies comme les différents régimes du chant, et non du rythme, qui spécifient les types de musique, tout en déterminant les dispositions du caractère qu'elles fabriquent chez l'auditeur. Dans le chant enfin, l'accent est mis sur la mélodie, et non sur le texte récité dont il n'est nulle part question. On doit souligner ici l'opposition stricte entre la *Politique* et la *Poétique* : dans ce dernier traité, l'harmonie et le chant sont réduits au statut d'assaisonnements des paroles prononcées par les comédiens¹⁸⁶⁰, ces paroles étant seules capables d'accomplir la fonction propre à la poésie, c'est-à-dire imiter une action en retenant la forme qui en fait l'essentiel, pour finalement produire chez le spectateur le plaisir spéculatif de connaître ce qu'est cette action, dans chacune de ses parties

¹⁸⁵⁷ *Pol.* VIII, 5, 1340a 12-13.

¹⁸⁵⁸ Ainsi, une des raisons pour lesquelles l'aulos est proscrit de la musique éducative est qu'« elle empêche d'user du langage » (*Pol.* VIII, 6, 1341a 24-25), usage qui doit donc être joint à la pratique de cette musique.

¹⁸⁵⁹ *Pol.* VIII, 5, 1339a 21.

¹⁸⁶⁰ Cf. *Poét.* 6, 1449b 28-29, 1450b 17.

constitutives et dans son tout¹⁸⁶¹. À l'inverse, les paroles paraissent réduites à un prolongement de la mélodie chantée dans la *Politique*. Comme le rythme, elles secondent la mélodie dans l'apprentissage musical et rendent celui-ci plus efficace, mais la musique peut aussi accomplir son effet psychagogique et éducatif « en étant séparée des rythmes et des chants eux-mêmes » (καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν)¹⁸⁶². Quand la musique est utilisée pour éduquer le caractère, les diverses inflexions du chant, selon les différentes notes et les différents timbres, sont considérées comme essentielles au détriment du texte récité, du rythme et de la danse.

En différenciant, au sein d'un fait musical qui réunit en un tout le chant, le texte et la danse, diverses espèces qui privilégient tantôt un aspect, tantôt un autre en vertu de leur fonction propre, Aristote manifeste comme à son habitude son souci de dégager plusieurs formes et plusieurs fins essentiellement distinctes dans une réalité complexe qui même chez le Platon des *Lois*, est encore considérée en un seul bloc. À la fin de la *Politique*, le chant lui-même fait l'objet d'une seconde différenciation selon les harmonies, qui n'est plus orientée par l'effet tantôt équilibré, tantôt excessif ou déficient de la musique sur le caractère, mais qui permet d'identifier d'autres espèces de musique que l'éducative, ayant une autre fonction propre, et où les autres éléments que la mélodie doivent certainement jouer un rôle plus important. On conçoit mal que les chants de possession et de trances (ἐνθουσιαστικά) produisent leur effet, la purgation

¹⁸⁶¹ Ce propos mériterait plus ample développement. Soulignons que dans la *Poétique*, le plaisir que doivent produire en propre la tragédie ainsi que l'épopée, et qui est leur œuvre et leur fin (26, 1462a12-15) est un plaisir *intellectuel*, et même un plaisir de type *spéculatif*. Le plaisir pris à toute imitation, présenté initialement comme principe du développement de la poésie, est illustré par le plaisir pris à connaître (μανθάνειν) ce qu'est l'objet d'une image, parce que cette image en restitue la forme essentielle avec exactitude (4, 1448a 10-18) ; c'est donc aussi un plaisir de ce type que doit procurer l'imitation tragique, épique ou comique. De fait, il est dit plus loin que l'épopée doit présenter de l'action une forme une, structurée, totale et achevée, afin de produire son plaisir propre comme le ferait un animal pris dans son tout, et que sur ce point, elle ne diffère pas de la tragédie (23, 1459a 19-21). On notera enfin que le but ultime de l'agencement des faits, dans la tragédie, est de produire un plaisir d'étonnement (θαυμάζειν), qui va de pair avec la connaissance de l'action dans sa totalité (9, 1452a 1 et s., 25, 1460a 11 et s., également *Rhét.*, I, 11, 1371a 31-34). Mais on ne peut faire connaître une action dans ses parties et son tout comme on fait connaître un animal par un portrait. Le plaisir propre à la tragédie doit donc provenir de la pitié pour autrui, et même de la crainte pour soi-même (ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου), provoquées chez le spectateur par l'agencement des faits (14, 1453b 10-14, et 3-7). Cet agencement dont l'*Œdipe roi* de Sophocle fournit le modèle est une confrontation d'une action correcte avec un danger, qui finit par se renverser dans le contraire du résultat attendu. Voilà qui est propre à susciter et entretenir la crainte, et donc, à notre avis, l'identification du spectateur avec l'action, nécessaire pour qu'il en appréhende intellectuellement toutes les composantes. Il se peut que la tragédie procure aussi un plaisir de soulagement lié à la décharge des émotions de pitié et de crainte, un plaisir d'ordre pratique lié à la communauté d'action avec autrui, et qu'elle ait enfin une valeur éducative. Mais Aristote ne parle jamais ni de ces plaisirs ni de cette éducation dans la *Poétique*.

¹⁸⁶² *Pol.* VIII, 5, 1340a 13-14. Cette séparation n'a de sens que si l'on entend par les rythmes ceux qui sont marqués par des percussions, et si les chants désignent ici les récitations chantées. Dans le cas contraire, il faudrait corriger le texte avec Susemihl en introduisant χωρὶς <τῶν λόγων>.

(κάθαρσις) des états de possession chez ceux qui y sont excessivement sujets, sans donner beaucoup de place au rythme et à la danse. Quant aux mélodies pratiques (πρακτικά) apparemment destinées à la libre activité de loisir (διαγωγή) des hommes comme il faut, elles sont assignées à la musique de spectacle, et comme certaines d'entre elles sont dites susciter chez l'auditeur crainte et pitié, il y a lieu de croire qu'elles peuvent servir d'accompagnement au théâtre et seconder l'effet produit par l'action représentée par les paroles des personnages¹⁸⁶³. Mais précisément, la musique, dans ces formes, est probablement subordonnée à autre chose qu'elle-même, l'imitation poétique ou la médecine, et destinée à un usage accidentel par rapport à sa nature. Cette nature lui assigne en effet comme fonction propre de façonner un caractère vertueux chez les jeunes gens, ce qu'elle réalisera avant tout au moyen des sons chantés et des inflexions de la voix.

On pourrait s'étonner que ce soit d'abord la mélodie qui rende la musique mimétique d'une action. On reproduit plus immédiatement des actes, semble-t-il, parce qu'on danse sur des rythmes ou parce qu'on formule les paroles dont une action est faite. C'est oublier que pour Aristote, la voix est immédiatement issue de la région du cœur, et résulte « du choc imprimé par l'âme qui se trouve dans ces parties sur l'air respiré, jusqu'à ce qu'on appelle la trachée artère »¹⁸⁶⁴. Elle peut ainsi traduire les imaginations qui affectent le cœur, mais elle traduit également les diverses émotions, c'est-à-dire les diverses modalités du désir qui donne chacune au cœur une conformation particulière, et elle le fait immédiatement par ses inflexions avant même d'être articulée en un langage. La voix, par les seules variations de sa tonalité et de son timbre, est ainsi l'expression immédiate des divers désirs, de sorte qu'en chantant, et en vertu de la seule mélodie, on reproduit nécessairement une série d'émotions en restituant leur spécificité, leur intensité et leur durée.

Il suffit d'ajouter que les sons vocaux traduisant les émotions sont agencés dans une structure harmonique d'ensemble, puis sont spontanément appelés par cette

¹⁸⁶³ Le texte de la fin du traité est difficile et corrompu en plusieurs endroits. En l'état, il paraît faire de la purgation proprement dite, celle de la possession divine ou démoniaque, la fin propre de la mélodie de possession (VIII, 7, 1342a 7-11), tandis que la mélodie éthique a pour fin l'éducation (1342a 28 et s.). La pratique, enfin, doit avoir la fin restante, la libre occupation, et elle est par ailleurs opposée à la cathartique parce qu'elle ne peut produire qu'une « sorte de purgation » (τινα κάθαρσιν), par exemple celle de la crainte et de la pitié, et non celle de l'enthousiasme (1342a 11-16). Quant à la détente, on a vu qu'elle est produite par n'importe quelle musique.

¹⁸⁶⁴ *De an.* II, 8, 420b 27 : ἡ πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς πρὸς τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν φωνὴ ἐστίν. Ce qui frappe, et par conséquent la voix, sont ainsi « accompagnés d'une certaine imagination ».

structure, pour comprendre comment la mélodie chantée peut d'abord produire une disposition à l'égard de nos divers désirs, et se poursuit ensuite en exprimant des tendances où s'exerce la disposition acquise. C'est donc en reproduisant les désirs à la source de l'action, et non les paroles qui les formulent ou les mouvements effectifs qui en résultent, et en organisant ces désirs dans une forme qui est ensuite actualisée, que la musique a le pouvoir de fabriquer puis de faire exercer avec plaisir une disposition du caractère chez ceux qui s'y livrent. Voilà pourquoi pour éduquer des caractères qui ne sont pas encore constitués, elle doit privilégier la mélodie et agencer celle-ci selon l'harmonie la plus équilibrée. Quand au contraire elle est subordonnée aux mouvements ou aux paroles, elle n'est pas éducative et est destinée à une autre fin que celle qui lui est propre.

D'après notre interprétation, l'éducation musicale contribue à la vertu du caractère par un procédé qui n'est ni la correction répétée d'émotions excessives, ni l'accumulation dans le temps, facilitée par un plaisir accidentel, d'actes ou de désirs ponctuels qui présenteraient quelque affinité avec ceux qui sont beaux. Elle utilise comme ressort le plaisir que tout un chacun, pourvu qu'il possède les facultés requises pour cela, éprouve à suivre son habitude et son caractère acquis, et la peine qu'il ressent à aller contre eux : l'artifice musical favorise l'émergence d'un tel plaisir, en produisant une disposition à l'égard des émotions qui se trouve ensuite exercée ; dans le même temps, il fait en sorte que la disposition soit la meilleure qui soit, et que le plaisir de l'exercer soit toujours pris à ce qui convient, et que ce qui ne convient pas soit toujours pénible. Le plaisir et la peine qu'il faut associer à ce qui convient ne sont plus alors ceux qui sont corrélés aux émotions qu'il faut soumettre à la juste mesure, mais ceux qui procèdent du caractère acquis selon qu'on le suit ou non. Le plaisir est cette fois éprouvé et non poursuivi, et il semble obéir aux caractéristiques données par les deux traités éthiques qui lui sont consacrés : s'il est semblable au plaisir pris à l'exercice d'un beau caractère, il doit apparemment aussi être inhérent à une pleine actuation d'une disposition que l'on possède, et mener celui qui l'éprouve à persévérer dans cette actuation.

Il se peut que dans les traités éthiques, Aristote adopte parfois cette perspective sur le plaisir et la peine quand il prescrit à l'éducateur de faire éprouver l'un et l'autre correctement. Une remarque de *Ethique à Nicomaque* II, 2, bien que figurant dans un développement qui ne parle que du plaisir d'exercer la vertu déjà acquise, et des

mobiles plaisants et pénibles qui doivent être soumis à la juste mesure¹⁸⁶⁵, semble bien devoir être prise en ce sens : « c'est pourquoi il faut être disposé d'une certaine manière depuis le plus jeune âge, comme le dit Platon, afin de prendre plaisir et de prendre de la peine à ce qui convient ; car l'éducation correcte, c'est cela » (διὸ δεῖ ἡχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν, ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν, 1104b 11-13). On ne trouve que dans les *Lois* une formule similaire, et il y est question du plaisir qu'il faut toujours éprouver aux actions belles et de la peine que l'on doit prendre aux actions laides : l'éducation est définie comme « ce qui de la vertu est élevage correct en ce qui touche les plaisirs et les peines, qui fait qu'on haït ce qu'il faut haïr dès le début jusqu'à la fin et qu'on chérit ce qu'il faut chérir » (II, 653b 7), ou ce qui revient au même, fait que « le plaisir et l'attachement, la douleur et l'aversion se produisent correctement dans les âmes » (653b 2-3). D'après la suite du texte (654c 9-d 4), cela signifie que l'éducation doit consister à faire prendre plaisir à ce qui est beau, et parallèlement, à faire éprouver de la peine à ce qui est laid.

Il se trouve que dans les *Lois*, la méthode préconisée pour produire ce plaisir et cette peine chez les jeunes gens est une éducation musicale qui au premier abord, ressemble de très près à celle qui est proposée par la *Politique*. Pour mesurer à la fois la dette d'Aristote à l'égard de son maître, mais aussi les rectifications qu'il a pu introduire de lui-même, il suffit d'exposer brièvement ce que disent les *Lois* sur l'usage éducatif du plaisir musical.

c. Comparaison avec l'usage du plaisir dans l'éducation musicale des Lois de Platon

A la lecture du livre II du dialogue platonicien, on relève nombre d'affirmations qui sont reprises dans la *Politique*. Les raisons pour lesquelles la musique s'avère efficace pour mener à bien l'entreprise éducative sont apparemment les mêmes. Avec les fêtes, elle est donnée par les dieux pour le repos des peines, et elle procure du plaisir à tous les hommes par leur nature et dès le plus jeune âge. C'est ce que montre la jouissance avec laquelle les enfants se meuvent et crient en tout sens, et en même temps, leur capacité à ordonner ces mouvements dans un rythme et ces cris dans une harmonie

¹⁸⁶⁵ Broadie (2002, p. 298) a souligné la confusion créée dans ce chapitre par les multiples aspects sous lesquels plaisir et peine sont considérés dans leur rapport avec la vertu.

(653c 9-654a 5). Puisqu'en outre, les âmes des plus jeunes ne sont pas capables de supporter une occupation sérieuse, on se sert du jeu plaisant qu'est l'activité musicale pour les conduire vers la vertu (659e 3-5).

L'éducation est alors identifiée à une « chorée », faite de danse et de musique (654a 9-b 4), et elle consiste à partir du plaisir du jeu pour amener l'éduqué à ne chanter et danser que ce qui est beau, c'est-à-dire à « fait preuve de correction dans le plaisir et la peine en s'attachant aux musiques qui sont belles et en repoussant celles qui sont mauvaises » (654c 9-d 4). En raison de la valeur mimétique de la musique, c'est là, en effet, atteindre le but de l'éducation : les formes que la chorée donne à la voix et aux mouvements dans la mélodie et les figures de danse imitent celles que l'on prend face aux dangers (654e10 et s.), aux appétits ou en toute autre situation concrète. Amener l'éduqué à prendre plaisir à celles qui sont belles, c'est-à-dire à « toutes les attitudes et tous les chants qui suivent de la vertu de l'âme ou du corps (τὰ μὲν ἀρετῆς ἐχόμενα ψυχῆς ἢ σώματος (...) σύμπαντα σχήματά τε καὶ μέλη), qu'il s'agisse de cette vertu elle-même ou de quelque copie de celle-ci » (655b 3-5), c'est le disposer aux actions vertueuses et non aux actions laides.

Ce processus éducatif pose le même problème que celui que décrit la *Politique* d'Aristote : on ne sait quelle est l'articulation exacte entre le plaisir qu'éprouvent les jeunes gens en apprenant à chanter et danser, et la disposition qui les fait tendre tantôt au beau chant et à la belle danse, tantôt à ceux qui sont laids. Il est certain que le plaisir n'est pas seulement un agrément universel, qui serait pris à n'importe quelle activité musicale et utilisé pour faire acquérir des habitudes et des préférences musicales qui de leur côté, ne seraient pas déterminées par cet agrément ni déterminantes à son égard. Au contraire, chacun, « nécessairement, prend plaisir et porte ses louanges à ces objets de parole, de mélodie ou de chorée en général qui sont en accord avec sa manière d'être (πρὸς τρόπον) soit selon la nature, soit selon l'habitude, soit selon les deux », et il a en aversion tout le reste (*Lois*, II, 655d 7-e 3). En n'importe quel moment de l'éducation, le plaisir est réservé à l'activité musicale adaptée au caractère initial de chacun, qu'il s'agisse de son tempérament naturel ou de celui qu'il a déjà acquis par l'habitude et l'éducation déjà accomplie. Toute la question est de savoir s'il faut penser cet accord ou cette adaptation à la disposition initiale comme un exercice de celle-ci, le plaisir étant d'abord immanent à l'exercice de l'état naturel, puis, comme chez Aristote, immanent à l'exercice d'un caractère défini que la pratique musicale aura instauré avant de le réaliser.

La suite des *Lois* ajoute un énoncé susceptible de nous éclairer, en posant comme un principe que « toutes les fois que nous croyons réussir, nous prenons plaisir », et qu' « à l'inverse, toutes les fois que nous prenons plaisir, nous croyons réussir » (χαίρομεν ὅταν οἰώμεθα εἶ πράττειν, καὶ ὁπότεν χαίρωμεν, οἰώμεθα εἶ πράττειν αὖ, 657c 5-6). On pourrait voir dans cette formule une définition du plaisir comme la croyance, en chaque individu, qu'il se porte bien ou fait bien. On peut aussi entendre par « réussir » (εἶ πράττειν), « bien pratiquer », bien réaliser ce que l'on est ou possède, et prêter alors au Platon des *Lois* une conception du plaisir qui s'écarte de celle qui est à l'œuvre dans tous les autres dialogues, et s'approche de celle d'Aristote. Elle est certes différente, car Platon ne dit pas que le plaisir est le bien pratiquer, le bien s'exercer en tant qu'on en a conscience et le sait tel, mais tout au plus, qu'il est l'opinion vraie ou fausse faisant croire à chacun qu'il s'exerce bien : le développement qui suit affirme que le plaisir que les enfants réservent spontanément à certaines musiques va de pair avec une opinion fausse sur la valeur de ce qui est fait, tandis que celui que les vieillards expérimentés trouvent dans d'autres chants et d'autres danses va de pair avec une opinion vraie. Comme dans le *Philèbe*, le plaisir est donc conçu de manière idéale, comme une pensée portant sur autre chose qu'elle-même et pouvant être fausse aussi bien que vraie. Mais cette fois, n'est-il pas une opinion corrélée à un bon exercice de ce que l'on a et est déjà, et non, comme dans le *Philèbe*, à une genèse de ce que l'on n'est ou n'a pas encore ? Dans ce cas, on pourrait soutenir que si seule est plaisante la musique accordée au tempérament initial de chacun, c'est parce qu'elle exerce celui-ci. On pourrait aussi généraliser à d'autres domaines une conception du plaisir très différente de celle que l'on trouve dans tous les autres dialogues platoniciens.

Pour de nombreuses raisons, il est difficile de faire de la formule des *Lois* une définition du plaisir. Telle quelle, elle se présente comme une équivalence entre prendre plaisir et croire que l'on réussit. Rien n'autorise à la lire comme une définition, plutôt que comme une conjonction entre deux faits différant essentiellement l'un de l'autre. Rien ne permet non plus de la généraliser à tout plaisir : il se peut qu'elle ne soit constatée que dans le contexte particulier ici étudié, à savoir « l'usage de la musique et du jeu accompagné de chorée » (657c 3-4) dont Platon cherche à déterminer les critères de correction. De fait, dans l'argument qui suit, elle sert à indiquer une corrélation entre le plaisir procuré par la musique et l'appréciation du bien qu'elle renferme, de sorte que si les hommes divergent sur la musique qu'ils trouvent la plus plaisante, certains

doivent avoir du bien un faux jugement, et d'autres un jugement vrai (658e 1-659a 1). On doit surtout remarquer que même si l'énoncé avait une valeur définitionnelle, il manquerait singulièrement de clarté et de précision, car le « réussir » (εὖ πράττειν) dont l'opinion fait prendre plaisir est certes porteur d'une valeur pour celui qui en juge, mais a pour le reste une signification très floue : « réussir », ce peut être bien mettre en pratique, bien exercer une faculté, mais aussi réussir à atteindre ce que l'on n'avait pas fait et désirait, ou même se trouver dans une bonne situation, en étant éventuellement sorti, activement ou non, d'une difficulté antérieure.

Les divers sens de l'expression εὖ πράττειν montrent que l'on aurait tort d'affirmer que dans les *Lois*, le plaisir est corrélé à un bon exercice de ce que l'on possède plutôt qu'à l'obtention de ce que l'on n'a pas, ou même au soulagement d'un mal. Sans doute, lors de l'apprentissage musical, la musique à laquelle on prend plaisir est celle qui est en accord avec une disposition initiale, mais celle-ci peut prédéterminer quelque chose dont on manque aussi bien que sa propre réalisation. Il est même plus plausible qu'alors, le plaisir ne soit pas un pur exercice, mais une réplétion orientée d'abord par le naturel puis par le caractère acquis de chacun : dans le cas contraire, on ne voit pas comment le processus de l'éducation musicale pourrait être une inflexion progressive et continue dans le sens du meilleur plutôt que du pire, depuis la disposition naturelle présentée à l'origine jusqu'au plein accord de la tendance avec la connaissance parfaite de la meilleure musique, accord qui selon les *Lois*, ne peut survenir qu'après trente ans¹⁸⁶⁶.

Plusieurs passages des *Lois* attestent de toute manière que même dans ce dialogue, le plaisir reste pensé comme corrélat d'une réplétion. Après avoir établi que les plus belles musiques sur lesquelles doivent chanter et danser les jeunes gens sont celles qui plaisent aux vieillards expérimentés dans ce qui est conforme à la loi et à la rectitude, et non celles qui leur plaisent immédiatement à eux-mêmes, Platon compare l'apprentissage de la musique à l'administration de nourriture aux corps malades ou fatigués, et recommande d'utiliser le plaisir du jeu et du chant comme d'un agrément qui permet aux jeunes âmes d'assimiler la plus belle musique, tout comme on présente aux corps affaiblis la meilleure nourriture sous la forme de mets et de boissons qui leur plaisent, afin qu'ils s'en nourrissent et deviennent ensuite disposés à le faire d'eux-

¹⁸⁶⁶ Cf. 665b 3 et s., 670c 8 et s.. Mouze (2005, p. 150-161) dit que le plaisir musical est orienté par le caractère acquis de chacun, mais ne précise pas s'il appartient à un exercice, et à la fin ultime de l'éducation, ou bien au seul acheminement de l'irrationnel vers la raison (cf. Laks, 1990).

mêmes (659e 3-660a 3). Plus loin, il ordonne que ce qui est chanté dans la cité « change toujours et offre par tous les moyens une abondante diversité, afin que ceux qui chantent aient comme une insatiabilité d'hymnes et donc du plaisir » (ὥστε ἀπληστίαν εἶναί τινα τῶν ὕμνων τοῖς ἀδουσιν καὶ ἡδονήν, 665c 5-7), le plaisir allant de pair avec une réplétion jamais achevée et toujours reconduite. Dans l'étude de la danse du livre VII, enfin, la danse de paix est divisée en deux catégories : l'une imite l'état où l'on se trouve bien (τοῦ πράττειν εἶν) « en ayant échappé à certaines peines propres ou aux dangers, ce qui comporte des plaisirs plus grands » et avec eux, des mouvements plus amples et plus violents. L'autre, celle qu'il faut retenir dans l'éducation, traduit le même état, mais « dans la sauvegarde et l'accroissement des biens antérieurs », ce qui procure des plaisirs moindres et plus doux, et des mouvements plus mesurés (815d 7-816a 3). On ne saurait mieux exprimer que le plaisir est le corrélat de l'acquisition de ce dont on était privé en tout ou en partie, et non l'accompagnement d'un pur exercice de ce que l'on possède.

Les précisions apportées par le livre II sur l'usage du plaisir dans l'éducation musicale montrent également que le plaisir est accidentel par rapport à la belle pratique effectuée dans le mime du chant et de la danse. Contrairement à Aristote, Platon ne veut pas faire éprouver un plaisir essentiel à un exercice pratique, à une réalisation d'un caractère qui serait inhérente à l'activité musicale. Il prescrit de se servir du plaisir comme d'une réplétion agréable facilitant l'acquisition puis la sauvegarde de la disposition à tendre à la plus belle musique. Celle-ci n'est d'ailleurs pas belle en tant qu'elle est plaisante mais pour une autre raison : pour les hommes accomplis qui l'apprécient justement, le plaisir n'est qu'un à côté¹⁸⁶⁷ de sa valeur, qui consiste d'une part dans sa correction, c'est-à-dire sa fidélité au modèle imité, et d'autre part, dans la valeur propre au modèle en question¹⁸⁶⁸. Sans doute, ce modèle, l'action juste, est de son côté le plus plaisant autant que le meilleur¹⁸⁶⁹, mais cette propriété concerne justement le modèle et non son imitation, et elle n'est discernée que par les hommes les plus justes quand ils jugent de cette action, et non quand eux ou tous les autres y sont exhortés par l'imitation musicale.

¹⁸⁶⁷ Ce statut du plaisir est exprimé par les verbes παρέπεσθαι et παρακολουθεῖν (667c 5, d 1). Il explique que dans le livre VII, Platon déclare les musiques belles ou laides, dans l'absolu, aussi plaisantes l'une que l'autre (802c 4-d 6).

¹⁸⁶⁸ Voir 667c 10-d 7, 667e 10-668a 4, puis 669a 7-b 2, 670e 5-7.

¹⁸⁶⁹ Ce principe est établi en 663d 2-4, au nom de la normativité des hommes les plus justes. Mais il ne vaut pas pour tous les autres ; il ne vaut pas même pour les connaisseurs de la plus belle musique lorsqu'ils s'y livrent dans les banquets afin de corriger les écarts qui subsistent entre leur désir et la raison.

L'insistance sur la vérité du mime explique que dans les *Lois* comme dans la *République*, l'essentiel de l'activité musicale soit le discours récité dans le chant, qui peut le mieux traduire adéquatement les maximes, lois et coutumes à l'œuvre dans la cité tout en les glorifiant¹⁸⁷⁰. La mélodie, même si elle est porteuse en soi d'une valeur mimétique en reproduisant les formes données à la voix, reste secondaire, et elle est en cela toujours associée et mise sur le même plan que la danse, qui a le mérite d'adjoindre à l'expression de la beauté de l'âme l'entretien de la vigueur du corps¹⁸⁷¹, et d'intégrer ainsi la gymnastique dans une chorée qui est toujours pratiquée comme un tout sous l'égide de la parole.

La comparaison entre les théories de l'éducation musicale des *Lois* et de la *Politique* fait apparaître avant tout deux attitudes opposées : Platon cherche, autant que faire se peut, à réunir dans une unique pratique formant un tout, la chorée, l'ensemble des parties de l'éducation, qu'il s'agisse de la gymnastique, de l'apprentissage du chant, ou de celui des lois et des maximes que doivent suivre l'homme et le citoyen excellents. En même temps, il tend à confondre cette chorée avec l'ensemble du processus éducatif¹⁸⁷². À l'inverse, Aristote effectue un travail distinctif au sein de l'éducation et de la pratique musicale, en dégagant plusieurs activités ayant chacune sa spécialité propre. La formation gymnastique est séparée de l'apprentissage de l'art des muses, et au sein de cet art, la mélodie est privilégiée sur les autres aspects pour l'éducation à la vertu, avec une harmonie, un agencement de la mélodie qui rend celle-ci propre à accomplir cette fonction.

En faisant de l'agencement des inflexions de la voix l'essentiel de la musique éducative, Aristote donne au mime musical une valeur qui lui vient de sa conformation propre, et non plus de la vérité et de l'adéquation au modèle, qui sont des exigences premières dès lors qu'on accorde au discours la primauté sur la mélodie. Ce qui importe

¹⁸⁷⁰ Le primat du discours apparaît au moment où la plus belle musique est spécifiée par le discours correct, celui des lois comme des hommes les plus accomplis, dont elle doit être l'incantation (II, 659d 1-4). Il est patent ensuite, avec la première importance donnée aux maximes énoncées par le chant (664b 3 et s.), l'interdiction de pratiquer une musique sans parole sous peine de ne pas savoir ce qu'elle imite (669e 1-4). Il est tout aussi manifeste dans le livre VII où l'activité musicale est assimilée à des prières et des hymnes adressés aux dieux (cf. par exemple 801e 1-4).

¹⁸⁷¹ La gymnastique est soit la lutte, soit la danse, qui elle-même est soit une danse pour la vigueur du corps, soit pour la beauté de l'âme (VII, 795d 7-e 7). Mais ensuite, la lutte est subordonnée à la danse (795d 1-5), et la danse, en tout cas la guerrière, est dite imiter à la fois la grandeur d'âme et la vigueur du corps (814e 6 et s., 815e 1 et s.).

¹⁸⁷² Les apprentissages situés en dehors de la chorée sont ceux de la lecture et de l'écriture, de l'arithmétique, de la géométrie et de l'astronomie, qui sont toutefois limités au strict nécessaire.

est à présent l'organisation donnée par l'harmonie aux timbres et aux tons reproduisant les diverses émotions, puis l'exercice de cette organisation qui fait de la performance musicale une pratique intrinsèquement structurée comme l'exercice d'un caractère. Parallèlement, le plaisir procuré par cette performance n'est plus comme chez Platon une réplétion adaptée au tempérament initial et un accident facilitant l'assimilation d'une belle musique dont toute la valeur réside dans la vérité. Ce plaisir est essentiel à la pratique qu'est toute activité musicale structurée, à commencer par la plus belle d'entre elles. En voulant produire le meilleur de ces plaisirs, c'est donc l'exercice d'une bonne disposition que l'on produit : on façonne ainsi le caractère lui-même, et l'on procure avec son exercice un plaisir effectif qui garantit sa continuation. Incontestablement, cette technique présente des avantages sur une éducation ne s'appuyant que sur la correction ou sur un agrément accidentel : au lieu de corriger ou d'infléchir sans cesse et de manière répétée les tendances de l'éduqué afin d'aboutir à terme à une bonne disposition plus ou moins stable, elle façonne positivement cette bonne disposition même et produit un plaisir par lequel cette disposition continue à s'exercer spontanément.

Le primat de la mélodie sur le discours dans la musique éducative a en même temps un inconvénient. La formation musicale devient nécessairement une étape incomplète du processus éducatif, ne produisant que des dispositions du caractère dont l'exercice est pour ainsi dire instinctif, et non les vertus proprement dites, qui rendent le désir en plein accord avec des prescriptions de la raison mesurées à chaque circonstance singulière et à ses conséquences. On ne voit guère comment la formation d'une telle vertu peut être parachevée, sinon par une attention au contenu d'un discours correct. Cette attention est prise en compte dans la chorée des *Lois*, qui peut ainsi constituer le tout de l'éducation ; elle ne l'est apparemment pas dans l'éducation musicale de la *Politique*. Ce procédé est donc insuffisant et doit être complété, comme en témoigne Aristote lui-même : il déclare qu'être habitué à pratiquer la musique imitant la belle action est « presque être dans la même situation par rapport à la réalité » (ἐγγύς ἐστὶ τῷ πρὸς τὴν ἀλήθειαν τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον), et donc ne pas l'être tout à fait ; il mentionne aussi des apprentissages ultérieurs destinés à la pratique et non à la seule spéculation¹⁸⁷³. Le traité inachevé de la *Politique* ne nous dit rien sur ces formations complémentaires ; il a pourtant réclamé que « s'accorde du meilleur accord »¹⁸⁷⁴

¹⁸⁷³ Cf. les textes mentionnés plus haut de *Pol.* VIII, 5, 1340a 23-25, 6, 1341a 5-9.

¹⁸⁷⁴ *Pol.* VII, 15, 1334b 8 et s..

habitude et discours, désir et partie rationnelle. Comme l'atteste la fin de *l'Ethique à Nicomaque*, cet accord ne peut être achevé que par un processus lors duquel l'éduqué règle docilement et continuellement son comportement sur le discours prescriptif correct de celui qui l'éduque.

d. Le dernier moment de la formation du désir à la vertu : l'écoute attentive des prescriptions du discours fondée sur les peines et les plaisirs de la pudeur et de la reconnaissance

À la fin du livre I de *l'Ethique à Nicomaque*, Aristote précise que dans les vertus comme la tempérance et le courage, l'élément irrationnel n'obéit pas en étant vaincu par la prescription rationnelle comme il l'est chez l'homme continent (ἐγκρατής) ; il est « davantage à l'écoute » (εὐηκοώτερον), « car il est en accord en tout avec la raison » (πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ, I, 13, 1102 26-28). Par la suite, il sera établi que la vertu du caractère fait infailliblement désirer le médian, qui n'est autre que ce que le raisonnement pratique détermine comme ce qui convient en chaque circonstance¹⁸⁷⁵. Voilà pourquoi elle est une médiété déterminée « par la raison, et comme la déterminerait l'homme prudent »¹⁸⁷⁶. Voilà pourquoi aussi quand elle est la vertu proprement dite, « elle n'est pas engendrée sans la prudence », mais obéit toujours, et même « est alliée au discours correct » procédant de cette vertu intellectuelle¹⁸⁷⁷. Pour disposer le désir à s'assimiler ainsi les prescriptions les plus raffinées du raisonnement et à s'y plier toujours très exactement, à quelle méthode éducative faut-il recourir ? Il est nécessaire que l'éduqué et son désir soient continuellement dans une écoute attentive du discours pratique correct du maître, et qu'ils cherchent sans cesse à s'y conformer

¹⁸⁷⁵ Cf. *EN* II, 5, 1106b 21-23, où le médian auquel dispose la vertu du caractère est déterminé par tous les paramètres du convenable, ce qui convient, quand il convient, comme il convient, pour le résultat qui convient, etc..

¹⁸⁷⁶ *EN* II, 6, 1106b 36-1107a 2. Nous retenons le texte des manuscrits (ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν) et non celui d'Aspasius et d'Alexandre d'Aphrodise (ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν), ce qui ne change pas nécessairement le sens : les déterminations sont rapportées à « la disposition douée de choix » qu'est la vertu, au lieu de l'être à « la médiété » (μεσότητι) à laquelle elle est identifiée. Nous ne voyons pas en quoi la leçon des manuscrits imposerait de comprendre que la « délimitation » par la raison dont parle Aristote est la définition fournie par son propre discours, et que de plus, il revient à l'homme prudent ou « sagace » de fournir une telle définition. Cette lecture de Bodéüs (2004), apparemment reprise par Labarrière (2008, p. 151), nous semble sans fondement. De plus, Aristote adopte ailleurs des formules semblable pour marquer que le médian que fait choisir la vertu est celui-là même que détermine la droite raison et l'intelligence qui en est le principe (cf *EN* VI 1, 1138b 19 et s., *EE* II 5, 1222b 4-8, *EE* VIII, 1249a 24-b 6).

¹⁸⁷⁷ Cf. *EN* VI, 13, 1144b 16-17 puis 22-28. La vertu du caractère est dite μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου et non seulement κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον (1144b 26-28), justement parce qu'elle est plein accord du désir avec la raison correcte déterminée par la prudence, et non une obéissance contrainte de celui-ci à celle-là.

pour cette conformité même, et non par accident, par exemple par crainte ou par appétit. L'éducation du caractère doit donc être achevée par une assimilation docile et soutenue du désir aux prescriptions de la raison, ayant pour seuls ressorts le désir et le plaisir d'être reconnu, et la crainte et la peine de décevoir.

Dans un premier temps, Aristote se contente d'observer que la partie désirante, irrationnelle en ce qu'elle peut s'opposer au raisonnement tout autant que le suivre, est capable de l'éducation que nous venons de décrire : « que de quelque manière, l'élément irrationnel se laisse persuader par la raison, l'admonestation l'indique bien, ainsi que tout reproche comme toute exhortation » (ὅτι δὲ πείθεται πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτησις καὶ πᾶσα ἐπιτίμησις τε καὶ παράκλησις). L'effet produit par un discours se contentant d'exhorter à une conduite correcte ou de reprocher une attitude incorrecte, manifesté par un plaisir, une peine ou un désir ainsi que les mouvements qu'ils déclenchent, atteste que la partie désirante peut en elle-même avoir pour unique mobile de se conformer à la conduite que le discours réclame d'elle, et qu'elle n'obéit pas seulement en étant contrainte par la raison, ou bien par la menace d'un châtement ou la promesse d'une récompense.

Il faut toutefois attendre le chapitre ultime du dernier livre (X, 10), consacré à l'éducation, pour vérifier que la conformation du désir au discours par le biais de l'écoute et de la recherche de reconnaissance est le seul procédé pouvant parachever la formation des vertus du caractère. Aristote précise alors quels sont chez les jeunes gens les mobiles sur lesquels s'appuie ce procédé, et dans le même temps, les conditions requises pour qu'il puisse opérer :

(1179b 7-16) Les discours, en réalité, paraissent avoir la force d'orienter et d'exciter les jeunes-gens de libre <tempérament>, et de rendre possédé par la vertu un caractère bien né et véritablement attaché à ce qui est beau, mais ils paraissent incapable d'orienter la plupart d'entre eux vers la parfaite noblesse. Car par nature, ceux-ci n'obéissent pas à la pudeur mais à la crainte, et ils ne s'abstiennent pas des actes mauvais parce que c'est laid, mais en raison des punitions. En effet, vivant sous l'emprise de leurs affections, ils poursuivent les plaisirs qui leur sont propres et ce par quoi ces plaisirs se produiront, et ils fuient les peines opposées ; mais de ce qui est beau et véritablement plaisant, ils n'ont pas même une notion, puisqu'ils n'y ont pas goûté (νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἦθος τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ

πειθάρχειν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδ' ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσι καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες).

Les discours porteurs de la prescription correcte, par le biais de l'exhortation, se voient reconnaître le pouvoir de rendre les jeunes auditeurs véritablement possédés par la vertu. Cette formule suggère que la vertu est par ce moyen menée à son plein achèvement, et la suite du texte le confirme : on lit en effet que dans le cas de ceux qui vivent en étant soumis aux affections comme la crainte et l'appétit, et sur lesquels « le discours et l'enseignement n'ont pas de force », « il faut travailler au préalable, grâce aux habitudes, l'âme de l'auditeur, afin qu'elle prenne plaisir et hâisse correctement, tout comme on travaille la terre qui devra nourrir la semence (δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὡσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα). Car celui qui vit en suivant son affection ne saurait écouter un discours dissuasif, ni non plus le comprendre »¹⁸⁷⁸. Il est ici avéré que tout procédé employant un autre moyen que la persuasion par le discours, par exemple la technique correctrice ou bien l'éducation musicale, n'est là que pour préparer un terrain favorable afin que puisse avoir lieu le développement de la semence de la vertu ; quant à ce développement, il ne peut se faire que par l'audition et la compréhension d'un discours porteur d'exhortation ou de dissuasion.

Les conditions préalables de la formation de la vertu par le discours, qu'elles soient réalisées par nature chez les tempéraments exceptionnellement doués, ou chez les autres, par les habitudes imprimées par l'éducation, posent un problème important : Aristote soutient que pour être réceptif aux prescriptions de la raison, on doit avoir une « notion » (ἐννοια) « de ce qui est beau et véritablement plaisant » et y avoir goûté, et qu'il faut que l'âme « prenne plaisir et hâisse correctement ». N'est-ce pas réclamer un point de départ qui est en réalité l'aboutissement de l'éducation du caractère ? Nous avons vu que dans l'étude de l'objet du souhait du livre III, le beau et le « véritablement plaisant » sont des appellations réservées à l'exercice de la vertu accomplie¹⁸⁷⁹, exercice que l'on peut aussi désigner comme le fait de prendre plaisir et de haïr correctement, si l'on prend cette expression au sens strict. De plus, dans le texte du livre X, le plaisant véritable et correct est opposé à celui qui est poursuivi dans une affection ou une

¹⁸⁷⁸ EN X, 10, 1179b 23-28.

¹⁸⁷⁹ Voir le texte cité p. et étudié p. 819 et s..

émotion ; on ne voit donc pas ce qu'il pourrait qualifier d'autre que le bien agir. Sans doute Aristote n'affirme-t-il pas que l'on doit effectuer cet exercice plaisant avant de pouvoir accéder à une éducation dont le but est cet exercice même ; mais il semble reconnaître qu'on a une notion et une anticipation de l'actuation vertueuse et de son plaisir avant de les éprouver effectivement, ce qui contredirait le principe selon lequel on ne peut appréhender ce qu'est un exercice et ce qu'est son plaisir, au présent, au passé et au futur, qu'une fois entré en possession de la disposition qui s'exerce¹⁸⁸⁰.

On doit remarquer que la notion du beau et du vrai plaisant est attribuée aux jeunes gens qui soit par nature, soit au terme d'une formation préparatoire, obéissent à « la pudeur » (αἰδώς). Or, à la fin du livre IV, la pudeur a été assimilée à une émotion (πάθος), et non à une disposition ou à son exercice, et elle a été définie comme « une sorte de crainte, et une crainte de la mauvaise réputation » (φόβος τις ἀδοξίας). Il s'agit donc d'une affection très particulière qu'Aristote peut opposer à celles qui comme la crainte proprement dite et l'appétit, ne concernent que l'individu, les plaisirs qui lui sont propres (τὰς οἰκείας ἡδονὰς) et les peines contraires : la pudeur est en effet une crainte de la mauvaise opinion qu'autrui se fait de nous, qui mène nécessairement à être attentif à ses attentes pour chercher à s'y conformer et éviter de s'en écarter. Aristote a également précisé que s'il convient aux jeunes gens de vivre en suivant la pudeur, cela ne convient nullement à un homme vertueux : celui-ci n'est pas disposé à des actions laides que la honte viendrait empêcher¹⁸⁸¹, et de plus, comme l'a indiqué le début du livre II, il commet des actes beaux, justes ou tempérants en les choisissant délibérément pour eux-mêmes, c'est-à-dire parce qu'ils sont justes et tempérants, et non parce qu'ils correspondent à ce qu'autrui paraît reconnaître comme tel.

Ces observations permettent de comprendre pourquoi l'obéissance à la pudeur est nécessaire pour être réceptif au discours prescriptif de l'éducateur : pour Aristote, si l'on n'obéit pas à un désir ayant pour objet premier la bonne opinion d'autrui, il est

¹⁸⁸⁰ Aussi Burnyeat (1980, p. 77), à l'examen de ce texte, a soutenu que l'éducation aristotélicienne n'est qu'un processus d'élucidation et de compréhension progressive d'un plaisir dont on a préalablement la notion confuse (cf. p. 80). L'éducation consisterait alors à placer le plaisir auquel on tend dans de bonnes occupations, afin qu'il finisse par correspondre à ses vrais contours, ceux du plaisir d'exercer les vertus. Cette interprétation revient à faire de la théorie d'Aristote un socratisme révisé. Selon Sorabji (1980, p. 201 et s.), l'éducation, au moins en partie, se fait sans maître, par un perfectionnement spontané de la pensée pratique de l'éduqué. Charles (1984, p. 182) et Sherman (1989, p. 184-190) ajoutent que ce perfectionnement se fait par un plaisir pris à un caractère et une pensée pratique partiellement bons, cette pensée seule étant ce qui unifie et régule des émotions qui sont par soi multiples (p. 174 et s., cf. aussi Zingano, 2003, p. 121). Sans doute, l'acquisition des vertus est un développement de ce que l'on est par nature, mais il ne peut se faire par un exercice spontané et plaisant d'un caractère encore imparfait.

¹⁸⁸¹ Cf. *EN* IV, 15, 1128b 15-22, et pour les textes mentionnés ensuite, *EN* II, 3, 1105a 28-33, 1105b 5-9.

impossible de rendre son caractère conforme à ses prescriptions. En même temps, elles montrent ce qu'il faut entendre par la notion du beau et du véritablement plaisant que doivent posséder ceux qui sont capables d'un tel apprentissage. La beauté recherchée est ici liée à l'honneur, à la reconnaissance par autrui que dans leur action et dans le caractère qu'elle traduit, ils se sont conformés à ses attentes ; quant au plaisir, il est celui qu'ils prennent à imaginer être des hommes de valeur parce qu'ils sont reconnus comme tel. Il est également possible que le beau et le véritablement plaisant dont l'éduqué a quelque notion soient ceux qu'il prête par l'imagination à son maître, et auxquels il cherche à se conformer. Mais il est sûr que l'une ou l'autre imagination ne saisit en rien ce qu'est le bel exercice de la vertu possédée, ni par conséquent le plaisir que l'on y prend. Dans le cas contraire, il n'y aurait pas lieu d'opposer la belle action régie par la pudeur, où l'agent a pour fin la reconnaissance d'un autre à qui il prête l'aptitude à déterminer ce qu'il doit faire, et la belle action où il exerce lui-même cette aptitude, et a pour seule fin la juste mesure prudente régissant ses actes et ses émotions, y compris d'ailleurs celle qui lui fait désirer être reconnu.

L'étape ultime de l'éducation du caractère à la vertu montre qu'aux yeux d'Aristote, cette éducation n'est pas un passage sans transition des plaisirs et des peines qui déterminent nos émotions naturelles au plaisir d'exercer conjointement les vertus morales et la vertu de prudence dans la belle action. Il faut aussi que le nomothète et l'éducateur apportent toute leur attention à un plaisir particulier, celui que les jeunes gens prennent à conformer leur action et le caractère dont elle est issue aux prescriptions et aux attentes de leur maître, et à la peine éprouvée quand au contraire, ils s'en écartent. Ce plaisir et cette peine, pris à ce qui est beau et laid en ce sens, constituent le point de départ indispensable du processus qui seul permet d'acquérir les vertus proprement dites, et ils en sont aussi le moteur ou le ressort : car ce n'est qu'en cherchant sans cesse à régler leur action sur le discours pratique correct d'autrui, et en prenant du plaisir à la reconnaissance ou à l'encouragement, et de la peine au blâme ou à la dissuasion, que les jeunes gens pourront être conduits de manière progressive et continue à perfectionner les dispositions de leur désir, jusqu'à ce que celles-ci soient pleinement imprégnées de la pensée droite et en parfait accord avec elle, et n'aient plus qu'à s'exercer d'elles-mêmes de concert avec la vertu intellectuelle de prudence.

Comme l'éducation musicale, la formation de la vertu par l'écoute des prescriptions de la raison ne consiste pas à corriger nos tendances spontanées

déterminées par des plaisirs et des peines, afin de les assujettir à la juste mesure. Elle s'appuie sur un plaisir éprouvé par l'éduqué, et l'infléchit de telle sorte qu'il soit pris exclusivement à une belle pratique et que toutes les autres suscitent au contraire peine et aversion. Cette fois cependant, le processus ne s'arrête pas à une activité mimétique qui ne fait que ressembler à l'action vertueuse. Il conduit à la possession et à l'exercice de la vertu proprement dite et amène progressivement le plaisir d'avoir un beau comportement à coïncider avec le plaisir pris à la belle action au sens strict, le bien agir réalisant prudence et vertu. En recommandant cette méthode, Aristote modère la sévérité dont il a fait preuve dans le livre II à l'égard des désirs et des plaisirs qui nous sont donnés de nature. Au moins dans le dernier moment de l'éducation du caractère, et dans la totalité de sa durée chez certains naturels exceptionnels, la poursuite spontanée du plus grand plaisir ne doit pas être contrariée, mais au contraire favorisée, car le véritablement plaisant qu'est la conformité de l'action aux prescriptions du maître est le vecteur qui conduit de lui-même à accéder à l'excellence.

Cependant, même si l'assimilation attentive du discours pratique correcte par la partie désirante est une transition continue depuis le plaisir d'agir conformément aux attentes d'autrui jusqu'à la possession et l'exercice plaisant de la vertu, une différence qualitative subsiste entre le plaisir dont on a la notion au cours de ce processus et celui que l'on appréhende à son terme. Le premier d'entre eux est en effet lié à la croyance d'être un homme de bien parce qu'autrui l'a reconnu, et il est du même type que tous ceux que l'on prend à être honoré. À son propos, on peut donc se demander s'il est un plaisir effectif et positif, ou bien le soulagement d'une peine préalable : car d'un côté, c'est sans doute l'ensemble de leur caractère acquis que les jeunes gens engagent lorsqu'ils agissent afin de faire reconnaître la beauté de leur action, mais de l'autre, agir ainsi n'est pas exercer purement et simplement les dispositions que l'on possède, mais chercher à compléter ce qui manque en tendant à la bonne opinion de soi par le biais de celle d'autrui. Il est par ailleurs douteux que le plaisir lié à cette opinion soit un plaisir véritable, car il ne paraît pas concevable comme un bon exercice réellement inhérent à une activité, ni donc conforme aux caractéristiques que donnent au plaisir les traités qui lui sont consacrés. Pour ces deux raisons, la nature et les propriétés de ce plaisir ne peuvent probablement pas être connues grâce au savoir délivré par ces traités. Il est certain en tout cas qu'il n'a rien de commun avec celui qui survient quand l'éducation du caractère a atteint sa fin : car ce dernier plaisir, lui, est inhérent au pur exercice des dispositions du caractère une fois qu'elles sont entrées en plein accord avec les

exigences de la pensée pratique. Il faut donc posséder de telles dispositions, c'est-à-dire les vertus, pour avoir quelque notion du plaisir qui en procède. Les plaisirs que l'on peut appréhender auparavant, y compris celui qui dans un processus continu, mène à acquérir les vertus que l'on exercera, ne font connaître en aucune façon celui que l'on prendra à l'action vertueuse.

4. Conclusions

À propos des rapports entre le plaisir pris à l'exercice du bien agir et les plaisirs qui le précèdent dans le temps, notamment ceux auxquels l'éducation à la vertu puis la vertu elle-même doivent être confrontés, l'ensemble de l'étude qui précède permet de vérifier par les faits concrets plusieurs énoncés d'Aristote qui ne sont pas établis de manière pleinement satisfaisante dans les arguments qui les soutiennent ou les mentionnent dans leur généralité.

On perçoit à présent pour quelle raison le plaisir d'exercer les vertus est supérieur à tous ceux auxquels se rapporte au préalable le processus éducatif. La plupart de ces plaisirs ne sont sans doute pas des plaisirs effectifs : ils ne peuvent être pensés comme de bons exercices immanents à une activité, et sont plus aisément concevables comme des soulagements d'un manque que le désir, ainsi que l'imagination ou la croyance qui l'accompagnent, font apparaître comme plaisants. C'est le cas de tous les plaisirs à l'égard desquels l'éducation puis la vertu du caractère disposent comme il faut, comme le plaisir de la vengeance objet de la colère ou le plaisir de vaincre objet de la confiance ; mais cela vaut aussi pour le plaisir de reconnaissance qui tient lieu d'instrument ultime à la formation des vertus, et permet d'incorporer le raisonnement pratique correct dans le caractère de l'agent. Seul le plaisir musical fait peut-être exception, du moins quand il n'est pas seulement le corrélat d'une détente des peines corporelles ou d'une purgation des émotions pénibles de l'âme, mais est utilisé à des fins éducatives. Car le plaisir pris à pratiquer des mélodies éthiques obéit probablement au même modèle que celui qui accompagne l'exercice d'un caractère acquis, s'il est pensé comme inhérent à un mime imparfait de la mise en œuvre des vertus. Mais précisément, il ne s'agit là que d'un mime imparfait, et d'un exercice qui doit être moins accompli et moins plaisant que ce qu'il imite. De fait, dans la pratique vertueuse, le caractère acquis identifie définitivement l'agent, et il atteint la forme d'une médiété qui se réalise dans des émotions exactement mesurées à ce requiert le raisonnement pratique

en chaque circonstance singulière. Cette détermination rationnelle est absente dans l'activité musicale, qui ne fait qu'exercer l'analogie d'un caractère artificiellement et provisoirement produit.

La supériorité du plaisir d'exercer les vertus a plusieurs conséquences. Il est avéré que si la vie de l'homme de bien est plus plaisante que celle de tout autre, c'est parce qu'elle est régie par un plaisir qui l'emporte sur tout ceux qu'un non vertueux peut éprouver ou viser comme fin : ces derniers plaisirs, en effet, ne sont probablement pas des plaisirs à proprement parler. Par ailleurs, les plaisirs donnés de nature à l'égard desquels portera ensuite l'exercice des vertus, tout comme ceux qui contribuent à la genèse de celles-ci, ne préfigurent ni par leur intensité, ni par leur forme propre celui qui sera pris au bien agir ; si l'on ajoute qu'il en va de même des autres plaisirs susceptibles d'être éprouvés par un non vertueux, par exemple ceux de l'art ou de la géométrie, on doit conclure que nul agent n'a jamais quelque notion de ce plaisir avant d'avoir possédé les vertus et de les avoir exercées.

Ainsi, on ne saurait rendre compte de l'articulation entre les plaisirs sur lesquels portent les vertus du caractère d'un côté, et de l'autre celui qui accompagne l'agir vertueux, en réduisant aux premiers le second. Nous ne prenons pas plaisir à exercer les vertus pratiques parce que cela nous fait mieux accéder aux plaisirs que nous connaissons avant d'être vertueux, qu'il s'agisse des satisfactions corporelles, des jouissances de la gloire ou de la bonne réputation ; nous ne prenons pas plaisir au bien agir parce que la prudence acquise nous fournirait le meilleur calcul capable de nous assurer la plus grande quantité de ces plaisirs. Ce n'est pas que la possession des vertus ne procure pas ce calcul optimal : au contraire, en nous portant à l'acte qui convient tous biens et tous maux considérés, elle nous porte aussi au plus plaisant, compte tenu de tous les plaisirs et toutes les peines prévisibles. Mais ce n'est pas là ce qui fait le plaisir de bien agir : l'exercice des vertus procure un plaisir qui, par son intensité et par la forme qu'il emprunte à la disposition dont il est issu, n'est pas commensurable à tous les plaisirs qui le précèdent et que l'on peut éprouver sans lui, et ne peut pas non plus être appréhendé à travers eux.

La différence qualitative et la supériorité en intensité du plaisir d'exercer les vertus pratiques ne sont pas seulement démontrables grâce au raisonnement qui précède, mais aussi présupposées dans le passage de *Ethique à Nicomaque* II, 2¹⁸⁸² qui fait de ce

¹⁸⁸² EN II, 2, 1104b 3-8.

plaisir l'indice de la possession des vertus et de l'achèvement de leur formation. Aristote, nous l'avons vu, ne s'exprime pas alors en toute rigueur : il parle du plaisir pris à s'abstenir des appétits ou de tenir bon devant les dangers parce que ces cas de figures mettent le mieux en évidence l'existence d'un plaisir d'être tempérant ou courageux, distinct des affections pénibles dans lesquelles la vertu se réalise, et suffisamment intense pour l'emporter sur ces peines. En réalité, le plaisir n'est pas pris à l'endurance prise pour elle-même, ni nécessairement éprouvé en elle, mais doit être décrit comme lié au fait de suivre ou ne pas suivre les appétits, la crainte ou la confiance, la colère et le désir d'honneur, si cela convient et comme cela convient. Néanmoins, s'il est vrai qu'un nouveau plaisir peut tenir lieu de signe attestant immédiatement la possession des vertus pratiques, il doit l'être aussi qu'il en procède en propre et n'a rien de commun avec ceux que l'on peut éprouver avant elles et sans elles.

À l'inverse, la façon dont Aristote articule les vertus et les plaisirs et les peines sur lesquels elles portent montre qu'il ne réduit pas non plus ces plaisirs et ces peines au plaisir de bien agir et à la peine contraire : il ne saurait être question de faire coïncider le plaisir objet d'émulation, d'appétit ou de confiance avec le seul plaisir pris à la belle action, et la peine objet de crainte, avec celle que procure l'action laide. Le bien agir, en effet, ne vient pas se substituer aux divers plaisirs objets de nos émotions naturelles, mais il consiste à poursuivre ces divers plaisirs et à fuir les peines contraires comme il convient. Le plaisir qui l'accompagne vient donc se superposer, pourrait-on dire, aux affections sur lesquelles porte la vertu, et tantôt à la résistance à un désir, tantôt à la poursuite d'un plaisir, tantôt à fuite d'une peine. Si comme nous l'avons dit, ces tendances sont toutes vécues comme pénibles en elles-mêmes, bien qu'à des degrés divers, le plaisir d'exercer les vertus devra nécessairement être conjoint à certaines peines.

Cette articulation confirme aussi que le bien agir et son plaisir ne sont pas saisis grâce à une connaissance vraie des mobiles à la portée de tous, et dont les hommes mauvais ignoreraient la nature. Le plaisir pris à l'exercice des vertus n'est pas l'objet d'une science permettant de se procurer par le calcul la plus grande quantité des plaisirs liés à restauration du corps ou à la bonne opinion de soi ; mais il n'est pas davantage l'objet d'un savoir qui saisirait en lui la véritable nature du plaisir objet d'appétit, d'émulation et de confiance. L'exercice des vertus vient s'ajouter à l'ensemble de ces plaisirs comme une nouvelle tendance, issue de la disposition acquise sur nos divers désirs, et nous portant à régler ceux-ci sur ce qui convient aux circonstances. Le plaisir

propre à cet exercice advient comme le corrélat et le résultat de cette nouvelle tendance, et n'est en rien préfiguré dans les plaisirs qui existent avant lui.

B. DU PLAISIR PRIS À LA BELLE ACTION AU PLAISIR D'EXERCER LA SAGESSE SPÉCULATIVE

Pour Aristote, le chemin qui mène au bonheur et au souverain bien ne s'arrête pas à la possession des vertus du caractère et de la prudence, et à l'exercice de celles-ci dans la belle action. Car le bonheur suprême auquel l'être humain peut accéder, même s'il y accède en tant qu'il y a du divin en lui, et non en tant qu'homme¹⁸⁸³, est l'exercice de la vertu de sagesse dans la vie contemplative. L'articulation exacte entre la meilleure vie pratique et la vie contemplative, et entre les processus qui permettent d'atteindre l'une et l'autre, pose de multiples problèmes à propos desquels les traités qui nous sont parvenus restent silencieux. Néanmoins, nous croyons qu'en dépit des divergences apparentes entre les textes, Aristote ne contredit jamais explicitement la position adoptée à la fin de *l'Ethique à Nicomaque* : l'actuation des vertus pratiques et celle de la sagesse spéculative régissent chacune une vie à part entière, ou une manière de mener le tout de sa vie (βίος), qui ne peut être adoptée que si l'autre ne l'est pas.

L'incompatibilité entre vie pratique et vie contemplative peut aisément être expliquée par la différence entre les activités qui les gouvernent : comment pourrait-on consacrer en même temps sa pensée au calcul le plus prudent sur un acte singulier qui est à faire et peut être autrement qu'il n'est, et à la contemplation des êtres les plus divins qui sont nécessairement ce qu'ils sont ? Elle est aussi avérée par les propos tenus dans le traité du bonheur de *l'Ethique à Nicomaque* : Aristote affirme clairement que chacune des deux vies a un contenu différent, puisque la vie pratique a besoin de la présence d'autrui pour exister, et de la possession de biens de fortune comme la richesse ou la puissance physique pour être bonne, tandis que dans la vie théorétique, la présence d'autrui est un bien complémentaire et non une nécessité, et la poursuite des biens de fortune, un obstacle à la contemplation¹⁸⁸⁴. Sans doute, Aristote nous dit que le sage, « en tant qu'il est un homme et vit avec plusieurs, choisit d'agir selon la vertu » et se consacre à la vie pratique. Mais il le fait « pour mener une vie d'homme » (πρὸς τὸ

¹⁸⁸³ Cf. *EN X*, 7, 1177b 26-31.

¹⁸⁸⁴ Pour la présence d'autrui, voir *EN X*, 7, 1177a 27-b 1, et pour les biens de fortune, *X*, 8, 1178a 23-b 5.

ἀνθρωπιεύεσθαι)¹⁸⁸⁵, ce qui paraît bien signifier qu'il abandonne provisoirement sa vie divine, par exemple lorsque le salut de sa cité l'exige ou que celle-ci ne lui laisse plus le loisir de contempler.

Il est vrai que certains textes paraissent remettre en question cette articulation. Dans la *Politique*, l'activité spéculative de philosophie est un élément du loisir, où elle se trouve conjuguée avec des exercices pratiques comme celui de la justice et de la tempérance¹⁸⁸⁶, et à ce titre, elle est présentée comme la meilleure partie d'une vie bienheureuse considérée comme un seul tout. Toutefois, cette particularité peut avoir sa raison d'être au début d'un traité consacré à la législation que la cité doit adopter pour éduquer les citoyens au bonheur : celui-ci pourrait être appréhendé comme une unique totalité parce qu'il est considéré en tant que les lois et la pratique politiques s'y rapportent. De plus, il n'est pas exclu que cette perspective soit provisoire, et que dans la partie du traité relative aux disciplines spéculatives qui n'a pas été conservée, Aristote indique qu'il y a incompatibilité entre les activités de loisir pratique et philosophique.

La fin de *l'Éthique à Eudème* pose également problème : la contemplation du divin est présentée comme « ce en vue de quoi la prudence donne des ordres » (ὄν ἕνεκα ἡ φρόνησις ἐπιτάττει), et « le meilleur principe déterminant » (ὁ ὅρος κάλλιστος) pour fixer la juste mesure dans le choix, la possession ou la fuite des biens comme les richesses, les biens du corps, etc.¹⁸⁸⁷. Apparemment, ce n'est donc pas le bien agir qui sert de fin à la prudence pour déterminer l'acte singulier qui le réalise, et ce n'est pas non plus la prudence pratique qui doit fixer la juste mesure dans les désirs et les fuites. Dans les deux cas, la contemplation du divin semble tenir lieu de principe immédiat. La vie pratique perdrait ainsi son autonomie propre, et il n'y aurait pas deux vies heureuses, mais une seule, régie par la contemplation comme par un principe immanent et constitutif¹⁸⁸⁸.

¹⁸⁸⁵ *EN* X, 8, 1178b 5-7. Dans ce traité, Aristote ne promeut donc pas une unique « vie » bienheureuse, composée simultanément des activités pratique et spéculative (*contra* Gauthier et Jolif, II, p. 860, Ackrill, 1999, p. 179, Destrée, 2003, p. 70). En ce sens, cf. Cooper (note ci-dessous), Labarrière (2003, p. 104).

¹⁸⁸⁶ Cf. *Pol.* VII, 14, 1334a 22 et s.

¹⁸⁸⁷ Cf. *EE* VIII, 1249b 16-21.

¹⁸⁸⁸ Cette lecture a été soutenue par Jaeger (1923, p. 83 et s.), qui voit là une preuve du caractère plus platonicien, et donc de l'antériorité chronologique, de *l'Éthique à Eudème* par rapport à *l'Éthique à Nicomaque*. Plus récemment, et sans en tirer cette conséquence, on a soutenu que le bonheur de *l'Éthique à Eudème* est inclusif, et comprend en un seul tout les activités spéculatives et pratiques et ce qui leur est subordonné, tandis que *l'Éthique à Nicomaque* défend clairement une incompatibilité des vies pratiques et spéculatives (ainsi Cooper, 1975, p. 157 et s., Kenny, 1978, p. 203 et s.). Cette hypothèse a pour principal appui la définition du bonheur de *l'Éthique à Eudème* comme actuation d'une vertu totale et non

Cependant, la fin du deuxième livre commun, auquel le dernier livre de *l'Ethique à Eudème* doit être rattaché car il traite d'apories sur la prudence qui ont alors été explicitement reportées à un développement ultérieur¹⁸⁸⁹, montre à la fois que la sagesse n'appartient pas aux actes régis par la prudence, et que ces actes constituent une sphère autonome par rapport à laquelle l'excellence spéculative et son exercice sont transcendants. Aristote, après s'être demandé comment la prudence peut à la fois être inférieure à la sagesse, et être prescriptive en toutes choses (VI, 13, 1143b 33-35), résout la difficulté ainsi :

(1145a 6-11) Mais certes, la prudence est loin d'être maîtresse de la sagesse ni de la meilleure de <nos> parties, pas plus que la médecine n'est maîtresse de la santé. Car la prudence ne fait pas usage de la sagesse, mais veille à ce qu'elle vienne à être. Elle donne donc des ordres en vue de la sagesse, mais non à celle-ci (οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται. ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη). Par ailleurs, <dire qu'elle est maîtresse>, ce serait comme si quelqu'un affirmait que la politique commande aux dieux, parce qu'elle impose des règles à propos de tout ce qui a lieu dans la cité (1145a 6-11).

La vertu de prudence est ici présentée comme la cause productrice de la vertu de sagesse. Comme ce sera le cas dans le livre VIII (1249b 12-16), celle-ci est dite la fin de celle-là, comme l'est la santé par rapport à la médecine. Cela implique que la possession et l'exercice de la prudence soit la condition *sine qua non* de l'accès à la sagesse. Cela implique aussi que la prudence doive veiller à mettre en place les moyens d'accéder à la vie contemplative : ainsi, comme on le voit dans la *Politique*, la prudence politique du législateur, parachevée par celle du citoyen, doit faire en sorte de produire des vertus théorétiques comme la philosophie, et introduire pour cela dans l'éducation des enseignements qui y contribuent. De ce point de vue, la contemplation du divin peut

partielle. Il n'y a là pourtant qu'un simple préalable, qui ne doit trouver son contenu que dans ce qui suit. En attendant, rien ne permet d'attester que c'est l'absence de sagesse spéculative qui rend la vertu partielle. Ce n'est que dans le livre VIII qu'Aristote indique ce que peut être la vertu totale. Or, il s'agit d'abord de ce qu'il appelle la « belle excellence » (καλοκάγαθειαν), constituée par l'ensemble des vertus partielles du caractère (1248b 8 et s.), et qui se définit par le fait de tendre en toute chose à la belle action pour sa beauté même, par opposition à « une certaine vertu politique », que certains choisissent pour acquérir aux mieux les divers biens désirables par nature. Sans doute, cette belle excellence est ensuite articulée à l'intellect et à sa contemplation comme à son critère. Mais il s'agit d'une norme transcendante par rapport à sa sphère propre, qui demeure la seule pratique. Comment d'ailleurs concevoir une unique vie bienheureuse constituée par une activité de la pensée tantôt pratique, tantôt spéculative, dès lors que celles-ci ne peuvent avoir lieu en même temps, et que l'existence de l'une doit nécessairement venir entraver l'exercice continuellement bienheureux de l'autre ?

¹⁸⁸⁹ Cf. *EN* VI, 13, 1143b 35-36.

être considérée comme le meilleur des principes de détermination des actes et des désirs de la vie pratique, comme le dit la fin de *l'Ethique à Eudème*. En même temps, le texte du deuxième livre commun montre qu'en veillant à produire la sagesse et son exercice, la meilleure vie pratique veille à produire une vie qui la transcende tout comme la vie des dieux transcende la politique, bien que celle-ci soit souveraine dans ce qui regarde le culte comme les autres affaires de la cité. L'activité contemplative n'est donc pas immanente à la meilleure activité pratique, et elle n'en résulte pas non plus comme une œuvre d'art résulte d'une production qui ne trouve sa fin qu'en elle. Tout comme la politique est souveraine dans son domaine propre, la pratique a sa sphère autonome, régie par la fin du bien agir, même si par ailleurs, elle doit intégrer en elle les moyens de parvenir à une vie contemplative qui la dépasse et ne pourra avoir lieu que si elle-même n'a plus lieu.

Cette articulation a des conséquences importantes sur le rapport entre le plaisir pratique et le plaisir théorique : lorsqu'on possède les vertus du caractère et la vertu de prudence, et lorsqu'on prend plaisir à les exercer dans la belle action, on n'a alors aucune notion de ce que peuvent être l'actuation de la sagesse et son plaisir. L'accès aux vertus et au plaisir pratique, au terme de l'éducation du caractère, est sans doute une condition nécessaire pour parvenir ensuite à la sagesse, mais il ne fait nullement posséder celle-ci, et ne fait appréhender en rien ni son exercice, ni le plaisir qui lui est propre. Pour la contemplation du sage comme pour la pratique du vertueux, la possession de la vertu et son exercice spontané sont antérieurs à la connaissance du plaisir qui en relève, de sorte que l'on ne saurait tendre à ces exercices en raison d'un plaisir préalable.

Pour conduire un individu à posséder la vertu de sagesse, il faut sans doute compléter l'éducation du caractère par un enseignement supplémentaire. L'inachèvement du traité de l'éducation de la *Politique* et le silence des autres textes aristotéliens ne nous permettent pas de savoir en quoi consiste cet enseignement, et comment il pourrait lui aussi se rapporter aux plaisirs de l'éduqué pour l'orienter vers la possession de la vertu spéculative. On doit simplement rappeler la règle générale exposée dans la *Physique* (VII, 3, 247b 13-248a 6), selon laquelle le rôle du maître dans l'acquisition du savoir théorique ne peut être que négatif, car il consiste à écarter de l'âme du disciple le trouble qui l'empêche d'acquérir de lui-même la science¹⁸⁹⁰. On

¹⁸⁹⁰ Cette conception de l'apprentissage scientifique est concordante avec la fin des *Seconds Analytiques* (II, 19, 100a 10 et s.) décrivant l'acquisition des principes d'une science par une différenciation spontanée

doit aussi mentionner l'unique apprentissage que le texte incomplet de la *Politique* destine au savoir théorique, celui de l'art pictural (ἡ γραφικὴ) qui rend « apte à contempler la beauté des corps » (VIII, 3, 1338b 1-2, ποιεῖ θεωρητικὸν τοῦ περὶ τὰ σώματα κάλλους). Les arts plastiques contribuent en tout cas à la connaissance théorique de la forme et de la beauté des corps animés, et pour une raison qui peut être dégagée d'un passage célèbre des *Parties des animaux* (I, 645a 10-15) : « il serait absurde et étrange que nous prenions plaisir à contempler les copies de ces êtres parce que nous contemplons en même temps l'art qui les a fabriquées, par exemple l'art pictural ou la sculpture, tandis que ces êtres mêmes, constitués par la nature, nous n'aimerions pas davantage les contempler, du moins si nous sommes capables d'en saisir les causes »¹⁸⁹¹.

L'absurdité n'a lieu d'être que parce que le peintre ou le sculpteur, dans la fabrication de l'image d'un être vivant, imite la nature, c'est-à-dire cherche à restituer la constitution naturelle et la forme de l'être en question, obtenant par là une bonne copie qui rend compte de l'essentiel de ce qui est copié. C'est à cette condition, en effet, qu'il est paradoxal de prendre plaisir à l'art contenu dans la copie si l'on ne prend pas plaisir aussi, et bien davantage, à la causalité naturelle constituant l'original. Le paradoxe ne concerne que celui qui possède la connaissance théorique des causes, et non l'artiste, et encore moins son admirateur, qui ne sont pas censés posséder cette connaissance pour prendre plaisir à l'œuvre d'art. Néanmoins, le plaisir pris à ce qui tend à restituer les êtres vivants dans leur forme propre doit orienter ceux qui l'éprouvent vers la saisie scientifique de cette forme, de sorte qu'il peut être utilisé dans l'éducation comme un tremplin vers la connaissance théorique des êtres vivants et le plaisir pris à cette connaissance¹⁸⁹².

et successive des universaux. Elle soulève toutefois un problème : une fois que l'on a acquis les vertus pratiques et la maîtrise des désirs et émotions, existe-t-il encore un trouble que l'éducation aux sciences théoriques devrait écarter, mis à part le fait de consacrer sa pensée à la seule pratique ?

¹⁸⁹¹ καὶ γὰρ ἂν εἴη παράλογον καὶ ἄτοπον, εἰ τὰς μὲν εἰκόνας αὐτῶν θεωροῦντες χαίρομεν ὅτι τὴν δημιουργήσασαν τέχνην συνθεωροῦμεν, οἷον τὴν γραφικὴν ἢ τὴν πλαστικὴν, αὐτῶν δὲ τῶν φύσει συνεστώτων μὴ μᾶλλον ἀγαπῶμεν τὴν θεωρίαν, δυνάμενοί γε τὰς αἰτίας καθορᾶν. On doit suivre le manuscrit P contre tous les autres et lire τέχνην au lieu de φύσιν.

¹⁸⁹² Le primat que donne Aristote à la restitution de la forme dans les arts plastiques apparaît plusieurs fois dans la *Poétique*. Qu'il s'agisse de peindre des êtres naturels, ou des êtres humains et plus précisément des caractères, on atteint le but de l'art « en restituant la forme propre » (ἀποδίδοντες τὴν ἰδίαν μορφήν) à la chose imitée, tout en cherchant à l'embellir (*Poét.* 15, 1454b 8-11). De là vient le primat du dessin, qui seul, satisfait bien mieux à ce que l'on attend de l'art pictural que les plus belles couleurs sans dessin (*Poét.* 6, 1450a 39-b 3). De là vient aussi, nous semble-t-il, l'idée que l'on prend plaisir à ce type d'imitation non seulement parce que l'on reconnaît un individu dans l'image, mais aussi parce qu'en même temps, on apprend quelque chose sur cet individu (*Poét.* 4, 1448b 9 et s.).

Si l'on ne sait presque rien des procédés éducatifs qui permettent d'acquérir la disposition à contempler les choses matérielles et les choses divines, on peut déterminer en revanche pourquoi l'exercice de cette vertu est plus accompli et plus plaisant que tout exercice des vertus pratiques aussi parfait soit-il. Car ce dernier, par sa nature, ne peut avoir lieu qu'en portant avec lui sa propre limitation, et avec elle, celle de son plaisir. Mais pour le montrer, il faut d'abord tenter de cerner en quoi consiste essentiellement le meilleur exercice pratique aux yeux d'Aristote, et déterminer par ce moyen les caractéristiques du plaisir qui lui est inhérent.

1. Sur la nature du plaisir pris au bien agir

Dans ses deux ouvrages éthiques, Aristote ne parle presque toujours que du souverain bien pratique, de ses parties constituantes et des moyens d'y parvenir, et c'est d'abord à l'usage de celui qui veut instaurer les vertus pratiques et leur exercice qu'il destine les deux traités consacrés au plaisir. Dans un tel contexte, et notamment parce que le plaisir pris à la belle action constitue pour l'éducateur à la vertu du caractère l'indice que son travail a atteint sa fin et son terme, on s'attend à trouver une étude développée de ce qu'est précisément ce plaisir. Force est de constater qu'elle n'existe pas, et même que les deux traités du plaisir, ainsi que l'ensemble de *l'Éthique à Eudème* et de *l'Éthique à Nicomaque*, ne comportent aucune indication explicite permettant de savoir de quelle façon le plaisir d'exercer les vertus pratiques doit être conçu.

Pourtant, la question est loin d'être anodine dans des ouvrages qui se proposent de montrer qu'une des propriétés du souverain bien pratique est de l'emporter en plaisir sur tous les actes et toutes les affections appartenant à sa sphère, et d'établir aussi que si le souverain bien spéculatif peut être déclaré meilleur que le pratique, il procure aussi par lui-même un plaisir plus grand. Le problème est aussi difficile à résoudre, car la nature exacte du plaisir pris à la belle action paraît aussi complexe que cette action même : en celle-ci, il faut en effet distinguer le principe qui la déclenche et qui est pour Aristote le bon « choix délibéré » (προαίρεσις), et son existence effective dans des mouvements effectués par l'agent. Et à l'intérieur du choix initiant l'action, il faut aussi distinguer la part prise par le désir, le souhait (βούλησις) de la belle action en général, et par l'acte de délibérer (τὸ βουλευέσθαι) de la pensée qui détermine le moyen singulier de réaliser ici et maintenant cette belle action. En d'autres termes, il faut faire la part entre les rôles dévolus aux vertus du caractère et du désir et à la vertu intellectuelle de

« prudence » ($\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$)¹⁸⁹³. Comment faut-il décrire exactement le plaisir de bien agir, et à quel aspect de l'action faut-il le rapporter ? Les textes qui nous sont parvenus ne répondent pas à cette question, en dépit de sa pertinence et des difficultés qu'elle pourrait soulever. Car au premier abord, le bien agir ne paraît pas assimilable à tous les actes plaisants qui tiennent lieu de modèles ou d'exemples dans les traités du plaisir, comme voir, contempler, exercer la géométrie, qui sont tous purement cognitifs. Il est donc douteux que le plaisir propre à la belle pratique puisse être exactement défini et conçu comme il l'est dans ces opérations.

Le silence d'Aristote peut être expliqué par l'organisation des ouvrages éthiques dont nous disposons. *L'Éthique à Eudème* reporte à son sixième livre, c'est-à-dire le dernier livre commun, l'établissement de l'existence d'un plaisir propre à l'exercice vertueux. S'il est juste de lui rapporter l'ensemble des livres qu'elle partage avec *L'Éthique à Nicomaque*, on ne s'étonnera pas de voir le second d'entre eux ne pas évoquer ce plaisir au moment où il expose la façon dont s'articulent vertus du caractère et prudence dans le principe de la belle action. Dans *L'Éthique à Nicomaque*, le plaisir propre à l'exercice des vertus pratiques est mentionné dès le premier livre. Si cet ouvrage a jamais comporté un traité parallèle au traité des vertus intellectuelles de *L'Éthique à Eudème*, il se pourrait qu'Aristote, après avoir indiqué les rôles respectifs de la prudence et des vertus éthiques au sein du principe de l'action, précise quelle est l'instance à laquelle il faut rapporter le plaisir de bien agir et comment on doit le concevoir. Mais on aurait alors peu de trace de ce propos dans les livres suivants : ni le traité de l'amitié, ni le traité du plaisir, ni les passages du traité du bonheur comparant en plaisir l'activité contemplative à toutes les autres ne rappellent clairement les caractéristiques qu'il faut prêter au plaisir de l'action vertueuse. On peut même se demander si le traité du plaisir du livre X en mentionne l'existence, sinon parce qu'il l'inclut implicitement dans les plaisirs par excellence de l'homme, ceux qui sont propres à l'homme vertueux et accompli¹⁸⁹⁴. Il ne parle en effet que de sensation, de pensée ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) et de contemplation ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$). Si la belle action était prise en compte, il faudrait qu'il ait été clairement établi auparavant qu'elle est réductible à un acte de pure pensée, et que son plaisir est par conséquent purement intellectuel.

¹⁸⁹³ Sur ce partage des rôles, voir notre étude p. 826-833. On a souvent soutenu que la délibération et le choix aristotéliens portent aussi sur la fin (Anscombe, 1977, p. 64, Sorabji, 1980, p. 201, Irwin, 1975, p. 570). Cette interprétation contredit les textes, à moins que l'on entende par les fins des fins particulières déterminées, tel honneur, tel plaisir, etc.. Mais dans la structure générale de la pratique, ces objets ne sont pas des fins, mais des moyens éventuels donnant un contenu à la fin, à savoir le bien agir en général.

¹⁸⁹⁴ Voir la conclusion du traité, *EN X*, 5, 1176a 26-29.

En abordant le problème pour lui-même et en examinant quelle peut être la nature du plaisir que l'on éprouve à agir et bien agir, on peut faire plusieurs observations qui paraissent s'imposer comme évidentes. Comme le plaisir doit être corrélé au fait que l'action atteigne ce qu'elle doit être et soit en cela accomplie, il semble absurde de faire résider le plaisir que l'on y prend dans le choix qui en est le principe, et non dans sa réalisation concrète ultérieure. Prenons pour exemple Périclès décidant, pour son bien propre comme pour celui de la cité, et après une délibération ayant tenu compte des circonstances singulières et de tous les biens et les maux présents et futurs engagés dans l'action, d'adresser la parole à tel magistrat pour le convaincre de faire venir une ambassade, afin qu'il discute avec elle de traités à conclure avec la cité de Mégare, et cela pour reporter la guerre avec cette cité à tel moment opportun pour avoir les meilleures chances de victoire, de prospérité, etc.. Apparemment, tout le plaisir qu'il retire de cette action n'est pas contenu dans le moment précis où il décide de l'initier, car l'action n'est alors nullement accomplie. Certes, on ne saurait dire que Périclès peut décider un acte de manière purement mentale et inefficace, parce qu'il n'a pas tenu compte des moyens qui sont en son pouvoir pour l'effectuer : selon Aristote, il appartient en effet à l'accomplissement même de la décision ou du choix de tenir compte du possible¹⁸⁹⁵ permettant l'initiation de l'action et dans une certaine mesure, la suite de son déroulement ; c'est ce qui fait que le choix est toujours un point de départ du mouvement. Mais peut-on affirmer que le plaisir d'agir a lieu de la même façon et au même degré si Périclès agit comme il l'a choisi, ou s'il s'avère contre toute attente que les ambassadeurs sont des traîtres à leur cité, ou qu'il est contraint par la force à ne pas achever son discours devant l'assemblée ? Apparemment, le plaisir pris à l'action considérée ne peut pas être le même.

Admettons toutefois que pour une action donnée comme celle que nous avons prise pour exemple, tout le plaisir soit contenu dans le choix qui la déclenche. Il reste à savoir à quoi il faut le rapporter dans les instances qui interviennent dans ce principe. Est-ce en tant qu'on accomplit le désir du bien qu'est le souhait que l'on prend plaisir, ou en tant qu'on accomplit l'exercice intellectuel de délibération ? Au premier abord, la première solution paraît plus satisfaisante. Il est admissible que l'on retire du plaisir du

¹⁸⁹⁵ Cf. *EN* III, 4, 1111b 20-22 : « il n'y a pas en effet de choix des choses impossibles, et si quelqu'un déclarait qu'il les choisit, il passerait pour un sot » ; plus précisément, nul ne choisit jamais que « les choses qu'il croit propres à advenir de son fait » (1111b 25-26). *EE* II, 10, 1225b 32-37 tient des propos semblables. Sur l'efficiace immédiate inhérente au choix, cf. Charles, 1984, p. 139-140.

fait même d'agir parce qu'on réalise son souhait, mais il semble contre intuitif de réduire ce plaisir à un plaisir purement intellectuel de bien délibérer. Car sans doute peut-on dire que nul ne décide ou ne choisit sans avoir tenu compte des possibilités d'agir et sans déclencher un acte effectif. Mais apparemment, on peut exercer sa pensée dans des délibérations d'une grande portée et d'un grand raffinement, sans que celles-ci aient une prise quelconque sur le possible et puissent être résumées dans une action décidée et déclenchée. L'exercice peut donc être parfait d'un point de vue intellectuel sans être actif. Il peut aussi, semble-t-il, être actif sans être intellectuel, quand on prolonge spontanément l'action que l'on a engagée. Enfin, quand un agent déclare qu'il prend plaisir à effectuer une action, à pratiquer quelque chose, il veut dire apparemment qu'il prend du plaisir à se mouvoir en quelque façon, que ce soit pour initier une action ou pour continuer celle qui a déjà été enclenchée. Or autant le désir est moteur, de sorte qu'« effectuer une action » pourrait toujours être compris comme « réaliser un désir », autant la pensée, même délibérative, ne semble pas l'être : elle s'interpose parfois pour trouver le moyen singulier qui détermine ce que par hypothèse, on veut, mais il n'y a là qu'un examen transitoire disparaissant devant la réalisation du vouloir, qui seul paraît être ce qui fait qu'on agit, en déclenchant une action ou en la prolongeant.

Pourtant, il nous semble qu'Aristote doit adopter précisément la position qui paraît contraire aux évidences. Non seulement il place tout le plaisir propre à la bonne action dans son principe, et très précisément au point du choix où s'achève la délibération et le souhait et où commence le mouvement ; mais de surcroît, il pense probablement que c'est l'exercice de la seule pensée dans la bonne délibération qui fait le plaisir d'agir à ce point où nous l'avons placé, et non l'accomplissement du désir. Aucun texte n'est certes développé ni même explicite à ce sujet, mais certains exposent des éléments doctrinaux ou des indices qui conduisent à prêter à Aristote une telle conception, au moins s'il est conséquent avec lui-même, et d'autres procurent le moyen de résoudre les difficultés qu'elle pose.

La réticence à réduire l'exercice pratique à une pure activité intellectuelle de délibération dépend en grande partie d'un problème important au sujet duquel les textes nous laissent également démunis : si l'on ne veut pas séparer dans l'action d'un côté les moments délibératifs s'achevant en des choix, et de l'autre une pratique qui est spontanément continuée sans eux, il faut ou bien supposer que l'action dans son tout est une agrégation de choix instantanés indépendants l'un de l'autre, ce qui briserait toute continuité possible en elle, ou bien admettre qu'elle doit être pensée comme une unique

activité continue, et en l'occurrence, un même exercice achevé de la vertu délibérative de l'agent. Mais dans ce cas, comment pourrait-elle être empêchée, infléchie, interrompue au gré des nouvelles circonstances singulières qui se présentent, tout en demeurant la même activité ?

a. *Que le plaisir d'agir est tout entier contenu dans le choix au principe de l'action*

Dans *l'Ethique à Nicomaque*, l'opération constituant le bonheur et le souverain bien pratiques est toujours désignée comme « actuation » ou « action » « selon la vertu » (ἐνέργεια κατ' ἀρετήν, πρᾶξις κατ' ἀρετήν)¹⁸⁹⁶. Cette actuation procède certes des dispositions du caractère à désirer comme il faut et de la prudence qui fait bien délibérer, mais il n'est pas sûr que l'on puisse la réduire à l'exercice *de* ces vertus dans le seul fait de bien désirer et de bien penser. Ce serait cependant oublier qu'avant de dénommer le bonheur pratique en ces termes, Aristote l'a introduit comme « une certaine vie pratique de ce qui possède la raison », à savoir la partie rationnelle et la partie désirante qui lui obéit (πρακτική τις <ζωή> τοῦ λόγου ἔχοντος, I, 6, 1098a 3-4). La vie ou l'actuation constituant la bonne pratique est donc conjointement un bon exercice du désir sous toutes ses modalités, c'est-à-dire un souhait correct, et un bon exercice de la pensée dans la bonne délibération. Elle n'est rien de plus que cela, et c'est comme telle que plus loin, elle est déclarée plaisante en elle-même. *L'Ethique à Eudème* ne dit pas autre chose, puisqu'elle détermine d'emblée l'activité bienheureuse comme « actuation *de* la vertu de l'âme » (τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαν τῆς ψυχῆς), avant d'explicitier que celle-ci est formée par des dispositions à désirer et à penser. Dans le traité eudémien du plaisir, ce sont ensuite les actuations *des* dispositions que sont les vertus qui sont dites plaisantes en elles-mêmes quand elles sont sans entrave¹⁸⁹⁷.

Ce qui précède peut être reformulé de manière simple si l'on se souvient que le bon exercice conjoint de la partie désirante dans le souhait du bien agir, et celui de la pensée délibérative déterminant le moyen singulier de réaliser cette fin, se trouvent tous deux achevés et réunis dans le choix correct qui est le point de départ immédiat du mouvement des membres et de l'action qu'ils effectuent. Le choix, on l'a vu, est décrit en ces termes au début du traité des vertus intellectuelles, et cela parce qu'il doit être

¹⁸⁹⁶ A partir de *EN* I, 6, 1098a 16-17 puis dans toute la suite de l'ouvrage.

¹⁸⁹⁷ Cf. *EE* II, 1, 1219a 33-35, 1220a 4 et s., puis *EN* VII, 14, 1153b 9-12.

caractérisé comme « désir délibératif » (ὄρεξις βουλευτική)¹⁸⁹⁸. D'après le livre III de *l'Ethique à Nicomaque*, cela ne signifie pas qu'il rend apte à délibérer, mais au contraire, qu'il marque l'aboutissement de la délibération : nous devons l'appeler « délibératif » parce « qu'une fois qu'on a tiré de l'acte de délibérer une décision, nous désirons selon la délibération » (ἐκ τοῦ βουλευσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν)¹⁸⁹⁹, et parce que « l'objet de délibération et celui du choix sont un seul et même objet, à ceci près que celui du choix est déjà déterminé : car c'est ce qui a été décidé à l'issue de la consultation qui est choisi »¹⁹⁰⁰. Dès lors, on peut affirmer qu'aux yeux d'Aristote, ce qui fait l'essentiel de l'activité pratique est ce choix où s'accomplit pleinement la pensée délibérative en même temps que la mise en œuvre des vertus du désir, et que le plaisir pris au bien agir en tant que tel est tout entier contenu en ce point, et non dans la suite du mouvement effectif dont il est le principe immédiat.

On aboutit à la même conclusion si l'on part des caractéristiques données aux opérations plaisantes dans les deux traités du plaisir. Si la pratique est une telle opération, elle doit être en elle-même fin, atteindre dès le premier moment où elle a lieu tout ce qu'elle doit être, et comporter avec cet accomplissement tout le plaisir qu'elle peut avoir. Considérons donc l'action de Périclès dont nous avons parlé plus haut, et cherchons à trouver, pendant le déroulement de l'action déjà déclenchée, un moment porteur de la fin qui signifierait que l'action a bien lieu. Si l'on excepte le point de départ de son mouvement concomitant avec le point d'arrivée de son choix, c'est-à-dire la saisie par son imagination de l'acte singulier à faire ici et maintenant, comme « préférer la première syllabe de son discours », alors le moment retenu sera toujours postérieur au début de l'action : il y a toujours eu un mouvement antérieur, et un mouvement porteur de l'action choisie, s'il est vrai qu'il peut faire percevoir une

¹⁸⁹⁸ Voir le texte de *EN VI*, 2, 1139a 31-b 5, étudié plus haut p. 832, et pour l'expression « désir délibératif », 1139a 23.

¹⁸⁹⁹ *EN III*, 5, 1113a 11-12, en retenant tous les manuscrits sauf M^b (βούλησιν).

¹⁹⁰⁰ *EN III*, 5, 1113a 2 : βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό, πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν· τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετόν ἐστιν. Voir également, à propos de la formule ὄρεξις βουλευτική, la précision de *l'Ethique à Eudème II*, 10 : « j'entends par délibératif ce dont le principe et la cause est la délibération » (λέγω δὲ βουλευτικήν, ἧς ἀρχὴ καὶ αἰτία βούλευσις ἐστὶ, 1226b 19-20). Il est plausible que cette phrase doive être déplacée immédiatement après l'adjectif explicite, à la ligne 1226b 17. En revanche, il n'y a pas lieu de changer, avec Mingay et Rowe, d'après une version latine tardive, la leçon donnée par la plupart des manuscrits pour les autres énoncés. Comme ce qui est choisi est ce qui a été décidé et retenu à l'issue de la délibération, il est évident que « nous délibérons (βουλευόμεθα et non βουλόμεθα) tous sur les choses qu'aussi nous choisissons, mais que certes, nous ne choisissons pas toutes les choses sur lesquelles nous délibérons » (même leçon) ; « et l'on désire parce qu'on a délibéré ».

circonstance inattendue faisant regretter ce qui a déjà été fait¹⁹⁰¹. Par ailleurs, où faudrait-il situer la fin qui accomplit l'action, et pourquoi devrait-elle résider dans les premiers sons prononcés plutôt qu'au terme du discours, dans la discussion obtenue avec l'ambassade, ou la guerre déclenchée ensuite au moment opportun ? On ne peut ici assigner une fin à un moment donné comme on peut le faire pour la production d'une œuvre d'art. Il n'y a donc pas d'autre solution que de fixer à la fois le commencement, l'accomplissement et le plaisir pris à l'action considérée que dans le choix délibéré qui en est le principe.

La distinction entre « pratique » (πρᾶξις) et « production » (ποίησις) que nous avons exposée plus haut¹⁹⁰² exige également que l'accomplissement d'une action réside dans son principe même. L'action procédant de la prudence est un acte qui achève une pensée délibérative, mais aussi une « pratique » qui contrairement à la production, a sa fin en elle-même. Si l'on préfère reprendre les termes de *Politique* VII, 3, l'action qui est le souverain bien, ainsi que les pensées mobilisées pour la déterminer sont « auto finalisées » (1325b 16-21) (αὐτοτελεῖς) : elles consistent à donner ici et maintenant le meilleur contenu singulier faisable au bien agir, et non à chercher à atteindre par l'acte prochain un résultat ultérieur. Or, si l'on supposait que le plaisir pris à une action ne puisse avoir lieu que dans cette action une fois engagée, parce que c'est alors seulement que s'accomplirait la fin souhaitée et choisie, il faudrait soutenir que l'exercice de la prudence a sa fin hors de lui-même dans ce qui le suit. Cela reviendrait à en faire une production pendant laquelle tout ce qui peut survenir est indifférent pourvu que l'on parvienne à l'œuvre escomptée, et non une pratique qui n'est pas subordonnée à un résultat prédéterminé, mais au contraire, intègre celui-ci comme un des paramètres qui la rendent la meilleure au présent, et un paramètre qu'elle pourra toujours laisser de côté si les circonstances l'exigent.

Quant à la difficulté posée par la supériorité en plaisir de l'action qui réussit sur l'action qui échoue, on peut la résoudre sans peine. Ou bien l'inefficacité de l'action choisie dépend de facteurs que l'on aurait pu et dû prévoir en choisissant, et dans ce cas, la déficience fait partie intégrante de la délibération et du choix, qui ne sont pas

¹⁹⁰¹ Ce regret est ce qui fait qu'une action commise par ignorance d'un paramètre singulier de l'action non seulement « n'est pas de plein gré » (οὐχ ἐκούσιον), mais est faite « contre son gré » (ἀκούσιον). Cette différence n'aurait pas lieu d'être si le mouvement n'était pas d'emblée porteur de l'action. Or, selon Aristote, il l'est jusqu'au moindre détail, et immédiatement : en attestent les exemples d'actions involontaire comme laisser échapper un mot en parlant, frapper quelqu'un alors qu'on voulait le toucher, etc. (*EN* III, 2, 1111a 9, 14-15).

¹⁹⁰² Voir notre étude p. 826-833.

d'emblée des exercices aussi bons et plaisants qu'ils devraient l'être. Ou bien l'échec a pour cause de nouveaux événements imprévisibles qui empêchent l'action de continuer car ils obligent à l'infléchir, à l'interrompre pour délibérer, ou même privent par la force l'agent de toute action possible. Mais alors, ce qui est en cause n'est pas le plaisir propre à l'action initiale, « s'adresser au magistrat pour faire venir une ambassade, etc.. », qui a été aussi grand qu'il le pouvait en étant inhérent au meilleur choix, mais l'empêchement d'accomplir à présent une autre action, ou si l'on préfère, la suite de l'action antérieure : Périclès ne pourra pas par exemple « parler ainsi à l'ambassade pour négocier la paix », parce que l'ambassade est moins docile que prévu, parce qu'elle a trahi sa cité, ou parce qu'il est contraint de rester enfermé. Sans doute, il faut à présent suspendre l'action en cours et délibérer pour l'infléchir légèrement ou pour la transformer globalement ; ou bien il faut se résoudre à ne rien pouvoir choisir et mettre en pratique. L'agent éprouve donc une peine ou un moindre plaisir à agir parce que maintenant, il ne parvient pas encore à se déterminer dans un choix. Mais cela ne change rien au plaisir qu'il a pris antérieurement à son action, qui reste entièrement contenu dans le choix qui l'a initiée.

b. Le plaisir d'agir : plaisir de réaliser un caractère et un désir vertueux, ou plaisir intellectuel d'accomplir une bonne délibération ?

Dès lors que l'on veut être précis sur la nature du plaisir pratique, il ne suffit pas de dire que la belle action est un exercice conjoint des vertus du caractère dans le désir ou l'émotion convenable, et de la prudence dans l'achèvement de la meilleure délibération. On aimerait savoir à quoi il faut rapporter le plaisir d'agir, ce qui suppose un examen attentif de la façon dont Aristote pense l'articulation et la part respective des vertus du caractère et de la prudence dans la détermination du bon choix et de l'action qu'il engage.

On peut commencer par rappeler les grandes thèses que nous avons évoquées plus haut¹⁹⁰³ : les vertus du caractère et la prudence sont conjuguées entre elles, car chacune d'elle n'existe pas sans l'autre, et chacune d'elle a besoin de l'autre pour s'exercer. Les vertus du caractère relatives aux divers désirs, puisqu'elles sont imprégnées de ce qui convient selon les déterminations du raisonnement pratique et y

¹⁹⁰³ Voir Ch. IX, p. 833.

tendent infailliblement, n'existent pas sans la prudence ; elles se réalisent aussi grâce à la prudence, car seule la bonne délibération achevée sur le contenu singulier à donner ici et maintenant au bien agir peut les actuer, c'est-à-dire à la fois les conserver et les exercer. À l'inverse, la prudence, nous l'avons vu, est ce qui rend capable de bien délibérer sur les choses singulières bonnes et utiles à faire en chaque circonstance, « non pas partiellement » et en vue d'une fin déterminée, mais « pour le bien vivre en son entier »¹⁹⁰⁴, en incluant et comprenant n'importe quel objet à poursuivre ou à fuir, et en examinant si et comment il convient. Plus précisément, elle s'exerce pleinement dans le fait d'avoir bien délibéré et accompli la « bonne délibération » (εὐβουλία) dans un jugement vrai saisissant le bien à choisir ici et maintenant¹⁹⁰⁵. Une telle vertu intellectuelle ne saurait ni exister ni s'exercer sans la vertu du caractère qui dispose à soumettre toutes les émotions particulières à ce qui convient. Car si l'une de celles-ci est si excessive que son objet est érigé comme fin de la conduite, la délibération ne peut s'exercer pleinement car elle reste subordonnée à cette fin. Et si un désir a suffisamment d'excès pour venir s'opposer à ce que l'on a prévu comme correct avant d'être aux prises avec lui, il n'y a pas non plus bon exercice de la délibération car elle ne s'achève pas dans un choix efficient¹⁹⁰⁶.

Dans cette conjugaison mutuelle, la vertu du caractère et la prudence ont chacune un rôle particulier. On a vu que la première détermine, par le souhait qui en est

¹⁹⁰⁴ EN VI, 5, 1140a 25-28. Voir également EN VI, 8, 1141b 8-14 et s., VI, 10, 1142b 28-31, et à propos de la singularité de l'objet de la délibération et de la prudence, EN VI, 8, 1141b 14-22.

¹⁹⁰⁵ Cf. EN VI, 10, 1142b 31 : « Si donc il appartient aux prudents d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude selon ce qui est utile à la fin, utile dont la prudence », c'est-à-dire, à notre avis, la prudence comme exercice, « est le jugement vrai » (εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευθῆναι, ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν). Nous retenons τὸ τέλος (« la fin », K^b) et non τι τέλος (« quelque fin »), lu par Bekker dans tous les autres manuscrits. D'après Stewart (1892, II, p. 83), cette lecture serait inexacte. De plus, Aristote vient de spécifier la bonne délibération « tout court » comme relative à « la fin », et non à « quelque fin » déterminée, et c'est évidemment cette bonne délibération qui est ici caractérisée. Malgré tout, parce que le sens des formules « la fin » et « quelque fin » vient tout juste d'être précisé, on peut rapporter le relatif désignant l'objet de la prudence à « l'utile » sur lequel il y a délibération, et non à « la fin ». Jusqu'ici en effet, il a été dit que la prudence a pour œuvre la bonne délibération, et qu'elle porte sur le moyen. Il paraît donc difficile, comme Stewart (*ibid.*), Gauthier et Jolif (1970, II, p. 518), Irwin (1985, p. 346) de référer ici le jugement vrai de la prudence à la fin, même en précisant que ce jugement consiste à particulariser la fin considérée (Broadie, 2002, p. 376). On peut donc maintenir les lectures de Burnet, Rackham, Aubenque, etc.. Il s'avèrera cependant dans la suite du traité, comme nous le verrons, qu'il n'est pas absurde de dire que la fin est l'objet, mais comme principe, de la prudence même.

¹⁹⁰⁶ Les deux cas correspondent respectivement au vice et à l'incontinence (où l'on n'agit donc pas contre un choix délibéré proprement dit). On voit ici que l'acte de délibérer, en tant que tel, voit sa perfection corrélée à la valeur « morale » de l'intention. Il en va à plus forte raison de même pour le choix. On peut donc maintenir, y compris à propos du texte évoqué dans la note précédente (cf. Aubenque, 1965, p. 42 et s.), que la délibération et le choix portent exclusivement sur le moyen. Cela ne doit pas faire conclure qu'ils ne sont porteurs en eux-mêmes d'aucune valeur « morale », qui devrait être recherchée exclusivement dans la fin (*contra* Aubenque, *ibid.*, 1963, p. 117, p. 121 et s., Cooper, 1975). Au contraire, dans le bien agir seul, il y a *pleinement* délibération et choix (*contra* Charles, 1984, p. 151 et s.).

issu, la fin du choix et de l'action, c'est-à-dire le bien agir en général, quelles que soient les circonstances qui pourraient se présenter. La prudence, quant à elle, en disposant à bien délibérer et à achever cette délibération, détermine, en face de la circonstance présente, le contenu singulier du bien agir, c'est-à-dire l'acte immédiat le meilleur compte tenu d'une part de tous les biens et les maux prochains et futurs, et d'autre part, de la possibilité d'agir offerte par la situation. Elle conduit ainsi le souhait au choix qui est efficace pour déclencher l'action effective tout en étant le meilleur possible.

Cette articulation amène à penser que ce qui fait l'essentiel de l'activité pratique est l'exercice du caractère vertueux et du souhait correct, celui de la prudence n'étant qu'un simple auxiliaire¹⁹⁰⁷. Sans doute, elle exclut certaines interprétations possibles d'un tel rapport : bien que la vertu du caractère dispose l'agent à des désirs correspondant exactement à ce que détermine le raisonnement pratique correct dans telle ou telle circonstance, on ne saurait dire qu'elle constitue le tout du principe de l'action, en intégrant en elle l'exercice de la prudence qui ne serait que l'aspect sous lequel elle se rapporterait aussi, et secondairement, à la pensée. Si Aristote concevait les choses ainsi, il ne partagerait pas nettement les rôles de la vertu et de la prudence, en affirmant que la première ne produit qu'un souhait, un vœu (βούλησις) du bien agir ne comportant en lui-même aucun raisonnement et aucune délibération¹⁹⁰⁸, et que la seconde doit intervenir pour relier par le raisonnement délibératif la fin donnée par le souhait et la sensation du contexte singulier¹⁹⁰⁹. Par ailleurs, la prudence n'est pas non plus instrumentale comme une habileté servant à produire la fin préalablement souhaitée. Car cette fin n'a pas de contenu sans elle, et en déterminant ce contenu, la prudence effectue une délibération intellectuelle qui considérée à part soi, peut être désignée comme un bon exercice.

Il reste que c'est le souhait issu de la vertu du caractère qui fixe la fin du choix et de l'action, la prudence n'intervenant, semble-t-il, que pour la particulariser. Or, c'est la fin propre à toute chose qui en fait l'essentiel et qui est ce par rapport à quoi elle est accomplie. Dans le cas présent, on dira que le choix porteur de l'action est accompli parce qu'il atteint pleinement la fin qu'il devait avoir, et réalise le bien agir souhaité ; on

¹⁹⁰⁷ Ainsi Broadie (1991, p. 247et s.) subordonne nettement la prudence à la vertu morale, comme la délibération au souhait, et la pensée au désir, car c'est le désir qui fixe la fin, étant bien entendu que ce désir est informé par la prescription intelligente de l'éducation, puis par sa mise en œuvre prudente.

¹⁹⁰⁸ Voir, outre notre étude p. 826 et s., *EE* II, 8, 1226b 3-4 : « nul ne choisit subitement, mais subitement, on est d'avis d'agir et on le souhaite ».

¹⁹⁰⁹ Cf. *EN* III, 5, 1112b 32-1113a 1 : la sensation doit donner le terme dernier de la délibération, sinon celle-ci ira à l'infini.

ne dira pas qu'il est accompli en tant qu'il réalise le seul acte de particulariser cette fin préalablement posée. Et comme toute autre actuation, le choix devra être plaisant en tant qu'il est accompli, ce qui s'avère conforme à l'intuition : quand Périclès choisit de s'adresser à tel magistrat car c'est ce qu'il a de mieux à faire, il prend plaisir à choisir, semble-t-il, en tant qu'il réalise en cela son souhait de bien agir, et non en tant qu'il achève le raisonnement délibératif qui lui a permis de mettre en rapport ce souhait avec les circonstances présentes. Apparemment, cette délibération est un simple moyen transitoire pour donner un contenu à la fin souhaitée, mais c'est en tant qu'accomplissement de cette fin, et donc en tant qu'exercice des bonnes dispositions du désir et du caractère, que l'action choisie est bonne, que l'agent y prend plaisir, et que ce plaisir peut l'amener à persister dans cette action.

Le désir et le caractère semblent déterminer l'essentiel de l'action, et donc le plaisir que l'on y prend, parce qu'ils sont porteurs de la fin à accomplir, mais aussi parce qu'en fixant cette fin, ils rendent compte de ce que toute action a de moteur. Nous avons vu¹⁹¹⁰ que dans ses analyses du principe déclenchant des actes délibérés, Aristote affirme que la pensée en elle-même n'est pas motrice. Elle ne l'est qu'en vue de la fin fixée par le désir et le souhait, et donc, semble-t-il, parce qu'elle est subordonnée au désir qui seul donne au choix sa dimension motrice et pratique. Cette observation vient s'ajouter aux précédentes pour attester un fait qui au premier regard, paraissait s'imposer de lui-même : si quelqu'un voulait résumer en une formule ce que c'est qu'une action et une action bonne, en en retenant l'essentiel, pourrait-il être pris au sérieux s'il déclarait qu'il s'agit d'un pur exercice intellectuel, même en précisant que cet exercice est celui d'un calcul délibératif ? Il le serait bien davantage s'il affirmait que cette action est réalisation du bon souhait, c'est-à-dire d'une tendance générale résultant des dispositions vertueuses de l'agent à l'égard de ses divers désirs, même si par ailleurs, il s'avérait que ce souhait ne puisse se réaliser sans l'aide d'un calcul délibératif et de la prudence qui en est le principe.

Pourtant, plusieurs propos d'Aristote amènent à penser qu'il soutient exactement le contraire de ce que nous venons de dire. Dans le dernier livre de *l'Ethique à Eudème* (VIII, 1246b 8-12), alors qu'il se demande quelle est la faculté qui domine sur la prudence, elle-même maîtresse de toutes les sciences particulières, il exclut que ce

¹⁹¹⁰ Cf. p. 826, p. 832.

puisse être une science ; « mais certes ce n'est pas non une vertu », c'est-à-dire une vertu du caractère : « la prudence, en effet, utilise celle-ci, car la vertu de ce qui commande utilise celle de ce qui est commandé » (ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀρετή. χρῆται γὰρ αὐτῇ. ἢ γὰρ τοῦ ἀρχοντος ἀρετὴ τῇ τοῦ ἀρχομένου χρῆται)¹⁹¹¹. Plus loin, un autre développement (VIII, 1248b 16-30) cherche à déterminer quel peut être le principe qui fait que l'acte de délibérer a lieu, et il est précisé que ce ne peut être ni une autre délibération, ni une science, ni en général l'usage d'un raisonnement, mais que ce n'est pas non plus la vertu, « car la vertu est instrument de l'intellect » (ἢ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ <ὄργανον>, 1148b 30)¹⁹¹².

Il est surprenant qu'Aristote considère ici la vertu du caractère comme un instrument de la prudence et de la délibération, alors qu'il a déclaré clairement qu'elle en est le principe dans le livre II du même ouvrage, et surtout dans le second livre commun que prolonge le dernier moment de *l'Ethique à Eudème* en poursuivant l'examen de diverses apories relatives à la prudence. Si l'on veut rendre compatible ces propositions, on doit penser que les vertus du caractère, en fixant la fin de l'action dans le bien agir, ne sont pas ce qui fait que la délibération a lieu et que la prudence s'exerce, mais tout au plus ce qui permet à la prudence de s'exercer. Et c'est alors cet exercice de la prudence dans la bonne délibération qui doit constituer l'essentiel du choix et de l'action, les vertus du caractère ne faisant que s'y prêter. Cette articulation est conforme au principe maintes fois répété par Aristote selon lequel la partie désirante doit obéir à la partie rationnelle et non l'inverse¹⁹¹³. Elle montre simplement que cette hiérarchie ne vaut pas seulement dans le processus éducatif qui conduit à la possession des vertus pratiques, mais aussi dans l'exercice de celles-ci.

On ne sait si *l'Ethique à Nicomaque* a jamais comporté un traité des vertus intellectuelles parallèle à celui des livres communs, mais au regard de plusieurs affirmations tenues pour acquises dans la suite, et que l'on ne retrouve pas dans les textes parallèles de *l'Ethique à Eudème*, on est tenté de croire qu'il a été établi

¹⁹¹¹ Il faut retenir le début du second énoncé, omis par PC en raison de la répétition de ἀρετή.

¹⁹¹² Nous reprenons dans la phrase citée la conjecture de Kenny. Quant au principe explicatif du raisonnement délibératif, puisque ce ne peut être ni ce raisonnement lui-même, ni la vertu, ce ne peut être, selon Aristote, que « le divin en nous » qui « meut toutes choses d'une certaine manière » (1248a 26-27) en nous comme le fait le dieu dans le tout. Si l'on se réfère à *Métaphysique* Λ 7, l'un comme l'autre doit mouvoir comme un objet de désir, mais transcendant par rapport à ce que les choses mues désirent pour elles-mêmes. C'est ce que confirme l'extrême fin de *l'Ethique à Eudème* (1249b 12-16), où il est précisé que le dieu qui meut de cette manière en nous la pensée pratique est l'intellect contemplatif.

¹⁹¹³ Voir notamment *EN* I, 13, 1102b 25 et s., *EE* II, 1, 1219b 39-1220a 4, *Pol.* VII, 14, 1333a 16 et s., et le premier argument du fragment 6 (Walzer-Ross) du *Protreptique*.

auparavant que l'exercice des vertus pratiques dans la belle action peut être intégralement pensé comme un exercice de la pensée. Dans le chapitre du traité de l'amitié qui montre pourquoi l'homme de bien peut être justement appelé ami de lui-même (IX, 4, 1166a 14-23), Aristote affirme qu'il partage une caractéristique de l'ami en ce qu' « il se souhaite à lui-même ce qui est à la fois bon et paraît tel, et le met en pratique », « en vue de lui-même » et non pour autre chose, « car en vue de ce qui pense, ce qui est précisément, semble-t-il, l'être de chacun » (τοῦ γὰρ διανοητικοῦ χάριν, ὅπερ ἕκαστος εἶναι δοκεῖ). Il en partage aussi une autre : « il se souhaite à lui-même de vivre et de se conserver, et le souhaite principalement à cette instance par laquelle il pense »¹⁹¹⁴ (καὶ ζῆν δὲ βούλεται ἑαυτὸν καὶ σῶζεσθαι, καὶ μάλιστα τοῦτο ᾧ φρονεῖ), car « il semble bien que chacun soit surtout ce qui intelligençe » (δόξειε δ' ἂν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι¹⁹¹⁵ μάλιστα). Comme dans tout ce qui précède le traité du bonheur du dernier livre, il n'est ici question que de la vie active exerçant les vertus pratiques de l'homme comme il faut. Pourtant, cet exercice est dit avoir pour fin non pas ce qui désire dans l'agent, mais ce qui pense, et il tend à être réduit à un acte de vivre de la partie intellectuelle porteuse de la pensée pratique et de la prudence.

L'identification de la bonne pratique à un exercice intellectuel est retrouvée dans la suite du traité de l'amitié. Quand Aristote affirme qu'au sens propre, celui qui se préfère soi-même (φίλαυτος) est l'homme de bien zélé pour accomplir lui-même les actions justes, tempérantes ou courageuses (IX, 8, 1168b 25-31), il en veut pour preuve qu'en se réservant cette pratique, cet homme « réjouit ce qu'il y a de plus souverain en lui » (χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ), et ce qu'il est ou est avant tout, à savoir l'intellect (1168b 35), tandis que les autres « réjouissent leurs appétits, et en général leurs passions et la partie irrationnelle de l'âme » (1168b 19-21), et non eux-mêmes. La belle pratique est alors assimilée à un bien propre à l'intellect, et c'est même à celui-ci que semble-t-il, on fait plaisir en se portant vers les plus belles actions. Le chapitre suivant tient pour acquis l'identité de la vie pratique avec un acte intellectuel en caractérisant ce vivre comme « un sentir ou un penser »¹⁹¹⁶, sans qu'il ne soit jamais question de désir, de caractère ou de souhait. On peut donc se demander si le traité de

¹⁹¹⁴ Au vu du parallélisme avec « ce qui intelligençe », il semble que le verbe φρονεῖν ait le sens général de penser. Il n'est cependant pas exclu que seule la pensée pratique soit visée.

¹⁹¹⁵ Nous omettons ici ἢ comme les meilleurs manuscrits (K^b M^b).

¹⁹¹⁶ Voir *EN* IX, 9, 1170a 19, puis tout l'argument « par nature » montrant la nécessité d'amis vertueux pour le bonheur.

plaisir du livre X ne fait pas de même en ne mentionnant que la pensée (*διάνοια*) et la sensation comme activités plaisantes¹⁹¹⁷.

Il faut donc reconsidérer la structure propre au choix résumant la bonne action, et montrer qu'en lui, l'élément intellectuel est prépondérant sur l'élément désirant au point de rendre en compte à lui seul de son essence. À l'examen des rôles respectifs donnés aux vertus du caractère et à la prudence dans la détermination du bon choix, on peut déjà observer que la seconde n'intervient pas pour particulariser une fin donnée par les premières, mais bien plutôt pour parachever un exercice qui en tant qu'il dépend uniquement des vertus relatives au désir, n'est pas encore porteur ni de toutes les déterminations qu'il doit prendre, ni de son accomplissement. Car les vertus du caractère ne disposent qu'à désirer ce qui convient quelle que soit la situation qui se présenterait, et non étant donné ce qui se présente. Elles ne produisent qu'un souhait ou un vœu, qui ne tient pas compte de la circonstance ni du possible et de l'impossible qu'elle offre¹⁹¹⁸, et qui en lui-même, se porte davantage vers un bien agir dans la prospérité et le loisir, et dans de beaux actes, comme les bienfaits ou les œuvres dignes d'honneur, plutôt que dans des actes utiles et nécessaires¹⁹¹⁹. En cela sans doute, le souhait correct a pour objet propre le bonheur, la pratique la plus heureuse, mais en cela aussi, il n'est pas ce qui fait que l'exercice des vertus pratiques est accompli¹⁹²⁰. Ce qui le fait est la délibération qui confronte le souhait de l'optimal avec le possible présent pour s'achever dans le meilleur choix moteur. On accomplit un exercice pratique et on y prend plaisir en tant qu'on mène à bien cette délibération issue de la prudence, même si le plaisir peut alors être limité par les contraintes du possible, et non en tant qu'on mène à bien le souhait, qui en lui-même fait abstraction des conditions permettant d'agir.

La prudence vient sans doute aussi parachever ce qui est issu des seules vertus du caractère pour une autre raison : ces vertus disposent certes à adopter spontanément des désirs mesurés à ce qui convient aux circonstances, si celles-ci sont les mêmes que celles que l'on a déjà connues et à l'égard desquelles on a pris de bonnes habitudes,

¹⁹¹⁷ Cf. *EN X*, 4, 1174b 20-21, où la pensée (*διάνοια*) est évoquée à côté de la contemplation comme si elle n'y était pas réductible, et également *EN X*, 5, 1175a 26-28, 1175b 36-1176a 3.

¹⁹¹⁸ Dans les textes en tout cas, la considération du possible n'intervient qu'avec la délibération, elle n'est jamais associée au souhait qui d'ailleurs, peut par lui-même porter sur des choses impossibles.

¹⁹¹⁹ D'après la *Politique*, c'est surtout dans un tel contexte et dans de tels actes que résident la fin et le bonheur proprement dit (VII, 13, 1332a 7-16, 14, 1334a 11 et s.).

¹⁹²⁰ Aussi Aristote peut-il dire, parce que le souhait porte sur la fin, par opposition au choix, que « nous souhaitons être heureux- et nous le disons, mais dire que nous choisissons d'être heureux n'est pas adapté ; en effet, il semble bien que le choix en général porte sur ce qui dépend de nous » (*EN III*, 4, 1111b 28-30). Cela n'empêche nullement que l'exercice des vertus, qu'il soit pleinement heureux ou non, ne puisse être accompli que dans le choix.

mais elles ne disposent pas, semble-t-il, à prendre en compte la singularité irréductible de chaque nouvelle situation. Ou si elles le font, c'est d'une manière très particulière, parce qu'elles contribuent à faire saisir chaque cas singulier échappant à ceux auxquels elles sont déjà immédiatement applicables. Elles fournissent ainsi, avec la fin du bien agir en général, l'aptitude à discerner chaque nouveau contexte d'action, mais il ne s'agit là que de données initiales qui ne peuvent être liées l'une à l'autre et conduire à la conclusion du choix que par un raisonnement délibératif.

Ce que nous venons de dire est illustré par la rectification qu'apporte le traité des vertus intellectuelles aux premiers livres des deux ouvrages éthiques, qui assignent aux vertus du caractère la détermination de la fin correcte, à la sensation, la saisie du singulier présent, et à la délibération, le lien entre l'un et l'autre conduisant au meilleur choix¹⁹²¹. Dans une phrase difficile (VI, 9, 1142a 25-30), Aristote semble dire que la sensation qui saisit chaque contexte singulier d'action¹⁹²² est d'un type particulier, « semblable à celle par laquelle nous sentons que le terme dernier dans les <raisonnements> mathématiques est un triangle », et donc à la sensation des sensibles communs, mais qu'elle diffère de celle-ci parce qu'il serait plus juste de l'appeler « prudence » ou « intelligence » (φρόνησις) que sensation¹⁹²³. Ce propos hésitant se trouve précisé dans la suite du traité : il est alors avéré que la sensation de chaque contexte pratique singulier donnant le terme ultime de la délibération est en réalité une intellection (VI, 12, 1143a 35-b 5), celle-ci relevant d'une vertu d'« intellect » (νοῦς) qui va toujours de pair avec la prudence (VI, 12, 1143a 24-28). Les textes s'en tiennent là, et laissent à l'interprète le soin de les élucider. Il nous semble qu'Aristote veut dire qu'avoir été habitué à évaluer correctement ce qui est à faire en chaque cas singulier, et donc posséder la prudence, ne fait pas seulement viser le bien agir en général et réaliser

¹⁹²¹ Cf. *EN* III, 5, 1112b 33-1113a 2. Le terme dernier de la délibération est également attribué à la sensation, dans le cas de la médecine qui est prise pour modèle, en *EE* II, 10, 1226a 35-b 2.

¹⁹²² La prudence est en effet opposée à l'intellect, du moins celui qui saisit les principes de la démonstration mathématique, en ce qu'elle porte sur un terme ultime singulier, l'acte à accomplir, dont il n'y a pas science mais sensation. Cela paraît signifier que la sensation saisit le donné singulier par rapport auquel la prudence déterminera l'acte singulier qui convient.

¹⁹²³ Les leçons divergent à cet endroit du texte : ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ (K^b, ἢ L^bM^bO^bΓ) φρόνησις, ἐκείνης δ' ἄλλο εἶδος. Ou bien l'on comprend « mais celle-ci (la sensation des sensibles communs, par opposition à celle du contexte de l'action) est sensation plutôt que prudence, tandis que celle-là a une autre forme », ou bien « mais cette prudence (consistant dans la saisie du contexte pratique) est plutôt sensation, tandis qu'à celle-là (la prudence en général) il appartient une autre forme », la prudence proprement dite, à savoir la vertu disposant à la bonne délibération dont il est question aussitôt après. Quelle que soit la lecture retenue, il reste que la saisie de la situation singulière de l'action est différenciée de la « sensation » en ce qu'elle est plutôt « prudence », même si elle ensuite distinguée de la prudence proprement dite, comme étant une intelligence ou une intellection allant toujours de pair avec cette prudence.

celui-ci dans des conditions déjà connues. C'est aussi ce qui rend apte à être réceptif à la singularité de chaque nouveau cas et à juger immédiatement des valeurs engagées en lui, comme on sent immédiatement une figure triangulaire dans un visible ou un tangible. L'appréciation du contexte pratique singulier est ainsi une pensée issue de la possession des vertus et de la prudence, et en même temps, une pensée intuitive qui ne procède pas déductivement d'un savoir pratique préalable, mais fait accéder à son objet comme à une donnée première.

Il reste qu'il existe toujours un écart possible entre le singulier saisi et les actions convenables que l'agent est déjà disposé à faire, et entre la mineure et la majeure du syllogisme pratique, qui ne peut être comblé que par le raisonnement, la confrontation des contextes et donc la délibération. Le bon choix ne peut donc être issu immédiatement d'un « bon avis » (εὐστοχία) spontané résultant de la disposition acquise au bien agir, ni non plus d'une « acuité d'intelligence » (ἀγχίνοια) saisissant immédiatement les valeurs engagées dans chaque circonstance singulière¹⁹²⁴. Il doit résulter du travail délibératif qui procède de l'un et l'autre et les unifie, et donc de l'exercice de la prudence proprement dite.

À vrai dire, l'obstacle principal à la réduction de la bonne pratique à un exercice de la délibération et de la prudence est l'idée que le bien fin de l'action et objet de souhait relève des vertus du caractère et du désir. Mais cette idée, que nous avons provisoirement admise jusqu'ici, doit être révisée sur un point. Sans doute, ce sont les vertus du caractère, dans leur ensemble, qui réglementent nos divers désirs et nous amènent à viser le bien agir comme l'objet auquel elles nous font tendre. Néanmoins, il semble que ce qui fait l'unité de cet objet de souhait soit la seule vertu intellectuelle de prudence. Même s'il arrive à Aristote de parler de « la vertu du caractère » comme s'il s'agissait d'un tout¹⁹²⁵, cette formulation est sans doute impropre : en toute rigueur, il y a des vertus du caractère au pluriel, chacune d'entre elles étant relative à une modalité

¹⁹²⁴ Cf. *EN VI*, 10, 1142b 2-6. Ces deux actes intellectuels sont distingués de la bonne délibération parce qu'ils ont lieu sans raison et toujours subitement, tandis qu'on délibère en raisonnant et éventuellement sur beaucoup de temps. Le partage des rôles que nous donnons au « bon avis » et à « l'acuité d'intelligence » n'a ici qu'une valeur illustrative, et ne repose sur aucun texte, même si l'étymologie des termes rapporte plutôt le premier acte à la visée de la fin, et le second, à la saisie aiguisée des cas singuliers, et donc à deux fonctions qui sont toutes deux attribuées ensuite à la vertu d'« intellect ». Aristote se contente de dire à leur propos que « l'acuité d'intelligence » est une « certaine sorte » (en un sens métaphorique ?) de « bon avis » (ἔστι δ' εὐστοχία τις ἢ ἀγχίνοια).

¹⁹²⁵ Par exemple *EN X*, 8, 1178a 14-17. On notera toutefois qu'Aristote passe aussitôt du singulier au pluriel (cf. p. suivante). De même, en *EN VI*, 13, 1144a 6 et s., il est d'abord question de la vertu du caractère prise dans sa globalité, mais ensuite, le singulier prend un sens clairement générique et les vertus sont démultipliées (1144b 1 et s.), notamment parce qu'il est rappelé qu'elles sont toujours relatives à des émotions ou des actes déterminés.

spécifique de désir, appétit, ou bien crainte et confiance, ou bien colère, etc., et chacune étant définie comme une disposition à éprouver ce seul désir selon la mesure qui convient exactement aux circonstances¹⁹²⁶. Mais qu'est-ce qui fait que les diverses dispositions du caractère sont unifiées entre elles, et que selon la situation, on mesure chaque modalité du désir à chaque autre ? Par exemple, qu'est-ce qui fait qu'on tend à se mettre en colère de telle façon au présent plutôt que de chercher la reconnaissance, parce que c'est ce qui convient le mieux et engage les meilleures conséquences, où l'on pourra satisfaire au mieux son désir d'honneur, son appétit, etc. ? Ce ne peut-être une disposition du caractère en tant qu'elle est relative à la seule émotion de colère, mais seulement la prescription rationnelle du maître quand on ne possède pas encore les vertus, puis, quand on les possède, la disposition à se donner à soi-même cette prescription, c'est-à-dire la prudence.

Il faut donc rectifier les propos que nous avons tenus antérieurement : ce n'est pas en tant que telles que les vertus du caractère et du désir sont unifiées dans une seule et même vertu et font souhaiter un unique bien agir, mais en tant que la prudence les agence et s'appuie sur elles pour trouver le principe de son exercice délibératif. Ce rôle unificateur de la prudence n'est pas seulement attesté par le caractère essentiellement multiple des vertus du caractère, mais aussi par les textes décrivant la conjugaison de la première avec les secondes : si celles-ci ne sont pas de simple prédispositions naturelles, mais des vertus proprement dites se conformant chacune à la droite raison, « elles existeront en même temps que la prudence qui existe en étant une » (ἄμα γὰρ τῆ φρονήσει μιᾷ ὑπαρχούσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν)¹⁹²⁷. C'est donc la prudence qui les rend inséparables, car c'est elle qui fait que les unes comme les autres tendent à une unique prescription correcte dont cette vertu intellectuelle est seule porteuse. Ainsi, si l'on peut dire que « les principes de la prudence », au pluriel, « dépendent des vertus du caractère », on peut dire aussi que « ce qu'il y a de correct dans les vertus du

¹⁹²⁶ Aussi la notion de « vertu du caractère » a-t-elle une valeur générique quand elle est définie en *EN* II, 4-5 (cf. 1106b 14 et s.), puisqu'il s'agit d'une disposition et d'une médiété relative à certaines émotions et actions définies, et que l'on fait pour le moment abstraction de leur nature. Aristote précise d'ailleurs qu'il s'exprime alors universellement, avant de vérifier son propos sur les vertus au pluriel, le courage, la tempérance, la douceur, etc. (II, 7, 1107a 28 et s.). Dans le livre III, avant d'aborder l'étude détaillée de chacune de celle-ci, il déclare que tout ce qui précède ne concerne les vertus que « prises en commun » ; la définition du livre II, notamment, n'a déterminé que leur genre (III, 8, 1114b 26 et s.). On retrouve la même progression et des propos semblables dans *l'Ethique à Eudème* (II, 1, 1220a 13 et s., puis II, 5, 1222b 4-14, III, 1, 1228a 23-26).

¹⁹²⁷ *EN* VI, 13, 1145a 1-2.

caractère », au singulier, « dépend de la prudence » (τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν)¹⁹²⁸.

On remarquera également que le second livre commun attribue tous les éléments constitutifs du choix correct et du bien agir à des vertus proprement intellectuelles qui vont toujours de pair avec la prudence : la vertu d' « intellect » fournit, on l'a vu, la saisie dans sa valeur de chaque cas singulier présent, à savoir « le terme dernier et le possible », mais aussi « l'autre prémisse », la majeure qu'est le bien agir à réaliser en général, « car les premiers sont principes du en vue de quoi parce que les choses prises universellement sont issues des choses singulières »¹⁹²⁹. En d'autres termes, le bien agir est un universel dégagé par l'intellect des habitudes et expériences acquises sur les cas singuliers, en même temps qu'est saisi par ce même intellect un nouveau singulier où l'universel devra s'incarner. N'est-ce pas clairement affirmer que la belle pratique, dans le principe qui lui fixe sa fin comme dans l'opération délibérative qui l'accomplit en un choix, est intégralement pensable comme dépendante de la seule pensée, et plus précisément, de la seule vertu de prudence et de ses corrélats ?

S'il est vrai que la belle action peut être réductible au bon choix qui l'engage, elle peut être décrite comme l'achèvement d'une bonne délibération sur le moyen de réaliser le souhait d'agir comme il convient, étant donné l'appréciation de la situation singulière qui se présente à l'agent. Or, c'est la possession de la vertu intellectuelle de prudence qui fait que l'on saisit intellectuellement l'agir convenable comme un unique

¹⁹²⁸ EN X, 8, 1178a 17-19. Le même rapport d'unification, d'agencement et de commandement entre la φρόνησις et les vertus « dites selon les parties » est mis en évidence par le *Protreptique*, à la fin du fragment 6 (Walzer-Ross). Sans doute, le terme φρόνησις a dans le *Protreptique* l'acception large d' « intelligence », et une intelligence souvent réduite à sa forme la plus haute, à savoir « la philosophie », tandis que l'intelligence pratique est passée sous silence. Mais le fragment présent fait exception, car il parle d'intelligence à propos de la « partie connaissante » aussi bien quand elle est conjuguée au reste de l'âme que quand elle est séparée (sur ce texte, voir plus loin p. 1115-1116). Que « l'intelligence » ne soit pas productive et subordonnée aux vertus du caractère comme à ses œuvres, mais qu'elle les régisse et que son exercice constitue le bonheur en étant « en quelque sorte théorétique » (θεωρητικὴν τινα), tout cela doit valoir autant pour l'intelligence pratique que pour la contemplative.

¹⁹²⁹ EN VI, 12, 1143b 1-5. L'intellect « à l'œuvre dans les démonstrations pratiques » parce qu'il leur donne leurs principes est dit avoir les objets suivants : τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἐτέρας προτάσεως· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὗ ἔνεκα αὐταὶ (le démonstratif porte sur le premier membre du couple antérieur et est au féminin par attraction du genre de l'attribut). ἐκ τῶν γὰρ καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου (en suivant tous les manuscrits sauf K^bM^b qui ont τὰ καθόλου). Nous comprenons, contrairement à la lecture admise, que « l'autre prémisse » est l'universel et le « en vue de quoi », et est opposée à ce qui est « dernier » et « possible ». Sinon, comment expliquer qu'Aristote justifie son propos en précisant que les singuliers sont à l'origine de l'universel, en quoi ils sont principes du « en vue de quoi » ? La lecture usuelle ne rapporte à l'intellect que la saisie du cas singulier (par exemple Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 538, Crubellier, 2004, p. 24-26), pouvant ainsi maintenir que la majeure sur laquelle repose la prudence est fournie par le seul désir (Broadie, 1991, 243-244). Il nous semble qu'elle aussi est saisie par l'intellect. Cooper (1973, p. 59 et s.) a donc raison de rapporter la fin de l'action à un intellect intuitif. Mais il ne peut en conclure que cet intellect fournit à lui seul ce principe, sans le concours des désirs et des vertus du caractère ; au contraire, il ne fait que les unifier.

objet de souhait, qui fait que l'on appréhende dans chaque situation singulière les biens et les maux dont elle est porteuse, et qui dans l'exercice qui en résulte immédiatement, fait que l'on relie l'un et l'autre en achevant la bonne délibération. On peut donc réduire l'exercice du bien agir à un exercice intellectuel de prudence dans le bien délibérer, et faire abstraction des vertus du caractère, même si de fait, chacune d'entre elles, en conformant le désir auquel elle se rapporte à la bonne pensée pratique, conduit l'agent à être disposé de lui-même à une telle pensée, c'est-à-dire à posséder la vertu de prudence et à l'exercer.

Quant aux difficultés que l'on pourrait éprouver à concevoir intégralement le bien agir comme une activité de la seule pensée, elles peuvent être levées en partie par quelques précisions. La pensée dont il s'agit n'est pas celle qui s'est dégagée de tout lien avec le désir pour s'exercer le mieux qu'elle le peut dans la contemplation des êtres nécessaires, activité avec laquelle les exigences du désir ne peuvent qu'entrer en conflit. Au contraire, elle épouse exactement les divers désirs portant sur des biens comme l'honneur ou la victoire, des satisfactions corporelles ou des maux à craindre. Plus précisément, elle vient donner la forme de ce qui convient à ces divers désirs, en unifiant d'une part les dispositions qui leur sont relatives pour faire du bien agir son principe, et d'autre part, en déterminant par la délibération quel est exactement l'acte singulier à désirer qui plutôt qu'un autre, réalise ce bien agir ici et maintenant. Cette pensée, qui informe le désir et a pour objet un « à faire » qui peut être autrement qu'il n'est, n'a rien de commun avec la pensée dégagée de la partie désirante qui pour sa part, examine ce qui est, et est en vertu d'une certaine nécessité. Quand Aristote déclare que « la pensée en elle-même ne meut rien, sinon lorsqu'elle est en vue de quelque chose et pratique », et sinon quand elle trouve son principe dans le désir et le souhait¹⁹³⁰, il veut certes distinguer de la pensée prise à part soi celle qui accompagne le désir. Mais cela ne revient-il pas à distinguer de la pensée spéculative une pensée proprement pratique et délibérative ? Si tel était le cas, pourvu que l'on ne considère que l'activité purement intellectuelle qui est celle de la pensée délibérative, on pourrait réduire la belle pratique à un bon exercice d'une telle pensée.

¹⁹³⁰ Cf. *EN VI*, 2, 1139a 35-36 : διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἢ ἕνεκά του καὶ πρακτικὴ (en suivant M^bΓ et non K^bL^b qui portent αὐτῆ, « cette pensée », qui désignerait alors la pensée pratique ; mais cette leçon obligerait à changer la suite de la phrase). Voir également *De an.* III, 10, 433a 13-14, 17-25.

Toutefois, même l'idée que bien choisir, et donc bien agir, est tout simplement bien délibérer pourrait susciter des réticences, car d'une part, choisir n'est pas délibérer, mais avoir cessé de le faire, et d'autre part, il semble que tout un chacun puisse développer une très bonne délibération sans que celle-ci conduise nécessairement à un choix et à l'initiation d'une action. C'est oublier tout ce qu'implique en lui-même, du moins pour Aristote, le simple fait de « délibérer ». « Délibérer » est un acte intellectuel qui porte vers ce qui peut être autrement qu'il n'est, mais qui est aussi nécessairement orienté vers ce qui est à faire et faisable par l'agent qui délibère. Nul ne délibère sur ce qui n'a pas lieu de devenir en son pouvoir et qu'il ne pourra initier en déclenchant un mouvement, par exemple sur la façon dont les Scythes seront le mieux administrés, sur ce qui se passe aux Indes¹⁹³¹, ou sur ce qu'il ferait s'il était comblé de biens, d'amitié, de pouvoir, alors qu'il n'a rien de tout cela. Et s'il arrive qu'au cours de la délibération, on découvre que le moyen de réaliser ce qu'on se propose fait défaut, on cesse alors de délibérer, du moins dans cette direction¹⁹³². Délibérer sans viser ce qu'il est possible de faire est absurde, ou plutôt ce n'est pas bien délibérer, en accomplissant ce que l'acte de délibération est par essence.

Si l'acte de délibérer vise toujours ce qui est à faire et faisable par l'agent, on a vu qu'il a aussi lieu le mieux, et dans toute son ampleur, quand ce qui est à faire n'est pas subordonné à une fin déterminée, comme une œuvre d'art ou bien un plaisir objet de l'appétit, mais quand au contraire, il s'agit d'une « pratique » immédiate intégrant en elle la considération de toutes les fins bonnes et de tous les maux au présent et dans les conséquences attendues. Cette polarité du bien agir vient se joindre à celle de ce qui est au pouvoir de l'agent pour déterminer ce qu'est une bonne délibération : celle-ci consiste à investir l'optimal dans le possible, et ne s'accomplit donc que dans le meilleur choix moteur de l'action. Tant que l'on n'est pas parvenu à un tel choix, il n'y a pas d'exercice accompli ni de la délibération, ni de la vertu de prudence qui en est le principe.

Pour refuser d'identifier la belle action au bon exercice de la délibération, on ne saurait donc objecter que bien délibérer ne préjuge pas de la fin en vue de laquelle on délibère, ou encore que la bonne délibération ne s'accomplit pas en un acte moteur, en intégrant en elle les conditions qui la rendent efficace au présent et autant que faire se peut, dans la suite de l'action engagée. Une autre objection, en revanche, pose

¹⁹³¹ Cf. *EN* III, 5, 1112a 28-31, et *EE* II, 10, 1226a 26-30.

¹⁹³² Cf. *EN* III, 5, 1112b 24. Sur cette orientation essentielle de la délibération, cf. Charles, 1984, p. 140.

davantage de difficultés. Comment peut-on soutenir que la belle action engagée par Périclès quand il commence à prononcer les premières paroles de son discours, puis poursuit celui-ci, puis persuade son interlocuteur de faire venir son ambassade, etc., doit être toute entière pensée comme un exercice de sa pensée délibérative, même si celui-ci est accompli dans un choix moteur ? Car un tel choix, un tel exercice intellectuel a bien lieu au commencement de l'action, mais non, semble-t-il, dans la suite de son déroulement, du moins tant que l'action se passe comme prévu. Pourtant, Périclès agit alors bel et bien, et doit prendre plaisir à son action.

Si c'est bien la délibération achevée dans un choix qui fait l'essence de la pratique et le plaisir que l'on y prend, il n'y a guère que deux manières de décrire une action en cours. Ou bien l'on soutient qu'elle est un agrégat d'actes ponctuels indépendants l'un de l'autre qui sont autant de nouveaux choix exerçant la délibération et la prudence. L'action est alors la somme de ces bons choix successifs et elle paraît continuellement plaisante pour cette raison. Ou bien l'on conçoit l'exercice accompli de la délibération initiant l'action comme un unique exercice continu qui se prolonge au-delà du déclenchement du mouvement. Mais comment cet exercice pourrait-il être continuellement le même, dès lors qu'il arrive et peut toujours arriver que l'action soit remise en question par ce qui se présente au cours de son déroulement ?

c. L'action, un seul et même exercice continu de la prudence et de la pensée délibérative, mais plus ou moins empêché selon les circonstances

Les textes ne nous disent pas de manière très explicite si Aristote conçoit la belle action comme une série d'exercices multiples des vertus pratiques, ou comme un unique et même exercice continu. En faveur de la seconde option, on ne peut guère que réunir un certain nombre d'indices probants. Dans *l'Ethique à Nicomaque*, après avoir défini le bonheur comme une certaine vie pratique de ce qui possède la raison, et plus précisément comme une actuation selon la vertu, Aristote appelle parfois ce bonheur « des actuations » ou « des actions selon la vertu » au pluriel (ἐνέργειαι καθ' ἀρετήν, πράξεις καθ' ἀρετήν)¹⁹³³. Mais d'un autre côté, il remarque que sa définition rejoint l'idée commune selon laquelle « l'homme heureux vit bien et agit bien : car on a dit que <le bonheur>, pour ainsi dire, est une sorte de bonne vie et une bonne pratique » (τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὴν εὐδαιμόνια· σχεδὸν γὰρ εὐζωῖα τις εἴρηται καὶ

¹⁹³³ EN I, 9, 1099a 14, 21, I, 11, 1100b 10, 13, etc.

εὐπραξία, I, 8, 1098b 20-22). Il note aussi que c'est le fait même de vivre au singulier (ὁ βίος) des hommes de bien qui est plaisant en soi comme pour eux¹⁹³⁴. Dans *l'Ethique à Eudème* « l'actuation de la vertu » définissant le bonheur a pour synonyme « la vie de bonne qualité » (ζωὴ σπουδαία), et le propos se trouve vérifié par l'opinion reçue selon laquelle « être heureux est la même chose que bien agir et bien vivre » (II, 1, 1219a 27, 33, b 1-2).

Les textes du traité de l'amitié de *l'Ethique à Nicomaque* qui tendent à réduire le bon exercice pratique à un pur exercice intellectuel ont recours à des formules semblables pour désigner celui-ci. C'est le cas, en particulier, du passage qui déclare celui qui s'exerce ainsi est ami de lui-même parce que ce faisant, ce qu'il réalise est son souhait à lui-même de « vivre », d' « être », mais aussi d' « être conservé » comme il est (ζῆν, εἶναι, σῶζεσθαι, IX, 4, 1166a 17-23). Il ne saurait choisir en effet qu'« en devenant autre, cela qu'il est devenu possède tous les biens », « mais <qu'il les possède> en étant ce qu'à un moment donné il est »¹⁹³⁵. Si la bonne pratique souhaitée et accomplie par l'homme de bien est un « vivre », un « bien vivre », un « se conserver tel qu'on est pour posséder tous les biens », on voit mal comment elle pourrait être pensée comme un acte prochain devant être circonscrit dans l'instant. Au contraire, il semble qu'elle soit non seulement souhaitée, mais même toujours infailliblement réalisée comme une activité continue s'étendant sur toute la durée de l'existence de l'agent.

Il est sûr en tout cas que dans la mesure où l'action ou la vie pratique est un meilleur exercice des vertus, elle est aussi un exercice plus continu. Dans le même traité de l'amitié, « s'actuer de manière continue » (ἐνεργεῖν συνεχῶς) est en effet présenté comme le propre de l'activité et de la vie bienheureuses, dans un argument qui prouve que l'ami vertueux, en rendant plus facile la continuité de l'actuation, contribue de ce fait au bonheur¹⁹³⁶. Dès le livre I (11, 1100b 11-22), pour appuyer l'idée que les actuations vertueuses sont stables au plus haut point, Aristote prend pour modèle « celles qui parmi elles sont les plus dignes d'honneur » (τούτων δ' αὐτῶν αἰ τιμιώταται) et les plus bienheureuses, c'est-à-dire, sans doute, celles qui s'effectuent dans la prospérité et le loisir et ont égard à la beauté, comme l'exercice de la magnanimité ou de la magnificence, par opposition à celles qui sont imposées par des

¹⁹³⁴ EN I, 9, 1099a 7 et s.

¹⁹³⁵ Nous gardons les textes des manuscrits : γενόμενος δ' ἄλλος αἰρεῖται οὐδεὶς πάντ' ἔχειν ἐκεῖνο τὸ γενόμενον (...), ἀλλ' ὦν ὃ τι ποτ' ἐστίν (en retenant L^bM^b pour ce dernier membre).

¹⁹³⁶ EN IX, 9, 1170a 4-8. Nous revenons plus loin (p. 1090) sur les difficultés de cet argument.

nécessités comme la gestion des besoins du corps, l'administration d'un juste châtement, le sacrifice au combat¹⁹³⁷, etc.. Or, il observe que ces actuations les plus accomplies de la vertu sont « plus stables » encore que les autres « parce que les bienheureux passent leur vie surtout en elles et de la manière la plus continue » (μονιμώτεροι διὰ τὸ μάλιστα καὶ συνεχέστατα καταζῆν ἐν αὐταῖς τοὺς μακαρίους). La continuité de ces activités va de pair avec leur excellence, et autant que la fréquence avec laquelle les bienheureux s'y livrent, elle explique leur stabilité extrême au cours de la vie de l'homme de bien. Tous ces propos montrent que la pratique vertueuse comporte en elle-même une continuité proportionnelle à son accomplissement.

Ajoutons que dans le second texte que nous venons de mentionner, le paradigme des actuations pratiques les plus dignes d'honneur sert à conclure, d'une manière assez abrupte, que l'homme de bien agira infailliblement selon la vertu tout au long de sa vie, même si cette actuation peut ne plus être bienheureuse en raison d'une mauvaise fortune. Les critères qui font la stabilité de l'exercice pratique le meilleur paraissent donc utilisés à propos de l'exercice vertueux dans sa globalité, pour montrer que celui-ci est si stable qu'il s'étend sur toute la durée de l'existence. Il doit non seulement l'être parce que l'agent ne peut éviter de s'y livrer, mais aussi, semble-t-il, parce qu'il s'y livre dans la continuité, même si celle-ci n'atteint peut-être pas le degré qu'elle prend dans les actuations bienheureuses.

On doit aussi rappeler que dans la deuxième partie de *Métaphysique* Thêta 6, « bien vivre » et « être heureux » sont des exemples d'opérations qui sont des « actuations » (ἐνέργειαι) au sens strict, qui sont en cours tout en étant accomplies, et n'ont pas lieu de s'arrêter en atteignant ce qu'elles doivent être, car à la fois « on vit bien et a bien vécu, on est heureux et a été heureux » (εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν, 1048b 25-26). D'après le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, enfin, (X, 3, 1174a 14 et s.), ces caractéristiques doivent appartenir à l'exercice des vertus pratiques s'il s'agit d'une opération réellement plaisante. Comme

¹⁹³⁷ Depuis I, 9, 1099a 17-21, il semble qu'Aristote divise l'exercice vertueux en « actions » ou « actuations » selon la vertu au pluriel, selon que celles-ci relèvent de telle ou telle autre vertu du caractère, libéralité, magnanimité, justice, courage, etc.. Par ailleurs, le « digne d'honneur » étant le propre de ce qui est bienheureux et non seulement vertueux (cf. plus loin I, 12, 1101b 35, 1102a 1), les actuations les plus dignes d'honneur doivent être les plus heureuses de toutes, ce qui suppose qu'elles soient les meilleures absolument, et non sous une certaine condition nécessaire qui en affaiblit la valeur dans l'absolu, comme la pauvreté, la nécessité de condamner quelqu'un, etc. Cette différence est bien marquée dans la *Politique* (VII, 13, 1332a 7 et s.). Il s'agit donc des actions magnanimes, libérales, etc., et non, comme on le croit parfois (Gauthier, Jolif, 1970, II, p. 80), des activités contemplatives, qui n'ont pas droit de cité dans un contexte où il n'est question que de vie pratique.

nous l'avons dit, le plaisir doit être situé immédiatement dès le premier moment de cet exercice, en même temps que son caractère accompli ; mais cet exercice pleinement accompli dans le choix initiant l'action doit aussi se continuer quand l'action est en cours, et continuer à procurer du plaisir.

Admettons que la pratique soit une seule et même activité continue se prolongeant au-delà d'un choix qui a accompli une bonne délibération et a initié une action. Une telle conception permet de rendre compte de certains faits, mais elle est mise en difficulté par d'autres. D'un côté, il paraît évident que si l'on réduit toute action au choix qui l'initie et à l'exercice qu'est ce choix, cet exercice doit être continu jusqu'à un certain point. Le choix de Périclès évoqué plus haut ne s'arrête pas à l'initiation du mouvement de la prise de parole, mais il continue de soi-même au cours des paroles prononcées, l'action et le plaisir qu'il y prend étant conservés. Mais d'un autre côté, dès lors que cette action, en raison de nouvelles circonstances, doit être modifiée par rapport au choix initial, il devient difficile de la concevoir comme une seule et unique activité. Comme une telle situation peut survenir en tout moment à partir du déclenchement de l'action, on peut demander si celle-ci ne doit pas être pensée comme une succession de choix indépendants et répétés, dont chacun tantôt reprend, tantôt invalide le précédent. En tout cas, elle n'est pas un seul et même exercice continu de la pensée délibérative, si l'on entend par cet exercice un unique choix définitif.

Pour examiner la difficulté de plus près, on peut considérer l'action de Périclès quand elle a déjà été engagée, et supposer qu'il doit à tel moment changer de ton parce qu'un citoyen éloquent vient de faire son apparition. Supposons donc que cette nouveauté, comme toute autre donnée faisant légèrement infléchir l'action engagée initialement, donne lieu à un nouveau choix de l'agent. Dans ce cas, celui-ci peut certes avoir lieu presque instantanément car il utilise les données contenues dans le choix antérieur et les complète par la prise en compte d'un événement qui ne remet pas en question tout le plan prévu. Mais s'il s'agit d'un nouveau choix, il est séparé de celui qui le précède et ne l'utilise que comme un passé dont on se souvient : Périclès, dans son nouveau choix, reprend la plupart des paramètres de son choix antérieur parce qu'il se souvient avoir prévu en lui que telles choses se produiraient, et parce que d'autre part, il constate au présent qu'ils se produisent ou se produiront probablement. N'est-il pas plus plausible qu'il admette immédiatement les paramètres du choix initial encore valables parce qu'ils sont toujours d'actualité, et doivent seulement être complétés par

la prise en compte d'une nouveauté venant légèrement modifier l'orientation de la décision ? Il y a là un argument pour soutenir qu'il y a continuité entre l'action engagée par le choix antérieur et l'infléchissement qu'on doit lui imprimer en fonction des circonstances.

On doit aussi remarquer que d'emblée, il doit être inhérent à l'exercice de la prudence de l'agent dans le meilleur choix de tenir compte du fait que des événements imprévisibles se produiront. Car on ne qualifiera pas une délibération et un choix de prudents s'ils partent du principe que tout se déroulera nécessairement comme prévu, et s'ils n'assurent pas à l'agent, à côté du meilleur et du possible au vu des événements probables, les moyens de faire face à toutes les autres éventualités, notamment celles qui sont les plus fréquentes et n'imposent qu'une légère modification de l'action engagée. L'infléchissement d'un choix est de cette façon déjà intégré dans l'exercice de la prudence qui a déterminé ce choix même, ce qui oblige à donner à cet exercice une portée sur le déroulement d'une action au-delà des modifications qu'on lui donne.

La difficulté est évidemment plus importante si un nouvel événement remet en cause la globalité de l'action choisie initialement, et oblige à s'interrompre pour longuement délibérer. N'est-il pas contre intuitif, dès lors que le choix et l'action se trouvent interrompus puis reprennent, de penser le tout comme une unique activité ? On peut répondre que la prudence, vertu disposant à la bonne délibération en toute circonstance, s'exerce certes de manière achevée quand la délibération se termine dans un choix, mais se trouve aussi entièrement mobilisée, dans un exercice qui en cela du moins, peut être dit accompli en lui-même, quand l'action est suspendue et que l'agent délibère. « L'œuvre propre de l'homme prudent, disons-nous, est avant tout le bien délibérer », même si la prudence s'accomplit dans le « jugement vrai » (*ἀληθῆς ὑπόληψις*) de ce qui convient qui met un terme à la bonne délibération (*εὐβουλία*) en déterminant son objet¹⁹³⁸. De plus, il est évident qu'il est inhérent à la vertu de prudence possédée par un individu, étant donné ce qu'il a antérieurement choisi et l'action qu'il a engagée, d'interrompre cette action à tel moment s'il le faut pour réfléchir à de nouveaux moyens de bien agir. Sinon, comment pourrions-nous qualifier cet individu de prudent ? C'est donc toujours la même disposition qui s'exerce en suspendant l'action, et dans la continuité de son exercice antérieur, même si l'exercice de la pensée est alors une délibération, qui sans doute, réalise d'emblée pleinement la pensée délibérative,

¹⁹³⁸ Cf. *EN VI*, 8, 1141b 9-10, 10, 1142b 31-33.

mais n'atteint pas encore l'accomplissement que lui procure son achèvement dans un choix. Assurément, on peut dire que la pratique se trouve empêchée, à la fois parce que l'action engagée est interrompue et parce qu'elle fait place à une délibération inachevée. Mais cet empêchement n'introduit pas un autre acte que celui qui précède ; au contraire, il est ce en quoi se prolonge, dans la continuité de ce qui précède et pour tout ce qui suit, le même exercice de la prudence de l'agent qui demeure ainsi une unique activité.

Le même propos peut être tenu quand l'activité pratique est interrompue d'une autre manière. Quand non seulement il faut cesser d'agir et délibérer, mais que l'urgence de l'action interdit la pleine délibération, l'activité pratique se trouve plus empêchée encore que dans le cas précédent. Mais si la bonne délibération conduit à choisir non seulement ce qu'il faut, mais aussi comme il faut et dans le temps qu'il faut¹⁹³⁹, elle doit intégrer la considération du temps comme une contrainte du possible. Là encore, c'est toujours la même prudence de l'individu qui s'exerce étant donné l'action déjà effectuée. Il n'en va pas autrement quand la contrainte provient de la perte inattendue de moyens de fortunes permettant un choix optimal, y compris quand elle empêche toute action délibérée efficace : selon Aristote, l'homme véritablement bon et sensé supportera les pires infortunes en restant « en tout et pour tout dans la note juste » (πάντη πάντως ἐμμελῶς), en étant « accommodant » (εὐκόλως) et « avec un beau maintien » (εὐσχημόνως)¹⁹⁴⁰, et cela, semble-t-il, parce qu'il n'est pas sujet ni au repentir de ce qu'il a fait, ni à la plainte devant le sort¹⁹⁴¹. L'interruption d'activité produite par le sommeil, enfin, ne pose pas de difficulté, car elle compte parmi les paramètres dont la prudence doit tenir compte dans son plan d'action, et qu'elle doit régler comme il convient. Par conséquent, elle ne suspend pas l'exercice prudent et ne l'empêche pas d'avoir lieu continuellement.

En dépit des modifications et des interruptions auxquelles elle est nécessairement assujettie, l'action, quand elle est celle d'un agent vertueux, peut être pensée comme un seul et même exercice continu de sa vertu de prudence et de sa bonne délibération, se déroulant sur la totalité de sa vie. Cette unique actuation a seulement ceci de propre qu'elle peut être plus ou moins empêchée lors de son déroulement, parce

¹⁹³⁹ Cf. *EN VI*, 10, 1142b 26-28 : l'assignation du « temps qu'il faut » (ὅτε δεῖ, il est ici question de la durée plutôt que de la date) à la bonne délibération permet de refuser la « bonne délibération » à celui qui met trop de temps et plus qu'un autre, apparemment dans un même contexte et dans un même choix. Mais elle peut être généralisée à d'autres cas de figure.

¹⁹⁴⁰ Voir respectivement *EN I*, 11, 1100b 20-22, 30-32, 1100b 35-1101a 2.

¹⁹⁴¹ Cf. *EN IX*, 4, 1166a 27-29, IX, 11, 1171b 5-10.

que la contingence des événements singuliers l'oblige à être retenue, à un degré ou à un autre, dans une délibération qui ne s'accomplit pas immédiatement dans un choix moteur. De tels propos ne sont certes pas explicitement tenus par Aristote. Mais il nous semble qu'ils fournissent le seul moyen de comprendre qu'à ses yeux, l'action soit identifiable à un exercice de la disposition intellectuelle de prudence, et à un vivre par lequel l'agent prudent se conserve infailliblement tel qu'il est.

Conçue de cette façon, la pratique obéit en tout cas aux caractéristiques de l'actuation proprement dite et de l'opération plaisante : elle doit être accomplie dès qu'elle est en cours, et doit toujours avoir cours en étant accomplie. Mais elle a pour particularité, contrairement à une sensation par exemple, d'être toujours nécessairement reconduite de fait comme elle doit l'être en droit, et dans un exercice accompli de la pensée délibérative, de sorte qu'elle constitue une unique actuation sur toute la vie de l'agent. Par ailleurs, contrairement à l'intellection divine, toujours également et absolument accomplie et plaisante, elle comporte en elle-même des variations dans son degré d'accomplissement et de plaisir, tout en demeurant une unique activité. Car l'exercice de la délibération n'est pas accompli ni plaisant au même titre ni au même degré quand il s'effectue dans un choix moteur, ou quand il ne le fait pas encore parce qu'il appartient à la prudence de délibérer sur la meilleure action à faire, et non de la déclencher. Et si l'action engagée peut continuer telle qu'elle devait être en demeurant aussi plaisante qu'elle l'était initialement, elle peut toujours aussi être suspendue et voir son plaisir contrarié, pour céder la place à une délibération qui est moins plaisante qu'elle.

La variation du plaisir au sein de l'activité pratique ne dépend pas seulement de l'achèvement ou de l'inachèvement de la délibération dans un choix. Car par ailleurs, le choix, ainsi que la délibération qui y mène, voient leur degré d'accomplissement varier parce qu'ils sont nécessairement déterminés par le possible autant que par l'optimal. Les possibilités d'agir fournies par le contexte permettent ou non à un choix d'avoir en lui-même une portée qui s'étend sur une action de plus grande ampleur, du point de vue de la durée comme des divers biens et maux qu'elle engage. Ou ce qui revient au même, elles lui permettent de résumer en lui une délibération qui a embrassé une plus grande quantité de biens et de maux présents et futurs. C'est la raison pour laquelle au sein d'une action, le degré d'accomplissement, et donc le degré de plaisir, varient en fonction des circonstances, et dépendent des biens et des maux que la fortune procure à l'agent.

d. Amplitude et rétrécissement de la pratique vertueuse : les variations du plaisir pratique selon les biens de fortune

Il appartient à la pratique vertueuse de devoir infailliblement avoir lieu pendant toute la durée de la vie de l'agent, quels que soient les aléas de la fortune. Car si un individu a des dispositions du caractère qui le font désirer comme il convient aux circonstances, et parallèlement, une unique vertu de prudence qui le fait toujours bien délibérer pour bien choisir, il les exercera même dans une situation d'infortune, même quand aucune action n'est possible et qu'il ne reste à l'agent qu'à adopter tel ou tel maintien dans ce à quoi on le contraint. Dans la discussion du mot de Solon selon lequel il faut voir le terme de la vie d'un homme avant de le déclarer heureux, Aristote tient donc à préciser que du moins, un homme heureux ne saurait devenir misérable et mauvais, et se comportera toujours de belle manière (I, 11, 1100b 33-1101a 7) : « en effet, nous croyons que celui qui est véritablement bon et avisé supporte les aléas de fortune avec un beau maintien, et qu'il tire toujours des circonstances présentes les actions les plus belles » (τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα πάσας οἰόμεθα τὰς τύχας εὐσχημόνως φέρειν καὶ ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀεὶ τὰ κάλλιστα πράττειν). Il est comparable en cela à un cordonnier qui « tire la meilleure semelle des cuirs qu'on lui a donnés », et à tout homme de métier qui fait de la matière qu'on lui fournit le meilleur ouvrage possible.

Cependant, la pratique qui suit la vertu n'est pas la pratique bienheureuse, ni non plus, à parler rigoureusement, « l'actuation selon la vertu » qui définit le bonheur. Car par cette actuation, il faut entendre un plein exercice des vertus pratiques. Tout comme un ouvrage tiré d'une mauvaise matière n'est pas le meilleur qui soit dans l'absolu, un exercice pratique effectué dans l'infortune n'est accompli qu'étant donné cette situation, mais abstraction faite de cette condition, il n'est pas aussi accompli qu'il peut l'être. Aussi faut-il posséder des biens de fortune pour avoir le meilleur exercice pratique qu'est à proprement parler « l'actuation selon la vertu » et le bonheur, et cela parce qu'ils permettent à cet exercice en tant que tel d'être le plus plein qui soit¹⁹⁴². C'est la raison pour laquelle, dans le domaine pratique, il ne suffit pas qu'il y ait « actuation selon la vertu » pour qu'il y ait bonheur. Comme cette « actuation » implique en elle-

¹⁹⁴² Cette différence entre la belle conduite d'une part, et d'autre part l'action heureuse présupposant le « cortège » des biens de fortune, est marquée dans tous les textes que nous citons plus bas, mais également en *Pol.* VII, 13, 1331b 39 et s., 1332a 19 et s.. La mauvaise fortune détruit donc le bonheur (Nussbaum, 1982, p. 322, *contra* Annas, 1993, p. 383), mais non la vertu (*contra* Nussbaum, p. 336-240).

même l'existence de biens extérieurs et de biens du corps, et qu'il est toujours possible que ceux-ci viennent à disparaître dans la suite de la vie, il est nécessaire, quand on définit le bonheur, d'ajouter que « l'actuation selon la vertu » doit avoir lieu « dans une vie complète » (ἐν βίῳ τελείῳ)¹⁹⁴³. Solon a donc raison de dire qu'il faut voir la fin de la vie d'un homme pour le déclarer heureux, à ceci près qu'il ne doit pas se situer du point de vue de l'homme mort qui ne s'exerce plus. Mieux vaut partir d'un homme vertueux tout juste encore vivant, et déclarer heureux non seulement celui « est suffisamment pourvu de biens extérieurs pour la vie toute entière », mais, comme un revers de fortune n'est jamais exclu, celui dont on peut assurer qu'il finira sa vie ainsi¹⁹⁴⁴.

La contribution des biens et des maux de fortunes au bonheur et à l'exercice même des vertus pratiques doit mobiliser toute notre attention. Car les biens en question rendent l'actuation vertueuse non seulement meilleure et plus accomplie, mais aussi plus plaisante. Les maux contraires, à l'inverse, sont des facteurs d'empêchement et de peine. La dépendance du plaisir pris à exercer les vertus pratiques à l'égard des biens de fortune est explicitement énoncée dans le traité eudémien du plaisir. Aristote vient de montrer que le bonheur doit être plaisant en soi car seule une actuation non empêchée (ἐνέργεια ἀνεμπόριστος), c'est-à-dire un plaisir, peut être accomplie (τέλειος) comme l'est le bonheur¹⁹⁴⁵. Cette propriété du bonheur, qui désigne ici l'exercice pratique de l'homme « bon », entraîne avec elle la présence nécessaire de biens de fortune :

(1153b 17-21) C'est pourquoi l'homme heureux a besoin en plus des biens du corps, des biens extérieurs et des biens de fortune, afin qu'il ne soit pas empêché en cela¹⁹⁴⁶. Quant à ceux qui prétendent que celui qui subit le supplice de la roue ou celui qui tombe sur de grandes infortunes est heureux pourvu qu'il soit bon, ils parlent pour ne rien dire, volontairement ou non (διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα. οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾗ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν).

¹⁹⁴³ *EN I*, 6, 1098a 16-20. Voir également *EE II*, 1, 1219a 38-39.

¹⁹⁴⁴ Telle est la conclusion de *EN I*, 11, 1101a 14-19. Pour l'assentiment à Solon, cf. *EN I*, 11, 1100a 14-17, *EE II*, 1, 1219b 6-8. Le bonheur, pour être bonheur à proprement parler, doit s'étendre sur toute l'extension de la vie adulte, et non seulement sur plusieurs longues durées (*contra* Irwin, 1985, p. 105).

¹⁹⁴⁵ *EN VII*, 14, 1153b 16-17.

¹⁹⁴⁶ Nous traduisons par une périphrase : ce ne sont pas les biens, en effet, qui empêchent l'agent, mais leur absence.

L'incidence immédiate des biens de fortune sur le plaisir inhérent à l'exercice des vertus pratiques nous fournit un outil précieux pour compléter nos propos antérieurs, et saisir ce qu'est le plaisir inhérent à cet exercice dans toutes ses déterminations. Car si l'on comprend ce qui fait que l'exercice est plus ou moins empêché en raison de ces biens et de leurs contraires, on aura compris aussi ce qui fait le plaisir qui lui appartient.

Avant d'entrer dans cet examen, on doit résoudre une difficulté préalable : nous avons vu que même dans les pires circonstances, l'homme de bien doit nécessairement se conduire de belle manière et tirer parti de la situation présente pour toujours mettre en œuvre et exercer ses vertus. En tant qu'il réalise alors ses dispositions vertueuses dans la conduite qui immédiatement, est de plein droit celle qui convient, il doit nécessairement éprouver du plaisir, même si par ailleurs, il subit avec peine de nombreux maux, et même si ceux-ci empêchent que son exercice soit aussi plein et plaisant que dans des conditions favorables. Dans l'infortune, exercer ses vertus n'est donc pas en soi pénible, mais seulement moins plaisant que dans la situation contraire. Pourtant, dans le texte que nous venons de citer, il est dit que l'actuation est alors empêchée. D'après ce qui précède dans le traité, on doit donc conclure, semble-t-il, qu'elle est pénible, ou au moins qu'elle n'est pas plaisante : nous avons vu que pour différencier les opérations plaisantes des opérations pénibles, Aristote a ajouté le terme « non empêché » (ἀνεμπόριστος) à « l'actuation de la disposition par nature » en général, et qu'il a pu ensuite tenir pour acquis que la peine est un mal en ce qu'elle est « propre à empêcher » l'opération dont elle est peine¹⁹⁴⁷.

Pour éviter la contradiction, il faut infléchir la lecture de l'énoncé caractérisant les opérations plaisantes : cet énoncé ne signifiait pas que toute actuation plaisante est non empêchée, mais qu'une actuation est plaisante en ce qu'elle est non empêchée, c'est-à-dire dans la mesure et selon le degré où elle l'est. Mais alors, on doit dire aussi que dans la mesure où il y a un empêchement dans une actuation, il y a en elle quelque chose de pénible, même si ce pénible n'a pour effet que de diminuer le plaisir et n'est pas effectivement éprouvé comme tel. L'exercice des vertus pratiques, parce qu'il est toujours nécessairement plaisant, mais admet en même temps un degré d'empêchement inversement proportionné aux biens de la fortune, est ainsi un cas révélateur : plus que

¹⁹⁴⁷ Cf. *EN* VII 13, 1153a 12-17 et *EN* VII, 14, 1153b 1-3. Voir plus haut p. 455, p. 901.

toute autre activité, il rend manifeste qu'un plaisir effectif peut être mêlé à un caractère pénible sous-jacent en raison duquel le plaisir n'est pas le plus intense qui soit.

Aristote ne se montre pas très prolix pour expliquer ce qui fait que les biens ou les maux de fortune rendent l'exercice pratique meilleur ou moins bon, plus ou moins plein ou accompli. Dans les propos qu'il consacre au bonheur ou à la vie bienheureuse, il observe que des biens comme les amis, la richesse ou le pouvoir politique ont le statut d'instruments (ὄργανα) sans lesquels on ne peut pratiquer de belles actions, ou du moins nombre d'entre elles, et que des maux comme la laideur, la mauvaise naissance, etc., entachent le bonheur, probablement parce qu'ils entravent à un certain degré les mêmes belles actions¹⁹⁴⁸. Mais il ne précise pas l'identité de celles-ci, ni surtout pour quelle raison elles rendent meilleur en lui-même l'exercice des vertus pratiques. Dans le livre I de *l'Ethique à Nicomaque*, un passage de la discussion du mot de Solon emploie toutefois une métaphore suggestive, et esquisse un début d'explication :

(1100b 25-30) <Les choses de fortune>¹⁹⁴⁹ qui sont importantes et nombreuses, lorsqu'elles se produisent comme des faveurs, rendent la vie plus bienheureuse (car en elles-mêmes et par leur nature elles viennent ensemble en faire l'ornement, et l'usage qu'on fait de ces choses est rendu beau et stable) ; lorsque inversement elles arrivent <comme des infortunes>, elles rétrécissent et souillent la félicité, car à la fois elles viennent apporter des peines et empêchent de nombreuses actions (τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ γινόμενα μὲν εἶ μακαριώτερον τὸν βίον ποιήσει (καὶ γὰρ αὐτὰ συνεπικοσμεῖν πέφυκεν, καὶ ἡ χρῆσις αὐτῶν καλὴ καὶ βεβαία¹⁹⁵⁰ γίνεται), ἀνάπαλιν δὲ συμβαίνοντα θλίβει καὶ λυμαίνεται τὸ μακάριον· λύπας τε γὰρ ἐπιφέρει καὶ ἐμποδίζει πολλαῖς ἐνεργείαις).

Le texte distingue clairement deux types de contribution des biens de fortune à la vie bienheureuse¹⁹⁵¹ : ils n'ont pas seulement une incidence sur le bel usage qu'on en

¹⁹⁴⁸ Cf. *EN* I, 9, 1099a 21-b 7. En *Politique* VII, 1, les biens extérieurs et ceux du corps ont également le statut d'instruments par rapport aux biens de l'âme dont les vertus sont maîtresses (1323b 7-10, 18-21), la vie la meilleure étant finalement caractérisée comme « celle qui est accompagnée de vertu, et une vertu pourvue de suffisamment de ressources pour que l'on participe aux actions selon la vertu » (1323b 40-1324a 2). Un court fragment du *Protreptique* de Jamblique (Walzer 4) caractérise également « le corps et les choses qui concernent le corps » comme « des sortes d'instruments » dont le bon usage dépend de la vertu de l'âme, selon un rapport très proche de celui qui est exposé en *Pol.* VII, 1.

¹⁹⁴⁹ Le sujet renvoie à la ligne 22 (τὰ γινόμενα κατὰ τύχην).

¹⁹⁵⁰ Nous retenons K^b. Les autres manuscrits, suivis par la plupart des éditeurs, ont σπουδαία.

¹⁹⁵¹ Cette dualité est soulignée par Irwin (1975, p. 102). Il n'est pas vrai que les choses de fortunes sont des biens uniquement *en tant qu'ils* sont des moyens pour le bon exercice des vertus (contra Cooper,

fait, c'est-à-dire l'actuation des vertus pratiques et donc le bonheur en tant que tel, mais ils viennent aussi s'ajouter par accident à cette actuation comme un ornement superficiel qui embellit la vie pratique prise dans son tout. À ce dernier apport est opposé, semble-t-il, la souillure que les maux contraires impriment à la félicité, effet également accidentel par rapport au bonheur lui-même, qui paraît explicité par le fait que les infortunes « viennent apporter des peines » en surface (ἐπιφέρει) à l'exercice pratique. D'autre part, les mêmes maux influent également sur cet exercice pris en tant que tel, en ce qu'ils « rétrécissent » la félicité, et cela parce qu'ils « empêchent de nombreuses actuations ». Ils font en cela le contraire des faveurs en tant que celles-ci sont des instruments pour le bonheur lui-même : selon le meilleur manuscrit (K^b), il est dit qu'elles rendent leur usage pratique « beau et stable », et selon tous les autres, « beau et excellent ». La première leçon, moins répétitive, doit probablement être retenue. Sa difficulté plaide pour elle, car elle ne se pose qu'à première lecture. La stabilité apportée par les biens de fortunes au bonheur et à l'exercice des vertus pratiques, jointe à la beauté, est en effet l'exact revers du « rétrécissement » produit par les maux contraires. On peut le mettre en évidence si l'on examine la signification que peut avoir cette dernière métaphore.

Dans le dernier livre de *l'Éthique à Nicomaque*, on trouve des développements permettant d'expliquer que les actuations pratiques, en tant qu'on les considère au pluriel du point de vue des diverses vertus du caractère dont elles relèvent, en examinant par exemple l'actuation de la libéralité, celle de la justice, celle du courage, etc., se trouvent entravées par le défaut de certains biens extérieurs. Aristote précise d'abord que tous ces exercices ont lieu nécessairement envers autrui et avec autrui, ce qui les rend moins autosuffisantes que l'activité contemplative du sage (X, 7, 1177a 30-32) : « le juste a besoin des gens envers qui et avec qui il accomplira des actes justes, et il en va de même pour le tempérant, le courageux, et chacun des autres vertueux. » Ainsi, s'il arrive que par infortune on tombe dans une solitude absolue, les exercices de chaque vertu se trouveront entravés au point d'être pour ainsi dire réduits à néant. Aucune vertu du caractère ne peut s'exercer, y compris le courage, puisque c'est pour le bien de la cité

1985, p. 188 et s.). Ils peuvent l'être à la fois pour cela et en eux-mêmes (voir p. 905), bien que leur mesure doive toujours être conditionnée par le bon exercice vertueux comme à l'activité dominant et régissant la vie bonne. En même temps, on ne saurait dire qu'ils sont sans rapport avec cet exercice qu'est le bonheur, et qu'ils s'ajoutent pour faire d'un homme déjà heureux un « bienheureux » (*contra* Annas, 1993, p. 383).

qu'il dispose à endurer les pires peines, et la tempérance, sans doute parce qu'avec la disparition d'autrui disparaissent également la plupart des paramètres de l'action qui servent de critères de la juste mesure dans les appétits et les plaisirs corporels.

Dans d'autres cas, les biens de fortune sont seulement des instruments pour que certaines des vertus du caractère puissent être mises en œuvre. C'est ce qu'indique le passage de X, 8 qui oppose la vie pratique à la vie théorique parce que dans la première, les actuations qui la régissent, prises en elles-mêmes, ont besoin de l'apport de biens extérieurs :

(1178a 28-34) L'homme libéral aura besoin de richesses pour accomplir des actes libéraux, et bien sûr, l'homme juste pour ses paiements (car les souhaits n'apparaissent pas au grand jour, et même ceux qui ne sont pas justes feignent de souhaiter agir avec justice), l'homme courageux aura besoin de puissance <physique>, s'il est vrai qu'il exécute quoi que ce soit qui relève de <cette> vertu, et l'homme tempérant aura besoin de liberté d'action (ἐξουσίας), car sinon comment se révélera-t-il, lui ou un autre homme vertueux ?

Si l'on excepte la « liberté d'action » nécessaire pour qu'une action volontaire puisse avoir lieu, les autres biens servent d'instruments pour que puissent s'actuer certaines vertus particulières du caractère. L'absence d'argent empêche d'exercer la libéralité portant avant tout sur le désir de donner, ainsi que la justice portant sur la répartition des biens échangeables. L'absence de puissance physique empêche d'exercer le courage, c'est-à-dire l'aspect de la vertu qui porte sur l'affrontement des dangers pour le salut de la cité. Ainsi, avec la privation de biens de ce type, c'est tout un ensemble de modalités du désir, l'obligeance, la confiance, la recherche de l'honneur en échange des bienfaits, etc., qui ne peut plus s'exprimer. Sous plusieurs de ses aspects, le caractère vertueux ne peut plus s'exercer dans toute son ampleur, et de ce point de vue, l'on peut dire que cet exercice est bien « rétréci » par l'infortune.

À l'inverse, l'exercice des vertus du caractère se trouve aussi amplifié par la possession des biens de fortune. Comme le précise la suite du texte, « c'est évidemment dans le couple » formé par « l'intention¹⁹⁵² et les actions » « que réside ce qu'il y a d'accompli » dans le domaine pratique ; « or, on a besoin de beaucoup pour les actions, et de davantage dans la mesure où ces actions sont plus grandes et plus belles » (τὸ δὲ

¹⁹⁵² Le terme προαίρεσις a apparemment ici un sens large, puisqu'il peut désigner non le « choix » accompli déclenchant l'action, mais la visée de la fin de ce choix, et donc l'équivalent du « souhait ».

τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ᾧσι καὶ καλλίους, πλείονων, 1178b 1-3). Cette remarque peut être expliquée dans la même perspective que les précédentes : pour exercer au mieux la libéralité, ou même la magnificence, dans le don le plus beau, on a besoin de richesse en proportion. Pour exercer de la meilleure manière la vertu de justice, il faut davantage participer à ce qui légifère et applique les lois, et donc davantage « pratiquer la politique » (πολιτεύεσθαι). C'est d'ailleurs dans cette activité, selon le chapitre précédent (X, 7), que toutes les vertus pratiques trouvent leur pleine actualisation (1177b 6-7), par des actions qui « l'emportent en beauté et en grandeur » (1177b 16-17) : de fait, la politique régit et régule sur les biens et les maux de la cité ceux de chaque individu, de sorte que celui-ci exercera au mieux chacune de ses vertus s'il se rend maître des affaires publiques. Or, cela suppose la possession de biens de fortune comme la puissance et l'honneur (1177b 12-14). Avec la diminution de tels biens, l'exercice des vertus relatives au beau ou à l'admirable se trouve amoindri, et celui des vertus pratiques en général n'atteint pas toute la maîtrise et le raffinement qu'il peut avoir.

Ce que nous venons de dire peut être reformulé du point de vue de ce qui fait l'unité et le tout de la vertu pratique, à savoir la vertu de prudence. Car il est équivalent d'affirmer que de nombreuses manières de désirer sont rendues inopérantes, et que les biens et les maux qu'elles ont pour objet ne peuvent pas être pris en considération dans la délibération et le choix : en raison des contraintes du possible, un grand nombre des paramètres qui rendent le choix optimal disparaissent. Il en va de même quand on est dans l'incapacité d'intégrer les biens et les maux de la cité parmi les siens propres. Pour saisir les différents aspects sous lesquels le choix perd alors de sa valeur, examinons les divers critères qui peuvent le rendre dans l'absolu le meilleur et le plus prudent qui soit.

Quand les moyens en notre pouvoir le permettent, la meilleure délibération et le choix auquel elle aboutit intègrent en eux-mêmes le plus grand nombre de conséquences attendues, parce qu'ils les prévoient sur une plus longue durée et avec une plus grande exactitude. Mais pour Aristote, la prudence d'un choix ne réside pas seulement dans un bon calcul prévisionnel de biens et de maux qui seraient tous homogènes entre eux, et qui seraient évalués uniquement en fonction de leur intensité et de leur durée. Il y a au contraire hétérogénéité : comme nous l'avons vu, les motifs liés au beau (τὸ καλόν), à la belle image de soi, diffèrent de ceux qui sont liés à l'utile ou au plaisir corporel parce qu'ils sont à choisir à la fois en eux-mêmes et pour eux-

mêmes ; ils l'emportent aussi probablement en plaisir, et au moins dans le plaisir apparent qu'ils présentent à l'agent. Pour toutes ces raisons, ils doivent être en eux-mêmes privilégiés sur les autres motifs, toutes choses égales par ailleurs, de sorte qu'il peut arriver, par exemple, que la prudence commande de prendre davantage de risque en donnant par obligeance plus d'argent à autrui, plutôt que le contraire.

La supériorité en valeur et en plaisir des actes liés au beau comme un don à un particulier, un bienfait à la cité permettant de réaliser une grande œuvre, ou tout acte bienfaisant donnant droit à une marque d'honneur, est attestée par le développement de *l'Ethique à Nicomaque* (IX, 7) qui montre pourquoi un bienfaiteur est toujours davantage attaché à son bénéficiaire que l'inverse : le premier aime sa belle œuvre (ἔργον) parce qu'elle est en quelque sorte (πῶς) son actuation (ἐνέργεια), c'est-à-dire le « vivre » et le « pratiquer » constituant son « être » même (τὸ εἶναι), et parce que cet « être » est pour tout un chacun un objet d'amour (1168a 5-8), et l'est dans la mesure où l'on est vertueux et fait de l'exercice de soi-même sa fin. En effet, le bienfait produit en autrui, au moins s'il est bien placé, est le prolongement et l'incarnation du bon exercice de l'agent, de sorte qu'il est beau et plaisant pour la même raison que cet exercice : « ce qui procède de l'action est beau, de sorte que l'on prend du plaisir à ce en quoi il réside » (καλὸν τὸ κατὰ τὴν πράξιν, ὥστε χαίρειν ἐν ᾧ τοῦτο), et un plaisir pris au beau qui l'emporte sur le plaisir accidentel qu'un bénéficiaire peut retirer de l'utile (1168a 9-12). En outre, « l'œuvre demeure pour celui qui l'a produite » et reste sous ses yeux comme quelque chose de plaisant au présent. Or, « pour une chose présente c'est l'actuation qui est plaisante », et non le souvenir ou l'anticipation. Le bienfait produit en autrui est donc plaisant comme « procédant de l'actuation » du bienfaiteur, et à ce titre, comparé au plaisant remémoré ou anticipé, il est « le plus plaisant » (1168a 13-17). De fait, il est plaisant effectivement parce qu'il prolonge le bon exercice de l'agent, et il l'est aussi longtemps que le bénéficiaire est porteur de ce bon exercice, tandis que l'utilité que ce dernier trouve dans son bienfaiteur, comme tout bien utile, est plaisante par accident et de manière transitoire.

Le statut du bienfait et de toute belle œuvre, au moins chez l'homme de bien qui sait en faire usage, montre que les biens de ce type, par leur plaisir autant que par leur valeur, diffèrent qualitativement d'un bien utile ou d'une satisfaction corporelle. Ils sont certes plus plaisants et meilleurs en intensité et sur la durée, mais le sont aussi effectivement tandis que les autres ne le sont pas. Ils doivent donc toujours être privilégiés dans la délibération et le choix qui sont prudents dans l'absolu, sans pouvoir

être commensurables aux autres biens. La prudence ne saurait ainsi consister en un calcul des plaisirs et des biens fondés sur leur seule quantité, intensive ou extensive. Il est néanmoins évident que les beaux actes ne seront préférés que sous certaines conditions, en ayant lieu envers qui il faut, au moment où il faut et comme il faut, et en étant toujours rapportés dans un juste équilibre aux biens utiles et aux besoins nécessaires à l'agent, à ses proches et à sa cité, compte tenu de la circonstance singulière présente et des suites prévisibles d'un acte éventuel. C'est l'ensemble de ces paramètres qui doit déterminer ce qu'est le choix le plus prudent dans l'absolu : il peut être ainsi qualifié quand il est le plus porteur de biens, sur la durée comme dans l'immédiat, et étant donné la supériorité intrinsèque de ceux qui relèvent de la beauté sur ceux qui relèvent de l'utile ou du plaisir corporel.

Si l'on compare à un tel choix celui qui a lieu dans l'infortune, par exemple quand on a perdu toute ressource et doit avant tout se procurer des moyens de subsistance pour soi-même et son entourage, il apparaît que le second peut être dit « rétréci » à différents titres. Sans doute, un homme vertueux exerce sa prudence en se procurant à tout prix de la nourriture, mais un tel choix s'avère n'avoir en lui-même aucune amplitude, ni sur la durée, ni sur l'ensemble des biens et des maux auxquels la nature humaine est sujette. Il ne s'étend qu'à la satisfaction de l'urgence et du besoin. Il appartiendra ensuite à une nouvelle délibération de déterminer une action qui intégrera davantage de biens et de maux, étant donné toutefois les inconvénients produits par l'action antérieure qui pourront limiter d'autant les possibilités d'agir et l'étendue des objets sur lesquels on délibère. On peut donc dire que le choix est « rétréci » car il a une faible portée, et engage dans une action dont la continuité est minimale, puisqu'il faudra bientôt et sans cesse l'interrompre afin de prendre en compte dans une nouvelle délibération des données que le choix antérieur n'a pas pu intégrer.

Au contraire, si l'on dispose de tous les biens extérieurs qui servent d'instrument à la belle action, pouvoir politique, richesse, marques de considérations, etc., alors on est en mesure de fixer par la délibération l'action singulière qui a les meilleurs avantages sur une longue durée et dans tous les domaines. Le choix a cette fois en lui-même une grande amplitude en engageant dans une action qui doit avoir une grande continuité, et comme l'indique le texte de *Ethique à Nicomaque* I, 11 que nous avons retenu, il est rendu plus « stable » autant que plus « beau ». Sans doute, les événements contingents modifieront nécessairement le cours de la pratique entreprise, mais ils ne le feront le plus souvent qu'au prix d'un léger infléchissement du choix initial, ou d'une

délibération qui aura lieu dans les meilleures conditions et considérera une grande étendue de biens et de maux. Du moins est-ce ainsi que les choses doivent se passer, car il n'est pas exclu que de fait, l'action, aussi prudente et globalisante soit-elle, vienne se heurter à des infortunes venant faire échouer tout ce qu'elle devait être.

L'exercice des vertus pratiques dans un choix délibéré peut être dit avoir une plus ou moins grande amplitude en vertu de sa portée sur l'activité à venir. Mais on peut aussi le déclarer plus ou moins ample pour une autre raison : dans un contexte offrant de nombreuses possibilités d'action, les pensées engagées dans la délibération portant sur ce qui est à faire et faisable, puis celles qui sont arrêtées dans un choix, sont nécessairement plus étendues et plus diverses. Au contraire, dans une situation où les moyens d'agir sont très limités, elles verront leur champ restreint par le possible vers lequel elles sont orientées. L'activité intellectuelle mobilisée dans la délibération, puis accomplie et arrêtée dans le choix déclenchant l'action, est dans le premier cas plus spontanément et librement issue de celui qui pense. Dans le second, elle est davantage assujettie à un objet délimité, et elle ne peut s'accomplir qu'à la condition de se régler sur lui et de restreindre sa spontanéité. En cela aussi, l'exercice pratique est alors rétréci et empêché.

Si comme nous le croyons, la belle action doit être réduite à un pur exercice de la pensée pratique, et de plus, un exercice qui comporte dès son premier moment ce qu'il doit être ensuite, il faut privilégier la seconde explication sur la première et tenter de rendre compte de celle-ci par celle-là. Admettons donc que l'action soit une unique activité où la pensée délibère sur des objets à faire, puis s'arrête sur certains d'entre eux dans un choix initiant l'action, puis, au gré des nouvelles circonstances contingentes, délibère de nouveau en tout ou en partie sur ces objets avant de s'arrêter sur certains et non sur d'autres, et ainsi de suite. Quand on dispose d'un pouvoir d'agir étendu, l'exercice intellectuel sera d'emblée plus ample et plus spontané, quand il s'effectue dans une recherche délibérative, puis quand il a lieu pleinement en se fixant sur les objets choisis. Il est alors déjà inhérent à un tel exercice, en vertu de son amplitude initiale, de devoir se continuer tel quel pendant l'action en cours, bien davantage en tout cas que quand il est restreint et empêché par des possibilités réduites. Car la pensée doit rester longtemps arrêtée sur nombre d'objets choisis initialement, et s'il est aussi nécessaire qu'au gré des contingences, elle reconsidère certains d'entre eux en étant retenue pour délibérer, elle doit le faire dans une délibération optimale puis un choix où elle s'exerce pleinement. Ainsi, la perfection de l'exercice intellectuel dès son premier

moment engage celle qu'il devra avoir dans la suite de son déroulement et au cours de l'action elle-même.

Ces différences permettent de déterminer ce qui fait que le plaisir d'exercer les vertus pratiques varie également en fonction des biens et des maux de fortune. Car le plaisir est corrélé par son degré à l'accomplissement et à l'absence d'empêchement de l'activité. Il sera donc moindre si la pensée pratique et prudente ne peut s'exercer que dans un champ réduit par le possible, cette condition n'empêchant pas l'exercice d'avoir lieu et donc d'être plaisant, mais l'empêchant d'avoir la pleine spontanéité et le plus grand plaisir qu'il pourrait avoir sans elle. Il sera plus intense, au contraire, quand la pensée pratique s'accomplit et s'arrête en considérant la plus grande amplitude d'objets à faire, dans un exercice qui dès lors, doit se continuer davantage au cours de l'action. Dans cette séquence, on retrouve les déterminations que nous avons prêtées au plaisir dans notre étude du traité de *l'Ethique à Nicomaque* : ce qui fait le plaisir est le degré de spontanéité active et immédiate dont un exercice est immédiatement porteur, et un degré qui engage l'amplitude et la continuité avec lesquelles le même exercice doit se prolonger.

e. Le cas limite de l'action courageuse : en quoi cette action vertueuse est pénible et empêchée

Parmi les critères qui rendent l'exercice pratique le plus plein et le plus heureux qui soit, on ne doit pas seulement faire figurer la prospérité plutôt que le besoin, les actes beaux plutôt que ceux qui sont utiles ou nécessaires. Car par ailleurs, la pratique bienheureuse a lieu dans le loisir plutôt que dans le travail, et dans la paix plutôt que dans la guerre. Dans le traité inachevé qui clôt la *Politique*, Aristote assume ces principes sans dégager les problèmes qu'ils pourraient éventuellement poser¹⁹⁵³. Mais *l'Ethique à Nicomaque* montre qu'ils comportent tous deux un paradoxe.

Nous avons dit que c'est dans la participation active à la communauté politique que la pratique vertueuse, et donc l'exercice de la prudence, trouve son plein accomplissement : de fait, la cité est souveraine sur la plupart des activités de ses membres, au moins parce que par définition, elle est l'instance dépositaire du juste, à savoir la réglementation de toutes les choses utiles et nuisibles en fonction de l'intérêt

¹⁹⁵³ Cf. *Pol.* VII, 14, 1333a 30-b 5.

commun, et plus particulièrement la bonne répartition des biens et des maux échangeables et la correction des écarts en ce domaine¹⁹⁵⁴. Un individu ne saurait donc avoir une délibération et un choix prudents sur ses biens propres que si au préalable, il les fait porter aussi sur ceux de la cité qui en sont toujours les premières conditions nécessaires. Aussi la prudence de l'homme est d'abord et indissolublement prudence du citoyen, et « politique » au sens strict du terme¹⁹⁵⁵. Mais par ailleurs, la conduite des affaires de la cité porte sur des choses utiles plutôt que belles, et suppose la possession de biens extérieurs comme le pouvoir et les marques d'honneurs, ce qui l'apparente au travail et non au loisir. Le traité du bonheur de *l'Ethique à Nicomaque* (X, 7, 1177b 12-14, 16 et s.) s'appuie sur cette observation pour montrer que la forme la plus haute de pratique n'atteint pas le loisir dans lequel on avait cru devoir placer le bonheur, de sorte que si ce bonheur existe, il doit être placé dans la vie contemplative.

Le paradoxe qui concerne le couple de la guerre et de la paix est plus important encore. Le même traité du bonheur déclare qu'au sein de la pratique et de la politique vertueuses, « les actions guerrières » (αἱ πολεμικαὶ πράξεις), et par conséquent les actes courageux où l'on s'expose aux pires souffrances et à la mort pour la cité, « l'emportent en beauté et en grandeur » (κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν). Les textes ne nous disent pas pourquoi la pratique atteint dans cette action sa plus haute noblesse, mais il y a lieu de penser que celle-ci est inversement proportionnée au plaisir et au profit de l'agent : le sacrifice pour la cité est d'autant plus digne d'honneur qu'il assure moins de plaisir, contrairement par exemple au sacrifice pour l'ami vertueux, où l'on se réjouit au moins de faire vivre un autre soi-même. Ce fait peut certes être allégué comme une nouvelle preuve que le bonheur suprême, alliant également dans la paix

¹⁹⁵⁴ Dans la *Politique*, « le juste » est défini comme « l'agencement appartenant à la communauté politique » (I, 2, 1253a 37-38), il est le bien et la fin propres à la discipline politique (III, 12, 1282b 14-18), de sorte qu'une cité atteint ce qu'elle doit être si elle suit le juste (III, 6, 1279a 17-21). Or, le juste est un utile, mais « l'utile pris en commun » (τὸ κοινῆ συμφέρον, III, 12, 1282b 17), compte tenu de toutes les choses profitables et de tous leurs bénéficiaires. La cité est donc une mise en commun en vue de l'utile, mais qui est souveraine sur toutes les autres (cf. *EN VIII*, 1160a 11 et s., *EN V*, 3, 1129b 11-19, 10, 1134a 24 et s.). Le juste concerne en général tout ce qui est utile et nuisible aux concitoyens, mais plus particulièrement la répartition des choses échangeables, domaine par rapport auquel se définit la vertu particulière de justice (cf. *EN V*, 9, 1134a 1 et s.) dans sa différence avec la tempérance, le courage, et toutes les autres vertus morales.

¹⁹⁵⁵ Cf. *EN VI*, 8, 1141b 23 et s.. Cet énoncé devrait sans doute être précisé au regard de *Pol.* III, 4, qui examine si la vertu de l'homme et celle du citoyen sont identiques ou différentes. Il est sûr en tout cas que la seconde n'implique pas la première, car elle ne l'exige que chez ceux qui sont propres à gouverner et non à être gouvernés (1277a 20-25). De plus, même chez les citoyens propres au gouvernement, il faut une alternance entre gouverner et être gouverné. Ce n'est pas une objection à l'identité des vertus du citoyen et de l'homme, car la vertu de l'homme implique en soi le cas où l'on obéit au gouvernant (1277b 13-21). Il faut toutefois faire exception pour la « prudence » qui n'est pas requise dans cette obéissance, de sorte qu'alors, la prudence de l'homme n'est pas aussi prudence de citoyen (1277b 25-30).

beauté et plaisir, doit être situé ailleurs que dans la pratique. Mais il pose un évident problème : la beauté de l'exercice pratique, à son degré le plus haut, ne va apparemment plus de pair avec le plaisir que l'on y prend, bien au contraire. Le cas particulier de l'action courageuse vient donc faire exception, semble-t-il, au principe selon lequel un exercice vertueux est au même degré plaisant qu'il est beau et parfait.

Il est évident que d'une façon générale, l'acte courageux est à lui seul une objection naturelle à l'idée que l'action la meilleure et la plus belle est aussi la plus plaisante. Le fait a été souligné de longue date avant Aristote. On en trouve l'illustration, par exemple, dans le conflit entre la vie d'effort et la vie de plaisir qui sert de décor préalable à la discussion entre Socrate et Aristippe dans Xénophon, et qui est incarné par la joute verbale entre Vertu et Vice dans la fable d'Héraclès, même si dans cette joute, il s'avère finalement que la vie d'effort est plus plaisante que son opposée¹⁹⁵⁶. L'action courageuse, à côté de celle du lutteur, a surtout servi de modèle à Antisthène pour penser toute action vertueuse comme un combat, pénible en lui-même, contre les dangers du plaisir, de l'amour et de l'appétit.

Aristote décrit lui aussi l'action courageuse en la comparant à la lutte, mais il analyse cette action pénible en dégagant en elle un plaisir d'exercer la vertu qui fait que comme toute autre belle action, elle est sinon plus plaisante, du moins moins pénible que son contraire. Sur ce point, l'acte de courage ne constitue pas une objection. Mais par ailleurs, il semble qu'en son sein, l'exercice vertueux ait pour cortège les émotions extrêmement pénibles dans lesquelles il se réalise, mais comporte aussi en tant que tel un plaisir limité. Il est même plausible que la réduction du plaisir soit explicable par les mêmes raisons que dans la belle action effectuée dans l'infortune, dont l'acte courageux serait la forme la plus extrême. Si tel est le cas, les caractéristiques de cet acte doivent confirmer et compléter nos analyses antérieures, mais elles soulèvent la difficulté que nous avons mentionnée, et sur laquelle aucun texte n'apporte ni solution, ni éclaircissement : l'action courageuse ferait exception parce qu'en elle, l'exercice des vertus pratiques atteindrait son plus haut degré de beauté, mais en même temps aussi son plus bas degré de plaisir.

À la fin de la section de *l'Éthique à Nicomaque* consacrée au courage (III, 12), Aristote affirme que cette vertu porte sur les choses qui inspirent la confiance et sur celles qui inspirent la crainte, « mais plutôt sur celles qui inspirent la crainte, car c'est

¹⁹⁵⁶ Cf. Xénophon, *Mem.* II, 1.

celui qui est imperturbable devant celles-ci et qui est disposé comme il faut à leur égard qui est courageux, plutôt que celui qui est disposé comme il faut à l'égard de ce qui inspire la confiance » (1117a 30-32). En d'autres termes, on ne reconnaît pas l'homme véritablement courageux au fait qu'il éprouve de la confiance en de nombreux dangers qui inspirent de la crainte aux autres, mais au fait que dans les dangers qui sont effrayants même pour lui, il reste sans trouble, tient bon devant sa crainte et ne prend pas la fuite. Cette remarque est conforme à la manière dont a été défini le courageux, dans des textes que nous avons déjà mentionnés¹⁹⁵⁷, comme le souligne d'ailleurs la suite du propos : « comme on l'a dit, on est donc appelé courageux parce qu'on tient bon devant les choses pénibles » (1117a 32-33), qui sont d'abord telles en tant qu'elles sont effrayantes, et parce qu'on anticipe en elle des peines destructrices du corps et sa propre mort. De ce trait caractéristique de l'action courageuse, Aristote déduit que celle-ci est nécessairement vécue avec peine :

(1117a 33-b 9) Voilà pourquoi le courage est chose pénible (διὸ καὶ ἐπίλυπον ἡ ἀνδρεία), et on en fait l'éloge à juste titre, car il est plus difficile de tenir bon devant les choses pénibles que de s'abstenir des choses plaisantes. Néanmoins, il semble bien que la fin qui procède du courage soit plaisante ; mais ce qui l'entoure la rend inapparente (οὐ μὴν ἀλλὰ δόξειεν ἂν εἶναι τὸ κατὰ τὴν ἀνδρείαν τέλος ἡδύ, ὑπὸ τῶν κύκλω δ' ἀφανίζεσθαι), comme cela arrive aussi dans les concours de gymnastique : pour les pugilistes, la fin, c'est-à-dire le but qu'ils visent, la couronne et les marques d'honneurs, est plaisante, mais s'il est vrai que ce sont des êtres de chair, être frappé est douloureux et pénible, ainsi que l'ensemble de leur effort. Et parce que toutes ces peines sont nombreuses, le but, qui est peu de chose, a l'apparence de n'avoir rien de plaisant. Eh bien, si le cas du courage est aussi un cas de ce type, la mort et les blessures seront pénibles pour le courageux et iront contre son plein gré, mais il tiendra bon devant elles parce que c'est beau, ou parce que ne pas le faire est laid.

Ce premier moment de l'analyse, fondé sur une analogie avec la lutte des pugilistes, montre que l'action courageuse est certes pénible, mais qu'elle ne l'est que si on la considère dans sa globalité. En son sein, le fait d'atteindre « la fin qui procède du courage », c'est-à-dire le fait d'exercer la vertu dans ce qui convient, est en soi plaisant comme tout autre exercice vertueux. Il se trouve cependant que cette fin ne peut être atteinte que dans des peines extrêmes, puisque le courageux doit éprouver la crainte de

¹⁹⁵⁷ Cf. *EN* III, 10, 1115b 11-13, 16-19.

blessures destructrices, celle de la mort, « la chose la plus effrayante qui soit, car elle est un point final, et pour le mort, semble-t-il, il n'y a plus rien qui soit bon ou mauvais » (1115a 26-27), et puisque de plus, il doit endurer cette crainte au lieu de fuir devant elle. La comparaison avec le combat des pugilistes fait bien saisir ce qui rend l'action pénible : ce n'est pas la fin plaisante visée, mais « ce qui l'entoure » et lui fait cortège, les douleurs et l'effort corporel dans un cas, l'effroi dans un autre, qui produit une peine telle qu'elle « rend inapparente » la fin et son plaisir, de sorte que l'action courageuse considérée dans son tout, comme celle du lutteur, est pénible, et diffère en cela de toutes les actions vertueuses.

La conclusion qui clôt l'ensemble du passage doit être comprise grâce à l'analogie entre l'acte courageux et la lutte, même si elle indique en même temps une différence importante entre l'un et l'autre. S'il est vrai que « le fait de s'actuer avec plaisir n'appartient pas à l'ensemble des vertus » (οὐ δὴ ἐν ἀπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἠδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει), et que le courage est sur ce point une exception, cela doit s'entendre de l'action prise dans sa totalité, avec les émotions pénibles dans lesquelles s'exerce la vertu, car par ailleurs, le plaisir n'appartient pas à l'actuation « si ce n'est dans la mesure où l'on atteint la fin » (πλὴν ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους ἐφάπτεται, 1117b 15-16). En tant que l'action exerce la vertu pratique, et dans la mesure où cet exercice est plein et bon, elle est plaisante. Cette précision montre de plus que le cas du courageux diffère de celui du lutteur. Car le second n'éprouve pas le plaisir de la récompense et des honneurs en s'engageant dans un combat pénible, il l'anticipe comme un possible futur. Le premier, à l'inverse, n'a aucun plaisir anticipé en choisissant de s'exposer à la mort, mais au moment même où il choisit de résister à la plus grande crainte et de s'engager au combat, il atteint et touche effectivement un plaisir de bien agir qu'il éprouve immédiatement à avoir fait ce choix¹⁹⁵⁸.

La différence entre l'action courageuse et la lutte doit être soulignée. Car des prédécesseurs d'Aristote, et tout particulièrement Antisthène, ont cherché au contraire à concevoir non seulement l'acte de courage, mais l'acte vertueux en général, sur le même modèle que celui du pugiliste. Pour l'initiateur du cynisme, la vertu, dans son exercice et non dans sa seule acquisition, réside « dans la lutte et dans l'effort

¹⁹⁵⁸ Cette différence est bien soulignée par Gosling et Taylor (1982, p. 279-280). Mais ils en concluent qu'Aristote soutient un paradoxe, car le courageux ne pourrait éprouver son plaisir que dans la mort. Cette conséquence est inexacte : il éprouve son plaisir en se jetant vers une mort immédiate.

pénible »¹⁹⁵⁹, et l'homme sage et excellent, dans tous ses actes, est comparable à un combattant et à « un hoplite toujours en armes »¹⁹⁶⁰ s'exposant sans cesse aux pires peines et au pire labeur, ceux de la lutte contre le plaisir qui « ne mérite pas qu'on étende le doigt sur lui »¹⁹⁶¹, ou contre Aphrodite qu'il faut percer de flèches¹⁹⁶². L'action est ainsi pénible en tant qu'elle est vertueuse, et le plaisir ne peut y être visé que comme une récompense éventuelle future, comme la couronne pour le pugiliste : « il faut rechercher les plaisirs qui viennent après l'effort et non ceux qui viennent avant lui »¹⁹⁶³. Le plaisir est recevable s'il est postérieur à la belle action consistant dans un combat pénible contre le plaisir, soit que la victoire obtenue dans ce combat procure en elle-même une joie à l'agent, soit qu'elle réduise les plaisirs communs à l'état d'innocence et les rendent ainsi dignes d'être poursuivis.

En affirmant que l'action courageuse, contrairement à la lutte, comporte au présent un plaisir d'exercer la vertu, Aristote peut soutenir, à la différence d'Antisthène, que la beauté ne va pas de pair avec la peine, et pas davantage dans cet acte que dans tous ceux qui procèdent des vertus pratiques. Au contraire, tenir bon devant l'effroi et exposer sa vie pour le salut de la cité, en raison du plaisir de bien agir que cela procure, sera toujours une action moins pénible que la fuite devant le danger : le courageux éprouve, pourrait-on dire, un plaisir effectif et intense à endurer les pires peines, même si ces peines l'emportent sur son plaisir. Le lâche, lui, n'éprouve pas plus ce plaisir qu'il ne l'a jamais éprouvé, et il choisit de s'engager dans une vie où privé de sa cité, soit parce qu'elle est détruite, soit parce qu'il en est exclu, il éprouvera au mieux, parmi les pires peines et dans la solitude, quelques plaisirs corporels apparents, sans jamais d'ailleurs pouvoir prétendre aux biens utiles qui les lui assureront. Si ces remarques sont justes, n'est-il pas clair que l'action courageuse prise dans son tout sera infiniment moins pénible que son contraire, tout comme elle l'emporte en beauté ? Et n'est-il pas avéré qu'en tant qu'elle est un bel exercice, elle procure un plaisir incomparable à ceux qu'apporte l'action lâche ? Sous ces deux aspects et dans cette mesure au moins, elle allie beauté et plaisir au même titre que toute autre action vertueuse¹⁹⁶⁴.

¹⁹⁵⁹ SSR V A, fr. 12.

¹⁹⁶⁰ SSR V A, fr. 57.

¹⁹⁶¹ SSR V A, fr. 65.

¹⁹⁶² SSR V A, fr. 35.

¹⁹⁶³ SSR V A, fr. 65.

¹⁹⁶⁴ Cette analyse permet de répondre à ceux qui prétendent que l'action courageuse est une objection à la parité, chez Aristote, entre l'action la plus belle et l'action la plus plaisante. Pour certains, le texte que nous étudions montrerait même qu'Aristote assume cette exception (Gauthier et Jolif, 1970, II, p. 235-236, Gosling et Taylor, 1982, p. 277 et s.). Pour d'autres, cette prise en compte de l'action courageuse

La corrélation entre le beau et le plaisant ne pose véritablement problème que si l'on examine l'exercice de la vertu, en tant que tel, au sein de l'action courageuse. Car d'un côté, Aristote déclare qu'il est le plus beau et le plus grand qui soit dans le domaine pratique, et de l'autre, il paraît reconnaître qu'en lui-même, il procure un plaisir nécessairement limité et moindre que toutes les autres actuaciones vertueuses. A côté des peines de la crainte qui l'accompagnent par accident, l'exercice du courage comporte en effet un autre élément pénible :

(1117b 9-15) De plus, dans la mesure même où il possède davantage l'ensemble de la vertu et est davantage heureux, le courageux éprouvera davantage de peine au sujet de sa mort. Car c'est surtout pour un homme de cette qualité qu'il y a de la valeur à vivre, et c'est lui qui sera privé des plus grands biens et il le sait, ce qui est chose pénible. Mais il n'en est pas moins courageux, et peut-être l'est-il même davantage, en ce qu'il choisit, à la place de ces biens là, ce qu'il y a de beau dans la guerre (καὶ ὅσω ἂν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχη πᾶσαν καὶ εὐδαιμονέστερον ἦ, μᾶλλον ἐπὶ τῷ θανάτῳ λυπήσεται· τῷ τοιούτῳ γὰρ μάλιστα ζῆν ἄξιον, καὶ οὗτος μεγίστων ἀγαθῶν ἀποστερεῖται εἰδώς, λυπηρὸν δὲ τοῦτο. ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ἀνδρείος, ἴσως δὲ καὶ μᾶλλον, ὅτι τὸ ἐν τῷ πολέμῳ καλὸν ἀντ' ἐκείνων αἰρεῖται).

Il paraît difficile de soutenir que la peine qu'éprouve l'homme vertueux et bienheureux à s'engager dans un exercice qui doit s'interrompre définitivement dans la mort, comme les craintes de douleurs corporelles qui font cortège à son bien agir, est accidentelle par rapport à l'exercice des vertus pratiques pris en lui-même. C'est en tant que cet homme est bon et exerce pleinement sa vertu, semble-t-il, qu'il est « digne de vivre » et doit avoir dans l'avenir les plus grands biens. En tout cas, nous avons vu qu'il est équivalent de dire qu'il exerce sa vertu, et qu'il se souhaite et se procure à lui-même au plus haut point le fait même de vivre, c'est-à-dire cela même dont il doit être privé en se livrant au danger. Nous avons également établi que des biens futurs sont engagés actuellement, en tout moment, dans l'exercice même de la prudence et des vertus pratiques, et dans la mesure même où l'exercice de la prudence est le plus accompli qui soit. Ils ne sauraient donc être anticipés à côté de ce à quoi l'on se détermine, comme des biens qui n'y sont nullement présents, et dont l'existence ou l'absence serait bonne

rendrait évident qu'Aristote soutient que le plaisir n'accompagne l'action bonne que secondairement, et comme une simple éventualité. Car elle prouve que l'on peut choisir un acte parce qu'il est beau, tout en choisissant un acte moins plaisant qu'un autre (cf. Pseudo-Alexandre, CAG II, 2, p. 144, Michel d'Ephèse, CAG XX, p. 563, et chez les modernes, Nussbaum, 1986, p. 295).

ou mauvaise d'une façon purement accidentelle par rapport à l'exercice pratique actuel et à sa perfection propre. Apparemment, celui qui choisit en le sachant de faire disparaître son propre exercice pratique ne peut s'exercer de la manière la plus parfaite et la plus plaisante qui soit, dès lors qu'est exclu de ce choix toute portée sur des biens futurs, et en général, la considération de tous les biens à l'exception du seul salut de la cité.

À l'examen, il semble que le cas particulier de l'action courageuse soit assimilable à toutes les situations où la délibération, le choix et l'action ne peuvent être optimaux en raison de la réduction du pouvoir d'agir par l'infortune¹⁹⁶⁵. La réduction est alors extrême, puisque le contexte impose à l'homme de bien un unique acte, et qui plus est, un acte ultime. On peut dire alors que l'homme de bien exerce pleinement sa vertu en allant au danger, et que cet acte, et aucun autre, est précisément celui par lequel il « choisit le beau », quel que soit par ailleurs le degré de son bonheur antérieur. Mais on peut aussi affirmer, semble-t-il, que cet exercice, bien que plaisant en soi, est considérablement rétréci et empêché par la contrainte du possible, que la pensée pratique y perd toute portée sur la durée et toute amplitude sur les objets qu'elle considère, de sorte que dans cette actuation vertueuse, le plaisir se trouve plus limité que dans toutes les autres.

Une telle analyse de l'action courageuse pose pourtant une difficulté, puisqu'elle conduit à conclure que l'exercice du courage est un cas singulier où le degré de beauté n'est plus corrélé au degré de plaisir : il est l'actuation pratique la plus belle qui soit, et en même temps la moins plaisante de toutes. Ou bien il faut assumer ce paradoxe, comme la marque que le bonheur suprême, doué de la plus grande beauté comme du plus grand plaisir, ne peut pas exister dans le domaine pratique. Ou bien il faut changer d'interprétation, et soutenir qu'en réalité, le sacrifice citoyen est aussi intensément plaisant qu'il est beau, parce que le renoncement à tout bien futur au profit du seul salut de la cité n'est pas une réduction de l'exercice de l'agent imposée par le contexte, mais une réduction qu'il assumerait activement en reportant tous les biens et les plaisirs liés à la portée de son activité, et dont il se prive, dans l'unique acte instantané où il engage sa vie, celui-ci étant dès lors porteur, en intensité, d'un degré de plaisir au moins égal à celui qu'aurait l'agent bienheureux s'il survivait dans le loisir, la paix et la prospérité.

¹⁹⁶⁵ En faveur de cette interprétation, cf. Nussbaum, 1986, p. 336.

Intuitivement, l'existence d'un plaisir intense pris au sacrifice et proportionné à ce que l'on sacrifie pourrait paraître séduisante : car il semble que l'acte où l'on choisit d'abandonner une félicité promise ne soit pas exactement assimilable à celui où l'on voit l'exercice de sa vertu limité par la misère et la solitude. Mais aucun texte ne montre qu'Aristote admet l'existence d'un tel plaisir. Même le passage du livre IX qui montre que celui qui se préfère véritablement lui-même, à savoir l'homme de bien, « fait beaucoup de choses pour ses amis et pour la patrie, dût-il mourir pour eux » (8, 1169a 18-20), n'apporte rien de probant. On lit, certes, que cet homme « choisira d'éprouver un plaisir intense pendant peu de temps plutôt qu'un faible plaisir sur une longue durée », tout comme « il choisira une seule action qui est belle et grande, plutôt que de nombreuses actions sans grandeur » (1169a 22-25). Mais si ce second choix est explicitement « ce qui arrive à ceux qui meurent pour autrui », il n'est pas sûr, à la lecture de l'argument, que ce soit le cas du premier. De plus, on pourrait expliquer que celui qui meurt pour la cité préfère un court plaisir intense à un faible plaisir de longue durée en observant que le courageux prend plaisir à son exercice vertueux tandis que le lâche se porte vers une vie aussi pauvre en plaisir qu'en beauté. Il n'est pas nécessaire de supposer que dans l'absolu, l'acte courageux procure dans l'instant le plaisir le plus intense qui soit¹⁹⁶⁶. Dans l'optique du traité du bonheur du livre suivant, cela poserait de toute manière une difficulté : car si l'action courageuse n'était pas seulement la pratique la plus belle qui soit, mais aussi la plus intensément plaisante, on ne voit pas pourquoi elle constituerait à elle seule une objection contre l'idée que le bonheur suprême réside dans la pratique, ni non plus pourquoi l'activité la plus bienheureuse ne pourrait pas être atteinte dans la guerre mais dans la paix.

f. Conclusions

L'exercice des vertus pratiques dans la belle action est une activité dont les caractéristiques sont difficiles à saisir, et à propos de laquelle les textes d'Aristote ne se montrent guère explicites. Il nous semble toutefois que divers éléments doctrinaux

¹⁹⁶⁶ Il n'est pas nécessaire non plus, au vu de ces deux remarques, de trouver une contradiction entre ce texte et celui qui clôt l'étude du courage, parce qu'il serait affirmé que mourir pour la patrie est intensément plaisant et non plus pénible. Au nom de cette prétendue contradiction, on a voulu que IX, 8 ne parle que de l'acte courageux où l'on meurt pour son ami, et non pour sa patrie. Ramsauer met ainsi en doute l'authenticité des mots καὶ τῆς πατρίδος de la ligne 19, mais ne peut s'appuyer pour cela que sur l'édition de Lefèvre d'Étaples. Gauthier et Jolif (1970, II, p. 748-749) conservent le texte des manuscrits, mais croient arbitrairement que la patrie ne figure ici que par une association d'idées automatique, mais n'est pas concernée par le propos présent ne portant que sur l'amitié.

amènent à conclure qu'elle doit être pensée comme un pur exercice intellectuel, et un unique exercice, où la pensée pratique seule s'exerce, tantôt en étant retenue dans une délibération, tantôt en s'achevant dans un choix initiant le mouvement, et engageant une opération intellectuelle continue qui alternativement, se relâche pour délibérer et s'arrête pour choisir.

Cette activité, bien qu'elle soit une seule et même actuation, et une actuation toujours plaisante dès lors qu'elle relève d'un homme vertueux, voit son plaisir propre varier selon ses moments, et pour deux raisons différentes. D'une part, en raison de la contingence des circonstances singulières, la pensée pratique doit nécessairement, mais plus ou moins fréquemment et plus ou moins longuement, suspendre le choix moteur auquel elle s'est arrêtée afin de délibérer, la délibération étant un moindre exercice que le choix qui l'achève, et par conséquent un exercice moins plaisant. D'autre part, selon l'ampleur ou la réduction du possible que les biens et les maux de fortune fournissent à l'agent, la même pensée pratique, dans la délibération puis dans le choix où elle s'arrête, pourra porter sur un champ plus ou moins étendu d'objets pensés, et par conséquent, engager une activité qui doit avoir plus ou moins d'ampleur et de continuité. La restriction des pensées engagées dans l'action en raison des bornes du possible constitue un empêchement de l'exercice intellectuel, limite en cela le plaisir pratique, et initie par conséquent une activité dont la portée est limitée. Elle prend son degré le plus extrême, semble-t-il, dans l'action courageuse, où le contexte impose au choix de s'arrêter à la seule considération du salut de la cité et de déclencher une activité promise à disparaître immédiatement. L'amplitude des objets considérés par la pensée pratique, au contraire, permet à celle-ci d'atteindre le plus haut degré d'exercice actif et spontané dont elle est capable au moment où elle se détermine et choisit. Voilà ce qui fait d'emblée le plus haut degré du plaisir pratique, et qui parallèlement, fait que l'exercice en question doit avoir plus de continuité sur la durée, même si ce qu'il doit être par essence peut toujours être contrarié par ce qui arrivera.

Cette analyse a l'avantage de retrouver dans le cas particulier de la pratique les diverses caractéristiques que nous avons prêtées au plaisir dans notre étude de *l'Ethique à Nicomaque*. Le plaisir peut exister tout en étant limité par un empêchement, dans l'action comme dans la sensation, parce que les conditions à l'égard desquelles il y a un plein exercice du sens ou des vertus pratiques, qu'il s'agisse d'un sensible ou d'un contexte d'action qui n'est pas le meilleur qui soit, font que cet exercice n'est pas aussi spontanément un exercice qu'il pourrait l'être dans l'absolu. Le plaisir voit son degré

augmenter, au contraire, dans la mesure de cette spontanéité, et il indique dès lors, au sein de l'activité, que celle-ci doit être aussi continue qu'elle est parfaite.

Toutefois, en réduisant la pratique vertueuse à un exercice de la seule pensée pratique, et en expliquant son degré de perfection et de plaisir par la seule étendue des objets considérés d'une manière arrêtée par cette pensée, on s'expose naturellement à une objection. Nous avons dit plus haut que parmi toutes les opérations qu'Aristote déclare plaisantes en elles-mêmes, le bien agir fait exception car il n'est pas une cognition où le bon exercice consiste à saisir plus ou moins aisément un objet dans sa vérité, mais une pratique qui est la bonne réalisation d'une tendance issue des bonnes dispositions de l'agent à l'égard de ses désirs. En cela, l'action belle n'était nullement un acte de savoir, et encore moins un acte fondé sur une connaissance préalable des biens et des maux qui doivent le motiver. Mais si comme nous le croyons, Aristote intellectualise l'action au point de faire consister sa perfection dans l'amplitude et l'exactitude des objets « à faire » contemplés par la pensée, ne faut-il pas conclure que la pratique est un acte purement cognitif, où l'on s'exerce bien et avec plaisir dans le fait même de saisir dans leur vérité divers objets pensés ?

La conséquence ne vaut pas, car s'il est vrai qu'il y a une « contemplation » à l'œuvre dans la belle pratique, cette contemplation est très particulière en ce qu'elle porte sur un « à faire ». Or, c'est d'abord la tendance droite, issue des vertus du caractère et unifiée comme le principe de la prudence, qui fait que l'on est porté vers un bien agir « à faire ». L'exercice intellectuel n'intervient qu'en mobilisant les pensées qui peuvent être investies dans ce qui est à pratiquer et praticable ici et maintenant, et il n'intervient que sous cette condition. Il parachève donc l'exercice pratique, en constituant son accomplissement et son plaisir, mais il n'en est pas le principe ou la cause initiale. En d'autres termes, la pensée, dans ce domaine, s'appuie toujours sur un à faire qu'elle ne fixe pas par une connaissance, mais qui lui est donnée par le désir ; c'est d'ailleurs dans ce cadre qu'elle est une pensée pratique, et que sa perfection, déterminée par l'amplitude des objets à faire sur lesquels elle délibère puis s'arrête, est ce qui rend l'action plus ou moins plaisante dans ce qu'elle a d'essentiel¹⁹⁶⁷.

¹⁹⁶⁷ Cette conclusion permet d'évaluer une suggestion proposée par Brague (1976) dans une courte note sur le plaisir aristotélicien. Il observe justement que chez Aristote, le plaisir effectif est le plus souvent lié à un acte cognitif, consistant à faire apparaître les choses telles qu'elles sont. Il propose d'en conclure que le plaisir aristotélicien est essentiellement lié à la révélation, au dévoilement dans leur vérité des choses saisies par ces actes. Mais d'une part, le plaisir concerne l'acte cognitif en tant qu'il est mise en œuvre active d'une faculté, et non révélation d'un objet extérieur. D'autre part, le plaisir pris au bien agir est certes lié à la saisie intellectuelle des objets à faire, mais cette saisie n'est pas pure contemplation, car elle

2. Les limites inhérentes au plaisir pratique et la supériorité du plaisir spéculatif

a. *Des raisons identifiables sur lesquelles les textes sont apparemment silencieux*

Dans le traité du bonheur de *l'Éthique à Nicomaque*, quand Aristote compare l'activité spéculative exerçant la sagesse à l'exercice des vertus et de la prudence pratiques, puis les vies régies et constituées par chacune de ses activités, il accorde fort peu de place au critère du plaisir. Celui-ci n'est allégué qu'à deux reprises, et dans des passages qui à première lecture, n'apportent guère d'enseignement.

Pour démontrer le caractère suprêmement plaisant de la sagesse, il est observé, sur la foi d'une opinion admise, que les plaisirs de la philosophie l'emportent sur tous les autres en pureté et en stabilité. Mais rien n'indique le sens qu'il faut donner aux termes équivoques de cet énoncé, et encore moins le fondement sur lequel il repose. Aristote l'assume au nom d'un avis autorisé, et dans un développement qui juxtapose d'autres marques de supériorité de l'activité contemplative du sage, l'excellence (X, 7, 1177a 19-21), la continuité (21-22), l'autosuffisance (27 et s.), le fait d'être aimé pour soi seul (1177b 1-4), enfin l'appartenance au loisir (4-18), sans jamais mentionner aucune corrélation entre elles. Le moment conclusif (19-24) qui récapitule ces diverses propriétés est lui aussi une simple énumération, et le changement de vocabulaire employé au sujet du plaisir de contempler, qui n'est plus dit le plus pur et le plus stable, mais « le plaisir accompli », ne permet guère d'explicitier le propos antérieur.

Par la suite, un argument subsidiaire souligne la supériorité en plaisir comme en valeur de la vie contemplative ou « selon l'intellect », en la fondant sur le caractère « propre » à l'homme de la vie en question : « ce qui a été dit auparavant sera, à présent aussi, adapté : ce qui est propre par nature à chaque être¹⁹⁶⁸ est le meilleur et le plus plaisant pour chaque être (τὸ γὰρ οἰκέλον ἐκάστῳ τῆ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ), et c'est donc le cas, pour l'homme, de la vie selon l'intellect

est encadrée, comme dans le lieu où elle prend place, par des conditions liées au désir, qui ne sont pas saisies comme des objets d'une pensée vraie.

¹⁹⁶⁸ Nous comprenons que « par nature » sert à spécifier le fait qu'une chose soit propre à chaque être, et ne se rapporte pas à l'énoncé principal, comme l'impliquerait une traduction comme « ce qui est propre à chaque être est par nature le meilleur et le plus plaisant pour chaque être ». À notre avis, Aristote ne considère pas ici ce qui est propre à chacun selon sa disposition individuelle, bonne ou mauvaise, mais ce qui lui est propre par sa nature même. C'est à cette condition que pour l'homme, le « propre » ne pourra être que « la vie selon l'intellect ».

(ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος), s'il est vrai que c'est principalement celui-ci qui est l'homme » (1178a 4-8).

L'argument s'appuie sur un principe qui en ces termes, n'a jamais été démontré dans ce qui précède, mais qui trouve probablement sa raison d'être dans les thèses fondamentales du livre I. À la fin du traité du plaisir, il a été posé que « pour chaque animal aussi, il semble y avoir un plaisir qui lui est propre, comme l'est aussi sa fonction » (δοκέει δ' εἶναι ἐκάστῳ ζῳῷ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον) et un plaisir qui parce qu'il est propre à sa nature, est son plus grand plaisir, comme le montre l'exemple des ânes pour qui le foin est plus plaisant que l'or¹⁹⁶⁹. Le caractère plus plaisant de ce qui est propre à chaque nature a ainsi été corrélé à l'assignation d'une « fonction » ou d'une « œuvre » également propre à chacune d'entre elles, conformément à la théorie du livre I qui fait de cette « œuvre », pour l'homme comme pour chaque autre être vivant, le souverain bien, avant d'établir que ce souverain bien est aussi souverainement plaisant. Il apparaît ainsi qu'à partir des toutes premières thèses de *l'Éthique à Nicomaque*, on peut déduire que la vie contemplative de l'intellect, si elle est par sa forme le propre de l'homme, doit être pour lui la meilleure et la plus plaisante. Mais une telle preuve ne nous apprend rien sur ce qui fait qu'intrinsèquement, cette activité a une plus grande valeur et un plus grand plaisir que toutes les autres.

On peut regretter la pauvreté spéculative de ces deux arguments, et l'absence d'articulation entre eux et ceux qui dégagent les autres marques de perfection de l'activité et de la vie théorétiques. On dispose cependant de plusieurs ressources pour combler ces déficiences. Il est possible de montrer que les propos concernant le plaisir de la vie spéculative, derrière leur indigence apparente, présupposent des thèses ou des modèles précis qui indiquent pour quelles raisons et en vertu de quelles déterminations ce plaisir est supérieur à celui de la belle vie pratique. On peut aussi s'appuyer sur notre étude antérieure du plaisir de bien agir pour établir que les divers motifs qui le limitent parfois doivent aussi le limiter toujours, tandis qu'ils n'ont pas lieu d'être dans la vie et l'activité contemplative, et que telle est la raison pour laquelle celles-ci sont plus plaisantes. Comme les deux procédés conduisent à des conclusions rigoureusement identiques, la validité de celles-ci ne laisse guère de doute.

¹⁹⁶⁹ Cf. *EN* X, 5, 1176a 3-8. L'exemple est tiré d'un mot d'Héraclite : « comme le dit Héraclite, « les ânes choisiront le foin plutôt que l'or » ; car pour les ânes, la nourriture est plus plaisante que l'or ».

Le second des arguments mentionnés plus haut, au vu de ce qui précède dans *l'Ethique à Nicomaque*, pose un problème évident qui mérite d'être développé, car il ne peut être résolu que si l'on adopte des présupposés indiquant ce qui fait la supériorité en plaisir de la vie contemplative. Dans le livre I, l'isolement de l'œuvre propre de l'homme a servi à retenir comme son souverain bien et son plus grand plaisir la belle vie pratique, et non l'exercice de la sagesse spéculative. Bien plus, le début du traité du bonheur vient tout juste d'utiliser un argument semblable (X, 6, 1176b 24-27), reposant également sur ce qui est « propre » à chacun, mais pour établir que l'activité la meilleure et la plus plaisante en soi est la belle action, et non la meilleure contemplation : « pour chacun, c'est l'actuation qui procède de sa disposition propre qui est la plus digne de choix », en bien et en plaisir, « et pour l'homme de bien, c'est celle qui procède de la vertu » (ἐκάστω δ' ἡ κατὰ τὴν οἰκείαν ἔξις αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὲ¹⁹⁷⁰ ἡ κατὰ τὴν ἀρετὴν), à savoir la vertu pratique. C'est donc aussi celle-ci qui est la meilleure et la plus plaisante en soi, puisque l'homme de bien, comme Aristote vient de le rappeler, est norme de « ce qui est à la fois digne de prix et plaisant » (καὶ τιμία καὶ ἡδέα) en réalité¹⁹⁷¹. Ainsi, l'identification de l'activité la meilleure et la plus plaisante à celle qui est propre à l'homme de bien sert à prouver qu'il s'agit de la pratique vertueuse. Comment, quelques lignes plus loin, l'identification d'une telle activité à celle qui est propre à la nature humaine peut-elle faire conclure, cette fois, qu'elle est la meilleure contemplation ?

Le problème est d'autant plus troublant qu'à la fin du traité de l'amitié, il a bien été précisé que le vivre proprement humain est celui de ce qui est souverain en nous, à savoir la pensée et l'intellect. Mais ce propos, nous l'avons vu¹⁹⁷², concernait exclusivement la belle pratique et tendait à identifier celle-ci à un pur exercice intellectuel de la prudence. Comment Aristote peut-il ensuite s'appuyer sur la même prémisse, la réduction de la meilleure vie à une vie de la pensée, mais pour en déduire

¹⁹⁷⁰ La logique de l'argument n'impose en rien de recourir à la leçon du codex *Par.* 1417 (δὴ ἡ), au lieu de garder le δὲ de la plupart des manuscrits (en le faisant suivre il est vrai de l'article comme O^b).

¹⁹⁷¹ Aristote se réfère probablement à ce texte quand au chapitre suivant, dans l'argument que nous venons de citer, il déclare « ce qui a été dit auparavant sera, à présent aussi, adapté ». Toutefois, même si sur le fond, les principes des deux arguments peuvent, au prix de quelques opérations, être mis en équivalence, ils diffèrent dans leur formulation et l'usage qu'il font de la notion de « propre » : le premier part de ce qui est propre à chaque individu humain, le meilleur et le plus plaisant pour lui, et sélectionne ce qui est propre à l'homme de bien pour en faire ce qui est le meilleur et plus plaisant en soi. Le second part de ce qui est propre par nature à chaque être vivant, qui est aussi par nature son plus grand bien et son plus grand plaisir, pour sélectionner ce qui est propre par nature à l'homme.

¹⁹⁷² Voir p. 1039-1940.

que cette vie doit être la spéculation théorique du sage, et non plus la pensée pratique de l'homme prudent ?

Deux remarques simples permettent d'éviter la contradiction. Il y a d'abord, entre l'argument en faveur de la contemplation et tout ce qui précède, un déplacement important : Aristote ne considère plus le vivre (τὸ ζῆν) au sens où il est l'exercice vertueux en tant que tel, qu'il s'agisse de celui de la sagesse ou de celui de la prudence, mais « la vie » (ὁ βίος)¹⁹⁷³ dans son tout régie par chacun de ces deux exercices. Or, si le bien agir et le bien contempler, pris en eux-mêmes, peuvent tous deux être dits des exercices proprement humains en ce qu'ils sont ceux de la pensée, « la vie » dans son tout, en revanche, ne peut être « selon l'intellect », et en cela propre à l'homme, que s'il s'agit de la vie contemplative dépendant de l'exercice de la sagesse. Dans la vie pratique, il y a certes un exercice propre à l'intellect, mais il se trouve intimement uni et conjugué aux exigences d'un élément étranger, et d'abord la partie désirante qui s'exprime dans les diverses émotions. Cette vie ne peut donc pas être dite intellectuelle au même titre que la vie consacrée à la contemplation.

La vie pratique sera aussi moins intellectuelle pour une autre raison, qui tient à l'exercice même de la pensée en elle, et non à l'élément auquel il est mêlé par accident : il y a bien plus et bien mieux exercice intellectuel dans la contemplation des choses les plus divines que dans la délibération et le choix sur les actes singuliers à faire. On ne saurait objecter que dans les livres précédents, le bon exercice intellectuel a été ce qui fait que l'actuation pratique, et non la théorétique, est à la fois propre à l'homme, et la meilleure comme la plus plaisante. Au contraire, si c'est en cela que le bien agir est optimal, ce sera le cas à plus forte raison du bien contempler, et l'on pourra sans difficulté comparer l'un et l'autre et rendre manifeste la supériorité du second. Aristote ne dit pas qu'il présuppose un tel raisonnement *a fortiori* pour fonder la nature contemplative du meilleur exercice et de la meilleure vie, mais si c'était le cas, il emploierait le même procédé démonstratif que pour d'autres critères de comparaison entre le bien agir et le bien contempler : au livre I, l'autosuffisance (5, 1097b 5 et s.), ou encore le fait d'être aimable pour soi et par soi (5, 1097a 25 et s.), ont été des caractéristiques du bonheur qui s'est avéré être la meilleure pratique, et ils sont réservés dans le livre X à la meilleure contemplation car elle en est porteuse à plus forte raison.

¹⁹⁷³ Depuis X, 7, 1177b 26, le propos ne porte plus sur l'actuation théorétique (ἐνέργεια θεωρητική) propre au sage, mais sur « la vie » à laquelle elle appartient.

Il se trouve que nous pouvons montrer que la belle action doit toujours comporter un plaisir limité, et en raison des deux marques d'infériorité que nous avons mentionnées. D'une part, dans la vie pratique prise dans son tout, l'exercice plaisant de la vertu se trouve toujours conjugué à des émotions pénibles en elles-mêmes, et l'on peut généraliser à toute action ce qui vaut à un degré extrême dans l'action courageuse. D'autre part, on peut établir que dans cette vie, l'exercice des vertus pratiques pris en tant que tel, c'est-à-dire l'exercice de la pensée dans la délibération et le choix prudents, même quand il est le meilleur qui soit, ne peut avoir lieu sans être empêché en quelque manière et voir sa perfection et son plaisir limités. Car s'il est vrai que la pensée pratique ne s'exerce pas pleinement quand elle est aux prises avec une fortune défavorable, ou quand elle doit délibérer au lieu de s'arrêter dans un choix, il doit être vrai aussi qu'elle ne le fait jamais, même dans un choix optimal accompli dans les meilleures conditions. Cette réduction de l'exercice intellectuel tient tout simplement à son caractère pratique : la pensée se détermine sur des objets qui peuvent être autrement qu'ils ne sont au point de pouvoir venir contredire tout ce qu'elle a engagé, et des objets qui de plus, doivent toujours différer dans leur singularité présente de ce qui a été prévu à leur sujet. À notre avis, c'est dans la contingence et l'imprévisibilité des objets de la pensée pratique que réside la raison première de la limitation de cet exercice intellectuel et de son plaisir. C'est aussi parce qu'au contraire, les objets de la pensée spéculative sont nécessairement ce qu'ils sont que l'exercice intellectuel est alors plus plein, plus parfait et plus plaisant.

Ce que nous venons de dire peut être mis en évidence à partir de notre étude antérieure du plaisir propre au bien agir et des conditions qui déterminent son degré. Supposons qu'un agent dispose de tous les biens et des meilleures possibilités d'action, et s'arrête dans un choix optimal, qui intègre les actes les plus beaux tout en ayant la plus grande portée possible sur l'avenir. Même dans cette situation, il n'est pas à l'abri d'un revers de fortune qui réduira considérablement son exercice pratique et le plaisir qu'il y prend, comme l'atteste l'exemple du « renversement » (περιπέτεια) dans les histoires tragiques, ou dans celle de Priam qui en un seul jour a tout perdu, richesse, famille, cité, pouvoir et honneurs¹⁹⁷⁴. Sans doute, « l'homme heureux ne sera pas facilement chassé de son bonheur », et d'abord parce que sa prudence prévoit les événements futurs autant qu'elle le peut, et lui assure les moyens de faire face à ceux

¹⁹⁷⁴ Cf. *EN I*, 10, 1100a 5-9, 11, 1101a 6-9.

qu'elle ne peut pas prévoir ; mais il n'est pas impossible qu'il le soit à tout moment, sous l'effet d'infortunes « qui sont importantes et nombreuses »¹⁹⁷⁵. Bien plus, il ne peut être prudent que s'il considère que des coups du sort imprévisibles peuvent toujours survenir : il tient compte de cette imprévisibilité dans sa délibération et son choix, puisqu'il cherche à la maîtriser et s'en préserver au mieux, mais ce faisant, il doit aussi présupposer qu'il est toujours possible que ce qui arrive vienne renverser le plan qu'il a engagé et anéantir les biens qu'il possède. L'amointrissement de l'exercice pratique dans une situation d'infortune est ainsi toujours présent à un certain degré dans la pensée prudente la plus parfaite, comme une possibilité connue qui atteste son manque de portée.

L'exercice de la pensée pratique est aussi intrinsèquement limité et empêché pour une autre raison : en se déterminant dans le meilleur choix, effectué dans les meilleures conditions et engageant de nombreuses conséquences futures, l'homme prudent sait qu'il est nécessaire, et non plus seulement possible, que la singularité de ce qui se présentera l'oblige à reconsidérer certains éléments de son action dans une délibération et donc un moindre exercice de sa pensée. Celle-ci s'arrête donc toujours sur des objets tout en sachant qu'ils devront à un certain degré être remis en question. On pourrait dire qu'en tout moment, la pensée pratique est instable en elle-même et fait l'épreuve de la limitation de son étendue, ce qui ne peut que réduire la plénitude de son exercice et le degré de plaisir que l'on y prend.

Les deux observations précédentes reviennent à dire que la pensée prudente comporte un accomplissement et un plaisir limités en vertu de son caractère pratique : elle porte sur un singulier « à faire » (πρακτόν) qui peut être autrement qu'il n'est, et s'engage dans des prévisions tout en sachant qu'elles devront être reconsidérées, et qu'elles peuvent être contredites par des infortunes venant détruire sa perfection. En d'autres termes, c'est une pensée qui en chacun de ses moments, même dans un choix le meilleur absolument, s'exerce en prenant nécessairement en considération l'existence d'un impensé, la contingence imprévisible des événements futurs qu'elle tend à saisir sans le pouvoir. Cet impensé est la condition dans laquelle l'intellect peut s'exercer de manière pratique, mais il est aussi ce qui fait que cet exercice n'est jamais le plus plein et le plus plaisant qui soit, et comporte toujours en lui-même un empêchement pénible.

¹⁹⁷⁵ EN I, 11, 1101a 8-11.

À l'inverse, l'intellection théorique est à meilleur titre un plein exercice intellectuel, et d'abord parce que ce type de pensée saisit ce qui ne peut être autrement qu'il n'est¹⁹⁷⁶. Si la nécessité de ce qu'elle saisit suppose qu'elle abstraie de son objet certaines quantités définies, comme le font les mathématiques, l'exercice intellectuel ne l'emporte sans doute pas sur celui de la pensée pratique. Il n'en va pas de même quand la nécessité est inhérente aux choses mêmes, comme dans la contemplation qui saisit les unes par les autres les formes et les essences des choses matérielles. L'exercice intellectuel l'emporte encore davantage quand il est celui la « sagesse » (σοφία), que les traités éthiques caractérisent comme « la plus exacte des sciences » (ἀκριβεστάτη τῶν ἐπιστημῶν), portant en vertu de cette propriété sur « les choses les plus dignes de prix » (τῶν τιμιωτάτων)¹⁹⁷⁷, ou encore « sur les choses belles et divines » (περὶ καλῶν καὶ θείων)¹⁹⁷⁸.

Pour en savoir davantage sur ces choses que contemple le sage, il faut se reporter à la *Métaphysique*. Les deux premiers chapitres du livre A, consacrés à déterminer l'objet de la sagesse, concluent qu'elle porte « sur ce qui est le meilleur dans la totalité de la nature » (982b 6-7), et sur des premières causes divines, comparables au dieu lui-même (983a 7-9). Le livre E identifie ensuite plus précisément cet objet, en laissant toutefois son existence hypothétique avant que le livre Λ (6-7) la démontre : il s'agit d'êtres séparés et immobiles (E 1, 1026a 10 et s.), et donc de substances immuables (29) qui comme telles, et comme « causes des choses divines visibles » que sont les astres (17-18), doivent être plus que tout porteuses du « divin », et constituer l'objet propre de la « théologie », science qui est « la plus digne de prix » (18-22). Si la sagesse est cette science, il est aisé de comprendre pourquoi elle est le plus accompli des exercices intellectuels : ses objets, qu'ils soient un ou multiples, sont nécessaires sous tous leurs aspects, et sans matière ni potentialité, contrairement à ceux dont l'intellect ne peut saisir l'essence que dans un divers contingent donné par la sensation et l'imagination. Ils se prêtent donc pleinement à l'intellection, et rendent par conséquent celle-ci absolument parfaite, spontanée et immédiate.

Il nous paraît clair que c'est dans l'opposition entre la contingence impensée des objets de la prudence et la nécessité pleinement intelligible de ceux de la sagesse que réside le fondement de la supériorité en valeur et en plaisir de celle-ci sur celle-là.

¹⁹⁷⁶ Cf. EN VI, 2, 1139a 6-8, 3, 1139b 19-24.

¹⁹⁷⁷ EN VI, 7, 1141a 16-20. Pour des remarques semblables, voir Labarrière, 2003, p. 100.

¹⁹⁷⁸ EN X, 7, 1177a 15.

Pourtant, Aristote ne le dit jamais de manière explicite. À vrai dire, il ne démontre jamais véritablement pour quelle raison l'exercice du sage l'emporte toujours sur celui du prudent quand on considère l'un et l'autre en tant que tels. Il ne consacre d'arguments développés qu'à montrer la supériorité accidentelle du premier sur le second, parce que la belle pratique présuppose bien davantage un cortège de biens, de désirs et d'émotions qui sont étrangers par rapport au bien agir comme tel. Ces propos permettent d'établir aisément qu'en toute action, le plaisir d'exercer les vertus se trouve mélangé à des peines extérieures qui n'ont pas d'équivalent dans la vie de sagesse.

Il est plus difficile en revanche de montrer que pour Aristote, la meilleure intellection théorique est en soi plus plaisante que la meilleure intellection pratique pour la raison que nous avons dite. On dispose cependant de textes qui le mettent en évidence indirectement. Certains des arguments consacrés à démontrer que l'amitié par excellence amplifie la valeur et le plaisir de la pratique vertueuse, et est de ce fait nécessaire au bonheur, présupposent que l'exercice pratique est nécessairement limité par la contingence de son objet : l'apport de l'ami, en effet, consiste à réduire cette contingence, au point qu'il peut la transformer en nécessité.

Quant au passage du traité du bonheur alléguant la supériorité en « pureté » et en « stabilité » des plaisirs de la « philosophie » et de la sagesse, il est plus riche qu'il ne le paraît. Car l'opinion admise à laquelle il est fait référence est très certainement la thèse défendue dans les mêmes termes par Platon en *République* IX. Si tel est le cas, Aristote doit donner à ces termes la même signification littérale que son maître. On peut montrer par ce moyen que pour l'auteur de *l'Éthique à Nicomaque* aussi, c'est la nécessité ontologique des objets de la philosophie et de la sagesse qui fait à la fois, et d'un seul tenant, la pureté et la stabilité des plaisirs liés à ces activités. Toute la différence est qu'Aristote attribue ces propriétés au plaisir de la meilleure contemplation en concevant celle-ci non plus comme une réplétion véritable d'une réalité véritable par une réalité véritable, mais comme un exercice comblé et plein de la pensée qui saisit les êtres qui sont et sont intelligibles au plus haut point. Les autres activités, de leur côté, sont accomplies et plaisantes, mais ont un plaisir impur et instable parce qu'elles impliquent toutes en elles-mêmes un empêchement pour avoir lieu. Cette réinterprétation par Aristote du modèle de la *République*, dont on trouve la trace dans *l'Éthique à Nicomaque*, est clairement avérée par un fragment du *Protreptique* qui conçoit le plaisir dans les mêmes termes que les traités éthiques, mais établit une hiérarchie de

l'ensemble de nos activités, en faisant reposer leur degré de plaisir sur le fait que tel ou tel objet senti ou pensé se prête plus ou moins intégralement à notre pouvoir cognitif.

b. Le plaisir de la belle pratique est par nature conjugué à des peines

À l'examen des arguments de *l'Éthique à Nicomaque* qui prouvent la supériorité de la vie contemplative sur la vie pratique, on peut conclure aisément que la seconde, prise dans sa globalité, comporte toujours un moindre plaisir en raison du cortège d'émotions pénibles qui vont toujours de pair avec le bien agir, et qui n'accompagnent pas, en revanche, le bien contempler. Nous avons vu qu'il ne fallait pas concevoir l'exercice des vertus du caractère et de la prudence comme une opération plaisante qui viendrait se substituer aux émotions sur lesquelles portent les vertus, mais qu'il leur est en quelque sorte juxtaposé : on prend plaisir à désirer sous telle modalité comme il convient, mais en tant que l'on a ce désir, on doit éprouver une peine ou bien un plaisir qui lui est inhérent et vient s'adjoindre au plaisir de la pratique convenable. Si donc il est vrai que chacun de ces désirs, appétit, colère, crainte, confiance, etc., est vécu comme pénible et n'est porteur que d'un plaisir anticipé, alors le plaisir pris au bien pratiquer se réalisera toujours à condition d'éprouver une peine concomitante.

Dans le traité du bonheur de *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote insiste sur le lien intime entre les vertus pratiques et les différentes émotions pour montrer que ces vertus et leurs exercices concernent l'homme en tant qu'il est composé d'une âme et d'un corps : « nous effectuons envers autrui les actions justes, courageuses, et les autres actions vertueuses, dans des contrats, des relations intimes et des actions de toute sorte, en observant avec soin dans les émotions ce qui convient à chacun (ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἑκάστῳ)¹⁹⁷⁹ ». Puisqu'elle s'exerce dans le fait d'éprouver comme il convient les émotions, on peut donc dire que « la vertu du caractère, pour beaucoup, est intimement unie aux émotions » (πολλὰ συνωκειῶσθαι¹⁹⁸⁰ τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἥθους ἀρετή), ou encore que les vertus de ce type, tout comme la prudence qui va de pair avec elles, « sont rattachées aux émotions » (συνηρητημένα τοῖς πάθεσι).

¹⁹⁷⁹ EN X, 8, 1178a 10-16.

¹⁹⁸⁰ Exceptionnellement, ce verbe ne paraît pas avoir pour sujet « ce qui appartient » intimement à quelque chose, mais plutôt ce qui lui est intimement lié ou « familier », conformément à une des acceptions de οἰκεῖος (voir nos remarques p. 737, note).

Dans le texte, ce lien permet d'établir que ces vertus concernent le composé, car « certaines émotions semblent provenir du corps ». De fait, nous avons vu que dans le *De motu animalium*, non seulement l'appétit, mais aussi la crainte ou la confiance¹⁹⁸¹, sont accompagnées d'une altération plus ou moins importante qui se manifeste en surface du corps et affecte son tempérament central. Mais nous avons vu aussi que toutes les émotions, justement en raison de cette altération, sont vécues comme pénibles en elles-mêmes à un degré plus ou moins intense. Si donc il est impossible de bien choisir et bien agir sans éprouver ou anticiper comme prochaine, et selon la juste mesure, l'une ou l'autre de ces émotions, alors le plaisir de bien agir sera toujours intimement uni ou rattaché à la peine dont elle est porteuse. Ce qui vaut à l'extrême dans l'acte courageux où l'on endure l'effroi vaudra à un moindre degré dans celui où l'on fait preuve de confiance, dans l'acte libéral où l'on cherche à acquérir correctement des richesses afin de faire preuve d'obligeance, etc..

Les mêmes conclusions s'imposent à l'examen du développement antérieur consacré à montrer la supériorité de l'exercice de la sagesse, en tant que tel, sur celui des vertus pratiques. Aristote a déclaré qu'« il semble bien que prise toute seule, l'actuation théorique soit aimée pour elle-même. En effet, rien n'en provient outre le fait de contempler, tandis qu'à partir des actuations pratiques, nous nous procurons plus ou moins de choses à côté de l'action »¹⁹⁸² elle-même. En un certain sens, et comme l'a établi le livre I, on peut dire que la pratique vertueuse est aimée pour elle-même : non seulement elle n'est pas toujours aimée pour autre chose, mais elle ne l'est jamais, et ce sont les autres biens, richesse, honneur, ou puissance politique, qui sont aimés pour elle¹⁹⁸³. Mais on peut dire également que la réalisation des vertus pratiques n'est pas aimée pour elle-même en étant « prise toute seule » (αὐτῇ μόνῃ), c'est-à-dire sans que soient aimés aussi d'autres biens qui en proviennent. Car lorsqu'on exerce la vertu en recherchant comme il convient le plaisir corporel, ou bien la richesse, ou bien l'honneur, ou bien la sécurité, on poursuit dans chaque cas quelque chose qui diffère en soi du bien qu'est l'exercice vertueux. On le fait certes plus ou moins selon ce que l'on

¹⁹⁸¹ Voir plus haut Ch. I, p. 169, p. 178.

¹⁹⁸² *EN X*, 7 1177b 1-4. Nous suivons pour ce passage la leçon de K^b, le sujet sous-entendu étant « l'actuation théorique du sage » des lignes 1177a 16-17 et s. : δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλείον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν. En revanche, nous nous éloignons de la traduction habituelle, qui comprend « il semble bien qu'elle seule », c'est-à-dire l'actuation théorique et non les autres, « soit aimée pour elle-même ». Car on aurait alors plutôt αὐτῇ μόνῃ. De plus, notre lecture, conforme à un usage de l'expression que l'on trouve par exemple chez Platon (*Phèdre*, 267b), permet de marquer la différence entre le cas de la meilleure contemplation et celui de la meilleure pratique.

¹⁹⁸³ Cf. *EN I*, 5, 1097a 25 et s..

possède déjà, mais on le fait toujours, en éprouvant dans presque tous les cas des désirs qui sont pénibles en eux-mêmes. Seul le cas particulier où le bienfait accordé par l'homme de bien fortuné est une œuvre qui prolonge son bon exercice fait peut-être exception¹⁹⁸⁴. Mais comme l'indique la suite de la comparaison entre le bien contempler et le bien agir (1177b 12-14), cet homme n'effectuera de toute façon une bonne pratique qu'au sein de l'action politique, qui porte sur les biens utiles et doit toujours se procurer à côté d'elle-même des biens extérieurs comme la puissance et l'honneur. En se réalisant dans la poursuite de tels biens, l'exercice pratique plaisant s'accomplit dans ce qui est en soi pénible, comme l'atteste le fait qu'elle est alors travail bien plutôt que loisir.

L'exercice de la sagesse spéculative n'est pas ainsi conjoint à des désirs et des émotions éprouvés avec peine. L'homme qui s'y livre doit certes veiller à l'intégrité de son corps et à sa santé¹⁹⁸⁵, et parce qu'il a besoin des choses nécessaires, il doit lui aussi poursuivre autre chose que la contemplation et son plaisir. Mais il n'est sujet qu'aux besoins élémentaires du corps, et non à ceux de tous les biens que doit se procurer l'homme excellent dans la pratique et la politique. En outre, dans la vie du sage, la recherche des choses nécessaires n'a aucune espèce de rapport avec son exercice excellent, tandis qu'il appartient à celui du prudent et du politique de ne pouvoir s'effectuer que dans divers désirs et diverses émotions pénibles. Le plaisir du bien agir est donc toujours uni à une peine pour pouvoir exister, tandis que le plaisir du bien contempler pourrait avoir lieu tel qu'il est sans que soit éprouvé un besoin quelconque. On peut conclure que la vie pratique dans son tout est moins plaisante que la vie spéculative en raison des peines plus grandes qui accompagnent le bon exercice qui la régit, mais aussi que cet exercice pratique est par sa nature nécessairement mêlé à des peines qui lui sont étrangères, et peut pour cette raison être déclaré moins plaisant que son concurrent.

c. Un moyen d'amplifier l'exercice des vertus pratiques et son plaisir, et un révélateur des causes de leur limitation : l'amitié des vertueux

Les raisons pour lesquelles, aux yeux d'Aristote, l'exercice des vertus pratiques considéré en tant que tel est intrinsèquement limité, en perfection et en plaisir, peuvent

¹⁹⁸⁴ Il s'agit du bienfaiteur de *EN IX*, 7 (voir plus haut p. 1062).

¹⁹⁸⁵ En *EN X*, 8, 1178a 25-27 et *X*, 9, 1178b 33-35.

être mises en évidence grâce aux arguments de *Ethique à Nicomaque* IX, 9 qui montrent pourquoi l'amitié par excellence entre hommes de bien est exigible pour déclarer ceux-ci bienheureux. Ils indiquent en effet que cette exigence repose sur le perfectionnement apporté au bien agir, en mettant l'accent sur l'augmentation simultanée du plaisir propre à la belle action. Ils constituent donc à un double titre un outil précieux : on peut s'attendre à ce qu'ils mentionnent ce qui détermine la valeur et le plaisir de l'exercice pratique, mais aussi ce qui les rend plus ou moins bornés ou amplifiés.

Pour comprendre ce que peut apporter l'amitié première et par excellence au bien agir, on doit d'abord rappeler qu'elle est pour Aristote le lieu où se réalise une parfaite communauté des choix et des actuations pratiques. Dans les traités de *l'Ethique à Nicomaque* et de *l'Ethique à Eudème*, cette amitié est caractérisée comme une relation où un agent aime autrui parce qu'il est bon, et non seulement utile ou agréable, et où d'autre part, il y a une réciprocité de cet attachement, connue par l'un et par l'autre ami. Ainsi *l'Ethique à Eudème* l'introduit-elle comme un lien où l'on aime et choisit un homme « parce qu'il est de telle qualité et en raison de sa vertu », qui « devient ami lorsque en étant aimé, il aime en retour, et que cela n'est en rien inconnu de l'un et l'autre ami » (VII, 2, 1236a 10-15)¹⁹⁸⁶. Il est possible de s'appuyer sur cet énoncé, relativement clair par rapport à ses équivalents, pour montrer qu'il y a dans cette amitié une totale mise en commun des actuations pratiques des deux agents.

Si dans une amitié, c'est la vertu pratique d'autrui que nous aimons, c'est donc sa disposition à avoir telle ou telle tendance selon chaque circonstance, disposition déterminée par la règle prudente, mais aussi par son tempérament particulier et ses intérêts individuels¹⁹⁸⁷. Or, pour parvenir à aimer cela, nous devons au préalable passer beaucoup de temps de vie et d'action communes avec autrui : c'est ce qui permet à la fois de connaître et aimer ses désirs en chaque situation singulière, et de mettre à l'épreuve son excellence, qui est d'un seul tenant sa disposition à bien agir et à nous aimer¹⁹⁸⁸. Ajoutons que dans le même temps, nous acquérons nous-mêmes une

¹⁹⁸⁶ *L'Ethique à Nicomaque* (VIII, 2, 1155b 17-1156a 5) détermine l'amitié comme un souhait du bien d'autrui en vue de ce qui est soit bon, soit plaisant, soit utile pour l'individu, un souhait qui de plus, doit être réciproque, et qui doit enfin être connu de chacun. Cette caractérisation vaut toutefois pour les trois amitiés, et ce n'est qu'ensuite qu'est dégagée l'amitié première, comme amitié par soi et non par accident.

¹⁹⁸⁷ Aussi la genèse de l'amitié première ne peut se faire qu'à partir d'un lien de fréquentation et une amitié fondée sur l'agrément, celui que nous prenons au tempérament d'autrui et à des occupations plaisantes pour lui comme pour nous (*EN* VIII, 6, 1157b 13-19, 22-24, 7, 1158a 1-10). Mais pour que cette amitié fondée sur le plaisir devienne amitié première, il faut que les amis plaisants soient des hommes de bien, et le soient aussi pour ceux qui les prennent pour amis (1158a 22-27).

¹⁹⁸⁸ Cf. *EN* VIII, 4, 1156b 25-29, *EE*, VII, 2, 1237b 7-27, 36 et s., 1238a 20-30.

disposition semblable qui indissolublement, est vertueuse et tend à l'aimer l'autre. C'est ce qui fait que l'on peut indifféremment caractériser cette amitié en déclarant soit que nous aimons autrui pour sa vertu, soit que nous aimons autrui parce que nous l'aimons et y sommes disposés, et non par accident et pour une autre raison¹⁹⁸⁹, soit enfin que nous aimons autrui en tant que nous sommes des hommes de bien et suivons notre disposition vertueuse¹⁹⁹⁰. *L'Ethique à Nicomaque* peut ainsi employer les deux dernières formulations plus volontiers que la première.

Les équivalences que nous venons de dégager montrent clairement que faire œuvre d'amitié consiste à exercer en commun la bonne disposition pratique de l'ami et la sienne propre. Cela suppose une communauté des souhaits, d'abord parce que chacun doit avoir pour fin le bonheur de l'ami en même temps que le sien propre, mais aussi, en un sens plus fort, parce que chacun doit choisir en commun avec l'ami ce qui réalise pour l'un comme pour l'autre ce bonheur, et adjoindre pour ce faire à tous les mobiles entrant dans sa délibération et son choix les mobiles d'autrui, afin que ceux-ci soient pris en compte dans chacune des étapes et des conséquences prévues de l'action. On peut considérer que dans cette amitié, il y a toujours communauté et adaptation globales entre les choix, et donc entre les exercices pratiques de chaque agent¹⁹⁹¹.

Dans ces conditions, il est aisé de voir pourquoi l'ami perfectionne l'exercice pratique. Comme l'indique dès ses premières lignes le traité de l'amitié de *l'Ethique à Nicomaque*, l'amitié est une aide « pour les belles actions », « car on a davantage de capacité pour saisir <les choses> par la pensée et pour agir » (νοῆσαι καὶ πράξει δυνατότεροι, VIII, 1, 1155a 15-16). La mise en commun de la délibération et du choix

¹⁹⁸⁹ C'est en ces termes que l'amitié première se trouve d'abord caractérisée dans *l'Ethique à Nicomaque*. Ce qui différencie cette amitié n'est pas que nous aimons autrui *pour autrui*, mais que nous aimons autrui *parce que nous l'aimons*, et non par accident. En d'autres termes, nous souhaitons comme notre bien souhaitable le bien d'autrui pour ce souhait même, et parce que nous y sommes disposés, et non pour un motif accidentel par rapport à ce souhaiter qui définit l'aimer. Il faut ici remarquer que les spécifications données à l'amitié non accidentelle, en *EN VIII*, 3, 1156a 10-19, concernent le sujet qui aime et non autrui : que l'on s'aime mutuellement « par soi » (καθ' αὐτοῦς) signifie que celui qui aime aime de son fait, (1156b 10-11 dira δι' αὐτοῦς) et non qu'il aime autrui pour autrui. Par ailleurs, que l'on aime autrui « en tant que l'aimé est ce qu'il est » (ἢ ἐστὶν ὅσπερ ἐστὶν ὁ φιλούμενος) signifie qu'on l'aime en tant qu'aimé, et non pour ce qu'il est comme individu. L'idée que dans cette amitié, on aime en vue d'autrui n'est introduite que dans la suite (4, 1156b 9-11). Elle n'implique d'ailleurs aucun altruisme, si l'on entend par là le fait d'aimer l'autre pour lui et non pour soi. Car pour Aristote, aimer, souhaiter du bien à autrui ne peut s'entendre qu'en fonction d'un bien aimable et souhaitable pour celui qui aime.

¹⁹⁹⁰ Cf. *EN VIII*, 4, 1156b 7-8 : l'amitié première est celle où les hommes de biens « se souhaitent les biens d'une manière semblable, et en tant qu'ils sont des hommes de biens ». Dans *l'Ethique à Eudème*, le rôle principal de la vertu pratique de l'agent pour que celui-ci puisse entrer en amitié est également introduit en second lieu (VII, 1, 1236b 39 et s.).

¹⁹⁹¹ En ce sens, cf. Wolff, 2000, p. 163. Aussi l'amitié première dispose-t-elle à un « choix en retour » ou un « choix réciproque » (ἀντιπροαίρεσις, *EE VII*, 1, 1236b 2-5, 1237a 20 et s.).

de l'ami avec celle de chaque individu a l'avantage de réduire la restriction des possibilités d'agir et d'optimiser la pensée pratique en amplifiant son étendue. Le pouvoir moteur d'autrui vient en effet s'adjoindre au pouvoir propre à chacun pour permettre un choix partagé par l'un et l'autre¹⁹⁹². Son pouvoir cognitif vient enrichir la délibération, en produisant une connaissance plus ample et plus exacte de la situation présente et du meilleur parti à en tirer. À cela, il faut ajouter que l'ami peut délibérer, ou continuer une action engagée, quand on est incapable de le faire soi-même, ou encore prendre sur soi certaines nécessités empêchant le déroulement de l'action optimale entreprise, tout comme on peut le faire pour lui. Ces seconds avantages, même s'ils portent sur la suite du déroulement d'une action engagée, sont tout autant que les premiers intégrés dans le choix qui en est le point de départ : car si l'on se détermine alors compte tenu de la présence de l'ami, on se détermine en fonction de ce qu'il peut apporter. Enfin, l'ami ne contribue pas seulement à l'exercice pratique en apportant un pouvoir permettant de réaliser une action meilleure, mais aussi en augmentant la valeur de celle-ci : car une pensée pratique qui délibère et choisit en associant à chacun de ses mobiles ceux de l'ami est un exercice intellectuel qui a une plus grande étendue et une plus grande portée que celui qui se limite aux biens individuels.

Les trois arguments de *Ethique à Nicomaque* IX, 9 qui démontrent que l'homme, pour être heureux, a besoin d'amis, se fondent sur l'un ou l'autre de ces perfectionnements apportés par l'amitié à l'exercice pratique, et mentionnent tous un gain de plaisir qui va de pair avec eux. Deux d'entre eux, malheureusement, ne disent pas explicitement ce que l'on est en droit d'en attendre, car ils ne mentionnent aucun lien essentiel entre le perfectionnement dont ils parlent et le plaisir qui l'accompagne. Le dernier argument (1170a 13-b 19) insiste sur le fait que l'existence de l'ami prolonge et amplifie en valeur l'existence de chacun : « l'ami est un autre soi-même », de sorte que son existence sera bonne et plaisante pour l'homme de bien « de la même façon ou presque » que l'est la sienne propre (1170b 5-8). Mais tandis que la qualité bonne a auparavant été attribuée au vivre propre à l'homme de bien, et donc à la belle pratique en tant que telle (1170a 20-24), la qualité plaisante a été transférée à ce par quoi cet homme sent qu'il vit (1170b 1-5), alors même qu'elle appartient aussi de manière essentielle à ce vivre. Ce déplacement vers une instance centrale sentant la vie sous

¹⁹⁹² En *EN*, III, 5, 1112b 27-28, ce qui peut advenir par l'ami est intégré dans ce qui peut advenir par nous, et donc dans le possible et le faisable qui détermine le choix.

toutes ses formes, nous l'avons vu, est utile pour l'argument présent¹⁹⁹³. Mais il a l'inconvénient de passer sous silence le plaisir essentiel à l'exercice pratique, et par conséquent ce qui pourrait en déterminer le degré selon que l'action est effectuée ou non avec l'ami.

Le second argument, qui pour sa part, met l'accent sur l'aide apportée par l'ami pour limiter les contraintes du possible et améliorer ainsi l'exercice pratique, est plus décevant encore. De prime abord, il semble fondé sur le plaisir qui doit aller de pair avec le bonheur pratique. Mais il s'avère ensuite insister sur le gain de continuité que procure la présence d'autrui, en séparant les caractères continu et plaisant par soi de l'actuation obtenue, comme s'ils n'étaient pas essentiellement liés entre eux et devaient être juxtaposés l'un à l'autre pour constituer le « vivre avec plaisir » que l'homme heureux doit avoir :

(1170a 4) On croit que l'homme heureux doit vivre avec plaisir. Eh bien, pour celui qui est seul, la vie est difficile. Car il n'est pas facile de s'actuer seul continuellement, tandis qu'avec d'autres et à l'égard d'autres, c'est plus facile. L'actuation sera donc plus continue, tout en étant plaisante par soi (ceci devant être le cas concernant le bienheureux : car l'homme de bien, en tant qu'il est homme de bien, prend plaisir aux actions selon la vertu et s'afflige de celles qui proviennent du vice, tout comme l'amateur de musique prend du plaisir aux beaux chants, et éprouve de la peine devant ceux qui sont laids) (οἴονται τε δεῖν ἡδέως ζῆν τὸν εὐδαίμονα. μονώτῃ μὲν οὖν χαλεπὸς ὁ βίος· οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἑτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον. ἔσται οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδέια οἶσα καθ' αὐτήν, ὃ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι· ὃ γὰρ σπουδαῖος, ἢ σπουδαῖος, ταῖς κατ' ἀρετὴν πράξεις χαίρει, ταῖς δ' ἀπὸ κακίας δυσχεραίνει, καθάπερ ὁ μουσικὸς τοῖς καλοῖς μέλεσιν ἡδεται, ἐπὶ δὲ τοῖς φαύλοις λυπεῖται).

Puisque l'argument présent, comme celui qui le précède dans le texte, sert à prouver que l'homme de bien, pour être heureux, a besoin d'amis, et non d'autrui en général, les « autres » avec lesquels et à l'égard desquels l'actuation est plus facilement

¹⁹⁹³ Sur ce point voir notre première partie p. 213. *L'Éthique à Eudème* (VII, 12) montre que le bonheur exige l'amitié par un argument semblable (cf. 1244b 26-29 puis 1245a 29-39), mais qui présente deux différences importantes : le besoin de vie en commun avec l'ami intègre dans cette vie l'activité contemplative, et c'est même celle-ci qui entre amis, doit être préférée à toute autre (1245b 2-5). D'autre part, le besoin de l'existence de l'autre soi-même est fondé sur le fait que pour chacun, il est digne de choix au plus au point de se sentir être et vivre, mais aussi de se savoir (γινώσκειν) être et vivre. Une connaissance intellectuelle et non sensible de sa propre existence, suprêmement bonne et plaisante, peut apparemment tenir lieu de fondement de l'amitié. Mais nous ne savons pas de quel type de connaissance il s'agit, ni si elle est fournie par la pensée pratique ou par une pensée spéculative.

continuelle désignent exclusivement ceux avec qui l'homme de bien est entré dans une relation d'amitié et a mis en commun ses dispositions pratiques, ses souhaits et ses choix. De fait, l'action accomplie avec n'importe qui ou envers n'importe qui, bien qu'elle soit exigée par le besoin de biens utiles et par la nécessité de participer à la cité qui régit la répartition de tels biens, procure apparemment autant d'obstacles qu'elle n'en surmonte, et peut difficilement être qualifiée d'exercice plus continu. Elle ne l'est de manière manifeste qu'en commun avec l'ami vertueux, et pour toutes les raisons que nous avons dites : en tant que l'on agit pour l'ami, on agit continuellement car on connaît l'ensemble de ses mobiles, au présent et au futur ; en tant que l'on agit avec lui, la pratique gagne en continuité parce que d'emblée, le pouvoir et la connaissance d'autrui rendent meilleurs et plus amples le choix possible et l'action engagée, et parce que l'ami pourra ensuite se charger de poursuivre cette action ou de bien délibérer si l'on rencontre un obstacle.

Le texte résume ces apports de l'ami en déclarant plus facile le fait de « s'actuer continuellement » (ἐνεργεῖν συνεχῶς), fait qui correspond à ce qui vient d'être appelé « la vie » (ὁ βίος), puis en concluant que « l'actuation sera plus continue ». Mais il ne dit pas si cette plus grande continuité qualifie l'actuation en son instant initial, ou si elle est le produit de contributions successives des agents à son déroulement. Il est certes évident que dans ce dernier cas, il n'y aurait justement pas continuité, et que celle-ci n'existe que si elle est intégrée d'emblée dans ce qui initie l'action. Mais Aristote n'éprouve pas besoin de le préciser. Bien plus, il ajoute à la plus grande continuité de l'actuation pratique le fait qu'elle est « plaisante par soi », et donc indépendamment de la propriété précédente. D'une part, donc, l'actuation est plaisante par soi, et d'autre part, elle est rendue plus continue par l'ami, de sorte que c'est « la vie » dans sa continuité (ὁ βίος) qui est alors plaisante par soi. On parvient ainsi à ce qu'il fallait exiger pour l'homme heureux : il doit « vivre », c'est-à-dire s'actuer continuellement, et cela « avec plaisir » (ἡδέως ζῆν).

On peut regretter que le caractère plaisant de l'exercice pratique ne soit pas dans ce texte essentiellement corrélé à son caractère continu, et même s'en étonner : car on a tout lieu de penser que le degré de continuité que l'actuation doit avoir en son instant initial, avant de l'avoir effectivement si rien ne s'y oppose, est essentiellement lié à son degré d'accomplissement et donc de plaisir. En outre, l'ami n'intervient pas seulement, semble-t-il, pour éliminer les obstacles empêchant que la pratique se déroule de fait aussi continuellement qu'elle devait le faire de droit, mais dès l'origine, en rendant

possible un choix meilleur et en garantissant par sa présence que l'action engagée doit être perpétuée au mieux. Bien plus, si les conclusions de notre partie antérieure sont justes, le plaisir est précisément l'aspect de l'actuation qui engage sa continuité. Comment Aristote peut-il donc séparer ces deux caractères comme indépendants ? Le fait est troublant à l'intérieur de l'argument lui-même : que la continuité de l'exercice soit « difficile » dans un cas, « plus facile » dans l'autre, la rapporte, semble-t-il, au moment antérieur qui lui permet plus ou moins d'avoir lieu, et comment ne pas associer la difficulté à la peine, et la plus grande aisance au plaisir ?

Force est de constater, pourtant, qu'il n'y a dans le texte aucun lien logique entre continuité et plaisir. Pour introduire un tel lien, il faudrait comprendre que « l'actuation sera plus continue, et cela parce qu'elle est plaisante par soi »¹⁹⁹⁴, ou bien que « l'actuation sera plus continue, étant par conséquent plaisante par soi », en donnant une valeur causale ou consécutive à la participiale ἡδεῖα οὔσα καθ' αὐτήν. Mais cette lecture n'est pas autorisée : l'exercice pratique de l'homme de bien pourrait être dit plus plaisant dans la mesure où il est plus continu, mais il est plaisant par soi en toute condition, qu'il soit plus interrompu ou prolongé, en raison de son seul caractère vertueux et abstraction faite de son caractère bienheureux. Ce fait est d'ailleurs attesté par la fin du texte. Si l'on veut conserver celui-ci tel qu'il nous a été transmis tout en lui donnant une cohérence logique, on doit comprendre que tout ce qui suit la participiale mentionnant le plaisir sert uniquement à la justifier¹⁹⁹⁵ : l'actuation, déclarée auparavant plus continue du fait de l'ami, est par ailleurs « plaisante par soi », cette dernière propriété, en effet, « devant être le cas en ce qui concerne le bienheureux » (ὁ δεῖ περὶ τὸν μακάριον εἶναι), non pas en tant que son exercice est bonheur, mais en tant qu'il est seulement vertueux. Car, ajoute Aristote, « l'homme de bien, en tant qu'il est homme de bien » (ἡ σπουδαῖος), prend plaisir aux actions vertueuses et non aux vicieuses, comme l'amateur de musique prend plaisir aux belles mélodies et non aux laides. Peu importe ici que l'exercice des vertus soit plus ou moins parfait, heureux ou continu. Le plaisir qu'il procure est uniquement expliqué parce qu'il est beau et vertueux au lieu d'être laid. Voilà donc ce qui fait qu'il est plaisant par soi. Qu'il soit

¹⁹⁹⁴ Voir par exemple Stewart (1892, II, p. 388), qui ne comprend pas comment la continuité, dans cet argument, peut ne pas reposer sur le plaisir.

¹⁹⁹⁵ Gauthier et Jolif (1970, II, p. 753), à la suite de Ramsauer et Rackham, constatant un décalage entre un propos consacré à l'activité du bienheureux, et une phrase portant sur celle du vertueux en général, ont cru devoir déplacer la phrase quelques lignes plus haut (1169b 33).

aussi plus continu du fait de l'ami a été établi au début de l'argument, et de manière indépendante¹⁹⁹⁶.

La première preuve de la contribution de l'ami vertueux au bonheur, contrairement aux autres, met bien en évidence que ce qui fait la limitation inhérente à l'exercice pratique et à son plaisir est la contingence des objets sur lesquels ils portent. L'ami, en effet, augmente la valeur et le plaisir du bien agir parce qu'il fait que ce bien agir, dans une certaine mesure, se déroule sous les yeux de l'agent comme une réalité nécessaire objet de contemplation :

(1169b 30-1170a 4) Si le fait d'être heureux réside dans le fait de vivre et de s'actuer, si l'actuation de l'homme bon est excellente et plaisante par elle-même (comme nous l'avons dit au commencement), et si le fait d'être propre, aussi, appartient à ce qui est plaisant ; si par ailleurs nous sommes davantage capables de contempler nos prochains que nous-mêmes et leurs actions plutôt que celles qui nous sont propres ; eh bien, les actions des hommes de bien qui sont des amis seront plaisantes pour les hommes bons (car les <caractères> plaisants par nature, elles les possèdent tous les deux). L'homme bienheureux aura donc besoin d'amis de cette qualité, s'il est vrai qu'il choisit de contempler des actions honnêtes et qui lui sont propres, et que telles sont les actions de l'homme bon qui est un ami (εἰ δὲ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδέια καθ' αὐτήν, καθάπερ ἐν ἀρχῇ εἴρηται, ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡδέων, θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμεθα ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ τὰς οἰκείας, αἱ τῶν σπουδαίων δὴ πράξεις φίλων ὄντων ἡδέια τοῖς ἀγαθοῖς (ἄμφω γὰρ ἔχουσι τὰ τῇ φύσει ἡδέα). ὁ μακάριος δὴ φίλων τοιούτων δεήσειται, εἴπερ θεωρεῖν προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ οἰκείας, τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος).

Dans ce texte, il y a deux démonstrations enchâssées l'une dans l'autre, la première étant subalterne, et servant à établir une prémisse de la démonstration principale. Aristote établit d'abord une première conclusion, marquée par le premier

¹⁹⁹⁶ On pourrait faire l'hypothèse que la dernière phrase justifie que c'est l'actuation non seulement plaisante par soi, mais aussi continue, « qui doit être le cas concernant le bienheureux », en lisant la suite ainsi : le bienheureux, en tant qu'il est vertueux, prend plaisir à l'action en tant qu'elle est belle, et doit donc bénéficier d'une action continue pour que sa jouissance, et donc sa félicité, ne soit pas l'objet d'une entrave pénible, tout comme l'amateur de musique, parce qu'il prend plaisir au chant en tant qu'il est beau, doit pouvoir écouter ou jouer un beau chant continu, à moins d'être affligé et de manquer de quelque chose. Cette lecture, qui privilégie une interprétation de la comparaison avec le chant, au détriment du contraste entre le bienheureux et le vertueux en tant que tel, nous paraît peu économique.

δη¹⁹⁹⁷ de la plupart des manuscrits, selon laquelle « les actions des hommes de bien qui sont des amis seront plaisantes pour les hommes bons », car en étant excellentes d'une part, et propres à ces hommes bons d'autre part, elles ont les deux caractères qui sont plaisants par nature. Plus précisément, parce que l'une de ces propriétés ne suffit pas sans l'autre à rendre quelque chose de plaisant, il faut comprendre que l'action de l'ami vertueux possède le couple de caractères qui est plaisant par nature, et lire les premières prémisses de la preuve dans l'optique de cette conclusion.

Comme il a été dit « au commencement », c'est-à-dire en *l'Ethique à Nicomaque* I, 9, l'actuation de l'homme bon et de ses vertus pratiques est nécessairement plaisante par elle-même. Mais il faut ajouter qu'elle n'est plaisante que lorsqu'il l'effectue soi-même, et non lorsqu'elle appartient à autrui et ne peut en aucun cas lui être attribuée. C'est ce que sert à établir la seconde prémisse : à ce moment du texte, Aristote n'ajoute pas à l'actuation vertueuse, déclarée plaisante par elle-même, une autre chose, « ce qui est propre », qui compterait également, et de manière indépendante, parmi les choses plaisantes. Si « le fait d'être propre, aussi, appartient à ce qui est plaisant » (ἔστι δὲ καὶ τὸ οἰκείον τῶν ἡδέων), ce n'est pas au sens où il en fait partie, éventuellement avec autre chose, comme le font croire beaucoup de traductions. C'est au sens où le caractère « propre » doit toujours qualifier ce qui est plaisant, quel qu'il soit. Autrement dit, on doit comprendre que tout ce qui est plaisant est nécessairement propre, et non que tout ce qui est propre est plaisant.

Nous avons vu dans notre deuxième partie¹⁹⁹⁸ que le terme « propre » prend le plus souvent dans *l'Ethique à Nicomaque* le sens de « ce qui appartient à » quelqu'un ou quelque chose comme sa possession, par opposition à ce qui appartient à autre chose, déclaré « étranger ». Dans l'argument présent, le mot a une signification minimale, et qualifie les actions qui sont le fait d'un individu et qui sont effectuées par lui. L'idée que « le propre » soit ce qui est approprié à une chose par sa nature ou sa disposition, qu'il s'agisse de ce qu'elle fait elle-même ou de toute chose extérieure, ne semble pas intervenir ici. Car dans la troisième prémisse de l'argument, les « actions » « propres » sont tout simplement les nôtres par opposition à celles de « nos prochains », et peu importe que les premières ou les secondes nous soient appropriées. Si Aristote ne

¹⁹⁹⁷ Bywater (δὲ), préfère O¹ et CCC, ce qui n'est nullement nécessaire : l'argument peut fort bien avoir deux conclusions à la suite l'une de l'autre, la première étant seulement partielle (cf. Stewart, 1892, II, p. 386) ; de plus, la particule δη ne marque pas en soi une conclusion, mais plus généralement, insiste sur le caractère avéré d'un énoncé.

¹⁹⁹⁸ Voir p. 735, 737 (notes).

change pas le sens du terme qu'il emploie sur deux énoncés consécutifs, il faut conclure que ce qui est plaisant est également « propre » au sens où il est toujours quelque chose que l'on effectue soi-même.

En comprenant le « propre » comme le fait de chacun par opposition au fait d'autrui, on s'expose à une difficulté : comment peut-on garder cette acception et affirmer que pour un individu, les actions de son ami vertueux sont plaisantes parce qu'elles lui sont propres ? Un passage du début du traité de l'amitié atteste que ce qui est plaisant est propre au sens où nous l'avons dit, et montre en même temps l'un comme l'autre de ces qualificatifs peut être transféré à l'ami vertueux. Aristote (VIII, 4, 1156b 14-17) veut alors établir que dans l'amitié des vertueux, « les hommes de bien sont plaisants dans l'absolu et les uns pour les autres » (καὶ γὰρ ἀπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδεῖς καὶ ἀλλήλοις), ce qui paraît signifier que chacun peut déclarer son ami plaisant en soi et par sa nature, abstraction faite de lui-même qui l'apprécie et de toute autre condition déterminée, comme il est plaisant pour lui. À l'appui de cette thèse est avancé l'argument suivant : « pour chacun, ce qui suit son plaisir, ce sont ses actions propres ainsi que celles qui sont de même qualité ; or, les actions des hommes bons sont les mêmes ou du moins sont semblables » (ἐκάστω γὰρ καθ' ἡδονήν εἰσιν αἱ οἰκεῖαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται, τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοιαι¹⁹⁹⁹).

Comme dans l'argument de IX, 9, on doit entendre par les « actions propres » celles que chacun effectue soi-même, et non celles d'autrui qui sont identiques ou semblables, et ces actions propres illustrent en premier lieu ce qui pour chacun « suit son plaisir » (καθ' ἡδονήν), c'est-à-dire ce qui va de pair avec le plaisir comme l'opération qui le procure effectivement, et ce qui n'est pas seulement « plaisant » (ἡδύ) comme peut l'être potentiellement telle ou telle chose extérieure²⁰⁰⁰. Les opérations plaisantes de chacun sont d'abord les actions qu'il effectue, et ensuite celles qui sont « de même qualité » qu'elles. Tel est le cas, pour un homme de bien, de l'action d'un autre homme bon, et tout particulièrement si l'on suppose, comme semble l'exiger le contexte, qu'ils sont liés par une relation d'amitié qui accorde et met en commun leurs choix et leurs actes en tout point et selon tous leurs mobiles. L'action effectuée par autrui pour le bien commun est alors la même que celle qu'on aurait faite soi-même, ou

¹⁹⁹⁹ Nous retenons la leçon de L^bM^b et non K^b (τῶν ἀγαθῶν δὲ αὐταὶ ὅμοιαι) et O^b (τῶν ἀγαθῶν δὲ τοιαῦται ἢ ὅμοιαι).

²⁰⁰⁰ La formule καθ' ἡδονήν εἰσιν marque, nous semble-t-il, un lien plus fort avec le plaisir effectif que ne le ferait l'expression ἡδεῖται εἰσιν... Mais nous ne savons pas s'il faut la traduire par « être en suivant le plaisir » ou par un équivalent adverbial, « être plaisamment », qui la rendrait synonyme de « être avec plaisir ».

du moins elle lui est très étroitement semblable. Elle est donc porteuse de plaisir pour chacun au même titre que son action propre, parce qu'elle lui est substituable. Il suffit d'ajouter que l'ami effectue cette action plaisante en tant qu'il est un être excellent en lui-même, et non seulement pour nous, pour le déclarer plaisant « dans l'absolu », tout autant qu'absolument bon.

Le premier argument de *Ethique à Nicomaque* IX, 9, dans sa première partie, ne fait que reprendre le propos que nous venons d'exposer. Est déclaré plaisant par soi, ou ce qui revient au même dans le vocabulaire de *l'Ethique à Nicomaque*, plaisant « par nature » (τῆ φύσει), c'est-à-dire par sa nature, l'exercice pratique qui d'une part, est excellent, et d'autre part, est effectué en propre par l'individu qui prend plaisir. Le caractère effectivement plaisant est également étendu à l'action de l'ami vertueux, conformément au principe qui la rend substituable à l'action propre à chacun. Aristote ajoute seulement qu'en vertu de ce principe, on peut qualifier de « propre » l'action de l'ami au même titre que la nôtre, et la déclarer plaisante comme telle.

Jusqu'ici, la conclusion adoptée n'est pas différente de la thèse que l'on trouve énoncée à plusieurs reprises dans le traité de l'amitié : l'ami vertueux est un autre soi-même (ἄλλος αὐτός) pour l'homme vertueux²⁰⁰¹, et pour cette raison, l'actuation pratique de l'un, conforme en tout point à celle des vertus de l'autre, est pour celui-ci plaisante par sa nature. Toutefois, dans l'argument présent, cette thèse ne suffit pas à elle seule pour prouver que l'homme heureux a besoin d'amis. Et de fait, on pourrait objecter que l'action de notre ami, quoique plaisante en soi, peut l'être moins que la nôtre, et de plus, appréciée comme telle aux dépens du plaisir que nous pourrions prendre à nos propres actes. Ce qui fonde dans ce texte le besoin d'ami chez l'homme bienheureux, comme l'indique la conclusion finale, c'est qu'il « choisit de contempler (θεωρεῖν) des actions honnêtes et qui lui sont propres ». Ce choix repose sur ce qui a été dit dans la troisième prémisse : « nous sommes davantage capables de contempler nos prochains que nous-mêmes et leurs actions plutôt que celles qui nous sont propres ».

Il semble évident qu'il nous est plus facile de contempler l'action d'autrui que la nôtre, et Aristote assume ce fait comme s'il allait de soi, sans l'expliciter. Un début d'analyse suffit pourtant à montrer que sa signification n'est pas claire. De prime abord, on est tenté de se limiter à des considérations liées à la seule sensibilité : chaque individu ne peut tout simplement pas se voir et se regarder en train d'agir et de se

²⁰⁰¹ Cf. *EN* IX, 4, 1166a 31-32, IX, 9, 1170b 6-7.

mouvoir. Du moins ne se voit-il que partiellement, et la nature du composé humain est ainsi faite que de plus, il se voit depuis une perspective qui ne restitue pas son action et ses mouvements dans toute leur beauté, contrairement à ce qui arrive quand il voit autrui agir. Cette première remarque est toutefois insuffisante. Car les actions que l'on contemple plus facilement en autrui qu'en soi-même ne sont pas considérées dans l'argument sous leur simple aspect visible extérieur, mais en tant qu'elles sont « honnêtes » et « propres », c'est-à-dire en tant qu'exercice des vertus pratiques et de la prudence. L'important n'est donc pas que l'on voie plus facilement l'action d'autrui que la sienne, mais éventuellement qu'on la saisisse intellectuellement mieux dans ce que l'on voit.

Si l'on veut maintenir que c'est en vertu d'une incapacité sensorielle que chacun ne peut pas bien contempler sa propre action, il faut alors préciser le propos : chaque individu ne peut pas contempler intellectuellement, dans l'aspect sensible qu'il présente à soi-même, les beaux gestes et les belles attitudes qui prolongent et sont porteurs de l'exercice de sa pensée pratique. Comme le suggère la paraphrase des *Magna Moralia* (II, 15, 1213a 20), il a donc besoin de l'ami comme d'un miroir. En ayant toujours un miroir devant soi, il pourra en effet contempler dans leur beauté les mouvements procédant immédiatement de ses beaux choix, les manifestations superficielles du corps accompagnant ses belles émotions et ses délibérations, et constater ainsi, par une pensée contemplative fondée sur le sensible, l'efficacité de son exercice pratique²⁰⁰².

Cette explication naïve mérite sans doute d'être prise au sérieux, mais elle ne résiste pas à l'examen. Car une meilleure capacité de saisir intellectuellement par le biais des sens notre exercice pratique n'apporte rien à celui-ci et au plaisir que l'on y prend, bien au contraire. D'une part, on éprouve l'accomplissement de cet exercice intérieurement, dans le choix qui achève la pensée pratique et qui est de soi efficient. D'autre part, on ne peut pas à la fois consacrer sa pensée à un bon exercice pratique et à la contemplation de son effet sensible : dans le premier cas, la nécessité de toujours devoir prêter attention au présent singulier au cours de l'activité, et de devoir plus ou moins délibérer pour engager la meilleure action à faire, est incompatible avec la

²⁰⁰² Cooper (1980, p. 320-324), en analysant ce passage, affirme qu'il ne fait que répéter, de manière plus rigoureuse, la métaphore du miroir utilisée dans les *Magna Moralia*. Selon lui, il faut atteindre une pleine conscience, et donc un recul sur sa propre action pour en appréhender pleinement le plaisir. On ne peut le faire quand on est seul livré à sa propre pratique, mais seulement quand on contemple, par une pensée spéculative, le reflet de cette pratique en autrui (voir également Wolff, 2000, p. 171). Nous ne contestons pas sur le fond cette interprétation. Mais la contemplation de l'action de l'ami par le biais de la seule extériorité sensible ne permet pas, semble-t-il, de considérer cette action en tant qu'elle est notre bien agir, notre exercice pratique réalisé par l'ami comme par nous.

contemplation de l'action comme un fait déjà là. Si la présence de l'ami nous permet de contempler une action qui à la fois nous est propre et est excellente, elle ne le fait donc pas comme un simple miroir de nous-mêmes.

Ces observations permettent en même temps de proposer une interprétation satisfaisante de l'énoncé d'Aristote. Si nous éprouvons des difficultés à contempler notre propre action, telle qu'elle se déroule à partir d'un choix prudent, c'est avant tout parce que nous devons être toujours attentif à chaque circonstance singulière toujours susceptible de l'empêcher et de nous amener à en infléchir le cours, c'est-à-dire parce que la pensée pratique porte sur ce qui peut toujours être, de manière imprévisible, autrement qu'il n'est. Nous ne pouvons pas laisser une action se dérouler telle qu'elle a été décidée pour la contempler dans ses étapes successives, comme si elle devait nécessairement avoir lieu de manière optimale. Cela vaut aussi dans l'amitié vertueuse et la mise en commun des bons exercices pratiques, quand nous prenons sur nous d'accomplir les actions et ne contemplons en autrui que les affections que ces actions suscitent. La résonance affective produite par notre action en autrui peut certes donner plus d'ampleur à l'exercice de notre pensée pratique dans la délibération et le choix, mais elle ne peut transformer celui-ci en contemplation sans en anéantir la valeur, pas plus que ne peut le faire un simple miroir.

La seule configuration où l'exercice des vertus pratiques peut devenir objet de contemplation est celle qu'indique le texte lui-même : l'ami se charge de l'action commune, de sorte que l'on contemple des « actions » (πράξεις), qui parce qu'elles sont en tout point substituables aux nôtres, sont à la fois « honnêtes » et « propres ». Alors, en effet, l'attention aux circonstances contingentes susceptibles d'entraver et d'infléchir l'action engagée est laissée aux soins de l'ami. Non seulement celui-ci en tirera l'exercice pratique excellent que nous en aurions tiré, mais de plus, s'il est vrai qu'il est initialement un ami, il doit nécessairement le faire car il y est disposé. Nous pouvons alors nous livrer à la contemplation de l'exercice pratique, qui est nôtre autant que sien, parce que nécessairement il doit se dérouler au mieux. Il nous semble que c'est cette aptitude de l'ami à rendre nécessaire une pensée pratique toujours corrélée au contingent qui permet à l'agent de se dégager de celle-ci pour la contempler. Voilà ce qui fonde l'idée selon laquelle nous contemplons plus facilement l'action d'autrui que la nôtre.

Il reste à comprendre pourquoi nous « choisissons » cet apport de l'ami, ou ce qui revient au même, pourquoi il est digne de choix et doit donc exister chez un homme

parfaitement heureux. On doit observer que l'argument d'Aristote met l'accent sur le caractère plaisant par soi de la belle action. Sans doute est-ce parce mieux que sa bonté, le plaisir qu'elle doit procurer rend manifeste qu'elle doit être propre à l'agent tout autant qu'excellente. Il reste que toute la valeur de la belle action de l'individu, puis celle de l'ami, est dès lors investie dans le fait qu'elle est « plaisante par elle-même » ou « par sa nature ». C'est donc aussi ce plaisant que l'on doit mieux contempler en autrui qu'en soi-même, et c'est en raison du plaisir que l'on doit choisir de contempler dans l'ami la belle action qui nous est propre. Si notre explication antérieure est juste, le gain de plaisir doit reposer sur la nécessité attribuée au bon exercice pratique au moment où l'agent le confie à l'ami. Dès ce moment, le plaisir est d'emblée plus intense car l'exercice doit se dérouler, et de manière optimale, comme étant nécessairement ce qu'il est.

Cet apport de l'ami met en évidence ce qui, quand on en est privé, limite toujours le plaisir pris au bien agir : la limitation repose bien sur la contingence des objets sur lesquels porte la pensée pratique, qui fait qu'en tout moment, elle se détermine en sachant que son activité devra être empêchée et infléchie. L'ami a la capacité de faire de cet objet contingent un objet nécessaire, et de rendre pour cette raison plus plaisante la pensée, qui de pratique devient contemplative.

Ce perfectionnement de l'exercice pratique par l'amitié ne saurait cependant être exagéré, car il soulève deux paradoxes. En confiant à l'ami le soin d'agir à notre place, on ne participe plus à la pratique effectuée, ce qui doit la rendre plus difficile et moins parfaite. De plus, on fait exactement le contraire de ce qui pour Aristote est le propre de l'ami : il a été dit et vient d'être répété que l'amitié consiste à aimer bien plutôt qu'à être aimé, c'est-à-dire à faire le bien ($\epsilon\tilde{\nu}\ \pi\omicron\upsilon\epsilon\tilde{\iota}\nu$), à se charger de la belle action pour le bien d'autrui, plutôt qu'à bénéficier passivement ($\epsilon\tilde{\nu}\ \pi\alpha\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$) de celle qu'il fait²⁰⁰³. Comment l'individu peut-il laisser l'ami agir pour le bien commun, afin de contempler cette action, sans désobéir à ces principes ? Et s'il obtient davantage de plaisir en contemplant, n'en perd-il pas au moins autant en rendant la pratique commune moins parfaite, mais aussi, semble-t-il, en se désappropriant progressivement l'action en cours ?

En dépit de leur pertinence, ces questions ne sont pas soulevées à l'issue du premier argument fondant le besoin d'amis. Il se peut qu'elles n'aient pas lieu d'être.

²⁰⁰³ Cf. *EN IX*, 9, 1169b 10-13, *VIII*, 9, 1159a 26 et s.. Voir également *IX*, 11, 1171b 21 et s., *EE VII*, 4, 1239a 33-1239b 2.

Car pour que la valeur et le plaisir de la belle pratique soient intensifiés, il suffit peut-être que l'homme de bien, en chaque moment de son action, sache qu'il peut toujours, grâce à la présence de l'ami, se livrer à la contemplation de son bel exercice propre, et qu'il s'y livre parfois pour un temps limité. Il n'est pas nécessaire qu'il le fasse toujours effectivement. Si donc il « choisit de contempler des actions honnêtes et qui lui sont propres », c'est au sens où ce fait est toujours digne de choix, même si en général, on choisit plutôt d'effectuer soi-même les actions. Il est certain en tout cas que l'activité contemplative permise par l'amitié vertueuse ne peut avoir qu'une extension limitée.

Les trois raisons qui fondent la nécessité que l'homme heureux possède des amis vertueux, exposées respectivement dans chacun des arguments de *Ethique à Nicomaque* IX, 9, sont toutes liées à une intensification de l'exercice des vertus pratiques et de son plaisir, et mettent en évidence les limites inhérentes à l'un et à l'autre. Que l'existence et la belle action de l'ami viennent prolonger et amplifier celles d'un individu doit donner à la pensée pratique de celui-ci, en chaque moment de ses délibérations ou de ses choix, une portée s'étendant sur davantage de mobiles, de sorte que la pensée s'en trouve moins réduite, plus pleine et plus plaisante. Que l'ami, grâce à un apport en puissance et en connaissance, puisse toujours rendre plus continu l'exercice pratique doit également être éprouvé, en chaque moment de la pensée initiatrice de l'action, comme un perfectionnement de celle-ci accompagné d'un plus grand plaisir. Mais les textes ne permettent pas d'établir ces deux faits, tantôt parce qu'ils mettent l'accent sur un autre plaisir que le plaisir propre à la belle pratique en tant que telle, tantôt parce qu'ils séparent artificiellement le caractère plaisant de l'actuation pratique de son caractère continu. Seule la capacité de l'ami à augmenter notre plaisir, parce que l'ami est propre à nous faire contempler comme une nécessité notre exercice pratique, doit faire conclure que la limitation de cet exercice et de son plaisir est fondée sur la contingence imprévisible des objets de la pensée opérant dans l'action. Encore faut-il ajouter que l'amitié ne peut éliminer cette contingence, mais seulement la réduire dans une certaine mesure. Même s'il a davantage de portée ou de continuité, l'exercice pratique doit se mesurer à ce qui peut et doit être autrement que prévu. Et bien qu'un tel exercice puisse toujours être transféré à l'ami pour être contemplé, il doit autant que possible être effectué par l'agent lui-même.

- d. *En quel sens les plaisirs de la sagesse spéculative l'emportent « en pureté et en stabilité » ?*

Parmi les arguments juxtaposés l'un à l'autre qui dans le traité du bonheur de *l'Éthique à Nicomaque* (X, 7), dégagent chacun une marque de supériorité de l'exercice de la sagesse sur celui des vertus pratiques, le troisième, consacré au plaisir, s'appuie sur les plaisirs admirables que procure, selon une opinion admise, la philosophie. Car si cette activité qui comme son nom l'indique, tend vers la sagesse, comporte des plaisirs extraordinaires, alors celle où l'on exerce une sagesse acquise, c'est-à-dire la vertu qui fait contempler les choses belles et divines, sera plus plaisante encore. Comme par ailleurs, il est admis que le plaisir est entremêlé au bonheur, ce qui signifie qu'il lui appartient et lui est proportionné, on peut conclure implicitement que le bonheur doit être l'exercice de la sagesse, et non celui de n'importe quelle autre vertu :

(1177a 22-27) Nous croyons qu'un plaisir doit être entremêlé au bonheur. Or, l'actuation selon la sagesse, tout le monde l'accorde, est la plus plaisante des actuations vertueuses. En tout cas, on est d'avis que la philosophie comporte des plaisirs qui sont admirables par leur pureté et leur stabilité, et il est raisonnable de penser que l'activité de ceux qui savent soit plus plaisante que celle de ceux qui cherchent (οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖκθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαρειότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι).

La supériorité des plaisirs pris à la philosophie et à l'exercice de la sagesse repose sur deux critères, la pureté et la stabilité, dont la signification et l'articulation mutuelle sont loin d'être évidents. Le premier, en particulier, suscite l'interrogation. Car dire qu'un plaisir est pur (καθαρός), c'est-à-dire propre et nettoyé de toute souillure, c'est dire, semble-t-il, qu'il est non mélangé avec son contraire, à savoir la peine²⁰⁰⁴. Attribuée au plaisir, la propriété de « pureté » semble avoir nécessairement ce sens,

²⁰⁰⁴ En ce sens, Gauthier et Jolif (1970, II, p. 880). Jugeant paradoxal l'attribution d'un mélange de peines à des plaisirs comme celui de la belle action, de la vue, etc., qui sont vécus pour Aristote comme de purs plaisirs, certains se sont référés au passage de *EN* X, 5 (1175b 36 s.), qui différencie en pureté les facultés et leur exercice, en fonction, semble-t-il, de leur dépendance à l'égard d'une affection et d'un mouvement matériels. Ils ont conclu que le plaisir était également plus ou moins pur car plus ou moins mêlé à la matérialité (Ramsauer, 1878, Van Riel, 2003, p. 190). Mais ce qui vaut pour les activités ne peut valoir pour le plaisir : un énoncé qui déclare, sans autres précisions, que des plaisirs sont plus ou moins purs, c'est-à-dire moins entachés par leur contraire, doit signifier qu'ils sont plus ou moins mêlés de peine.

conformément d'ailleurs au langage employé dans le *Philèbe*, qui a érigé les plaisirs purs et sans peine en une catégorie qu'Aristote doit considérer comme usuelle.

Le traité du bonheur (X, 6, 1176b 19-21) vient tout juste de qualifier certains plaisirs par un autre terme, εὐκρινής, qui exprime également l'idée de pureté, mais en l'associant à la libération de tout mélange plutôt qu'à la netteté ou à la propreté. Il s'agissait alors de distinguer des plaisirs corporels recherchés quand on éprouve de la peine, et sous la contrainte de l'appétit, tout plaisir effectif qui par opposition, a été dit « libre et pur », c'est-à-dire non mélangé de peine (ἡδονῆς ἐλευθερίου καὶ εὐκρινούς). Il semble que l'on doive donner la même acception à la pureté suprême attribuée ensuite aux plaisirs de la philosophie, et plus encore à ceux de la sagesse. Mais cela soulève un évident problème : car ces plaisirs n'ont pas l'apanage d'être éprouvés sans être mélangé d'une peine effective ; tous les plaisirs de la pensée, et même ceux de la sensation, ont également cette propriété, et l'ont dans l'absolu, sans qu'il y ait lieu d'établir en cela une différence de degré entre les uns et les autres. Quel sens y a-t-il donc à déclarer les plaisirs du philosophe supérieurs par leur pureté ? Si cette propriété prend sa signification usuelle, il faut trouver le moyen d'établir que ces plaisirs sont moins mélangés d'un élément qui vient les ternir, sans que cet élément soit une peine effectivement éprouvée.

Sur ce point comme sur les autres aspects de l'énoncé portant sur les plaisirs du sage et du philosophe, deux passages du livre X peuvent nous apporter quelque éclaircissement. La phrase conclusive qui reprend une à une les marques de perfection de la contemplation intellectuelle du sage résume l'argument antérieur en déclarant que cette actuation « possède en propre le plaisir accompli, celui-ci venant accroître l'actuation » (ἔχειν τὴν ἡδονὴν τελείαν οἰκείαν, αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν, 1177b 20-21)²⁰⁰⁵. Cette reformulation suggère qu'il y a au moins parité entre la « pureté » du plaisir et sa plénitude ou son accomplissement : un plaisir qui est pur est purement tout ce qu'un plaisir peut être comme il l'est pleinement. Par ailleurs, il est avéré, comme nous l'avons déjà remarqué dans notre deuxième partie, que l'amplitude ou l'extension que doit prendre l'exercice de la sagesse est déterminée par son plaisir, et qu'elle doit atteindre son plus haut degré si ce plaisir est absolument parfait. Comparons à présent ces deux propriétés à celles qui sont prêtées au plaisir dans l'argument antérieur que la formule actuelle est censée résumer. Dans un cas, l'actuation de la

²⁰⁰⁵ Sur cette phrase voir notre deuxième partie, ch. VIII, p. 748.

sagesse, et par conséquent son plaisir, est absolument ample parce que le plaisir y est d'emblée absolument accompli, et dans l'autre, le plaisir est dit admirablement pur et stable. On doit conclure, semble-t-il, que la stabilité est déterminée par la pureté, comme l'amplitude par l'accomplissement. Les deux propriétés prêtées initialement au plaisir du sage ne sont donc pas indépendantes l'une de l'autre : parce que le plaisir est pur, il est stable, ce qui signifie qu'il doit nécessairement se prolonger.

Le second passage susceptible d'élucider le propos portant sur les plaisirs du sage figure dans le traité du plaisir qui précède immédiatement. Aristote a déclaré supérieures en pureté les sensations à distances aux sensations au contact, et les pensées aux sensations (X, 5, 1175b 36-1176a 3). D'après notre étude antérieure, cela signifie probablement que les premières peuvent être dites de plus purs discernements, mais aussi de plus pures actuations que les secondes, c'est-à-dire davantage des réalisations spontanées de ce qui opère. On retrouve ici la corrélation entre le caractère accompli d'une actuation et sa pureté. Tout le problème est de savoir si cette corrélation est aussi une synonymie. Être plus ou moins purement actuation ne signifie pas exactement, semble-t-il, l'être plus ou moins pleinement, mais plutôt être tantôt moins, tantôt plus empêché de l'être par un élément étranger. La différence paraît plus nette encore à propos du plaisir : un plaisir est certes plus pur en étant aussi plus pleinement plaisir, mais il est dit plus pur en tant qu'il est moins mélangé à un élément qui le ternit. Mais comment rendre compte d'un tel énoncé, s'il est vrai que pour Aristote, tous les plaisirs réels, depuis ceux des sensations jusqu'à ceux de la pensée, ne sont pas mêlés à une peine effectivement éprouvée ?

Pour nous prononcer sur le sens dans lequel il faut comprendre la plus grande pureté des plaisirs philosophiques, et compléter notre première analyse de l'énoncé qui leur est consacré, nous devons nous reporter non pas au *Philèbe*, mais au livre IX de la *République*. Car quand Aristote s'appuie sur l'opinion admise selon laquelle « on est d'avis que la philosophie comporte des plaisirs qui sont extraordinaires par leur pureté et leur stabilité », il se réfère certainement à une thèse soutenue dans ce livre par Platon, et énoncée dans les mêmes termes. La formule doit donc avoir une signification littérale identique dans les deux textes, même si par ailleurs, elle devait être comprise grâce à des modèles conceptuels opposés : Aristote doit entendre par « la philosophie » une discipline qui a un même caractère distinctif que celle dont parle son maître, et admettre comme allant de soi qu'elle procure des plaisirs supérieurs en vertu de cette

caractéristique. Il doit aussi donner aux termes de « pureté » et de « stabilité » la même signification que celle qu'ils prennent dans le dialogue platonicien.

Le texte de la *République* dont nous parlons est l'argument qui démontre que les plaisirs du philosophe, par leur nature, sont les seuls à être vrais, c'est-à-dire à se révéler comme étant véritablement ou réellement plaisirs²⁰⁰⁶. Ce privilège du philosophe, auquel a été identifié depuis le livre VI tout homme doué des vertus et de la sagesse (σοφία), ou ce qui revient au même, de l'intelligence (φρόνησις)²⁰⁰⁷, est au préalable annoncé en ces termes : « le plaisir de qui que se soit n'est pas tout à véritable (παναληθής) à l'exception de celui de l'homme d'intelligence (τοῦ φρονίμου), et il n'est pas non plus un plaisir pur, mais quelque plaisir peint en ombre » (οὐδὲ καθαρὰ, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις, 583b 3-5).

Nous avons déjà évoqué la première étape de la démonstration (583a c3-585a 8), qui élimine de la catégorie des plaisirs purs l'état de repos sans peine ni plaisir, imaginé faussement comme plaisant depuis une peine et un appétit présents ou passés²⁰⁰⁸. Mais c'est dans une seconde étape, plus radicale, que la thèse à démontrer se trouve établie. Platon la résume en déclarant que ceux qui n'ont pas l'expérience de la vertu, de la sagesse ni donc de la philosophie, « n'ont jamais goûté de plaisir stable et pur » (οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρῶς ἡδονῆς ἐγέυσαντο, 586a 6-7), utilisant la formule que l'on trouve reprise dans *l'Éthique à Nicomaque*. La σκιαγραφία, littéralement la « peinture d'ombres », illustrant à l'origine l'impureté de tous les plaisirs non philosophiques, est de nouveau évoquée à propos des plaisirs prisés par les non philosophes : on apprend que nécessairement, « ils s'adonnent à des plaisirs mêlés à des peines, simulacres du plaisir véritable, et qui sont peints en ombres, en tirant leur couleur de la juxtaposition avec leurs <contraires>, de sorte que l'un comme l'autre apparaît intense » (ἡδοναῖς ξυνεῖναι μεμείγμεναις λύπαις, εἰδώλοισ τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις, ὑπὸ τῆς παρ' ἀλλήλας θέσεως ἀποχραινομέναις, ὥστε σφοδροῦς ἑκατέρας φαίνεσθαι, 586b 7-c 1).

²⁰⁰⁶ Dans la *République*, la « vérité » du plaisir n'a pas le même sens que dans le *Philèbe* : elle ne qualifie pas une opinion, mais la chose même en ce qu'elle se révèle, se manifeste au grand jour, conformément au sens premier du terme grec.

²⁰⁰⁷ La vertu de bon conseil de la cité, contenue dans le petit nombre de ceux qui la dirigent, a été introduite sous le nom de « sagesse » (*Rép.* IV, 428b 1 et s.), puis appelée « intelligence » (433b 8 et s.), avant d'être attribuée à l'individu en tant qu'il est bien gouverné par sa raison. Tous ces termes paraissent avoir à l'origine un sens élargi, et un usage avant tout pratique, mais la vertu considérée est ensuite réduite, au début du livre VI, à la philosophie, contemplation de la vérité et science de ce qui est.

²⁰⁰⁸ Voir notre étude, Ch. IV, p. 333-336.

Ce premier examen permet de tirer quelques conclusions. D'après l'annonce ouvrant l'argument, la métaphore de la peinture d'ombres ne doit pas seulement concerner certains des plaisirs que peuvent atteindre les non philosophes, et notamment les soulagements des appétits et des peines qui ont été disqualifiés dans un premier temps. Elle doit concerner tous les plaisirs à l'exception de celui de la philosophie, et indiquer en quoi ils sont impurs. Or, le développement de la métaphore montre qu'ils ne sont pas seulement impurs parce qu'ils sont des « simulacres » (εἴδωλα) de plaisir et non son aspect (εἶδος) véritable, mais avant tout parce qu'ils sont mêlés à des peines.

La juxtaposition des plaisirs et des peines, en effet, est ce qui fait que l'on peut comparer les plaisirs en question aux produits d'une « peinture d'ombres ». Les historiens ne savent pas exactement tout ce que recouvre cette pratique picturale à laquelle il est souvent fait allusion dans les dialogues platoniciens²⁰⁰⁹. Mais dans le texte présent, Platon paraît bien songer à un procédé où l'on ombre un tableau en décolorant certaines de ses parties, devenues monochromes, et où l'on donne l'illusion que ces parties sont colorées par contraste avec les parties lumineuses. Les plaisirs impurs obéissent en tout cas à ce modèle, car c'est par le contraste avec une peine juxtaposée qu'ils paraissent avoir l'intensité qu'ils n'ont pas. Il apparaît dès lors que ce qui fait l'impureté attribuée à la plupart des plaisirs, dans l'ensemble de cet argument, est leur conjonction à des peines. De plus, cette impureté ne concerne pas seulement les soulagements d'une peine antécédente manifeste, c'est-à-dire les satisfactions de l'appétit, mais tous les plaisirs qui ne sont pas pris à la philosophie, par exemple celui de sentir une bonne odeur, de voir une belle couleur, etc.. Contrairement aux apparences, il s'avère finalement que ces plaisirs aussi doivent être répudiés comme mêlés de peine.

²⁰⁰⁹ Il semble que le terme recouvre des pratiques multiples, à commencer par le simple dessin des contours d'une ombre portée par une chose, préalable à une œuvre peinte ou sculptée. Mais le procédé qui nous intéresse ici est celui que la plupart des sources attribuent au peintre Apollodore (5^e siècle av. J.C.) : il consiste à créer des ombres dans les peintures par une dissolution (φθόρα) et un mélange des couleurs, créant une décoloration (ἀπρόχρωσις, cf. Plutarque, *De glor. Ath.*, 2), avant de relever ensuite par les couleurs les parties lumineuses. Les zones ombrées correspondent notamment aux parties plus éloignées de l'observateur du tableau. L'ensemble vu dans sa globalité donne l'illusion d'un relief, et dans les parties ombrées, l'illusion de couleurs du fait du contraste avec les parties « lumineuses » et polychromes. A partir de cette méthode, il n'est pas exclu qu'ensuite, la « skiagraphie » ait correspondu à un type de tableau, caractérisé par l'une ou l'autre des propriétés des zones ombrées d'Apollodore. Platon utilise très souvent la « skiagraphie » pour illustrer le statut illusoire de certaines réalités ou de certains produits, mais en n'insistant pas toujours sur les mêmes aspects : il privilégie tantôt l'apparence d'un relief (*Rép.* VII, 602d, *Lois*, 663b), mesurée à la position de l'observateur au lieu de l'être aux choses mêmes, tantôt le flou des contours et des couleurs, utilisé notamment pour peindre des choses éloignées, nuages, fleuves, etc. (*Rép.*, 523b, *Crit.*, 107d), tantôt, comme ici, l'apparence colorée de ce qui ne l'est pas, par contraste avec les parties qui le sont. Nous remercions Sylvie Anahory d'avoir ici guidé nos recherches.

Aristote ne peut pas reprendre dans les mêmes termes la conclusion de la démonstration de la *République* sans entendre par la « pureté » des plaisirs philosophiques une absence de mélange. Il doit aussi tenir pour acquis que la philosophie procure de tels plaisirs, et des plaisirs stables, en vertu d'une caractéristique qui ne fait pas problème, et que lui a déjà prêtée Platon. Il faut donc rappeler pourquoi, aux yeux de ce dernier, la philosophie seule comporte des plaisirs purs et stables.

La démonstration s'appuie sur le fait que « les choses qui servent à l'entretien de l'âme », à savoir les connaissances, aspects véritables des choses qui sont aussi ce que ces choses sont réellement, participent de ce fait bien davantage de la « vérité » (ἀλήθεια) et de la « réalité » (οὐσία) que « les choses qui servent à l'entretien du corps » comme les mets et les boissons. Par ailleurs, l'âme est également davantage vérité et réalité que le corps²⁰¹⁰. On peut alors montrer que les remplissages de l'âme par les connaissances, et par conséquent les plaisirs propres aux philosophes, sont plus véritables et plus réels que tous les autres, et notamment ceux du corps :

(585d 11) Si donc se remplir de ce qui convient à sa nature, voilà qui est plaisant, à ton avis, ce qui se remplit davantage réellement, et de choses qui sont réellement, prend plaisir plus réellement et plus véritablement (μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως) à un plaisir véritable, tandis que ce qui prend sa part de choses qui sont moins se remplira moins véritablement et de manière moins stable, et prendra sa part d'un plaisir moins fiable et moins véritable (ἥττον τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἥττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι).

L'argument repose sur une l'idée que la réplétion fait le plaisir : ce qui se remplit de choses qui ne sont pas réellement ce qu'elles sont et que l'on pourrait dire inconsistantes, et qui de plus est lui-même inconsistant, comme le corps qui s'alimente, ne pourra avoir qu'un remplissage et donc un plaisir inconsistants. Ce qui en étant réellement se remplit d'une réalité consistante, à savoir l'âme quand elle connaît philosophiquement, aura seul, à l'inverse, un remplissage et un plaisir consistants. Cette différence entre le plaisir philosophique et les autres est exprimée selon un couple de deux critères, le caractère « véritable » d'une part, et « stable » d'autre part, le second étant ensuite repris par la fiabilité, puis par l'aptitude de ce qui se remplit à « garder » (στέγον) ce qu'il prend (586b 3-4). Il n'est pas difficile de voir que le second critère est

²⁰¹⁰ Nous résumons *Rép.* IX, 585b 12-d 6.

une conséquence immédiate du premier : un remplissage de ce qui est par ce qui est sera en effet un véritable remplissage, mais dans le même temps, sa consistance assurera sa stabilité. Au contraire, quand la réplétion est autant une non réplétion qu'une réplétion, elle n'a rien de consistant sur lequel on pourrait s'appuyer, et se dérobe en même temps qu'elle advient. De plus, c'est la coexistence avec son contraire qui la rend non véritable et donc instable. Il en ira de même pour le plaisir : dans un cas il sera stable parce que véritable et pur de son contraire, et dans l'autre, il sera fuyant parce qu'il est un simulacre de plaisir, et toujours conjugué à une peine éprouvée.

Ce modèle platonicien mérite d'être retenu, parce qu'il rend compte d'une thèse qu'Aristote adopte dans sa littéralité, et parce qu'on peut se demander dans quelle mesure il est repris ou retravaillé dans la conception aristotélicienne. On doit remarquer d'abord que ce qui fait la supériorité du plaisir philosophique est avant tout la réalité et la consistance ontologiques des objets de « la philosophie ». Si Aristote admet que celle-ci, telle que l'a caractérisée Platon, procure des plaisirs supérieurs, il doit au moins accepter qu'elle a en propre de porter sur des choses qui sont au plus haut point ce qu'elles sont, et qu'elle est pour cette raison suprêmement plaisante. Peu importe que par ailleurs, la philosophie soit distinguée de la sagesse parce qu'elle est acquisition, et non exercice de la science des réalités les plus hautes. Peu importe aussi que celles-ci ne soient plus les aspects véritables de toutes les choses, c'est-à-dire les idées auxquelles se ramène toute réalité, mais certaines substances divines parce qu'elles sont immatérielles et immuables. L'essentiel est que les objets de la pensée soient nécessairement ce qu'ils sont, et sans réserve aucune. Pour Aristote comme pour Platon, voilà ce qui fait que la pensée philosophique comporte des plaisirs suprêmement purs, c'est-à-dire non mêlés à un élément contraire, des plaisirs vrais ou pleins, et de ce fait même, des plaisirs stables au plus au point.

Bien qu'Aristote s'appuie sur le modèle de la *République* pour exprimer la suprématie des plaisirs de la spéculation la plus haute, et pour lui donner un fondement semblable, on ne saurait négliger plusieurs différences évidentes entre les deux doctrines, à commencer par celle qui concerne la « pureté » des plaisirs. Pour Platon, le plaisir philosophique est le seul qui soit pur de peine, tandis que tous les autres sont soit des plaisirs, soit des états d'absence de peine, qui sont conjugués à des peines éprouvées. Pour Aristote, cette dernière description pourrait convenir aux satisfactions corporelles et aux soulagements des émotions, mais les autres plaisirs sont purs au sens où l'entend Platon, c'est-à-dire éprouvés sans peine concomitante. Si donc ils sont

déclarés plus ou moins purs, plus ou moins mêlés de quelque chose de contraire, c'est parce qu'ils sont plus ou moins conjugués à un élément qui n'est pas pénible effectivement, mais potentiellement. La présence de cet élément suffit pour entacher le plaisir en en diminuant le degré, mais non pour le remplacer par une peine. Parallèlement, la stabilité déterminée par la pureté du plaisir ne peut plus être comprise comme une inconsistance immédiate. Si le plaisir est pur, mais à des degrés divers, il sera stable, mais proportionnellement à sa pureté initiale. Cette proposition ne peut avoir de sens que si l'on entend par la stabilité l'extension qu'un plaisir doit prendre sur la durée : en un moment donné d'une activité, le plaisir est plus ou moins stable parce qu'il doit se prolonger plus ou moins longuement du fait de sa pureté.

Une autre différence est plus évidente encore : Aristote n'admet pas que la pensée philosophique puisse être littéralement décrite comme une réplétion, et qu'elle soit plaisante par excellence parce qu'elle est une réplétion de ce qui est réellement par ce qui est réellement. Que dans la contemplation la plus haute, la pensée se remplisse pleinement d'êtres véritables ne pourrait avoir pour lui que le statut d'une métaphore. En réalité, il faut dire que la pensée s'exerce alors pleinement, et c'est l'exercice, la réalisation active de ce qui opère qui a alors lieu au plus haut point, et plus que dans toutes nos autres opérations. Quant à la supériorité ontologique des objets pensés qu'Aristote fait résider dans leur pleine nécessité, elle ne permet pas un remplissage réel, mais parce que ces objets sont aussi parfaitement intelligibles qu'ils sont nécessaires, elle fait de la pensée qui les saisit l'exercice intellectuel le plus plein qui soit. Les caractéristiques du plaisir doivent dès lors être corrélées à celle de l'exercice. Cet exercice n'a pas lieu dans des conditions qui l'empêchent d'être le plus spontané qu'il est possible, et il n'est pas empêché d'être optimal pour s'effectuer. Le plaisir, qui n'est autre que le bon exercice dans l'activité, n'est pas non plus conditionné par un effort pénible pour exister, et il est donc aussi pur de son contraire qu'il est intense au suprême degré. La stabilité, quant à elle, est comme dans le modèle platonicien un corrélat immédiat de la pureté. Cependant, elle ne qualifie pas un remplissage parce qu'il est consistant et pur, mais l'activité intellectuelle qui parce qu'elle est un plein exercice actif, et pur de tout empêchement, tend de ce fait à se prolonger sur la plus grande étendue possible. Elle qualifie donc le plaisir pour la même raison.

Dès lors que l'on souligne sa dépendance à l'égard du livre IX de la *République*, l'argument de *l'Ethique à Nicomaque* établissant la supériorité en plaisir de la

contemplation la plus haute devient plus riche qu'il ne le semble au premier abord. Car tous les caractères attribués par Platon à la réplétion de connaissances philosophiques sont traduisibles dans ceux qu'Aristote prête à l'activité du sage. Le caractère suprêmement plaisant de la contemplation repose sur la pleine réalité de ses objets ; de fait, la nécessité absolue qu'Aristote attribue aux substances immuables et immatérielles les prête à être entièrement saisies par la pensée, et permet donc à celle-ci de s'exercer immédiatement le plus et le mieux qu'il est possible, en étant de ce fait pleinement plaisante. Le plaisir éprouvé à avoir de telles connaissances est le plus pur qui soit, c'est-à-dire le moins mélangé de son contraire ; en effet, l'exercice de la sagesse n'est pas conditionné par un empêchement pour avoir lieu, et procure donc un plaisir qui n'est pas atténué par un effort potentiellement pénible qu'il comporterait en lui-même. Le plaisir de saisir intellectuellement des choses pleinement nécessaires, enfin, est aussi stable et fiable qu'il est pur ; c'est que l'exercice de la pensée, en étant d'emblée parfait au suprême degré, doit de ce fait s'étendre indéfiniment.

Dans le cadre de la comparaison effectuée par Aristote dans son traité du bonheur, les caractéristiques prêtées au plaisir et à l'exercice de la sagesse doivent avant tout marquer la supériorité de la meilleure contemplation sur la meilleure pratique. Il faut donc que celle-ci ait une valeur et un plaisir limités parce qu'elle n'y satisfait pas. Ainsi, ce qui fonde cette limitation doit être l'absence de pleine nécessité et de pleine intelligibilité des objets de la pensée pratique : ils sont au contraire contingents et imprévisibles, et voilà pourquoi la pensée qui les saisit ne peut s'effectuer qu'à condition de ne pas accéder à l'exercice le plus plein qui soit. Cette limitation de l'exercice et donc du plaisir, de plus, doit pouvoir être exprimée en terme de pureté ou de stabilité. Parce que la pensée pratique étend sa portée et se prononce sur des objets dont elle sait qu'ils échappent en grande partie à l'intelligibilité et à sa prévision, elle ne peut avoir lieu qu'à condition d'admettre une borne intrinsèque. En cela, elle est empêchée d'être absolument pleine, et comporte un plaisir qui est impur, car limité par cet empêchement pénible. En cela, elle est aussi, en chacun de ses moments, une pensée instable en elle-même, qui n'a rien de définitif et s'arrête sur ce qui devra être reconsidéré, de sorte qu'il en ira de même du plaisir qui lui appartient.

D'une manière plus générale, la référence à la formule énoncée dans la *République*, et les différentes analogies que nous avons mises en évidence entre les déterminations du plaisir au sein de la théorie aristotélicienne et le modèle exposé dans le dialogue platonicien, indiquent peut-être une filiation directe qui si elle existait, serait

digne d'intérêt. Il se pourrait qu'Aristote soit parti de la description du plaisir philosophique comme réplétion véritable et l'ait interprétée et infléchi pour élaborer sa propre doctrine. De fait, le déplacement serait aisé à mettre en évidence. Platon affirme que l'âme, dans la connaissance la plus haute, est passivement remplie et comblée par des êtres pleinement réels et intelligibles, et d'après les textes qui nous sont parvenus, rien n'indique que ce propos ne doive pas être pris dans sa littéralité. Mais pour Aristote, il ne doit pas l'être : mieux vaut dire que l'âme se remplit activement, se comble elle-même en saisissant instantanément ce qui est et est intelligible au plus haut point. Mieux vaut dire encore qu'elle s'accomplit elle-même, la plénitude étant attribuée à un exercice de la pensée qui est son être par excellence. C'est en cela précisément, en effet, qu'elle éprouve le plus grand plaisir qui soit.

Une telle généalogie de la pensée aristotélicienne du plaisir serait pure hypothèse, si elle n'était pas clairement attestée par un texte du *Protreptique* où il est patent que le modèle platonicien de la réplétion pleine et stable est réinterprété dans une doctrine qui fait de l'exercice et de l'actuation le support du plaisir. Le passage est également précieux parce qu'il énonce en toutes lettres la thèse qui, faute d'être explicite dans les traités éthiques, ne peut être dégagée que par divers rapprochements avec d'autres textes aristotéliciens ou avec *la République* : ce qui fait que la spéculation la plus haute est la plus plaisante est bien la pleine réalité, la pleine nécessité et par conséquent la pleine intelligibilité de son objet, car elles permettent à la pensée d'être le meilleur exercice qui soit, et de ne pas comporter un empêchement interne comme c'est le cas dans ses autres usages et dans le reste de nos activités.

e. Un texte synthétique : le fragment 14 du Protreptique

Le passage du *Protreptique* de Jamblique répertorié par Walzer sous le titre de fragment 14 est à coup sûr attribuable dans sa totalité à Aristote. La construction de l'argument et le style employé ne laissent aucun doute à ce sujet, et l'affinité du contenu doctrinal avec celui des traités éthiques le confirme : on trouve notamment exposée la distinction entre les deux sens du « vivre » (τὸ ζῆν), comme potentialité et comme usage, et l'identité de la vie par excellence à la meilleure des œuvres propres que l'âme

accomplit²⁰¹¹. On constate aussi que cet usage souverainement bon est conçu comme une « actuation » (ἐνέργεια), un exercice, et un exercice déclaré plaisant en ce qu'il est « accompli » et « non empêché » (ἐνέργεια τελεία, ἐνέργεια ἀκωλύτος). Ajoutons que l'argumentation est d'allure aristotélicienne jusqu'à la fin du fragment qui en dresse la conclusion. Il est donc assez peu probable que celle-ci ait été empruntée à un autre, ou reformulée par Jamblique dans un vocabulaire syncrétique empruntant à la fois à Aristote et à Platon.

Toutefois, dans ce texte comme dans les autres fragments attribuables à son *Protreptique*, Aristote utilise parfois des vocables que nous trouvons plus fréquemment chez Platon que dans ses traités, telles les expressions « véritablement » (ἀληθῶς, ὡς ἀληθῶς, 86, 24 ; 88, 25 ; 88, 30), ou « être dans le vrai » (ἀληθεύειν, 87, 27)²⁰¹². Le terme de φρόνησις, surtout, n'a pas le sens restreint qu'il acquiert dans les traités éthiques, mais comme chez Platon, il signifie « l'intelligence » en général, et une intelligence qui trouve sa meilleure illustration dans la plus haute activité contemplative, appelée « philosophie », et non « sagesse », conformément à la doctrine et l'usage des dialogues platoniciens. Ces particularités ont été expliquées de diverses manières : tantôt l'on suppose que le *Protreptique* appartient à une période relativement précoce de l'activité d'Aristote²⁰¹³, où celui-ci s'est certes démarqué de la pensée de son maître, mais non de sa terminologie. Tantôt l'on remarque qu'un tel écrit n'a pas le même statut que les traités que nous connaissons : il s'agit d'un écrit « exotérique », ce qui ne signifie pas nécessairement qu'il est destiné à un plus large public que celui du lycée, mais au moins qu'il est mis à la disposition de lecteurs qui ne sont pas supposés connaître l'organisation et la terminologie qu'Aristote donne à sa doctrine dans ses cours et ses traités²⁰¹⁴.

Nous ne savons pas, pour notre part, s'il faut se contenter de la seconde explication, ou s'il est nécessaire d'avoir recours à la première. Y compris pour le *Protreptique*, nous sommes sceptiques à l'égard de l'interprétation reposant sur la chronologie. Dans le fragment qui nous intéresse en tout cas, Aristote dispose visiblement du même modèle conceptuel que celui qu'il emploie dans *l'Éthique à*

²⁰¹¹ Pour les deux sens du « vivre » et la priorité du vivre comme actuation, usage, et plus précisément meilleur usage, cf. *EN IX*, 9, 1170a 16-19, *EE II*, 1, 1219a 16-18, 23-27. Plus loin dans le fragment, il est précisé que le « vivre » est l'« être » (τὸ εἶναι), comme en *EN IX*, 4, 1166a 17 et s., 9, 1170a 33 et s..

²⁰¹² Nous citons en suivant l'édition du *Protreptique* de Jamblique par Des Places (Les Belles Lettres, 1989).

²⁰¹³ C'est la thèse inaugurée par Jaeger (1923, p. 83 et s.).

²⁰¹⁴ Voir Gadamer (1928, p. 145 et s.). Sur les écrits « exotériques », voir plus haut p. 83.

Eudème et dans *l'Éthique à Nicomaque* pour caractériser le plaisir, et qu'il n'emploie pas explicitement dans la *Rhétorique*, bien qu'il ne contredise pas alors, sur le fond, les propos qu'il tient ailleurs²⁰¹⁵. Faut-il conclure que, la *Rhétorique* est antérieure au *Protreptique*, ou bien qu'elle renonce à exposer en des termes techniques une conception du plaisir déjà élaborée par Aristote, parce qu'elle a pour statut de fournir des prémisses à l'art oratoire, et non à une étude philosophique ? Nous ne pouvons pas nous prononcer sur ces questions. Il est certain en revanche que dans un texte comme le *Protreptique*, en raison soit de son statut, soit de sa précocité, on peut s'attendre à ce que la pensée aristotélicienne soit davantage ouverte sur ce qui n'est pas elle, et tout particulièrement les modèles et les formulations introduits par Platon et bien connus dans l'Académie. Cela se vérifie dans notre fragment, où l'on voit Aristote se référer au paradigme de la réplétion issu de la *République*, pour le réinterpréter et l'appropriier à sa propre conception. Il y a là une généalogie intellectuelle d'un très grand intérêt, bien qu'on ne sache pas si elle est un témoignage historique de la formation de la pensée aristotélicienne, ou si elle a été reconstituée après coup, dans une tentative pour assimiler le platonisme au sein d'une doctrine préconçue.

L'ensemble du fragment 14 a pour objectif d'exhorter à la philosophie au nom du critère du plaisir, en montrant d'une part que la plus haute activité spéculative est la plus plaisante qui soit, et d'autre part, qu'elle constitue par excellence le fait même de vivre pour la nature humaine. Le tout est résumé dans la formule qui ouvre le texte : « vivre avec plaisir appartient avant tout à ceux qui ont choisi la manière de vivre selon l'intellect » (τοῖς ἐλομένοις τὸν κατὰ νοῦν βίον καὶ τὸ ζῆν ἡδέως μάλιστα ὑπάρχει, 86, 10-11).

La démonstration est conduite en deux étapes. Aristote commence par distinguer le vivre comme potentialité et le vivre comme usage ou actuation, illustrés respectivement par la faculté de sentir et sa mise en œuvre, et par identifier le vivre au sens premier à la vie comme usage (86, 12-87, 15), appartenant à « celui qui s'actue par son âme » (τὸν ἐνεργοῦντα τῇ ψυχῇ). Puis il indique que pour un être doué de diverses potentialités, il y a surtout usage lorsqu'il accomplit la meilleure des fonctions dont il est capable (87, 15-19), et d'autre part, quand il le fait correctement (ὀρθῶς), car il use alors de sa faculté en suivant à la fois sa nature et ce pour quoi elle est faite (87,

²⁰¹⁵ Sur ce point, voir notre étude Ch. VI, p. 494, p. 500-504.

20-22). Tout cela permet de déterminer ce qu'est surtout et avant tout le fait de vivre pour l'âme, c'est-à-dire soit l'âme humaine, soit l'âme en général, étant donné ce que celle de l'homme nous en fait connaître : vivre, c'est surtout faire usage de l'âme pour sa meilleure fonction, « penser et raisonner » (τὸ διανοεῖσθαι τε καὶ λογίζεσθαι), et c'est penser le plus correctement possible, de sorte que celui qui vit au plus haut point est « celui qui est le plus dans le vrai » (ὁ μάλιστα ἀληθεύων), et celui qui « pense et contemple en suivant la plus exacte des sciences » (ὁ φρονῶν καὶ θεωρῶν κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην, 87, 23-28). Réciproquement, Aristote peut affirmer que vivre au plus haut point, « vivre de manière accomplie » (τὸ τελέως ζῆν), appartient aux hommes d'intelligence lorsqu'ils pensent de cette manière (87, 28-88, 1), et c'est là ce qui lui permet de conclure que la contemplation philosophique est ce qu'il y a de plus plaisant :

(88, 1-8) Si vivre, au moins pour l'être vivant, c'est en tout point la même chose qu'être, il est évident qu'aussi, être appartiendra²⁰¹⁶ au plus haut point et souverainement, parmi tous, à l'homme d'intelligence, et surtout à ce moment de la totalité du temps pendant lequel²⁰¹⁷ il s'actue et se trouve contempler l'étant qui est le plus connaissable de tous. Mais par ailleurs, l'actuation qui est parfaite et non empêchée possède en elle-même le plaisir éprouvé, de sorte que l'actuation contemplative sera la plus plaisante de toutes (εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐστὶ τῷ ζῳῷ γε ταῦτόν παντὶ ὅπερ εἶναι, δηλον ὅτι κἂν εἴη γε μάλιστα καὶ κυριώτατα πάντων ὁ φρόνιμος, καὶ τότε μάλιστα τοῦ χρόνου παντὸς ὅταν ἐνεργῆ καὶ τυγχάνῃ θεωρῶν τὸ μάλιστα τῶν ὄντων γνῶριμον. ἀλλὰ μὴν ἢ γε τελεία ἐνέργεια καὶ ἀκώλυτος ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὸ χαίρειν, ὥστ' ἂν εἴη ἢ θεωρητικὴ ἐνέργεια πασῶν ἡδίστη).

Nombreux sont les aspects de la théorie du plaisir des traités éthiques qui figurent dans ce texte : le fait même de prendre plaisir est attribué à l'actuation prise « en elle-même », c'est-à-dire dans son essence et non par accident, mais il en est en même temps distingué comme ce qu'elle possède, et non ce qu'elle est. Nous avons vu que le plaisir n'est pas identifié à l'actuation accomplie dans *l'Éthique à Nicomaque*, et nous avons montré, contre une interprétation répandue, qu'il n'est pas non plus confondu avec l'actuation non empêchée dans le traité eudémien. Nous constatons qu'il

²⁰¹⁶ Nous employons cette périphrase pour traduire le poids mis par le texte sur le verbe εἶναι.

²⁰¹⁷ « Le temps » étant toujours une durée, nous donnons un sens duratif à la formule τότε ... ὅταν qui en prélève une partie. Ce choix ne peut être assuré avec certitude, mais on remarquera qu'il implique qu'une seule et même activité de connaître un unique objet doit s'étendre dans le temps.

ne l'est pas, en tout cas, dans le *Protreptique*, qui est peut-être antérieur à l'ensemble de ces traités. Mais la différence ne signifie pas rapport accidentel : plus explicitement que dans les traités éthiques, il est dit que l'actuation en tant que telle n'est pas seulement porteuse du caractère plaisant, mais aussi du plaisir que l'on y prend (τὸ χαίρειν).

Nous trouvons également réunies les deux propriétés d'accomplissement et de non empêchement de l'actuation qui sont corrélées au plaisir dans les deux traités éthiques. Toutefois, elles qualifient ici uniquement, semble-t-il, l'exercice qui a été dit plus haut un « vivre de manière accomplie », à savoir l'activité philosophique désignée sous le nom d' « actuation contemplative », et elles servent à déduire que celle-ci est « la plus plaisante de toutes ». Cette conclusion implique que d'autres actuations sont plaisantes à un moindre degré, mais le raisonnement pose alors une difficulté : on peut certes maintenir que « l'actuation accomplie et non empêchée » correspond à la seule philosophie, s'il est vrai que celle-ci a le privilège de posséder ces caractères pleinement et non partiellement. Mais il ne suffit pas d'affirmer que cette actuation, dès lors, « possède en elle-même le plaisir éprouvé » pour conclure qu'elle est la plus plaisante de toutes. Pour que la déduction soit valide, il faut donner une signification particulière à sa prémisse : Aristote doit vouloir dire que l'actuation accomplie et non empêchée possède le fait de prendre plaisir « en elle-même », au sens où elle l'a en vertu de son essence d'actuation accomplie et non empêchée, et dans la mesure où elle a ces propriétés. Alors il peut conclure qu'elle est la plus plaisante qui soit.

On doit souligner ce qui dans l'argument, fonde l'identification de l'actuation parfaite et sans obstacle à l'activité contemplative du philosophe. La vie par excellence a d'abord été réduite à la meilleure fonction dont l'âme est capable, puis à l'exercice intellectuel le meilleur qui soit, celui qui est le plus exact et le plus vrai et qui doit pour cela avoir pour objet le plus intelligible et connaissable des êtres. Aristote peut alors conclure que la contemplation de cet être, puisqu'il porte à sa plénitude l'exercice du penser, est le « vivre de manière accomplie ». Cependant, il n'en déduit pas immédiatement qu'elle est aussi « l'actuation accomplie et non empêchée ». Avant cela, il paraît nécessaire de préciser que « vivre », c'est aussi « être » (τὸ εἶναι), et donc que vivre au plus haut point et pleinement, c'est « être » au plus haut point et pleinement, comme s'il était supposé que l'idée d'actuation est plus immédiatement liée à l'idée d' « être » qu'à celle du « vivre ». Cette particularité, qui contredit d'autres textes où au

contraire, le fait d' « être » est ramené au fait de « s'actuer » par le biais du « vivre »²⁰¹⁸, suscite l'interrogation. Il nous semble qu' « être » véhicule un caractère qui n'est pas contenu dans le « vivre », le fait qu'une chose accomplisse ce qu'elle est par essence. Cet accomplissement de soi-même, qui dans le cas des êtres vivants est aussi l'opération du vivre, fait que cette opération peut être pensée comme une réalisation de soi, et donc une actuation. Quand cette réalisation est optimale, c'est-à-dire quand l'homme d'intelligence non seulement s'actue, mais exerce au mieux sa pensée en contemplant le plus connaissable des êtres, on peut dire qu'il y a une actuation qui au sens plein et véritablement, peut être qualifiée d' « accomplie » et de « non empêchée ».

Plus explicitement que dans les traités éthiques et politiques, il est affirmé que la supériorité de la contemplation la plus haute, en valeur et en plaisir, repose sur la plénitude de l'exercice intellectuel, elle-même fondée sur le caractère pleinement intelligible de l'objet connu, qui correspond probablement à une substance divine, nécessaire et immatérielle comme dans la *Métaphysique*²⁰¹⁹. La hiérarchie entre la pensée en général et la sensation est sans doute fondée sur le même principe, si l'on en croit un fragment antérieur apparemment aristotélicien, qui déclare la sensation digne de choix parce qu'elle est « une certaine connaissance » (γνώσις τις), afin de conclure que « l'intelligence » (φρόνησις) doit être digne de choix à plus forte raison²⁰²⁰.

En revanche, on pourrait croire que dans ces textes, Aristote saute directement à l'intelligence théorique et ne mentionne pas l'activité pratique, soit qu'il la réduise à la contemplation à la manière du Platon de la *République*, soit qu'il considère qu'elle ne peut être intégralement conçue comme un exercice intellectuel, et échappe par conséquent au critère cognitif qui fait la perfection de nos opérations. Ce serait oublier que dans le fragment 6, l'un des rares qui soient certainement attribuables à Aristote, « la partie connaissante » est considérée comme « séparée », mais aussi comme « conjointe » au reste de l'âme (τὸ γνώστικὸν μέρος καὶ χωρὶς καὶ συγκείμενον, 73, 15-16), selon une distinction très proche de celle qui en *Politique* VII, est fondée sur

²⁰¹⁸ Ainsi *EN IX*, 7, 1168a 5-7.

²⁰¹⁹ Sur ce point, les fragments du *Protreptique* que l'on peut attribuer à Aristote laissent la question ouverte : après avoir cité Pythagore et Anaxagore, pour qui le divin à contempler est le ciel, les astres, la lune et le soleil (81, 12-20, Walzer 11), Aristote reporte l'identification de cet objet à un examen ultérieur qui ne nous est pas parvenu (82, 13-14).

²⁰²⁰ Cf. Jamblique, *Prot.*, 74, 27-75, 8 (Walzer 7).

la distinction entre « raison théorique » et « raison pratique »²⁰²¹. « L'intelligence », vertu de la partie rationnelle en général qui a été dite régir et guider une autre partie qui la suit par nature (71, 26-72, 6), ne se rapporte donc pas seulement à un usage spéculatif, mais aussi, semble-t-il, à un usage pratique où la raison commande la partie irrationnelle en lui étant toujours conjuguée. Si de plus cette vertu est identifiée à une « science » (ἐπιστήμη, 73, 17), elle doit l'être dans les deux cas.

Un tel préalable autorise à penser que le fragment 14 tient compte de l'existence d'un usage proprement pratique de l'intelligence, où celle-ci commande et résume l'action tout en étant identifiable à un certain savoir²⁰²². Simplement, cet usage ne serait pas mentionné, car il irait de soi qu'il n'est pas « la science la plus exacte » (ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη) ni le meilleur exercice dont la pensée soit capable : il n'atteint pas la pleine vérité sur son objet, parce que celui-ci n'est pas pleinement connaissable. Dans cette hypothèse, le texte du *Protreptique* confirmerait les thèses que nous avons soutenues sur la belle action et son plaisir : la pratique est réductible à un exercice intellectuel, et cet exercice est toujours moindre et moins plaisant que la contemplation en raison de la part d'impensé inhérente à son objet.

La formulation retenue pour qualifier l'activité la meilleure et la plus plaisante mérite également l'attention. Que la contemplation philosophique seule soit « actuation accomplie » (τελεία ἐνέργεια) atteste que l'accomplissement ne se dit pas seulement de toute opération qui par opposition aux mouvements, atteint sa fin dès qu'elle a lieu, ni non plus des exercices plus ou moins bon d'une même faculté donnée. À côté de ces deux perspectives successivement adoptées dans le traité du plaisir de *l'Ethique à Nicomaque*, il en existe une autre où l'on peut comparer l'ensemble de nos opérations entre elles, et en retenir une seule comme étant le plus, le plus pleinement actuation, et même « l'actuation accomplie » tout court. La saisie intellectuelle du plus connaissable, comme « vivre » et comme « être » au sens plein, est également au sens plein réalisation ou actuation de ce qui opère, et c'est en cela qu'elle procure un plaisir suprême.

²⁰²¹ Cf. *Pol.* VII, 14, 1333a 24-30, où l'on trouve une opposition entre les actions « échues » à la seule partie rationnelle, et celles qui le sont à cette partie et aux autres. Cette opposition figure à la suite de la distinction présentée comme bien connue entre raison pratique et théorique, et entre les parties responsables de l'une et de l'autre. .

²⁰²² Le seul texte déclarant qu'au contraire, l'intelligence pratique est intégralement contenue dans la plus haute contemplation, celle-ci donnant le pouvoir démiurgique du bon législateur, et permettant seule de bien agir et d'acquérir les biens (*Prot.*, 85, 18 et s.), appartient au fragment 13 qui n'est certainement pas d'Aristote : on y lit que l'artisan, en imitant la nature, imite une réalité secondaire ou même de rang inférieur, tandis que le philosophe seul imite les réalités (85, 2-9). Cette thèse contredit la primauté qu'Aristote donne à la nature et à la vie sensorielle, non seulement dans ses traités mais dans le *Protreptique* lui-même (fragments 7, 11, 14).

Que cette activité puisse seule prétendre au titre d'« actuation non empêchée » (ἐνέργεια ἀκώλυτος) a aussi des implications importantes : l'empêchement n'est pas le propre des opérations entravées au point d'être pénibles, il appartient aussi à celles qui sont plaisantes sans l'être au suprême degré. D'après l'argument qui précède, dans le cas des pensées, l'empêchement repose sur le fait que l'objet saisi ne se prête pas à être intégralement connu, et présente donc un obstacle au plein exercice intellectuel. Une explication semblable doit sans doute être adoptée pour la sensation, acte cognitif plus empêché encore car seul un aspect sensible singulier d'une chose s'offre alors au discernement. Là encore, la perspective adoptée diffère de celle de *l'Ethique à Nicomaque* : toutes les activités sont considérées de manière négative par rapport à la contemplation la plus haute, comme étant plus ou moins privées de la perfection cognitive que seule celle-ci possède. La positivité de chacune d'entre elles, selon laquelle elle est toujours accomplie en ayant lieu, et de plus, peut ou non exercer pleinement la faculté dont elle relève, n'est pas soulignée dans le *Protreptique*. Elle est pourtant présupposée, puisqu'il est dit que ces opérations sont malgré tout plaisantes et que le plaisir est lié à l'accomplissement. Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre le point de vue privilégié dans ce texte et celui du traité éthique, mais une complémentarité qui mérite une analyse attentive : poussée jusqu'à ses conséquences, elle permet en effet de tirer quelques conclusions importantes.

Le *Protreptique* nous apprend d'abord qu'à l'exception de la contemplation philosophique, toutes nos activités sont empêchées d'être un exercice plein au sens absolu. En cela, elles ne sont pas suprêmement plaisantes, mais elles comportent aussi une entrave interne. Si maintenant l'on se réfère aux traités éthiques qui associent toujours l'entrave à la peine²⁰²³, on doit conclure qu'elles contiennent en elle un facteur pénible. Ainsi se trouverait confirmée l'hypothèse que nous avons défendue, selon laquelle en toute autre activité que la spéculation la plus haute, il existe un élément pénible en soi qui s'il n'est pas éprouvé comme tel, se manifeste en réduisant le degré de plaisir en proportion de son degré propre.

D'un autre côté, on ne doit pas croire qu'en vertu de cet empêchement, toute autre activité que la spéculation la plus haute doit être pensée de manière purement négative, comme n'atteignant en rien ce qu'elle doit être, à savoir une fin qui devrait être réduite à la plus haute perfection cognitive. Si le texte du *Protreptique* affirme que

²⁰²³ Voir surtout le traité du plaisir de *l'Ethique à Eudème*, EN VII, 14, 1153b 1-3, 9-12, mais aussi EN I, 11, 1110b 28 et s., en parallèle avec EN VII, 14, 1153b 14-19.

seule la philosophie n'est pas un exercice empêché parce qu'elle porte sur un objet pleinement connaissable, ce n'est pas une raison pour conclure qu'en tout acte portant sur un objet qui ne l'est pas, pensée ou sensation, on est tout simplement privé de la saisie cognitive de cet objet. Car ces opérations, si elles sont plaisantes à un certain degré, doivent aussi être accomplies en elles-mêmes : selon les deux perspectives successives de *l'Ethique à Nicomaque*, chacune, prise pour soi, ne peut exister qu'en atteignant sa fin propre, et certaines accomplissent plus que d'autres la disposition dont elles relèvent. À propos de toute pensée portant sur un objet qui n'est pas intégralement intelligible, il ne faut donc pas dire qu'elle est privée de sa saisie, mais au contraire, qu'elle s'accomplit en le saisissant, cet objet et rien d'autre, au sein de ce qui en lui n'est pas intelligible, et par conséquent, dans une intellection confrontée et conjointe à ce qui n'est pas elle. La pensée s'exerce alors pleinement, mais en se mesurant à un obstacle, ce qui fait qu'elle peut être dite empêchée, et opposée en cela à l'exercice intellectuel le plus pur et le plus plein. À propos de toute sensation, il faut sans doute dire, de manière analogue, qu'elle ne peut saisir pleinement son sensible singulier et rien d'autre qu'en surmontant et en étant conjuguée à un empêchement interne.

Selon nos observations antérieures, le modèle que nous venons de décrire peut être décliné de plusieurs façons : la pensée théorique saisissant l'essence des choses matérielles saisissent ces choses et rien d'autre, mais dans leur matière, et donc dans certaines images où elle doit concentrer son activité davantage que sur toutes celles que cette activité mobilise. La pensée pratique se déterminant sur un objet contingent à faire se détermine à son propos, mais ne peut le faire qu'à condition d'admettre que cet objet peut et même doit échapper à sa portée. Une sensation, enfin, ne saisit que telle forme sensible singulière, par exemple un visible, mais suppose pour cela une tension déterminée du corps réagissant à une affection reçue de l'extérieur. Le texte du *Protreptique* ne permet évidemment pas de valider chacune de ces descriptions. Mais en réservant l'absence d'entrave à une science particulière différenciée des autres parce que son objet, contrairement au leur, est pleinement connaissable, et en déclarant empêchées les autres activités qui pourtant, sont dans une certaine mesure accomplies et plaisantes, il oblige à concevoir l'empêchement qui leur appartient non pas comme une privation, mais comme la contrepartie pénible nécessaire pour qu'elles aient lieu chacune pleinement et avec plaisir.

La première partie du fragment 14 est intéressante parce qu'elle contient des éléments doctrinaux présents dans chacun des deux traités éthiques du plaisir, et parce qu'elle complète le contenu de ces traités par une perspective globale sur nos activités, qui met en évidence les raisons pour lesquelles certaines sont plus plaisantes que d'autres. La seconde partie mérite l'attention car dans ses dernières lignes, elle rend compte du plaisir suprême procuré par l'activité philosophique en se référant au modèle platonicien de la *République*, et en le réinterprétant au profit de la théorie préalablement exposée qui fait du plein exercice le support du plaisir.

Le second moment du fragment a pour objectif de compléter le premier en montrant que « vivre avec plaisir », c'est-à-dire prendre plaisir à vivre et non à autre chose, n'appartient en toute rigueur qu'au philosophe. Aristote oppose d'abord le plaisir pris au fait même de vivre aux plaisirs que l'on éprouve par accident en vivant (88, 8-21). Puis, grâce aux prémisses posées dans la première partie, il montre que comme vivre est d'abord penser, et penser ce qui est au plus haut point, « il est nécessaire que seul le plaisir qui provient du penser et du contempler, ou lui plus que tout autre, soit un plaisir pris à vivre » (τὴν γιγνομένην ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονὴν ἢ μόνην ἢ μάλιστα ἀναγκαῖον ἀπὸ τοῦ ζῆν εἶναι, 88, 27-29). Cette thèse n'est pas exactement équivalente à celle qui clôt la première partie : il a alors été dit que la contemplation du plus intelligible, en tant qu'elle est la forme la plus parfaite du vivre, possède le plus grand plaisir en elle-même. Cette fois, il est établi que ce plaisir est attribuable non plus au vivre parfait, mais à ce que l'on entend, seulement ou principalement, par vivre : à strictement parler, seul celui qui contemple le plus intelligible prend plaisir à la vie même, et non un plaisir accidentel par rapport à celle-ci. Dès lors, Aristote peut achever l'ensemble de l'argument en affirmant ce qu'il avait promis de démontrer au début du fragment :

(88, 29-89, 6) Par conséquent, vivre avec plaisir et prendre plaisir véritablement, voilà qui appartient aux seuls philosophes, ou surtout à eux. En effet, l'actuation appartenant aux intellections les plus vraies, qui se remplit des choses qui sont au plus haut point et qui garde en elle-même, avec une constance permanente, l'accomplissement qui lui est donné, est de toutes les actuations celle qui est la plus efficace pour la joie. De sorte qu'en raison du seul fait de prendre plaisir, selon les plaisirs qui sont véritables et bons, il faut que les gens sensés pratiquent la philosophie (τὸ ζῆν ἄρα ἡδέως καὶ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς ἦτοι μόνοις ἢ μάλισθ' ὑπάρχει τοῖς φιλοσόφοις. ἡ γὰρ τῶν ἀληθεστάτων νοήσεων ἐνέργεια, καὶ ἀπὸ τῶν μάλισθ' ὄντων πληρουμένη καὶ

στέγουσα ἀεὶ μοιμίως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα, αὕτη πασῶν ἐστὶ καὶ πρὸς εὐφροσύνην ἀνυσιμωπάτη²⁰²⁴. ὥστε καὶ δι' αὐτὸ τὸ χαίρειν τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀγαθὰς ἡδονὰς φιλοσοφητέον ἐστὶ τοῖς νοῦν ἔχουσιν).

Dans ce qui précède immédiatement, Aristote a montré que les philosophes ont le privilège de prendre plaisir au vivre même. Mais il ne peut ajouter qu'ils ont aussi celui de « prendre plaisir véritablement » que s'il présuppose que prendre plaisir à vivre et non à autre chose est nécessairement prendre plaisir au plus haut point. Faute d'être justifiée par un tel principe, la supériorité du plaisir philosophique est appuyée par une preuve permettant de conclure qu'il appartient au philosophe de « prendre plaisir, selon les plaisirs qui sont véritables et bons ».

La démonstration est clairement inspirée du livre IX de la *République*, et en utilise le modèle et le vocabulaire : les plaisirs du philosophe sont des plaisirs « véritables », des « prendre plaisir véritablement », parce que la contemplation philosophique, d'une part, « se remplit des choses qui sont au plus haut point », et d'autre part, « garde en elle-même, avec une constance permanente, l'accomplissement qui lui est donné ». Cette description reprend à l'évidence celle du dialogue platonicien : le plaisir de la philosophie est véritable parce qu'on s'y remplit de ce qui est par excellence, dans un remplissage qui dès lors, est accompli, et qui de plus, est stable, c'est-à-dire garde l'accomplissement reçu. Jusqu'ici, Aristote respecte fidèlement le modèle du vase consistant qui recevant une réalité consistante, est réellement comblé et conserve en lui ce qui le remplit.

On remarquera cependant que les deux formules verbales que nous venons de citer n'ont pas pour sujet « l'âme », ni « la pensée », ni toute autre entité susceptible d'être le réceptacle d'une réplétion pleine et stable qui serait le support du plaisir, mais « l'actuation (ἡ ἐνέργεια) appartenant aux intellections les plus vraies », c'est-à-dire l'exercice de la pensée à l'œuvre dans la science la plus exacte des choses pleinement intelligibles. C'est donc un exercice intellectuel qui se remplit de ce qui est au plus haut point et qui s'en trouve accompli, et ce même exercice intellectuel qui garde constamment son propre accomplissement. Ce déplacement change complètement le sens du propos, et donne au remplissage réel et stable le statut d'une métaphore pour caractériser le plaisir philosophique. Car dire que l'exercice de la pensée est rempli ou

²⁰²⁴ Ces deux termes ne sont pas courants dans le vocabulaire des traités d'Aristote. Ils sont cependant bien attestés dans la langue courante de son époque (cf. par exemple Xénophon, *Cyr.*, III, 3, 7, VIII, 1, 32, et Platon, *Lois*, 716d, *Théét.* 144b, *Rép.* 518d).

comblé par les objets les plus réels et les plus intelligibles, c'est dire que la pensée s'exerce alors pleinement. Dire qu'il garde « avec une constance permanente » la plénitude qu'il reçoit, c'est dire qu'en s'exerçant pleinement, la pensée est propre à demeurer toujours le même plein exercice qu'elle est déjà. Les propriétés qui qualifient conjointement chez Platon une réplétion passive pour en faire le plus haut plaisir sont ainsi transférées à un exercice actif : la pensée du plus réel et du plus connaissable est plaisante au plus haut point en ce qu'elle est le plus plein exercice qui soit, et de ce fait même, celui qui est propre à se continuer perpétuellement avec la même plénitude et le même plaisir.

Le fragment 14, dans ses dernières lignes, présente une réinterprétation de la conception platonicienne du plaisir suprême comme remplissage réel, pur et donc stable, au profit d'une doctrine qui lie ce plaisir à un exercice intellectuel accompli ou parfait, et par conséquent perpétuel. Ce passage est remarquable parce qu'il met en scène une genèse, historique ou rétrospective, de la pensée aristotélicienne du plaisir à partir du modèle de la *République*. Mais il l'est aussi parce qu'il associe le plaisir à des propriétés de l'activité qui sont celles-là même que nous avons dégagées à la fin de notre deuxième partie. Le plaisir suprême est procuré par une activité en ce qu'elle est pleinement un pur exercice actif et spontané, et il va de pair avec la continuité perpétuelle que doit avoir cette activité parce qu'elle est d'emblée ce pur exercice accompli. Grâce à la première partie du fragment, on peut dire qu'à l'inverse, des activités seront défailtantes en plaisir, non pas parce qu'elles n'atteignent ni leur fin ni leur plaisir propre, à la manière des réplétions qui n'en sont pas, mais parce qu'elle l'atteignent en étant confrontées à un obstacle : il y a donc un exercice accompli, mais non au sens où l'exercice est le plus spontané et le plus immédiat qui soit, et il y a un plaisir, mais non le plaisir suprême. Il y a aussi d'emblée un exercice effectué contre un obstacle, qui doit s'arrêter à terme, et non un exercice absolument libre qui doit se prolonger perpétuellement. Le plaisir, corrélé au plein exercice, doit aussi l'être à la continuité de l'activité, même si le texte du *Protreptique* ne permet pas d'ajouter qu'il est plus précisément l'aspect de l'activité qui fait sa continuation.

Le même fragment considère globalement l'ensemble de nos activités pour les hiérarchiser entre elles, les sensations ainsi que les différentes manifestations de l'intelligence, et fondent les différents degrés de plaisir qu'elles procurent sur le degré d'intelligibilité des diverses choses qui s'offrent à notre pouvoir cognitif. Ce n'est pas

que l'étendue du champ du connaissable soit en tant que telle porteuse du plaisir, mais elle fait un avec un degré de plénitude et de spontanéité de l'exercice qui fait le degré de plaisir. On trouve ici identifiés à la fois le fondement et le critère qui permettent de déclarer certaines activités plus plaisantes que d'autres.

Parmi les « sciences » moins exactes dont l'objet propre a une part inintelligible, et qui doivent, pour le saisir, assumer cette part dans un exercice intégrant en lui ce qui lui fait obstacle, faut-il faire figurer une « intelligence » pratique dont l'activité résumerait à elle seule la belle action ? Le fragment 14 ne mentionne pas plus un tel savoir que les autres, qu'il s'agisse de technique, de géométrie ou d'arithmétique. Mais le fragment 6 a parlé d'une conjugaison de la pensée avec la partie irrationnelle de l'âme qui évoque son usage pratique, et amène à penser que « l'intelligence » relative à cet usage pourrait fort bien constituer une « science » comptant parmi celles qui sont inférieures à la plus haute contemplation. Si tel était le cas, il faudrait conclure que l'infériorité du plaisir d'agir repose sur la part inconnaissable de l'objet de la pensée pratique, et réside dans le fait que cette pensée ne peut accomplir son œuvre propre que dans un exercice conjugué à un empêchement : en l'occurrence, son objet étant contingent et imprévisible, elle ne peut se déterminer sur lui qu'en prenant en compte qu'il échappe en partie à sa détermination.

On pourrait objecter que le *Protreptique* est globalement silencieux à propos de l'« intelligence » pratique, alors même que la vertu d'« intelligence » (φρόνησις), sous le même nom, est dans les traités éthiques réservée à la seule action : ce contraste ne montre-t-il pas qu'Aristote, au moment où il écrit cet ouvrage, n'a pas encore défini le statut propre à la pensée pratique, dans sa différence avec les arts et les sciences contemplatives ? On peut certes penser qu'au sujet de l'activité pratique, une théorie positive n'a pas encore été élaborée ; mais Aristote doit bien en reconnaître l'existence, et l'on est obligé de se demander où elle pourrait être placée parmi les activités évoquées par le *Protreptique*.

La belle pratique, puisqu'elle n'est pas sensation, doit être rangée parmi les pensées, mais selon le fragment 6 (73, 26-74, 1), elle n'est pas un art productif, mais un exercice de l'intelligence où la raison est maîtresse au lieu d'être subordonnée à une œuvre extérieure. D'après le fragment 14, elle n'est pas non plus réduite, comme chez Platon, à une philosophie contemplant dans les idées les formes véritables des notions morales, car la philosophie n'a pas pour objet les idées de toutes choses, mais un type d'étant parmi d'autres « qui est le plus connaissable de tous » (τὸ μάλιστα τῶν ὄντων

γνώριμον, 88, 5), et dont les objets de la pratique ne sauraient faire partie. Elle doit donc compter parmi les activités intellectuelles inférieures, relever d'une « science » (ἐπιστήμη) entendue au sens large de vertu de la pensée, et même, selon le fragment 6, d'une science « théorique en quelque façon » (θεωρητική τις, 74, 1-2), car contrairement à la pensée productive, elle laisse apparaître ses objets sans les subordonner à une œuvre déterminée. Pourtant, la meilleure activité pratique n'est évidemment pas une science théorique au sens strict, comme le sont les mathématiques ou la physique. Quel est donc son statut ? On ne voit pas où elle pourrait être située, sinon parmi les exercices intellectuels inférieurs à la sagesse, ni comment elle pourrait être caractérisée, sinon de la même manière que dans les traités éthiques. Le *Protreptique* ne dit sans doute rien de positif sur cette activité, mais il lui assigne négativement son statut : elle doit être pensée comme l'exercice d'une disposition de la pensée et d'une vertu d'intelligence, mais un exercice qui n'est ni productif ni spéculatif.

f. Conclusions

En considérant dans leur ensemble nos activités pour les évaluer entre elles, en valeur et en plaisir, le *Protreptique* adopte une perspective différente de celle des traités éthiques et spéculatifs, où le plus souvent, Aristote s'attache à étudier chaque opération dans ce qui en fait la spécificité et la positivité, et ne se prononce sur sa valeur et son plaisir que dans ce cadre, délimité par la faculté ou la disposition dont elle dépend. Il n'y a cependant aucune raison de croire que la différence crée une contradiction. Dans le *Protreptique*, toutes nos activités sont assimilées à des opérations cognitives, et voient dès lors leur degré de plaisir et de bon exercice dépendre du degré d'intelligibilité de leur objet propre. Faut-il penser que ces critères d'évaluation sont abandonnés dans les traités éthiques, car la différence formelle que les diverses dispositions tiennent de leur fonction respective, qu'il s'agisse de tel ou tel sens, des vertus pratiques ou de la vertu spéculative du sage, exclurait que l'on puisse comparer toutes les activités entre elles grâce à un étalon commun ? Choisir une perspective impose de renoncer à l'autre, mais n'exclut pas la validité de celle-ci, bien au contraire.

C'est à propos de la comparaison entre bonheur pratique et bonheur spéculatif, entre la meilleure action et la meilleure contemplation, qu'il est le plus difficile, dans les traités éthiques, de trouver la mesure commune qui fonde la supériorité et le plus grand

plaisir de la seconde activité par rapport à la première. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote se contente de souligner que les traits associés à l'idée de bonheur existent bien davantage dans la contemplation du sage que dans la belle action, mais il ne fonde pas cette supériorité sur les contenus respectifs de ces activités. À l'inverse, on trouve dans le *Protreptique* un fondement et un critère pour hiérarchiser toutes nos opérations, mais la belle action n'est pas mentionnée explicitement parmi celles qui sont inférieures à la science la plus haute. Toutefois, toute l'étude qui précède amène à penser que chacun de ces textes vient compléter par son point de vue propre ce que l'autre indique de manière implicite.

D'un côté, les traités éthiques tendent manifestement à résumer l'action vertueuse à l'exercice de la vertu de prudence, et par conséquent à l'exercice purement intellectuel de la pensée délibérative. *L'Éthique à Nicomaque* semble s'appuyer sur cette réduction pour rendre commensurable la meilleure action à la contemplation et conclure à la supériorité de celle-ci, qu'il s'agisse de la contemplation particulière que permet l'amitié des vertueux, ou de celle qui est propre au sage : puisque cette dernière est bien plus et bien mieux un exercice intellectuel que l'activité pratique, il devient manifeste qu'elle est infiniment meilleure et plus plaisante. En outre, le même ouvrage, dans sa comparaison entre le bonheur pratique et le bonheur du sage, fait référence au modèle de la *République* où il est avéré que le plaisir suprême procuré par la philosophie est fondé sur la supériorité ontologique et l'intelligibilité de son objet. Tout cela indique que la belle action peut être intégralement conçue comme un certain exercice spécifique de la pensée, mais où celle-ci, parce qu'elle s'accomplit en portant sur un à faire contingent et imprévisible, doit assumer la part impensée de son objet pour se prononcer sur lui. Pour cette raison, l'exercice intellectuel comporte toujours en lui-même un obstacle, et n'est pas le plus spontané et le plus plaisant qui soit.

D'un autre côté, le *Protreptique*, après avoir souligné la supériorité de toute activité relevant de l'intelligence, saute directement à celle qui relève de la science la plus exacte parce qu'elle porte sur des choses qui sont pleinement intelligibles. Cet ouvrage n'accorde aucune attention particulière ni aux sciences inférieures, ni à l'agir vertueux. Mais tout indique que l'activité pratique est pensée comme un certain exercice de l'intelligence, et doit être rangée parmi ceux qui relèvent de savoirs moins exacts que la philosophie. D'autre part, il est présupposé que dans certains de ces savoirs au moins, l'exercice intellectuel est accompli dans son genre, même s'il ne l'est pas au plus haut point : la pensée, en raison de l'opacité partielle de son objet, ne peut saisir celui-ci

qu'en étant conjugée et confrontée à un élément étranger qui constitue en elle un empêchement interne. La meilleure pratique ne peut être qu'une activité intellectuelle de ce type. Aussi parfaite et plaisante soit-elle, elle ne peut s'accomplir dans le choix le plus prudent qu'en intégrant la contingence imprévisible de ses objets, contingence qui vient s'opposer de l'intérieur à sa propre prévision. Voilà ce qui crée en elle une entrave constitutive réduisant son plaisir. Cette entrave n'existe pas quand l'intellect saisit une chose divine qui lui est pleinement transparente, chose qui selon le *De anima* et *Métaphysique* Lambda, ne peut être que cet intellect lui-même. C'est ce qui fait que la spéculation du sage est la plus plaisante qui soit.

CONCLUSIONS

L'exposé fourni par les deux traités éthiques du plaisir est censé procurer un savoir suffisant à l'éducateur et au législateur, afin qu'ils puissent résoudre tous les problèmes posés par le plaisir et la peine auxquels ils doivent être confrontés. On est plus particulièrement en droit d'attendre un tel profit de l'exposé de *l'Éthique à Nicomaque*, parce qu'il est le plus détaillé des deux, et parce qu'il fonde son propos dans une détermination précise de l'essence, qui doit normalement rendre raison de toutes les propriétés que présente le plaisir, en général et sous ses diverses formes particulières. Grâce à une telle connaissance, on doit pouvoir se prononcer sur la valeur du plaisir. Est-il toujours un bien ou peut-il être un mal, et en quel sens ? Peut-il tenir lieu de souverain bien, et si tel est le cas, cela signifie-t-il qu'il y a identité rigoureuse entre le plaisir et la fin à laquelle doivent être menés ceux qui ne possèdent pas encore l'excellence, et celle qu'atteignent infailliblement les hommes excellents ? Ces questions doivent pouvoir faire l'objet d'un jugement sûr et bien fondé. Muni de ces précisions, on doit aussi savoir que faire des plaisirs et des peines qui se présentent au cours du travail éducatif. De fait, ils y sont omniprésents : ils fournissent, au sein des diverses émotions, le matériau initial qu'il faut réguler. Ils tiennent lieu d'outils pour effectuer cette régulation. Ils sont aussi, sous une forme particulière qui doit être reconnue, et donc caractérisée, l'attestation que le résultat de l'éducation a été atteint. En composant un traité éthique entier et détaillé, et en proposant, comme sa clé de voûte, un discours définitionnel sur le plaisir, Aristote doit avoir fourni à l'éducateur un savoir nécessaire et suffisant pour qu'il puisse évaluer et traiter correctement tous les plaisirs et les peines auxquels il a sans cesse affaire. Il faut à présent examiner si cet objectif avéré d'Aristote a bel et bien été atteint.

Toute l'étude qui précède montre qu'au sujet du plaisir, le discours aristotélicien, aussi rigoureux et spéculatif soit-il, est loin de répondre à sa propre destination. Il ne

donne d'abord aucun développement explicite permettant de se prononcer sur le rapport exact entre plaisir, bien et souverain bien. Aristote paraît considérer qu'il suffit de s'appuyer sur la norme du jugement de l'homme de bien, sans comprendre ce qui la fonde, pour faire le tri entre ce qui réellement plaisant autant que bon et ce qui ne l'est pas. Il suffit aussi, apparemment, de sélectionner les plaisirs en fonction de la seule forme qu'ils empruntent à la disposition définie dont ils dépendent, pour déterminer quels sont ceux que l'on doit atteindre dans l'éducation, et pour savoir traiter de tous les autres. Pourtant, Aristote répète aussi, dans les mêmes traités éthiques, que certaines réalités sont des plaisirs en soi, par leur nature même, tandis que d'autres ne le sont pas. Il pose également, comme un principe susceptible de résumer toute sa doctrine, que le bonheur, ou le souverain bien, est ce qu'il y a de plus plaisant, ce qui suppose qu'il existe d'autres plaisirs réels et effectifs qui le sont à de moindres degrés. Or, du point de vue de l'éducateur, il paraît utile de savoir quelle est l'effectivité et la force réelle d'un plaisir, pour pouvoir en traiter au mieux. Il est en revanche moins immédiatement efficace de se livrer à une classification de botaniste, en attribuant certains plaisirs aux hommes de mauvais jugements, puis en rangeant tous les autres, selon l'aspect qu'ils présentent, sous la faculté de la vue, celle de l'ouïe, celle d'un art quelconque, et enfin sous la disposition vertueuse pratique ou spéculative. De plus, Aristote déclare lui-même qu'il est de première importance de saisir au moins ce qu'est le souverain bien pour le produire et le pratiquer. S'il dit aussi que souverain bien est le souverainement plaisant, on est donc en droit d'attendre qu'il précise si le plaisir et le bien comme fin sont rigoureusement identiques, ou s'ils sont distincts l'un de l'autre.

Pour résoudre le problème de l'articulation exacte entre le plaisir et le bien, nous avons dû nous-mêmes élaborer un travail interprétatif sur certains arguments qui dans leur littéralité, ne développent pas explicitement les présupposés qu'ils impliquent à l'évidence. Pour les comprendre, il faut approfondir les comparaisons et les exemples employés par Aristote ; il faut faire sans cesse des rapprochements entre un texte et des passages qui le précèdent ou le suivent, parfois de très loin, dans le même ouvrage. L'élucidation de la normativité de l'homme de bien sur ce qui est réellement bon et plaisant a exigé un tel procédé. Il en a été de même pour la reconstitution de la position exacte d'Aristote à l'égard de l'hédonisme d'Eudoxe. Quant à la question du rapport précis entre le bien comme fin et le plaisir, qui demeure posée à l'issue de ces investigations, elle ne peut même pas être traitée par les mêmes moyens. À ce sujet, Aristote, quand il ne refuse pas de parler, ne délivre aucun propos ayant une

signification définie. Ce n'est qu'en s'appuyant sur le discours définitionnel du traité de *l'Éthique à Nicomaque*, ses formules extrêmement denses et ses analogies obscures, que l'on peut, grâce à l'interprétation, affirmer que très probablement, le plaisir est second par rapport au bien : il est le bon exercice en tant qu'il est un résultat déjà présent et moteur, et non en tant qu'il est la réalisation à laquelle on tend spontanément.

L'application du discours sur le plaisir aux problèmes concrets rencontrés dans le processus éducatif n'est pas davantage exposée par Aristote. La reconstituer est une tâche plus difficile encore que la précédente. Car cette fois, et en dépit des apparences présentées par les textes, le concept de plaisir caractérisé dans les traités consacrés au sujet n'est tout simplement pas opératoire pour décrire la plupart des plaisirs auxquels l'éducation à la vertu est confrontée. Car d'abord, les affections qu'elle doit réguler ne sont pas des plaisirs, mais des désirs qui les poursuivent. Mais de plus, les plaisirs qui correspondent à ces désirs, qu'il s'agisse des satisfactions de l'appétit, du plaisir d'être honoré ou d'être supérieur, ne sont pas concevables comme des activités parfaites ou des éléments de telles activités. Ils sont bien plutôt des soulagements dont toute la positivité dépend de la croyance et de l'imagination indéterminées de celui qui les poursuit. Il en va de même pour la plupart des plaisirs qui servent d'outils éducatifs, si l'on excepte peut-être celui qui est instauré puis utilisé dans l'éducation musicale.

On pourrait penser que le plaisir auquel l'éducation au bonheur pratique veut parvenir, au moins, peut être caractérisé à partir du modèle fourni par le traité des livres communs et celui du livre X de *l'Éthique à Nicomaque*. Sans doute, il s'agit cette fois d'un élément appartenant à une activité et à l'exercice parfait d'une disposition, et donc d'un plaisir effectif. Mais Aristote ne décrit pas davantage la nature exacte de ce plaisir qu'il ne décrit la structure formelle de la belle pratique à laquelle il est inhérent. Là encore, nous avons été obligés de reconstituer nous-mêmes une conception qui n'est nulle part explicite. Pour y parvenir, il faut confronter entre eux plusieurs textes indiquant le rôle des diverses instances intervenant dans l'action, vertus du caractère et prudence, souhait, délibération et choix. Il faut aussi rassembler les passages peu développés qui nous renseignent sur telle ou telle propriété de ces diverses instances. Alors, on peut conclure que pour Aristote, le bon exercice de la seule pensée pratique, et lui seul, permet de caractériser formellement ce que la belle action a d'essentiel. On peut aussi rapporter le plaisir de la belle action à ce seul exercice intellectuel, et par ce moyen, saisir pour quelle raison fondamentale la belle pratique, aussi parfaite soit-elle, sera toujours moins plaisante que la belle contemplation : elle est une pensée

intrinsèquement empêchée par la contingence impensée de l'objet sur lequel elle se prononce, tandis que la pensée contemplative embrasse et saisit définitivement des réalités qui resteront toujours ce qu'elles sont. Mais sur tous ces points, l'interprétation doit seconder ce qu'Aristote ne dit jamais directement.

En raison des manques que nous venons de souligner, toute la dernière partie de notre étude ne peut prétendre à des conclusions aussi assurées que celles des parties précédentes. Nous pouvons tout juste espérer que nos analyses soient suffisamment droites, et notre parcours synthétique des divers textes probants, suffisamment ample et méthodique, pour que notre interprétation ait un assez haut degré de plausibilité. Une seule certitude se dégage de toute cette enquête : les propos tenus par Aristote sur le plaisir, dans les traités qui lui sont consacrés comme dans les autres traités éthiques, s'avèrent peu utilisables pour résoudre les problèmes que doivent affronter leurs destinataires. Ceux-ci ne sauraient trouver en eux le moyen immédiat d'acquiescer quelque certitude minimale sur la valeur du plaisir et sur les contours exacts du souverain bien, ni non plus un savoir qui pourrait les aider directement dans leur travail éducatif concret.

CONCLUSION

Nous espérons avoir montré que l'on peut prêter à Aristote l'ensemble des treize propositions sur le plaisir que nous avons annoncées dans notre introduction. Parmi elles, il convient de rappeler celles qui posent les données par rapport auxquelles le plaisir est déterminé, les activités continuellement parfaites, et celles qui déterminent en leur sein ce qu'est exactement le plaisir que l'on y prend.

Tout plaisir est essentiellement contenu dans un acte relevant d'une aptitude définie, et plus précisément, dans une activité qui trouve son accomplissement dans son existence même, et doit par conséquent toujours continuer à exister comme elle existe (*Proposition 1*). En d'autres termes, tout plaisir doit être conçu comme un « se réjouir » d'une activité qui est de soi immédiatement et continuellement pleine. Pour Aristote, une telle activité est toujours d'ordre cognitif : il s'agit tantôt de la saisie par un sens de son sensible propre, telle couleur ou tel parfum, tantôt d'un exercice intellectuel se réalisant dans l'exercice d'un art, dans la pensée pratique de ce qu'il y a de mieux à faire, ou dans un examen spéculatif de l'essence des choses et de leurs attributs (*Propositions 3 et 4*). Dans chacun de ces cas, le plaisir est pris à l'activité en tant qu'on effectue celle-ci (*Proposition 2*), ce qui signifie qu'il est essentiellement inhérent à l'activité considérée.

En dépit de l'appartenance essentielle du plaisir à une activité définie, il est possible de distinguer l'un de l'autre par la pensée, par deux déterminations successives. Tout d'abord, le plaisir diffère de l'activité car on prend plaisir à celle-ci uniquement en tant qu'on la rapporte à la faculté ou la disposition qui s'effectue, et en tant qu'on la considère comme bon exercice de cette disposition (*Proposition 9*), ou ce qui revient au même, comme activité plus ou moins parfaite. Il est dès lors possible de comparer entre eux même les plaisirs qui relèvent d'aptitudes différentes, en corrélant le degré de plaisir au degré selon lequel n'importe quelle activité est, dans l'absolu, spontanément et immédiatement issue de ce qui opère (*Proposition 11*). Ensuite, le plaisir diffère aussi du bon exercice en tant que tel, et de la perfection intrinsèque à une activité. Car il n'est pas cet exercice au sens strict, en tant qu'il s'effectue spontanément, mais il est ce bon exercice en tant qu'il se présente comme déjà là, comme fin atteinte (*Proposition 12*). Cela ne signifie pas pour autant que le plaisir est un trait formel de l'activité, car ce trait

est défini par Aristote comme ayant la fonction de mener à l'accomplissement en un sens efficient l'activité à laquelle il appartient. Autrement dit, il lui appartient d'inciter plus ou moins à continuer l'activité effectuée qui le présente, et avec autant de plénitude et de durée qu'il est intense (*Proposition 13*).

Cette conception d'ensemble permet d'apporter des solutions originales aux problèmes que l'on rencontre d'ordinaire dès que l'on cherche à rapporter à un acte cognitif le plaisir qu'il procure. Elle a également pour mérite de rendre pensable un plaisir qui serait pris à l'agir humain dans ce qu'il a d'essentiel, et à la vie pratique prise dans la continuité et la globalité de son déroulement. Mais elle se heurte dans le même temps à d'importantes difficultés. La distinction et l'articulation exacte entre l'activité cognitive et le plaisir s'estompent dans le cas particulier de l'intellection divine, alors même que c'est en celle-ci que se réalisent dans leur plénitude et leur pureté l'activité et le plaisir. S'il n'y a là qu'un inconvénient spéculatif, il n'en va pas de même à propos du plaisir pris à la vie pratique, au moins tel qu'Aristote le conçoit. Son existence est en effet conditionnée par tant de présupposés contestables ou contingents que l'on peut se demander si un tel plaisir est concrètement réalisable, logiquement possible, et même humainement souhaitable. Il est en tout cas dépendant d'un contexte politique et social qui s'est effondré à l'époque d'Aristote. La théorie aristotélicienne du plaisir, qui trouvait son principal appui dans l'existence et le statut du plaisir pris à l'action vertueuse, a donc connu la même fortune que les conditions qui l'ont rendue formulable. Elle a été immédiatement laissée de côté, et pour longtemps, par les penseurs des générations suivantes.

La doctrine d'un successeur immédiat, Epicure, ne fait pas exception à la règle précédente, dans la mesure où elle est aux antipodes de celle d'Aristote, en assumant la disparition du contexte sur lequel elle reposait. Il n'est cependant pas exclu que l'aristotélisme l'ait influencée de manière sensible. Le manque de textes ne nous permet pas de mesurer exactement cette dette. Mais il paraît vraisemblable que les critiques d'Aristote à l'encontre des conceptions du plaisir de ses prédécesseurs et des théories hédonistes de certains d'entre eux aient eu une incidence sur les innovations épïcuriennes, en ce qui touche à la fois la nature du plaisir et les conditions dans lesquelles il peut constituer le principe et la fin de la conduite.

La théorie aristotélicienne du plaisir, nous semble-t-il, a pour premier intérêt de résoudre les difficultés posées par toutes les approches qui dissocient dans nos

opérations cognitives des objets délimités, saisis passivement et instantanément, du plaisir que ces objets procurent. Cette dissociation fait problème, car l'esprit ne peut se tenir face à une chose et s'en dégager en la circonscrivant comme un objet, et en même temps, être absorbé et pris par le plaisir qu'elle suscite. Il faut donc soutenir que l'objectivité est incompatible avec le plaisir, ou bien, s'il est vrai que nous pouvons prendre plaisir à des choses définies, trouver un modèle qui permette d'en rendre compte. Si comme Aristote, on insiste sur le fait que la saisie de la chose en question est un acte particulier dans lequel nous nous exerçons, et de plus, une activité continue, alors il devient possible d'expliquer que l'on prenne plaisir à cette chose.

Pour autant, le plaisir ne se confond pas avec l'activité elle-même, de telle sorte qu'il serait impossible de déterminer ce qu'il est. Prenons l'exemple d'une démonstration en chaîne de plusieurs propriétés d'une figure : le plaisir n'est pas cette activité concrète, il n'est pas même, en elle, le bon exercice de la science géométrique. Car exercer la science géométrique est alors réaliser spontanément et activement, de manière continue, un savoir constitué d'énoncés et de procédés généraux, en l'appliquant à la figure étudiée et en dégageant telle propriété puis telle autre. Prendre plaisir à cet exercice, c'est être incité par ce qui de lui, se présente comme déjà effectué, à l'accomplir davantage. Même si le second fait est essentiellement contenu dans le premier, il en diffère à l'évidence.

La même théorie a également pour originalité de se démarquer des pensées qui font de tout plaisir un objet visé par un désir préalable, et donc quelque chose dont on manque en quelque façon, et qui entendent par plaisir la satisfaction corrélée au désir. Elle met aussi en évidence le paradoxe propre à une telle perspective : que devient le plaisir qui est satisfaction d'un manque et d'un désir dès lors que ceux-ci sont comblés ? Il doit logiquement devenir un pur non-être, et cesser d'être un vécu positif au moment même où il devrait être éprouvé. Du moins serait-ce le cas si l'on était parfaitement comblé, et sous tous rapports. Aussi est-il souhaitable de ne jamais pouvoir l'être, parce qu'on garde toujours quelque déficience nous faisant imaginer un plaisir, ou parce qu'on a du moins la capacité de croire qu'il doit toujours en rester une. Cette solution, toutefois, ne résout pas le paradoxe initial.

Nombreux sont les lecteurs d'Aristote qui ont cherché à ramener sa doctrine au modèle que nous venons d'évoquer. Les néoplatoniciens ont considéré le plaisir intellectuel comme l'objet d'amour qu'éprouve l'intellect à l'égard de son principe unifiant. Thomas d'Aquin, tout en commentant avec méticulosité le texte aristotélicien,

postule comme un principe que le plaisir ne peut concerner quelque opération que ce soit qu'en tant qu'elle se rapporte au désir et le satisfait. Bien avant eux, l'aristotélicien Aspasius avait déjà décrété que le plaisir en général ne pouvait qu'être référé à la partie désirante¹⁷⁹⁶. La théorie aristotélicienne, cependant, n'obéit pas à de telles perspectives et aux problèmes qu'elles posent. Le plaisir d'Aristote ne se présente pas au préalable comme objet de désir, il appartient à une activité que l'on exerce d'abord spontanément sans l'avoir désirée. Cette optique oblige à faire du plaisir, s'il est vrai qu'il faut entendre par « le plaisir » quelque chose qui se présente à celui qui opère, un résultat second par rapport à l'exercice spontané. Mais elle donne en même temps au plaisir une positivité, en le pensant comme une incitation dynamique inhérente à une pure réalisation de ce que l'on est, au lieu d'en faire une satisfaction d'un désir et d'un manque de ce que l'on n'a pas, ou bien une excitation qui trouve dans cette satisfaction sa raison d'être et sa terminaison. Si l'on admet que certains de nos actes ne se réduisent pas à des poursuites d'un manque, et si l'on entend par « le plaisir » quelque chose de saisissable dans ces actes, il paraît nécessaire d'adopter une telle position.

Le choix d'Aristote l'expose à des difficultés qu'il ne semble pas toutes assumer pleinement. Il affirme sans ambiguïté, à notre avis, que les satisfactions des appétits corporels ne sont pas des plaisirs et ne sont pas éprouvés comme tels. Il est beaucoup moins clair en revanche à propos des divers plaisirs, liés à l'honneur ou à la supériorité, dont les désirs constituent les émotions spécifiques d'émulation, de colère, de confiance ou d'obligance. Il paraît impossible de concevoir ces plaisirs comme la résultante d'un bon exercice de nos facultés, et beaucoup plus probable qu'ils soient des soulagements d'un désir pénible régi par une croyance sans fondement réel. Aristote doit donc les exclure des plaisirs proprement dits, en leur donnant autant d'indétermination que les opinions ou les imaginations sur lesquelles ils reposent. Ce geste, en lui-même, n'appelle aucune objection. Mais dans l'éthique aristotélicienne, la vertu pratique présuppose une juste évaluation mutuelle des plaisirs corrélés à chaque émotion, pris en eux-mêmes, avant leur appréciation en fonction des contextes singuliers de l'action. Il faut donc que l'homme qui possède la vertu, et celui qui la produit chez un autre, disposent d'une mesure pour comparer entre eux le plaisir de vaincre l'ennemi, celui de donner à autrui ou celui d'être honoré par sa cité. Comment la trouver, si ces plaisirs ne

¹⁷⁹⁶ Voir respectivement Plotin, *Enn.* VI 7, 30, 1-29, Thomas d'Aquin, *Sententia*, p. 575, Aspasius, CAG XIX, 1, 42-44.

sont pas des exercices plus ou moins parfaits, mais sont toujours relatifs à la croyance indéterminée de celui qui manque des uns ou des autres ?

Un autre problème se pose dans la sphère des plaisirs qui en sont à proprement parler. En un certain sens, on peut adresser le même reproche à Aristote qu'à ceux qui pensent le plaisir comme satisfaction d'un manque, en remarquant que son concept de plaisir n'a de consistance que chez les êtres imparfaits. La difficulté, cependant, ne concerne pas cette fois l'existence du plaisir, mais sa nature, et les conditions nécessaires pour que par le plaisir, on entende quelque chose de clair et distinct.

Certains êtres vivants peuvent ne pas être ce qu'ils sont, de sorte que la plupart des activités plaisantes auxquelles ils accèdent exigent par elles-mêmes un mouvement et un effort opposés au repos. Il est alors possible, dans l'activité, de distinguer d'un côté le bon exercice de la potentialité, et de l'autre, le rapport à l'objet qui la déclenche. On peut aussi différencier du bon exercice spontané de la potentialité celui qui se présente comme déjà là, et déterminer par ce moyen ce qu'est exactement le plaisir. Mais il est bien entendu que ce plaisir présuppose un effort potentiellement pénible, et qu'il ne peut donc pas être le plaisir suprême.

Examinons donc le cas du plaisir le plus plein qui soit, celui qui appartient à l'activité qui décrit l'être même du premier dieu et du premier principe moteur. Cette activité doit être pensée comme une intellection où au sens strict, l'intellect se pense lui-même et ne se pense que lui-même. Mieux encore, elle est une pensée où ce qui est pensé par le pensant est le pensant même et où à l'inverse, le pensant est aussi toujours déjà pensé. Cette opération, parce qu'elle a toujours déjà eu lieu et ne fait que se poursuivre, ne peut être attribuée en rien à une aptitude et une potentialité initiales. Parce que le pensé y est le pensant, elle ne peut pas non plus être la saisie d'un objet placé en face de l'acte qu'elle est, mais elle bien plutôt la pure réalisation de l'exercice intellectuel qu'elle est déjà. Dès lors, il est absurde de distinguer dans cette activité l'aspect sous lequel elle est bon exercice, puisqu'elle n'est que cela. Il l'est tout autant de différencier d'un côté un exercice spontanément actif d'une aptitude, et de l'autre, le plaisir, à savoir ce qui se présente pour inciter à perpétuer l'exercice effectué. Que signifie alors « le plaisir », c'est-à-dire le fait de prendre plaisir à l'activité ? Apparemment, cela ne signifie plus rien de déterminé, car le plaisir se confond très exactement avec l'activité elle-même. On ne saisit donc plus ce qu'il faut entendre par « le plaisir », dès lors que le plaisir est le plus grand qui soit. La remarque vaut pour l'activité intellectuelle du dieu, mais aussi pour la plus plaisante de celles à laquelle

nous pouvons accéder, car en tant que telle, elle semble bien présenter les mêmes caractéristiques.

Le concept aristotélicien de plaisir s'avère inapplicable aux diverses jouissances dont la poursuite doit être régulée par l'éducation puis par la vertu de l'homme d'excellence. Sans doute est-ce qu'il n'est pas fait pour cela. Incontestablement, pour ce type de plaisirs, il est inférieur aux divers modèles platoniciens, à commencer par celui du *Philèbe*. En revanche, il permet de penser certains plaisirs particuliers dont la plupart des théories antérieures excluaient tout simplement l'existence. Nous voulons parler d'un plaisir qui serait pris à la possession du plus grand bien que l'on puisse atteindre. Pour Speusippe, pour Platon et pour beaucoup d'autres, un tel plaisir est inconcevable, en vertu d'une dichotomie qui réfère le plaisir à un manque que l'on comble ou a comblé, et qui l'oppose à la possession du bien en tant que telle. Aristote se démarque de ces doctrines en pensant le souverain bien comme un exercice de ce que l'on possède, et non comme une simple possession. Mais il s'en démarque aussi parce que sa conception du plaisir est faite exprès pour que celui-ci soit un élément inhérent à cet exercice qu'est le souverain bien. En effet, elle permet de penser un plaisir contenu dans une activité optimale qui régit la vie humaine dans tous ses aspects, émotions, satisfactions des appétits, orientations des sensations et des imaginations, et qui constitue aussi, en s'effectuant continuellement et infailliblement, tout le cours de cette vie dans ce qu'il a d'essentiel.

Cette activité, Aristote l'appelle le bien vivre ou le bonheur. Elle peut prendre la forme d'un bon exercice de la pensée pratique dans la belle action, ou celle d'une activité contemplative. La première, parce qu'elle est visée avant l'autre par l'entreprise éducative, et parce que son existence est exigée pour que l'on accède à la seconde, est le socle sur lequel repose toute l'éthique aristotélicienne. C'est aussi par rapport à elle que la théorie aristotélicienne du plaisir s'avère la plus intéressante. Elle permet en effet de concevoir un plaisir continuellement pris à l'ensemble de nos décisions et de nos délibérations, ainsi qu'aux diverses émotions qu'elles mobilisent et qui sont déterminées, en tout moment, dans leur mesure et leur organisation mutuelle, par l'ensemble de notre vie antérieure, car celle-ci produit avec l'habitude la manière dont nous sommes disposés à leur égard. C'est surtout dans ce cas, semble-t-il, qu'Aristote pense un plaisir que chacun prend à ce qu'il est lui-même dans son individualité propre. Démocrite, dans une maxime dont nous ne pouvons pas définir le sens exact, décrivait

le bien auquel on doit tendre en affirmant que l'homme excellent est celui qui prend plaisir à soi, « retire ses jouissances de lui-même »¹⁷⁹⁷. La doctrine aristotélicienne rend possible un tel plaisir, tout en prenant position sur ce qui en constitue l'essence : il s'agit d'un plaisir que nous prenons à nous accomplir et à nous réaliser nous-mêmes continuellement, dans le meilleur exercice possible de notre pensée pratique, pensée qui à la fois, implique en elle, unifie et actualise les dispositions émotionnelles constituant en tout moment notre caractère propre.

Rappelons brièvement les caractéristiques sous lesquelles Aristote pense le bien agir. Chaque agent individuel a un tempérament particulier, un ensemble de préférences ou d'aversions pour certaines occupations, certaines situations ou certaines personnes, tout cela lui venant soit de sa nature, soit des habitudes qu'il a pu contracter. Mais l'agent excellent se distingue des autres parce qu'il est disposé à ses inclinations, appétit corporel, crainte, ambition, etc., de telle sorte qu'infailliblement, en chaque circonstance singulière, il privilégie l'une à l'autre et s'y livre d'une certaine manière, car c'est précisément ainsi qu'il satisfera au mieux l'ensemble d'entre elles, dans l'immédiat et dans l'avenir étant donné ce qu'il peut en prévoir. On peut dire alors que dans ses décisions ponctuelles, l'agent s'accomplit lui-même, d'abord parce qu'il satisfait au mieux les diverses inclinations constituant ce qu'il est, et ensuite parce que ce faisant, il entretient et réalise sa disposition à bien désirer.

Pour Aristote toutefois, cet accomplissement ne peut se faire de manière purement instinctive. En effet, le caractère singulier de chaque contexte présent exige, pour déterminer les conséquences de ce que l'on en fera, un travail de réflexion et de comparaison avec les contextes déjà connus, de sorte que c'est à la pensée pratique qu'il appartient de se prononcer sur ce que l'on doit désirer et faire. De plus, les diverses dispositions relatives à certaines émotions sont bonnes et unifiées entre elles grâce à la prescription correcte de l'éducateur, puis grâce à la pensée pratique de l'agent qui s'appuie sur elles pour effectuer la meilleure délibération et le meilleur choix. On peut donc résumer le bien agir de l'homme excellent par le seul bon exercice de la pensée pratique. Soumettre à la délibération puis choisir ce qu'il y a de mieux à faire, c'est-à-dire ce qui est à la fois faisable et optimal compte tenu du poids des divers mobiles de l'agent, du contexte singulier présent et de ce que l'on peut prévoir de l'avenir contingent, voilà qui suffit à caractériser la belle pratique. Il est clair qu'un agent

¹⁷⁹⁷ DK B 146.

disposé à exercer une telle pensée le fera toujours ensuite infailliblement, et dans la continuité de son exercice antérieur. Il prendra donc toujours du plaisir au bon exercice qu'il a effectué, et un plaisir qui l'incite à continuer ce même exercice. En accomplissant sur tout le cours de la vie un même bien agir, il se réjouira nécessairement, en tout moment, de la meilleure réalisation de lui-même qui se présente à lui et qui l'invite à la prolonger telle quelle.

En affirmant que l'homme excellent prend un plaisir perpétuel à déterminer par la pensée ce qu'il y a de mieux à faire, Aristote ne fait pas l'apologie d'une pensée pratique désincarnée et figée, bien au contraire. D'un côté, cette pensée épouse exactement les diverses émotions de l'agent, issues de son propre tempérament naturel puis réglementées par l'ensemble de son expérience singulière passée. D'un autre côté, il s'agit d'une pensée souple, toujours vigilante envers la singularité de chaque contexte présent d'action, et toujours consciente que le choix qu'elle engage repose sur une prévision d'événements qui ne seront pas exactement comme on les attend. Elle sait donc qu'il est toujours possible qu'une infortune vienne restreindre son amplitude avec celle des actions possibles, et qu'il est toujours nécessaire qu'elle infléchisse ou suspende par une délibération la pratique qu'elle a déterminée. Ces caractères introduisent en elle une entrave qui lui est intrinsèque, et font qu'elle doit à certains moments être davantage empêchée de s'exercer pleinement. Mais ils sont aussi les conditions pour qu'elle soit une pensée pratique aussi parfaite que possible, et s'ils diminuent parfois l'intensité du plaisir que l'on y prend, ils ne changent rien au fait que le bien agir demeure ce qu'il y a de plus plaisant dans la sphère de la vie active.

Le premier reproche que l'on est tenté d'adresser à Aristote est de ne pas s'être tenu à une telle description du souverain bien, du bonheur et du bien vivre. Il ne se satisfait pas d'une activité qui mobilise l'être humain dans l'ensemble de son tempérament émotionnel, avec la conformation singulière que ce tempérament a pris au cours de son existence. Il ne se satisfait pas d'une activité qui assume la contingence imprévisible du cours des événements en l'intégrant comme une condition de sa perfection, même si de ce fait, elle s'expose au risque de l'infortune, et à la nécessité d'être régulièrement retenue par la considération vigilante de la singularité du présent. Considérant que tous ces traits sont des entraves inhérentes à l'activité, Aristote se réfugie dans celle où l'on peut être assuré que tout ce que l'on saisit par la pensée le sera nécessairement et définitivement. Aussi faut-il bien plutôt contempler les formes et les essences apparemment constantes et éternelles que l'on appréhende en observant les

mouvements du ciel, mais aussi peut-être en regardant, en collectionnant et en classifiant les diverses plantes et les divers animaux. L'admiration de la parfaite finalité réalisée par l'organisation d'un scarabée ou d'une ortie procure sans doute une jouissance bien plus grande que celle que nous éprouvons à investir et risquer, dans une décision pratique, l'ensemble de notre caractère acquis et la prudence pratique issue de toute notre expérience passée.

On pourrait juger que ce rejet de l'exercice pratique au profit de l'attitude contemplative est un abandon de la réalisation de soi en tant qu'on est un homme, et un homme individuel, au profit d'un exercice impersonnel. Mais sans doute serait-ce se méprendre sur l'optique aristotélicienne. Ce qui intéresse Aristote, dans la sphère de la pratique, est exclusivement la perfection de l'exercice intellectuel. Il est clair que cet exercice, quelle que soit l'amplitude de sa portée, est toujours intrinsèquement borné par la contingence imprévisible et insaisissable des événements futurs. Il comporte donc en lui-même un obstacle constitutif qui n'existe pas dans la pensée saisissant les choses qui sont nécessairement et définitivement telles qu'elles sont.

Les objections les plus importantes auxquelles s'expose la conception aristotélicienne de l'activité pratique et de son plaisir concernent la somme des conditions, contestables ou contingentes, qui sont exigées pour qu'elle puisse avoir quelque validité. Il faut postuler qu'il existe un agent doué d'une disposition à toujours éprouver « comme il faut » ses diverses émotions, et d'une aptitude non moins infailible de sa pensée pratique à délibérer et à choisir au mieux. Il faut aussi admettre que cet agent a auparavant eu un maître capable de régler « comme il faut » l'ensemble de ses désirs et de ses délibérations pratiques, selon une prescription d'autant plus déterminante qu'elle est souple, et qu'elle impose continuellement une forme mesurée à toutes les circonstances singulières qui se présentent. Ainsi, quand l'agent se réalise ensuite lui-même dans la meilleure pratique, et éprouve en cela un plaisir perpétuel, il n'exerce rien d'autre le produit de son maître.

Aux yeux d'Aristote, la remarque précédente n'est sans doute pas une objection. En revanche, on est en droit de se demander sur quel critère repose le « comme il faut » que l'éducateur puis l'homme de bien suivent infailiblement. Si cette détermination reposait sur une prévision optimale, dans un avenir dont on cherche à contenir au mieux la contingence, de biens et de maux homogènes entre eux, on pourrait peut-être lui attribuer une validité objective. Mais telle n'est pas pour Aristote la prévision caractérisant la sagesse pratique. Avant d'apprécier les mobiles positifs et négatifs en

fonction des circonstances présentes et de leurs conséquences probables, l'homme prudent doit être capable de considérer pour eux-mêmes des biens et des maux hétérogènes et de les comparer correctement entre eux : il doit disposer d'un critère et d'une échelle unique pour mesurer les valeurs du bienfait, de l'obtention d'honneur, de la victoire acquise sur autrui, de l'acquisition des moyens d'assurer la subsistance de sa famille, et de la satisfaction de la faim et de la soif. Aristote nous dit qu'en général, les biens qui sont liés au beau et à l'admiration d'autrui l'emportent sur les biens utiles et les satisfactions des besoins. Mais pour le reste, il ne donne aucun critère. Si l'on cherchait à l'obtenir en examinant les plaisirs et les peines procurés par ces biens et leurs contraires, on ne saurait y parvenir. Car nous l'avons dit, la doctrine aristotélicienne ne fournit aucun moyen de caractériser et de comparer entre eux ces divers plaisirs, et elle rattache leur existence et leur intensité aux opinions indéterminées de ceux qui les poursuivent. On peut donc reprocher à Aristote de faire reposer la règle d'évaluation des biens sur des croyances contingentes, qu'elles soient individuelles ou collectives.

L'absence de validité objective des évaluations de l'homme de bien réfute les présupposés de la doctrine aristotélicienne du plaisir pratique, mais ne remet pas nécessairement en cause la perspective générale qu'elle adopte. Car il n'est pas nécessaire, pour que la pratique d'un individu soit une unique réalisation continue et plaisante, que sa pensée délibérative et sa disposition émotionnelle soient objectivement les meilleures qui soient. Il suffit qu'il puisse croire posséder de telles qualités en agissant, abstraction faite de la validité de cette croyance, et de ce qui pourrait advenir de lui s'il s'aperçoit qu'elle ne vaut rien. Aristote affirme, dans le traité de l'amitié de *l'Éthique à Nicomaque*, que ceux qui ne sont pas vertueux prennent du moins du plaisir à l'exercice pratique d'eux-mêmes dans la mesure où ils peuvent croire posséder les vertus morales et la prudence¹⁷⁹⁸. Nous pouvons appliquer le propos à ce qu'il appelle l'homme de bien. Entre une éthique qui postule que l'on doit, autant qu'on le peut, prendre plaisir à investir et réaliser dans l'action son caractère acquis et les évaluations qui en résultent, et celle qui réclame de ne jamais penser avoir bien agi, et donc de ne jamais prendre plaisir à agir, il n'est pas sûr que l'on puisse se prononcer trop vite sur celle qui l'emporte en dignité, et celle qui a pour elle une meilleure efficacité.

¹⁷⁹⁸ Cf. *EN IX*, 4, 1166a 11, 1166b 3-4.

Le véritable problème posé par la conception aristotélicienne du plaisir pratique provient des conditions concrètes, historiquement déterminées, qui permettent à l'agent d'être ou de croire être tel qu'Aristote le décrit. Pour que l'on puisse prendre plaisir à exercer sa pensée en recherchant et en saisissant ce qu'il y a de mieux à faire, compte tenu des biens et des maux multiples impliqués dans l'action, et des conséquences probables de chaque situation singulière, encore faut-il vivre dans un contexte qui permette d'assurer un avenir prévisible dans une certaine mesure, et qui donne aussi quelque légitimité aux divers biens que l'on compare entre eux. Il faut donc participer activement à une cité garantissant une maîtrise intelligente des événements futurs et des biens qu'ils peuvent apporter, et justifiant la valeur des biens et des plaisirs liés à la reconnaissance sociale et civique. Dans le cas contraire, l'exercice de la pensée pratique dans la délibération et le choix n'aura aucune portée et sera réduit à néant.

C'est d'abord l'intégration de l'avenir prévisible qui disparaît, mais aussi, avec elle, la possibilité de répartir au mieux les satisfactions de nos diverses émotions. Il n'y a plus lieu, dès lors, de considérer ensemble ces objets de désirs spécifiquement différents, et il n'est plus envisageable de réguler chacun d'entre eux grâce à la prise en compte des autres. Le principe sur lequel Aristote fait reposer l'éducation à l'excellence pratique, et le contenu qu'il prête à cette excellence, se trouvent donc anéantis : la production de la vertu ne peut plus être une mise en forme et une régulation parfaites des diverses émotions naturelles qui nous font désirer des plaisirs et fuir des peines. La vertu elle-même n'est pas davantage pensable comme une disposition infaillible à de telles émotions bien réglées.

Dès lors que l'agent n'est plus le membre actif d'une cité souveraine, prudente et juste, le plaisir et la peine, à tous les niveaux, ne peuvent plus avoir dans la pratique vertueuse le statut que leur donne Aristote : il n'est plus envisageable que l'excellence s'exerce dans la satisfaction optimale de nos diverses émotions. Il est également impossible que cet exercice soit plaisant en lui-même, du fait de l'activité intellectuelle qu'il mobilise, et qui mène à l'accomplissement le caractère acquis de l'agent sous tous ses aspects. Cette impossibilité est une conséquence nécessaire de la disparition de la portée de la pensée pratique, quand celle-ci perd tout pouvoir prévisionnel, et quand de plus, elle n'accorde plus aucun crédit aux mobiles liés à la reconnaissance sociale, qui donnaient à son objet et à son exercice toute leur richesse et leur amplitude.

Les cités grecques souveraines et les croyances qu'elles ont pu susciter ont définitivement été détruites à l'époque de la mort d'Aristote. Aussi le modèle aristotélicien a-t-il ensuite été abandonné et négligé. Il est intéressant de décrire brièvement la fortune qu'a connue ce modèle chez les penseurs de la génération suivante, dans les reformulations et les critiques dont il a fait l'objet. Car cette fortune reflète assez fidèlement les objections que nous venons de lui adresser.

On dispose de peu de témoignages sur la réception de l'éthique d'Aristote par ses successeurs. Les *Académiques* de Cicéron contiennent toutefois quelques remarques instructives. On sait que Théophraste a pris la défense de son maître en soutenant que la vertu ne pouvait être une qualité suffisante au bonheur chez les hommes comme elle pourrait l'être chez les dieux¹⁷⁹⁹. La vertu doit être conçue par référence à une fortune que l'on doit, autant qu'il est possible, maîtriser et rendre favorable. Faute de cela, on ne saurait dire d'un homme qu'il a une vie heureuse, et notamment parce que cette vie n'aurait rien de plaisant. Il semble cependant que sur certains points, Théophraste se soit démarqué de la doctrine d'Aristote. Il paraît affirmer que l'infortune n'altère pas seulement l'exercice bienheureux de la vertu pratique, mais aussi cette vertu elle-même¹⁸⁰⁰, en identifiant ainsi une véritable difficulté spéculative de l'éthique aristotélicienne, qui a pu apparaître au grand jour avec l'accumulation d'événements malheureux et la disparition des institutions assurant une protection contre eux : s'il est vrai que c'est l'habitude d'agir comme il faut dans de nombreux domaines qui produit la disposition vertueuse, et que celle-ci est ensuite perpétuée par son exercice dans de telles actions, on ne voit pas comment l'incapacité d'agir ne rétrécirait pas la disposition autant que son exercice.

En ayant constaté l'impact que peut avoir l'infortune sur l'excellence pratique, Théophraste paraît avoir perdu confiance dans le modèle proposé par son maître, et s'être réfugié dans la vie contemplative, considérée dès lors comme la seule vie bienheureuse possible : si l'on en croit Cicéron en effet, il affirmait que seule la sagesse,

¹⁷⁹⁹ Cf. *Seconds Académiques*, IX ; *Premiers Académiques* II, XLIII, 134.

¹⁸⁰⁰ Les textes cités dans la note précédente, ainsi que les *Tusculanes* V, IX, attestent que Théophraste a assujéti la vertu à la fortune davantage que ne l'a fait Aristote. La fortune n'est plus seulement ce qui est réglementé par une vertu définitivement possédée et exercée plus ou moins pleinement. Elle est aussi, semble-t-il, une référence dont dépend la perfection de la vertu elle-même.

par opposition à la vertu pratique, est à l'abri des aléas du sort¹⁸⁰¹. Cette direction va contre l'aristotélisme, car elle ne fait plus de la pratique vertueuse la condition nécessaire et préalable pour que l'on puisse prétendre mener la vie de sagesse, ni non plus une condition à laquelle le sage doit retourner si la nécessité l'exige, et si les problèmes que la cité doit affronter ne laissent plus aucune place pour qu'il puisse se livrer à une vie régie par la contemplation. Elle est également contestable, et pour ces raisons mêmes. Il est douteux que l'on puisse régler correctement ses désirs grâce à une éducation immédiatement consacrée aux activités spéculatives. Il est probable que le sage, au moins s'il est réellement tel, ne puisse plus mener sa vie contemplative si cela s'avère incompatible avec le salut de la cité : lui aussi a besoin de biens de fortune pour mener sa vie, dans une mesure moindre que l'homme d'action, mais suffisante peut-être pour lui faire apercevoir la nécessité de revenir à la pratique. L'option choisie par Théophraste paraît donc difficilement soutenable. Elle a en même temps l'intérêt de rendre manifeste la dépendance du bonheur spéculatif d'Aristote à l'égard du bonheur obtenu dans l'action. Si donc le second est inconcevable sans l'existence d'un contexte matériel contingent, il doit en aller de même du premier.

Dans les *Premiers Académiques*, Cicéron oppose au choix de Théophraste celui du stoïcisme ancien, en se référant à Chrysippe comme à son porte parole. De fait, la disparition des conditions qui garantissent la validité d'autres valeurs que les plaisirs corporels et les moyens de l'atteindre, et qui assurent un avenir probable tenant lieu de paramètre pour déterminer le choix prochain le meilleur qui soit, a conduit le stoïcisme à concevoir la vertu, ainsi que son rapport avec le bonheur et le plaisir pris à celui-ci, tout autrement que ne le faisait Aristote. La vertu n'est plus une potentialité qui se réalise dans une pensée pratique ayant pour objet la réussite dans plusieurs mobiles hétérogènes, et sur une durée aussi longue que possible. Elle n'est plus une condition préalable au bonheur, celui-ci consistant dans l'exercice plus ou moins plaisant de la pensée pratique quand elle se prononce sur l'acte qui satisfait au mieux l'ensemble de nos désirs. Au contraire, la vertu stoïcienne est un pouvoir contenant toujours déjà en lui la forme qu'il imposera nécessairement à nos diverses tendances. Cette forme doit être pensée comme l'accord infaillible de l'agent avec lui-même, quelles que soient les fortunes et infortunes auxquelles il est confronté, et quel que soit le résultat, réussi ou non, de son action, y compris l'atteinte effective de ce qui réalise l'accord avec soi

¹⁸⁰¹ Cf. *Premiers Académiques* II, XLIII, 134.

auquel il est porté. Dans une telle conception, la vertu seule est le souverain bien et le bonheur, son exercice effectif est réduit à sa simple expression, et la réussite de cet exercice, avec le plaisir qu'elle suscite, devient une conséquence secondaire et éventuelle. Sous toutes ses formes en tout cas, le plaisir, cette réalité qui se présente à nous comme un résultat, est exclu du bien proprement dit.

Cette nouvelle façon de penser la vertu, dans son articulation avec son exercice et le plaisir que l'on y prend, est en elle-même une réplique possible à Aristote. Elle souligne à quel point son bonheur et son plaisir pratiques ne sont concevables que par référence à des biens et des maux de fortune, objets dont l'évaluation et la prévision constituent l'exercice même de la délibération et du choix, ainsi que le plaisir dont il est porteur. Elle rend aussi manifeste la dépendance du modèle aristotélicien à l'égard d'un contexte politique historiquement établi, et propose une voie qui ne le présuppose pas. Cependant, les textes qui nous informent sur les critiques explicites adressées à Aristote par les premiers stoïciens sont rares, et ne portent que sur certains aspects de l'opposition que nous venons d'exposer.

Pour comprendre les reformulations et les critiques dont les thèses d'Aristote ont fait l'objet chez les penseurs des siècles suivants, il faut tenir compte de la conception de la vertu introduite par le stoïcisme. D'après le témoignage de Cicéron¹⁸⁰², Chrysippe lui-même a proposé une typologie pour classer l'ensemble des doctrines possibles du souverain bien. Elle est divisée en trois groupes, avec à une extrémité, le choix de Zénon qui l'identifie à la vertu, et à son opposé, celui d'Epicure et des cyrénaïques qui l'identifient au plaisir. Entre ces deux options, il existe un groupe intermédiaire formé par ceux qui défendent un souverain bien composite, et qui ajoutent à la vertu les biens de nature, les biens de fortune, le plaisir ou l'absence de peine, tantôt en les prenant ensemble, tantôt en retenant certains d'entre eux. Aristote, comme tous les autres péripatéticiens et la plupart des membres de l'Académie, figure dans cet ensemble. En proposant cette classification, Chrysippe voulait montrer que ceux qui adoptent un bien composé de la vertu et d'autre chose, en particulier le plaisir, cherchent à adjoindre des éléments incompatibles entre eux, de sorte que les seules positions acceptables sont celles de Zénon et d'Epicure.

Il faut donner à la vertu une acception stoïcienne pour décrire de cette façon le souverain bien d'Aristote. Celui-ci n'est en effet pas un composé, dès lors qu'il est un

¹⁸⁰² *Premiers Académiques* II, XLV-XLVI.

exercice de la vertu qui consiste à se procurer au mieux les divers biens et les maux poursuivis par nos émotions, mais qui en diffère comme le bien premier qui les régit et les régleme. Il reste qu'une objection attribuable à Chrysippe et adressée à l'aristotélisme, à propos de l'ajout du plaisir à la vertu dans le souverain bien, est particulièrement digne d'intérêt. Le stoïcien remarque qu'en adjoignant la recherche des plaisirs à celle de la vertu, on ruine la vertu elle-même, car celle-ci ne repose pas sur une régulation des poursuites de plaisir et de fuites de peines, mais sur une opposition à toutes les motivations de ce type¹⁸⁰³. Le propos ne porte pas ici sur un plaisir propre à l'exercice des vertus pratiques, mais sur les divers plaisirs et peines faisant l'objet des émotions. Aux yeux de Chrysippe, c'est s'interdire d'accéder à la vertu que de chercher à réglementer l'appétit du plaisir corporel, mais aussi peut-être les désirs de la jouissance de vaincre ou d'être honoré. Ce constat, nous semble-t-il, est le symptôme des difficultés posées par les présupposés des thèses d'Aristote : dès lors qu'on ne dispose plus d'une vue de l'avenir permettant de mesurer entre eux les divers désirs, et qu'on n'appartient plus à une communauté légitimant la valeur de la plupart des plaisirs auxquels on tend, la motivation par le plaisir ne peut plus être soumise à aucune règle, et elle devient une opinion vaine et dangereuse, suffisante par elle-même pour nous détourner d'une disposition guidée par la raison.

On ne sait pas, en revanche, quelles sont les critiques que Chrysippe a pu éventuellement adresser à l'adjonction à la vertu d'un plaisir propre à l'exercice de celle-ci. Sans doute devait-il considérer qu'en cela aussi, Aristote défend un souverain bien composite. Si l'on en croit le témoignage de Diogène Laërce, qui nous apprend que les anciens stoïciens faisaient de la joie issue de l'action vertueuse un surproduit du bien¹⁸⁰⁴, il est plausible que Chrysippe ait pensé que l'aristotélisme envisage le souverain bien selon une polarité opposée à celle qu'il faut adopter : Aristote subordonne la vertu à un exercice de la pensée orienté par la satisfaction efficace de nos désirs, et conçoit donc le plaisir éprouvé à la réussite de cet exercice comme un élément essentiel du souverain bien ? Il aurait dû, au contraire, faire de l'exercice pratique une simple manifestation de la vertu et de l'accord avec soi qui se développe en lui, et faire du plaisir pris à sa réussite un accident second. Aristote pense que le plaisir résultant de l'accomplissement réussi d'un choix efficace et prévoyant est essentiel au bonheur, au point d'être une incitation que l'homme bienheureux peut et doit toujours goûter et

¹⁸⁰³ *Premiers Académiques* II, XLV, 139.

¹⁸⁰⁴ DL VII, 85-86 ; 94.

suivre tout au long de sa vie parfaite ? Pour un stoïcien sans doute, une telle perspective sur l'action revient à déterminer son comportement par une jouissance qui, ainsi considérée comme une cause motrice, n'est pas moins une passion subie et une opinion fautive et vaine que les satisfactions de nos émotions irrationnelles.

Devant la disparition du contexte de fortune permettant la mesure mutuelle, la validation et la prévision de mobiles plaisants ou pénibles hétérogènes, et conférant ainsi toute la valeur de l'action à la pensée pratique qui les détermine au mieux, on a pu proposer une voie rigoureusement contraire à celle du stoïcisme. Epicure, en identifiant le principe et la fin de la conduite au seul plaisir corporel de satisfaire la faim et la soif, a pu fonder la motivation sur un plaisir unique, un plaisir si commun qu'il ne dépend d'aucune condition contingente, et un plaisir qui est toujours immédiatement saisissable. Car afin de l'apprécier, il suffit d'en éprouver au présent tantôt l'appétit douloureux, tantôt la possession ; il n'est pas nécessaire de le confronter à d'autres biens, dans une vue suffisamment ample pour les saisir tous ensemble et les évaluer en fonction des diverses situations et ce que l'on peut en attendre.

Pour donner au plaisir corporel un tel statut et une telle puissance, Epicure a dû cependant le concevoir d'une certaine manière : en limitant sa grandeur à la cessation des douleurs du corps, il en fait un appui défini de la conduite, et un mobile suffisamment commun pour qu'il arrive le plus souvent, en dépit des hasards de fortune. En ajoutant que l'absence de douleur et l'intégrité corporelle sont ressenties comme un plaisir positif, et le plus grand qui soit, il étend la durée du plaisir éprouvé. Les seuls moments où il ne l'est pas sont donc réduits aux périodes lors desquelles le corps souffre de l'appétit, ou bien d'une douleur qui ne peut tendre à son soulagement immédiat. Mais même alors, le plaisir a été auparavant suffisamment long, fréquent et plein pour être présent à l'âme, et pour que celle-ci soit comblée par son souvenir, même si elle ne l'est pas par son existence ni même par son anticipation. Ainsi, en chaque instant, et quelles que soient les circonstances, il existe toujours dans l'âme un condensé de plaisirs qui sont au moins remémorés, et au plus remémorés et éprouvés, mais qui dans tous les cas, suffisent à rendre l'âme bienheureuse. Ils le font cependant à des degrés divers, de sorte que les plaisirs absents sont toujours des mobiles qui poussent vers le plaisir présent afin d'être complétés par lui.

Plusieurs éléments de cette doctrine méritent particulièrement l'attention. Tout d'abord, le plaisir corporel doit être conçu de telle sorte qu'il soit effectivement

éprouvé. Il doit aussi pouvoir l'être pleinement lorsqu'on est dans l'état d'intégrité, ce qui suppose qu'il ne soit pas réductible à un mouvement en cours, et qu'il ne soit pas non plus pensé comme une excitation tournée vers quelque chose dont on manque. Comme nous l'avons déjà souligné au commencement de cette étude, Epicure conçoit donc probablement le plaisir comme l'appréhension de l'intégrité corporelle acquise, partiellement ou totalement. Le plaisir est une satisfaction qui atteint son sommet avec l'atteinte du bon état du corps, et qui est ensuite continuellement éprouvée grâce aux variations qualitatives de cet état que nous présente notre bon fonctionnement vital, et tout particulièrement nos sensations. En ce qu'il refuse l'identité traditionnelle entre plaisir et mouvement, Epicure partage un point commun avec Aristote, et l'on peut se demander dans quelle mesure celui-ci a pu influencer celui-là.

Entre une doctrine qui fait résider le plaisir dans diverses opérations exerçant un bon état, et une pensée pour qui l'on ne prend jamais plaisir qu'à l'état intègre lui-même, les prétendus exercices n'étant que des variations permettant de l'appréhender positivement, il y a une parfaite antithèse. C'est cette opposition, nous semble-t-il, qui est exprimée par une phrase d'Epicure citée par Diogène Laërce, plus probablement qu'une appropriation du concept aristotélicien d'« actuation » pour penser des plaisirs qui seraient considérés à tort comme des mouvements par le sens commun ou par certains philosophes. Mais le propos est difficile et isolé de son contexte, de sorte qu'on ne peut en restituer le sens avec certitude.

On traduit parfois la phrase en ces termes : « l'absence de trouble et l'absence de peine dont des plaisirs en repos, tandis que la joie et la gaîté, c'est en vertu d'une actuation qu'elles sont regardées comme selon un mouvement » (ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀποιία καταστηματικαὶ εἰσιν ἡδοναί, ἡ δὲ χαρὰ καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνεργεία βλέπονται)¹⁸⁰⁵. Epicure prendrait donc pour objet des plaisirs que certains penseurs considèrent comme « selon un mouvement », notamment les plaisirs des parfums, des saveurs, etc., que les cyrénaïques caractérisent comme des mouvements doux et sentis ; il répliquerait qu'en réalité, ils sont tels en vertu d'une actuation. Selon une autre interprétation, il opposerait aux plaisirs en repos de la cessation des peines les plaisirs en mouvement, et préciserait que ces plaisirs sont « regardés », c'est-à-dire perçus, en vertu d'une actuation. Dans les deux cas, le concept aristotélicien d'*energeia* serait utilisé pour marquer que les plaisirs de la joie et de la gaîté, qui paraissent des plaisirs comme mouvements, ne sont pas tels : ce sont des

¹⁸⁰⁵ DL X, 136, 12.

réalisations et des accomplissements de l'état intègre qu'ils actualisent et rendent manifeste.

Il est peu plausible qu'Epicure prenne à son compte la notion aristotélicienne d'actuation, avec le finalisme qu'elle présuppose, pour donner l'explication dernière d'un fait. L'ordre des termes de la phrase, surtout, rend peu naturelle la lecture précédente. À notre avis, il faut donc adopter une lecture rigoureusement inverse. Epicure veut dire que « la joie et la gaîté », plaisirs qui contrairement à l'absence de peine et de trouble, « sont regardés comme des plaisirs actués », c'est-à-dire effectifs et réalisés, sont en réalité considérés comme tels « en vertu d'un mouvement », et un mouvement qui se rapporte à l'absence de peine et l'absence de trouble préalablement caractérisés comme en repos. Ce rapport, de prime abord paradoxal, ne l'est plus si l'on se souvient du témoignage de Cicéron cité au début de notre étude¹⁸⁰⁶ : ce qui, dans le plaisir plein, est autre chose que la pure et simple absence de peine, n'est rien qu'un mouvement, une modification qui en varie la qualité tout en la faisant saisir comme une quantité de plaisir maximale et constante. On peut aussi proposer une autre lecture, en comprenant que c'est en raison d'un tel mouvement que « la joie et la gaîté sont vues » ou perçues « actuellement », et non potentiellement comme dans la pure et simple absence de peine. Dans ce cas, l'expression « actuellement » serait utilisée comme un terme usuel, et ne serait porteuse d'aucune référence à l'actuation aristotélicienne. Mais dans cette hypothèse aussi, il serait clair qu'Epicure n'emprunte pas cette notion à Aristote pour penser le plaisir, et pour en proposer une conception qui rompe avec celles qui en font un mouvement ou une excitation.

La phrase citée par Diogène Laërce ne dit donc pas ce qu'on est tenté parfois de lui faire porter. Néanmoins, s'il est vrai qu'Epicure pense le plaisir comme une satisfaction liée à l'intégrité acquise, il renverse la perspective adoptée par tous ses prédécesseurs, parmi lesquels Aristote, dans une certaine mesure, est l'unique exception. Il est donc plausible que sous certains de ses aspects au moins, la théorie aristotélicienne du plaisir l'ait influencé. De fait, on peut dire que chez Aristote, le plaisir est pour la première fois pensé comme une pleine satisfaction prise et référée à un bien qui lui est antérieur. Sans doute, ce bien est le bon exercice d'un état, et non cet état lui-même. Quant au plaisir, il n'est pas seulement ce qui avère ce bien, mais aussi une incitation dynamique à l'accomplir encore. Il demeure cependant la marque qui

¹⁸⁰⁶ Cicéron, *De fin.* I, 38.

révèle une perfection déjà là. Sur ce point précis, il se peut que l'innovation d'Aristote ait pu être reprise et retravaillée par l'épicurisme.

On peut enfin présumer que l'importance des discussions dont les différentes variantes de l'hédonisme ont fait l'objet, chez les penseurs précédant immédiatement Epicure, ont dû avoir quelque incidence sur la formation de celui-ci. Davantage peut-être que l'opposition frontale de l'Académie, la mise en évidence par Aristote des difficultés spéculatives inhérentes à toute doctrine identifiant le plaisir et le bien, et tout particulièrement celle d'Eudoxe, ont probablement été prises en compte par ceux qui ont voulu ensuite maintenir un tel principe. En effet, nous l'avons montré, la critique aristotélicienne est fondée sur l'impossibilité d'identifier le bien au plaisir, et de soutenir en même temps que le plaisir en question est éprouvé au plus haut point sous des formes raffinées, comme la jouissance prise aux actions justes et belles, ou celle que l'on retire des activités de connaissance. Si la motivation parvient à être régie par des plaisirs qui par leur degré, sinon par leur forme, sont insaisissables à partir de ceux qui les précèdent, alors il faut conclure que l'on a été porté vers ces choses plaisantes sans tendre au plaisir qu'elles ne procurent que comme un résultat. Si au contraire, on veut maintenir que le plaisir est le principe et la fin de la motivation, alors il faut soutenir qu'il se réduit à celui qui se présente à chacun originairement, à savoir la satisfaction de l'appétit corporel. À l'examen de ces objections, il est compréhensible qu'Epicure, et la plupart des hédonistes après lui, n'aient jamais pu considérer que le plaisir qui détermine la conduite puisse être autre chose que la jouissance corporelle, ou plus généralement, la satisfaction d'un désir et d'un manque innés.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Comme nous l'avons indiqué dans notre avant-propos, nous répertorions uniquement dans la première section de cette bibliographie les ouvrages établissant les textes grecs sur lesquels nous avons travaillé. Le plus souvent, nous avons retenu, outre l'édition des œuvres complètes, l'édition particulière qui comporte le meilleur appareil critique. *L'Éthique à Nicomaque* fait notablement exception, car à ce jour, l'établissement du texte à partir d'une recension exhaustive des manuscrits reste à faire. Nous avons utilisé en priorité la deuxième édition de Susemihl, la plus complète de toutes, en nous référant à celle de Bekker et à la collection par Stewart des manuscrits anglais.

La plupart des ouvrages et articles répertoriés dans les études critiques sont cités dans le travail qui précède. Les très rares exceptions sont des contributions de qualité qui à propos des sujets que nous traitons, sont suggestives ou interrogatives, mais n'avancent aucune affirmation. Nous avons également mentionné quelques articles consacrés à la doctrine aristotélicienne du plaisir dont la perspective propre n'a pas pu être intégrée à la nôtre. Il existe en revanche quelques thèses américaines auxquelles nous n'avons pu avoir accès, et que nous n'avons pas jugé bon de faire figurer dans la liste qui suit. On en trouvera aisément les références sur le site de « l'Année Philologique ».

Les textes anciens utilisés uniquement pour les analyses lexicales sont également absents de notre bibliographie, mais ils figurent dans l'index des lieux que l'on trouvera dans les documents annexes.

I. Éditions des principaux textes cités

1. ARISTOTE

1.1 Œuvres complètes

Aristotelis Opera, graece ex rec. I. Bekkeri, Berlin, 1831, vol. I-II et IV-V réédités par O. Gigon. Berlin : de Gruyter, 1960-1961.

1.2 Œuvres

a. Traités éthiques et politiques

Éthique à Nicomaque :

Aristotelis Opera, graece ex rec. I. Bekkeri, Berlin, 1831, vol. I-II et IV-V réédités par O. Gigon. Berlin : de Gruyter, 1960-1961.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit F. Susemihl, Leipzig : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1887.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1894.

The English Manuscripts of the Nicomachean Ethics, Described in Relation to Bekker's Manuscripts and Other Sources, by J. A. Stewart, Oxford, 1882.

Éthique à Eudème :

Ethica Eudemia, recognovit brevique adnotatione critica instruxit F. Susemihl, Leipzig : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1884.

Ethica Eudemia, recenserunt brevique adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer, J. M. Mingay, praefatione auxit J. M. Mingay, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1991.

Magna moralia, recognovit brevique adnotatione critica instruxit F. Susemihl, Leipzig : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, 1883.

Politique

Politica, post F. Susemihlium recognovit brevique adnotatione critica instruxit O. Immisch, Leipzig : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum, 1909.

Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1957.

La Politique, texte établi et traduit par J. Aubonnet, 5 vol., Paris : Les Belles Lettres, Collection des Universités de France (C.U.F.), 1960-1989.

b. Traités scientifiques

De anima (*De l'âme*), texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1980.

De caelo (*Du ciel*), texte établi et traduit par P. Moraux, Paris: Les Belles Lettres, C.U.F., 1965.

De generatione animalium (*De la génération des animaux*), texte établi et traduit par P. Louis, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1961.

De generatione et corruptione (*De la génération et de la corruption*), texte établi et traduit par M. Rashed, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, 2005.

Historia animalium (*Histoire des animaux*), texte établi et traduit par P. Louis, 3 vol. : Les Belles Lettres, C.U.F., 1969.

Métaphysique:

Metaphysica, recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. Jaeger, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1957.

Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol., Oxford : Clarendon Press, 1924.

Météorologiques, texte établi et traduit par P. Louis, 2 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1982.

De motu animalium (*Mouvement des animaux*), texte établi et traduit par P. Louis, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1973.

De partibus animalium (*Parties des Animaux*), texte établi et traduit par P. Louis, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1956.

Parva naturalia : De sensu et sensibilibus, De memoria et reminiscientia, De somno et vigilia, De insomniis, De juventute, De respiratione... :

Parva naturalia, recognovit brevisque adnotatione critica instruit W. D. Ross, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1955.

Petits traités d'histoire naturelle, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris : les Belles Lettres, C.U.F., 1953.

Physique : Physics, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol., Oxford : Clarendon Press, 1936.

c. Autres ouvrages

Poétique : *De Arte poetica liber*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit R. Kassel, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1965.

Rhétorique :

Ars rhetorica, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1959.

Rhétorique, texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle, 3 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1960-1967.

Catégories, De interpretatione : *Categoriae et Liber de Interpretatione*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1974.

Premiers et Seconds Analytiques : *Analytica Priora et Posteriora*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1978.

Topiques, Réfutations sophistiques :

Topica et Sophistici Elenchi, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1958.

Topiques, texte, introduction, traduction et notes de J. Brunshwig, 2 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1967 & 2007.

Fragmenta

Fragmenta varia, rec. V. Rose, Leipzig : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1967 [1886].

Fragmenta selecta, rec. W. D. Ross, Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, 1958.

JAMBLIQUE, *Protreptique*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1989.

Problemata (Problèmes) texte établi et traduit par P. Louis, 3 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1994.

2. PLATON

2.1 Œuvres complètes

Platonis Opera, recognovit brevis adnotatione critica instruit J. Burnet, 5 vol., Oxford : Oxford Classical Text, Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis, [1900-1910] 1967.

Platon. Œuvres complètes, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., t. I-XII, 1920-1983.

2.2 Œuvres

Banquet, texte établi et traduit par P. Vicaire, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 2002.

Gorgias, Ménon, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1923.

Lois, texte établi et traduit par A. Diès et E. des Places, 4 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1951-1956.

Phédon, texte établi et traduit par L. Robin, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1952.

Phèdre, texte établi par C. Moreschini, traduit par P. Vicaire, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 2002.

Philèbe, texte établi et traduit par A. Diès, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1941.

Protagoras, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1923.

République, texte établi et traduit par E. Chambry, 3 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1934.

Timée, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1925.

3. Autres auteurs anciens

CICÉRON

Premiers Académiques, Seconds Académiques, text, translation and notes by H. Rackham, 1933, Cambridge (Mass.)-London.

De finibus bonorum et malorum, texte établi par J. Martha et revu par C. Lévy, 2 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1990.

Tusculanes, texte établi par G. Follon, traduit par J. Humbert, 2 vol., Paris : Les Belles Lettres, C.U.F., 1931.

CYNIQUES (Antisthène, Diogène)

Socratis et socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruit G. Giannantoni, t.-II, Napoli, 1993 (SSR).

CYRÉNAÏQUES (Aristippe, Aristippe le jeune, Annicéris)

Socratis et socraticorum reliquiae, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, t.-II, Napoli, 1993 (SSR).

ATHÉNÉE, *Deipnosophistes : The Deipnosophists*, text with an English translation by C.B. Gulick, 7 vol., Cambridge (Mass.), 1927-1941.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation Évangélique*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, 1974-1991.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vita philosophorum*, herausg. M. Marcovich, Stuttgart-Leipzig : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1999, 3 vol. (DL).

ÉPICURE

Epicurea, collegit recensuitque H. Usener, Leipzig, 1887.

Epicuro. Opere, textes et traduction par G. Arrighetti, Turin, 1973.

La pensée du plaisir, textes, traduction et commentaire par J. Bollack, Paris, 1975.

EUDOXE DE CNIDE

Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, herausgegeben, übersetzt und kommentiert F. Lasserre, Berlin, 1966.

Michel d'Ephèse (in *Ethica Nicomachea I et X*) : *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica nicomachea commentaria*, ed. G. Heylbut, CAG XX, Berlin, 1892.

CORPUS HIPPOCRATIQUE

HIPPOCRATE, *Œuvres Complètes*, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, t.-I-X, 1967- (CORP. HIPP.)

De la Génération, texte établi et traduit par R. Joly, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, 1970.

LUCRÈCE, *De natura rerum*, texte établi et traduit par A. Ernout, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, 1966.

PLOTIN, *Énéades*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, 1924.

PRÉSOCRATIQUES (Anaxagore, Démocrite, Diogène d'Apollonie, Empédocle, Héraclite) :

Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels, herausgegeben von W. Kranz, 3 vol., Berlin, 1952 (6^e éd.), (DK).

SÉNÈQUE, *De vita beata*, texte établi et traduit par A. Bourguery, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, 1930.

SPEUSIPPE

Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, par L. Tarán, Leiden, 1981.

STOÏCIENS

Stoicorum veterum Fragmenta, collegit J. ab Arnim, 4 vol., Stuttgart, 1903 (SVF).

THÉOPHRASTE

De sensibus, in *Doxographi Graeci*, collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, Berlin, 1879 (DG).

Theophrastus of Eresus, Sources for his Life, Thought and Influence, edited and translated by W. W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples, D. Gutas, Leiden-New York-Köln, 1992.

XÉNOPHON

Banquet, texte établi et traduit par F. Ollier, Paris : Les Belles Lettres, C.U.F, 1961.

Mémorables : Xenophontis Commentarii, recensuit C. Hude, Stuttgart : Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1934.

4. Commentateurs anciens et médiévaux

COMMENTATEURS GRECS ET BYZANTINS :

COMMENTARIA IN ARISTOTELEM GRAECA, éd. G. Heylbut, Berlin, 1889 (CAG) :

Sur l'Éthique à Nicomaque :

ALEXANDRE D'APHRODISE (et Pseudo-), *Quaestiones*, éd. I. Bruns, CAG, Supplementum Aristotelicum, t. II, 2, Berlin, 1887.

ANONYME, *In Ethica Nicomachea commentaria*, éd. G. Heylbut, Berlin, 1892, CAG XX, p. 122-255 (EN II-V), p. 407-460 (EN VII), Berlin, 1892.

ASPASIUS, *Aspasiae in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* (EN I-IV, VII-8), éd. G. Heylbut, CAG XIX, 1, Berlin, 1889.

EUSTRATE, *Eustratii in Ethica Nicomachea commentaria* ; éd. G. Heylbut, Berlin, 1892, CAG XX, p. 1-121 (EN I), p. 256-406 (EN VI).

HÉLIODORE, *Heliodori in Ethica Nicomachea Paraphrasis*, éd. G. Heylbut, CAG XIX, 2, Berlin, 1889.

MICHEL d'ÉPHÈSE, *Michaelis in Ethica nicomachea commentaria*, éd. G. Heylbut, CAG XX, p. 461-620 (EN IX-X), Berlin : G. Reimer, 1892.

Sur le De anima :

ALEXANDRE D'APHRODISE, *De Anima cum Mantissa*, éd. I. Bruns, CAG Supplementum Aristotelicum, t. II, 1, Berlin, 1887.

PHILOPON, *Philoponi Johannis in Aristotelis De Anima libros commentaria*, éd. M. Hayduck, CAG XV, Berlin, 1897.

PRISCIEEN, *Prisciani Lydi quae extant*, CAG Supplementum Aristotelicum, t. I, 2.

SIMPLICIUS, *Simplicii in libros Aristotelis De Anima commentaria*, éd. M. Hayduck, Berlin, CAG XI, 1882

SOPHONIAS, *Sophonias in libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, éd. M. Hayduck, CAG XXIII, 1, Berlin, 1883.

THÉMISTIUS, *In libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, éd. R. Heinze, CAG V, 3, Berlin, 1899.

Sur le *De sensu et sensibilibus* :

ALEXANDRE D'APHRODISE, *In Aristotelis De Sensu*, éd. Wendland, CAG III, 1, Berlin, 1901.

Sur la *Métaphysique* :

ALEXANDRE D'APHRODISE (et Pseudo-), *In Aristotelis Metaphysica*, éd. M. Hayduck, Berlin, CAG I, 1891.

THÉMISTIUS, *Themistii in Aristotelis Metaphysicorum librum Λ paraphrasis hebraice et latine*, éd. S. Landauer, CAG V, 5, Berlin, 1903.

Sur la *Physique* :

PHILOPON, *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, éd. H. Vitelli, CAG XVI, Berlin, 1887.

PHILOPON, *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, CAG XVII, éd. H. Vitelli, Berlin, 1888.

SIMPLICIUS, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quatuor priores commentaria*, éd. H. Diels, CAG IX, Berlin, 1882.

SIMPLICIUS, *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, éd. H. Diels, CAG X, Berlin, 1885.

AVERROÈS

Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque, édition de Venise, Tomus tertius operum Aristotelis Stagirite, Apud Cominum de Tridino, Montisferati, 1562.

Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsir ma ba'd at-tabi'at), Livre Lambda, traduit par A. Martin, Paris, 1984.

THOMAS D'AQUIN

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, éd. Cathala-Spiazzi, Turin-Rome, 1964.

Sententia libri Ethicorum, in *Opera Omnia* (t. 47, 2), Rome, 1969 [1871-1880].

II. TRADUCTIONS ET ÉTUDES CRITIQUES

1. Ouvrages collectifs

ANTON, J. P. et PREUS, A. (éd.),

(1991) *Essays in Ancient Greek Philosophy 4 : Aristotle's Ethics*, Albany.

AUTOUR D'ARISTOTE,

(1955) *recueil d'études de Philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain.

BALAUDÉ, J.-F. et WOLFF, F. (éd.),

(2005) *Aristote et la pensée du temps*, Nanterre.

BAMBROUGH, R. (éd.),

(1965) *New Essays on Plato and Aristotle*, New York.

- BARNES, J. (éd.),
 (1984) *The complete works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, Princeton.
- BARNES, J., SCHOFIELD, M. et SORABJI, R. (éd.),
 (1977-1979) *Articles on Aristotle*, 4 vol., London.
- BOULÈGUE, L. et LÉVY C. (éd.),
 (2007) *Hédonismes, Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq.
- BRUNSCHWIG, J. et NUSSBAUM, M. C. (éd.),
 (1993) *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind*, Cambridge.
- CHÂTEAU, J.-Y. (éd.),
 (1997) *La vérité pratique. Ethique à Nicomaque, livre VI*, Paris.
- CRUBELLIER, M., JAULIN, A., LEFEBVRE, D. et MOREL, P.M. (éd.),
 (2008) *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve.
- DANCY, R., MORAVCSIK, J.M.E. et TAYLOR, C.C.W. (éd.),
 (1988) *Human Agency*, Stanford.
- DESTRÉE, P. (éd.),
 (2003) *Aristote, Bonheur et vertus*, Paris.
- DIXSAULT, M. (éd.),
 (1995) *Contre Platon*, Paris.
- DIXSAULT, M. et TEISSERENC, F. (éd.),
 (1999) *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, 2 vol., Paris.
- FREDE, M. et CHARLES, D. (éd.),
 (2000) *Aristotle's Metaphysics Lambda. XIV^e Symposium Aristotelicum*, Oxford.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. et GOULET, R. (éd.),
 (1993) *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris.
- HEINAMAN, R. (éd.),
 (2003) *Plato and Aristotle's Ethics*, Aldershot.
- HÖFFE, O. (éd.)
 (1995) *Aristoteles : Die Nikomachische Ethik*, Berlin.
- KRAUT, R. (éd.),
 (2006) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nichomachean Ethics*, Blackwell.
- LAKS, A. et RASHED, M. (éd.),
 (2004) *Aristote et le mouvement des animaux : dix études sur le 'De motu animalium'*, Villeneuve d'Ascq.
- LEFEBVRE, R. et TORDESILLAS, A. (éd.),
 (2009) *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi : doctrines antiques, perspectives contemporaines*, Rennes.
- LEFEBVRE, R. et VILLARD, L. (éd.),
 (2006) *Le plaisir : réflexions antiques, approches modernes*, Mont-Saint-Aignan.
- LORIES, D. et RIZZERIO, L. (éd.),
 (2008) *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronêsis*, Paris.
- MATTEI, J.-F. (éd.),
 (1990) *La naissance de la raison en Grèce, Actes du congrès de Nice*, Paris.
- MORAUX P. (éd.),
 (1971) *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik : Akten d. 5. Symposium Aristotelicum*, Berlin.

- MORAVCSIK, J. M. E. (éd.),
 (1967) *Aristotle : A collection of critical essays*, London/Melbourne.
- NATALI, C. (éd.),
 (2009) *Nicomachean Ethics Book VII. Symposium Aristotelicum* (17, 2005),
 Oxford/New York/Auckland.
- NUSSBAUM, M. C. et RORTY, A. O. (éd.),
 (1992) *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford.
- O'MEARA, D. J. (éd.),
 (1981) *Studies in Aristotle*, Washington D.C..
- ROMEYER-DHERBEY, G. et VIANO, C. (éd.),
 (1996) *Corps et âme, sur le De Anima d'Aristote*, Paris.
- ROMEYER-DHERBEY, G. et AUBRY, G. (éd.),
 (2002) *L'excellence de la vie. Sur l'Ethique à Nicomaque et l'Ethique à Eudème
 d'Aristote*, Paris.
- RORTY, A. O. (éd.),
 (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles/London.
 (1996) *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley.
- ROSS, W. D. et SMITH, J.A. (éd.),
 (1908-1952), *The Works of Aristotle*, traduction anglaise, 12 vol., Oxford.
- SCALTSAS, T., CHARLES, D. et GILL, M. L. (éd.),
 (1994) *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford.
- SHERMAN, N. (éd.),
 (1999) *Aristotle's Ethics, Critical Essays*, Lanham.
- WOOD, O. P. et PITCHER, G. (éd.),
 (1970) *Ryle*, London.

2. Livres et articles

- ACKRILL, J.L.,
 (1965) « Aristotle's distinction between *Energeia* and *Kinesis* », in R.
 BAMBROUGH (éd.), *New Essays on Plato and Aristotle*, p. 121-141.
 (1977) « Aristotle's definition of *psuchê* », in J. BARNES, M. SCHOFIELD et
 R. SORABJI (éd.), *Articles on Aristotle*, vol. 4, p. 65-75.
 (1980) « Aristotle on action », in A.-O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's
 Ethics*, p. 93-101.
 (1999) *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford :
 « Aristote on Eudaimonia » [1974], p. 179-200.
- ALLAN, D.J.,
 (1955) « The Practical Syllogism », dans *Autour d'Aristote*, p. 325-340.
 (1977) [1953] « Aristotle's Account of the Origin of Moral Principles », in J.
 BARNES, M. SCHOFIELD et R. SORABJI (éd.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, p.
 72-79.
- ANNAS, J.,
 (1981) « Aristotle on pleasure and goodness », in A.-O. RORTY (éd.), *Essays on
 Aristotle's Ethics*, p. 285-299.
 (1993) *The Morality of Happiness*, New York-Oxford.

- ANSCOMBE, G. E. M.,
 (1977) « Thought and Action in Aristotle », in J. BARNES, M. SCHOFIELD et R. SORABJI (éd.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, p. 61-71, London.
- AUBENQUE, P.,
 (1962) *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris.
 (1963) *La prudence chez Aristote*, Paris.
 (1965) « La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens ? », *Revue des études grecques* 78, p. 40-51.
- AUBRY, G.,
 (2007) *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris.
 (2009) « *Nicomachean Ethics* VII, 14 (1154a22-b34) : the Pain of the Living and Divine Pleasure », in C. NATALI, (éd.), *Nicomachean Ethics Book VII. Symposium Aristotelicum*, p. 237-263.
- BAILEY, C.,
 (1926) *Epicurus. The Extant Remains*, text, translation and notes, Oxford.
- BALAUDÉ, J.-F.,
 (2005) « Être dans le temps », dans J.-F. BALAUDÉ et F. WOLFF (éd.), *Aristote et la pensée du temps*, p. 145-172.
- BARKER, A.,
 (1981) « Aristotle on Perception and Ratios », *Phronesis* 26, p. 248-266.
- BEARE, J. I.,
 (1908) *Aristotle, The Parva Naturalia*, translated with notes, Oxford.
- BERTI, E.,
 (1962) *La filosofia del primo Aristotele*, Padova.
 (1971) « Unité et multiplicité du bien selon *EE* I, 8 », in P. MORAUX (éd.) *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik: Akten d. 5. Symposiums Aristotelicum*, p. 157-184.
 (1977) *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova.
 (2000) « Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in *Metaphysics* Λ 6 », in M. FREDE, D. CHARLES, *Aristotle's Metaphysics Lambda. XIV^e Symposium Aristotelicum*, p. 181-206.
- BERTMAN, M.A.,
 (1972) « Pleasure and the two happinesses in Aristotle », *Apeiron*, 1972 VI, 2, 30-36.
- BLOCK, I.,
 (1961) « The Order of Aristotle's Psychological Writings », *American journal of Philology*, 82 : p. 50-77.
 (1988) « Aristotle on Common Sense: A Reply to Kahn and Others », *Ancient Philosophy*, 8: p. 235-49.
- BLUCK, R.,
 (1961) *Plato's Meno*, edited with introduction and commentary, Cambridge.
- BODEÛS, R.,
 (1993) *Aristote. De l'âme*, introduction, traduction et notes, Paris.
 (2000) *Aristote et la théologie des vivants immortels*, St Laurent-Paris.
 (2004) *Aristote. Ethique à Nicomaque*. Introduction, traduction et notes, Paris.
- BOLLACK, J.,
 (1975) *La pensée du Plaisir*, Paris.
 (1992) [1969] *Empédocle* (3 vol.), Paris.

- BONITZ, H.,
(1848-1849) *Aristotelis Metaphysica*, Bonn.
- BOSTOCK, D.,
(1988) « Pleasure and activity in Aristotle's ethics », *Phronesis* 33, p. 251-272.
(2006) *Space, Time, Matter, and Form : Essays on Aristotle's Physics.*, Oxford.
- BOTTER, B.,
(2005) *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin.
- BRAGUE, R.,
(1976) « Note sur le concept d'hèdonè chez Aristote », *Les Etudes Philosophiques*, p. 49-55.
(1982) *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris.
(1988) *Aristote et la question du monde*, Paris.
- BRANCACCI, A.,
(1993) « Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène », dans M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET (éd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, p. 35-55.
- BRANDT, R.,
(1977) « Wahre und falsche Affekte in platonischen *Philebus* », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, p. 1-18.
- BRAVO, F.,
(1995) « La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe* », dans M. DIXSAUT (ed.), *Contre Platon*, p. 235-270.
(2003) *Las Ambigüedades del Placer*, Sankt Augustin.
- BROADIE-WATERLOW, S.,
(WATERLOW)
(1982) *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford.
(BROADIE)
(1991) *Ethics with Aristotle*, Oxford/New York.
(1993) « Que fait le premier moteur d'Aristote? », *Revue Philosophique*, 183, p. 375-411.
(2002) *Aristotle's Nicomachean Ethics*, philosophical introduction and commentary, with a new translation by C. J. ROWE, Oxford.
(2008) « Où se trouve l'activité ? » dans M. CRUBELLIER, A. JAULIN, D. LEFEBVRE et P.M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, p. 457-470.
- BRUNSCHWIG, J.,
(1991) « Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96/4, p. 455-474.
(2000) « *Metaphysics* Lambda 9 : A Short-Lived Thought-Experiment ? », in M. FREDE, D. CHARLES (éd.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. XIV^e Symposium Aristotelicum*, p. 275-306.
- BUFFIÈRE, F.,
(1980) *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris.
- BURNET, J.,
(1900) *The Ethics of Aristotle*, edited with an introduction and notes (2 vol.), London.
- BURNYEAT, M. F.,
(1980) « Aristotle on learning to be good », in A.-O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, 69-92.

- BURNYEAT, M. F. (suite),
 (1992) « Is an Aristotelian philosophy of mind still credible? (A draft) », in M. C. NUSSBAUM et A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 15-26.
 (1996) « Aristote voit du rouge et entend un « do » : combien se passe-t-il de choses ? Remarques sur *De anima* II, 7-8 », dans G. ROMEYER-DHERBEY et C. VIANO (éd.), *Corps et âme, sur le De Anima d'Aristote*.
 (2002) « *De Anima*, II, 5 », *Phronesis* 47, p. 28-90.
 (2008) « *kinêsis* vs. *energeia* : a much read passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics* ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXIV, p. 219-292.
- CAMPBELL, M.,
 (2007) « Tous les plaisirs sont-ils des genèses ? Étude sur le statut des plaisirs purs dans le *Philèbe* de Platon », dans L. BOULEGUE et C. LÉVY (éd.), *Hédonismes*, p. 47-68.
 (2009) « *L'akrasia* et l'unité du désir dans le *De anima* d'Aristote », dans R. LEFEBVRE et A. TORDESILLAS (éd.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, p. 105-116.
- CANTO-SPERBER, M.,
 (1993) *Platon. Ménon*, traduction, introduction et notes, Paris.
 (1996) « Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action », dans G. ROMEYER-DHERBEY et C. VIANO (éd.), *Corps et âme, sur le De Anima d'Aristote*, p. 441-462.
- CHARLES, D.,
 (1984) *Aristotle's Philosophy of Action*, Ithaca, New York.
- CHÂTEAU, J.-Y.,
 (1997) « L'objet de la *phronêsis* et la vérité pratique. Sur l'unité et la cohérence de *l'Éthique à Nicomaque* », dans J.-Y. CHÂTEAU (éd.), *La vérité pratique. Éthique à Nicomaque, livre VI*, Paris, p. 185-261.
- CHIRON, P.,
 (2007) *Aristote. Rhétorique*, introduction, traduction et notes, Paris.
- COOPER, J. M.,
 (1973) « The *Magna Moralia* and Aristotle's Moral Philosophy », *American Journal of Philology* 94.
 (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*, London.
 (1980) « Aristotle on friendship », in A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 301-340.
 (1999) *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton, 1999.
 (2003) « Plato and Aristotle on Finality and (Self-)Sufficiency », in R. HEINAMAN (éd.), *Plato and Aristotle's Ethics*. p. 117-147.
- COPE, E. M.,
 (1867) *An introduction to Aristotle's Rhetoric*, with analysis, notes, and appendices, London.
- CRUBELLIER, M.,
 (2004) « Le syllogisme pratique ou comment la pensée meut le corps », A. LAKS et M. RASHED, *Aristote et le mouvement des animaux : dix études sur le De motu animalium*, p. 9-26.
 (2005) « En quel sens le temps est-il un nombre ? », dans J.-F. BALAUDÉ et F. WOLFF (éd.), *Aristote et la pensée du temps*, p. 39-62.

- DECARIÉ, V. et HOUDE-SAUVÉ, R.,
 (1977) *Aristote. Ethique à Eudème*, introduction, traduction, notes et indices, Paris-Montréal.
- DEFILIPPO, J. G.,
 (1994) « Aristotle's identification of the Prime Mover as God », *Classical Quarterly* 44 (2), p. 393-409.
- DE KONINCK, T.,
 (2008) *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris.
- DELCOMMINETTE, S.,
 (2006) *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston.
- DESTRÉE, P.,
 (2003) « Bonheur et complétude », dans P. DESTRÉE (éd.), *Aristote. Bonheur et vertus*, p. 43-77.
- DIANO, C.,
 (1974) *Scritti epicurei*, Firenze.
- DILLON, J. M.,
 (1999) « Speusippe et le plaisir », dans M. DIXSAULT (éd.), *La Fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon*, vol. 2, p. 83-98.
- DIRLMEIER, F.,
 (1939) « Die Zeit der Grossen Ethik », *Reinisches Museum*.
 (1957) *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, übersetzt und komm., Berlin.
 (1962) *Aristoteles, Eudemische Ethik*, übersetzt und komm., Berlin.
 (1964) *Aristoteles, Magna Moralia*, übersetzt und komm., Berlin.
- DITTENBERGER, N.,
 (1869) *Exegetische und kritische Bemerkungen zu einige Stellen des Aristoteles*, Rudelstadt.
- DODDS, E. R.,
 (1959) *Plato. Gorgias. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, Oxford.
- DONINI, P. L.,
 (1965) *L'Etica dei Magna Moralia*, Torino.
- DÖRING, K.,
 (1988) *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Wiesbaden-Stuttgart.
- DUDLEY, J.,
 (1999) *Dio e contemplazione in Aristotele: il fondamento metafisico dell'« Etica nicomachea »*, Milano.
 (2007) « Evolution de la pensée aristotélicienne du plaisir », dans R. LEFEBVRE, R., L. VILLARD, (éd.), *Le plaisir: réflexions antiques, approches modernes*, p. 87-99.
- DUFOUR, M.,
 (2001) « la distinction ἐνέργεια-κίνησις en *Métaph.* Θ, 6 : deux manières d'être dans le temps », *Revue de Philosophie Ancienne*, XIX, p. 3-44.
- DUMINIL, M. P., JAULIN, A.,
 (2008) *Aristote. Métaphysique*, introduction et traduction, Paris.
- DÜRING, I.,
 (1943) *De partibus animalium. Critical and Litterary Commentaries*, Göteborg.
 (1961) *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg.

- ELDERS, L. J.,
 (1972) *Aristotle's Theology : A Commentary on book A of the Metaphysics*, Assen.
- EVERSON, S.,
 (1997) *Aristotle on Perception*, Oxford.
- FAZZO, S.,
 (à paraître) *Aristote. Métaphysique Lambda, texte établi, traduit et commenté*.
- FESTUGIERE, A. J.,
 (1960) [1936] *Le plaisir (Eth. à Nic., VII 11-14, X 1-5)*, Paris.
 (1971) *Etudes de philosophie grecque*, recueil d'articles, Paris :
 « La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure », p. 81-116.
- FÖRSTER, E. S.,
 (1937) *Aristotle. Movement of Animals*, translation with notes, Cambridge (Mass.)-London.
- FREDE, D.,
 (1985) « Rumpelstiltskin's Pleasures : True and False Pleasures in Plato's *Philebus* », *Phronesis* 30, p. 151-180.
 (1992) « The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle », in M. NUSSBAUM et A.O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 279-295.
 (1996) « Mixed feelings in Aristotle's *Rhetoric* », in A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, p. 258-285.
 (1997) *Platon. Philebos, übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
 (2005) « EN II 11-12 : Pleasure. The antihedonists' challenge », in C. Natali, *Nicomachean Ethic Book VII. Symposium Aristotelicum*, p. 183-208.
 (2006) « Pleasure and pain in Aristotle's *Ethics* », in R. KRAUT (éd.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nichomachean*, p. 255-275.
- FREDE, M.,
 (1994) *Aristotle's notion of potentiality in Metaphysics Theta*, in T. SCALTSAS, D. CHARLES et M.-L. GILL, (éd.), *Unity, identity and explanation in Aristotle's Metaphysics*, p 173-203.
- FREELAND, C.,
 (1992) « Aristotle on the Sense of Touch », in M. NUSSBAUM et A.O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 227-248.
- FREUDENTHAL, G.,
 (1995) *Aristotle's Theory of material substance. Heat and pneuma, form and soul*, Oxford.
- FRITZSCHE, A.,
 (1851) *Eudemii Rhodii Ethica*, Regensburg.
- GADAMER, H. G.,
 (1928) « Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik », *Hermes* 63, p. 138-164.
- GAUTHIER, R.-A. et JOLIF, J.-Y.,
 (1970) [1960] *L'Ethique à Nicomaque, introduction, traduction (I) et commentaire (II)*, 4 vol., Louvain.
- GEVAERT, F.A., et VOLLGRAF, J.C.,
 (1988) [1903] *Les problèmes musicaux d'Aristote*, Ghent.
- GIANNANTONI, G.,
 (1993) *Socratis et socraticorum reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit, 4 vol., Napoli, 1993.

- GOEBEL, K.,
 (1891) *Weitere kritische Bemerkungen über Arist. Metaphysik*, Soest.
- GOLDSCHMIDT, V.,
 (1982) *Temps physique et temps tragique chez Aristote : commentaire sur le quatrième livre de la "Physique", 10-14 et sur la "Poétique"*, Paris.
- GONZALEZ, F. J.,
 (1991) « Aristotle on pleasure and perfection », *Phronesis* 36, p. 141-159.
- GOSLING, J. C. B.,
 (1959) « False Pleasures : Philebus 35c-41b », *Phronesis* 4, p. 44-53.
 (1961) « Father Kenny on False Pleasures », *Phronesis* 6, p. 41-45.
 (1969) *Pleasure and Desire. The Case for Hedonism Reviewed*, Oxford.
 (1973) « More Aristotelian Pleasures », *Proceedings of the Aristotelian Society*, p. 15-34.
 (1975) *Plato. Philebus*, translation and notes, Oxford.
- GOSLING, J.C.B. et TAYLOR, C. C.W.,
 (1982) *The Greeks on Pleasure*, Oxford.
- GOTTLIEB, P.,
 (1993) « Aristotle's measure doctrine and pleasure », *Archiv für Geschichte der philosophie*, 75 (1), p. 31-46.
- GOULET, M.-O. (dir.),
 (1999) *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, introductions et traduction, Paris.
- GOURINAT, J.-B.,
 (2002) « Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne », dans G. ROMÉYER-DHERBEY et G. AUBRY (éd.), *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, p. 95-124.
- GRAHAM, D. W.,
 (1980) « States and Performances: Aristotle's Test », *Philosophical Quarterly*, 19, p. 117-130.
- GRANT, A.,
 (1874) *The Ethics of Aristotle. Edition with essays and notes* (2 vol.), London.
- GRIMALDI, W. M. A.,
 (1980) *Aristotle's 'Rhetoric': a Commentary*, New York.
- GUERRA, M. D.,
 (1997) « Aristotle on pleasure and political philosophy: a study in Book 7 of the Nicomachean Ethics », *Interpretation* 1996-1997 24 (2), p. 171-182.
- GUTHRIE, W.K.C.,
 (1965) *A History of Greek Philosophy*, Cambridge.
- HACKFORTH, R.,
 (1932) « On Two Passages in Aristotle's *Ethics* », *The Classical Review*, 46.
 (1945) *Plato's Examination of Pleasure, A Translation of the Philebus*, Cambridge.
- HADREAS, P.,
 (1997) « Aristotle's simile of pleasure at NE 1174b33 », *Ancient Philosophy*, 17 (2), p. 371-374.
- HAMLIN, D. W.,
 (1968) *Aristotle's De Anima, Books II and III (with passages from Book I)*, translation and notes, Oxford.

- HAMPTON, C.,
 (1990) *Pleasure, Knowledge, and Being, an Analysis of Plato's Philebus*, Albany.
- HARDIE, W. F. R.,
 (1980) *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford [1968].
- HEINAMAN, R.,
 (1995) « Activity and Change in Aristotle », *Phronesis* 13, p. 187-216.
- HETT, W. S.,
 (1936) *Aristotle: On the soul, Parva naturalia, On breath*, text and translation, Cambridge (Mass.)-London.
 (1936b) *Aristotle: Minor works*, text and translation, Cambridge (Mass.)-London
- HICKS, R. D.,
 (1907) *Aristotle, De Anima*, with translation, introduction and notes, Cambridge.
 (1925) Diogene Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge (Mass.)-London.
- HIROYUKI, O.,
 (1987) « Aristotle on discourse of pleasure and activity », *Journal of Classical Studies*, XXXV, p. 81-90.
- IRWIN, T. H.,
 (1975) « Aristotle on Reason, Desire and Virtue », *Journal of Philosophy*, 72, p. 567-578.
 (1978) « First Principles in Aristotle's Ethics », *Midwest Studies in Philosophy* 3, p. 252-272.
 (1981) « Aristotle's Methods of Ethics », in D. O' MEARA (éd.), *Studies in Aristotle*, p. 193-224.
 (1985) *Aristotle. Nicomachean Ethics*, introduction, translation and notes, Indianapolis.
 (1988) *Aristotle's First Principles*, Oxford.
 (1999) « Permanent happiness : Aristotle and Solon », in N. SHERMAN (éd.), *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, p. 1-34.
- JAEGER, W.,
 (1955) *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Zürich-Hildesheim. [1923].
- JOACHIM, H. H.,
 (1951) *Aristotle, The Nicomachean Ethics. A commentary*, Oxford.
- JOHANSEN, T. K.,
 (1996) « Aristotle on the Sense of Smell », *Phronesis* (41), p. 1-19.
 (1997) *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge.
- KAHN, C. H.,
 (1979) « Sensation and Consciousness in Aristotle's psychology », in J. BARNES, M. SCHOFIELD et R. SORABJI (éd.), *Articles on Aristotle*, 4. *Psychology & Aesthetics*, p. 1-31.
- KARPP, H.,
 (1933) *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Würzburg.
- KENNEDY, G. A.,
 (1991) *Aristotle 'On Rhetoric': A Theory of Civic Discourse*, New York/Oxford.
- KENNY, A.,
 (1960) « False Pleasures in the *Philebus* : a reply to Mr. Gosling », *Phronesis* 5, p. 45-52.
 (1963) *Action, Emotion and Will*, London.

- KENNY, A. (suite),
 (1978) *Aristotelian Ethics : a study of the relationship between the "Eudemean" and "Nicomachean" Ethics of Aristotle*, Oxford.
 (1992) *Aristotle on the perfect life*, Oxford.
- KIRWAN, C. A.,
 (1993) *Aristotle. Metaphysics Books Γ Δ E*, translated with notes, Oxford.
- KOSMAN, L. A.,
 (1969) « Aristotle's definition of Motion », *Phronesis* 14, p. 40-62.
 (1975) « Perceiving that we perceive : *On the soul* III, 2 », *The Philosophical Review*, p. 499-519.
 (1984) « Substance, Being, and *Energeia* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, p. 121-149.
 (1994) « The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics* », in T. SCALTSAS, D. CHARLES et M.-L. GILL, (éd.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, p. 195-213.
- KRÄMER, H. J.,
 (1971) *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Berlin-New York.
- KRAUT, R.,
 (1989) *Aristotle on the human good*, Princeton.
- KUCHARSKI, P.,
 (1954) « Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le *De sensu* aristotélicien », *Revue des études grecques* (67), p. 355-390.
- LABARRIÈRE, J.-L.,
 (1997) « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », *Les Études philosophiques*, 1997 (1), p. 97-125.
 (2003) « Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même », dans P. DESTRÉE, *Bonheur et vertus*, p. 79-106.
 (2004) *Langage, vie politique et mouvement des animaux*, Études aristotéliciennes, Paris.
 (2004b) « Désir, sensation et altération », dans A. LAKS, M. RASHED (éd.), *Aristote et le mouvement des animaux : dix études sur le 'De motu animalium'*, p. 149-165.
 (2005) *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-la-Neuve.
 (2008) « *Du phronimos* comme critère de l'action droite chez Aristote », dans D. LORIES et L. RIZZERIO (éd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, p. 145-166.
- LAKS, A.,
 (1983) « Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique », *Cahiers de Philologie*, 9, Lille.
 (1990) « Raison et plaisir : pour une caractérisation des *Lois* de Platon », dans J.-F. MATTEI (éd.), *La naissance de la raison en Grèce, Actes du congrès de Nice*, p. 291-303.
 (2007) *Histoire, doxographie, vérité : études sur Aristote, Théophraste et les présocratiques*, Louvain-la-Neuve, recueil d'articles :
 « Aristote. *Métaphysique* Lambda 7 : une présentation », p. 83-131 [2000].
 « La physique de la sensation aristotélicienne selon Théophraste (*Physique*, livre V) », p. 159-177.

- LAKS, A. (suite),
 (2007b) « Plaisirs cyrénaïques. Pour une logique de l'évolution interne à l'école », dans L. BOULEGUE et C. LEVY (éd.), *Hédonismes, Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, p. 17-46.
- LASSERRE, F.,
 (1966) *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Berlin.
- LAURENTI, R.,
 (1987) *Aristotele. I frammenti dei dialoghi*, 2 vol., Napoli.
 (1989) *Aristotele. Sritti sul piacere*, Palermo.
- LEFEBVRE, D.,
 (2003) « Bonheur et amitié. Que font les hommes heureux ? », dans P. DESTRÉE (éd.), *Aristote. Bonheur et vertu*, p. 147-174.
 (2005) « Les non-êtres et le temps (*Physique*, IV 12, 221b23-222a9) », dans J.-F. BALAUDÉ et F. WOLFF (éd.), *Aristote et la pensée du temps*, p. 173-195.
- LEFEBVRE, R.,
 (1997) « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *Phantasia* par « représentation » ? », *Revue philosophique de Louvain*, 1997 (4), p. 587-616.
 (1997b) « La phantasia chez Aristote : Subliminalité, indistinction et pathologie de la perception », *les Etudes philosophiques*, 1997b (1), p. 41-68.
 (2000) *Aristote. Métaphysique Lambda 7: traduction et commentaire*, Paris.
 (2007) *Platon philosophe du plaisir*, Paris.
- LENNOX, J. G.,
 (2001) *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV, translation with introduction and commentary*, Oxford.
- LEONARD, J.,
 (1948) *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles.
- LIATSI, M.,
 (2000) *Aristoteles, De Generatione Animalium, Buch V, Einleitung und Kommentar*, Tier.
- LIEBERG, G.,
 (1958) *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München.
- LISKE, M. T.,
 (1991) « Kinêsis und Energeia bei Aristoteles », *Phronesis* 36, p. 161-178.
- McGIBBON, D.,
 (1960) « Pleasure as the Criterium in Democritus », *Phronesis* 5 (2).
- McLAUGHLIN, A.,
 (1969) « A note on false pleasure in the *Philebus* », *Philosophical Quarterly* XIX, p. 57-61.
- MAKIN, S.,
 (2006) *Aristotle. Metaphysics Book Theta*, translated with a commentary, Oxford.
- MANNEBACH, E.,
 (1961) *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden.
- MANSION, S.,
 (1984) « Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote », dans S. MANSION, *Etudes aristotéliciennes*, Louvain-la-Neuve, p. 447-461.

- MENN, S.,
 (1994) « The origins of Aristotle's Concept of *Energeia* », *Ancient Philosophy* 14, p.73-114.
- MERLAN, P.,
 (1946) « Aristotle's unmoved movers », *Traditio* 4, p. 1-30.
 (1960) *Studies in Aristotle and Epicurus*, Wiesbaden.
- MIGLIORI, M.,
 (1993) *L'uomo fra piacere, intelligenza e bene*, Milano.
- MODRAK, D.,
 (1987) *Aristotle : the power of perception*. Chicago/London.
- MORAUX, P.,
 (1951) *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain.
- MOREL, P.-M.,
 (2000) *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*, introduction, traduction et notes, Paris.
 (2007) *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*. Paris.
 (2009) *Epicure : la nature et la raison*, Paris.
- MORSINK, J.,
 (1982) *Aristotle on the generation of animals. A philosophical study*, Washington.
- MOUZE, L.,
 (2005) *Le Législateur et le Poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Villeneuve d'Ascq.
- NARCY, M.,
 (1996) « Κρίσις et αἴσθησις (*De anima* III, 2) » dans G. ROMEYER-DHERBEY et C. VIANO (éd.), *Corps et âme, sur le De Anima d'Aristote*, p. 239-256.
- NATALI, C.,
 (1999) *Aristotele. Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, e commentario, Roma.
 (2004) *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, recueil d'articles :
 « Mouvements et Activités. L'interprétation de Métaphysique Θ 6 » [1991].
 « Activité de Dieu et activité de l'homme », p. 77-107 [1993].
 « Action et Plaisir », p. 108-129 [1999].
 « Actions et Mouvements », p. 131-157 [2002].
 « Temps et Action », p. 159-173 [2002].
 « Les interprétations de la *Phronêsis* au cours de la dernière décennie du XX^e siècle », p. 219-234 [2002].
- NEWMAN, W. L. N.,
 (1887-1902) *The Politics of Aristotle*, introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, 4 vol., 1887-1902.
- NORMAN, R.,
 (1969) « Aristotle's Philosopher-God », *Phronesis* 14, p. 63-74.
- NUSSBAUM, M. C.,
 (1978) *Aristotle's De Motu Animalium*, text, translation and notes with critical Essays, Princeton.
 (1986) *The Fragility of Goodness : Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.

- NUSSBAUM, M. C. et PUTNAM, H.,
 (1992) « Changing Aristotle's mind », in M. C. NUSSBAUM et A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 27-56.
- OEHLER, K.,
 (1962) *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Munchen.
- ONFRAY, M.,
 (2006) *Contre-Histoire de la philosophie. I. Les sagesses antiques*, Paris.
- OSBORNE Catherine,
 (1983) « Aristotle, DA III, 2 : how do we perceive that we see and hear ? », *The Classical Quarterly*, p. 401-411.
- OWEN, G. E.L.,
 (1972) « Aristotelian Pleasures », *Proceedings of the Aristotelian Society* 72.
- PAKALUK, M.,
 (1998) *Aristotle. Nicomachean ethics. Books VIII-IX*, translated with a commentary, Oxford.
- PECK, A. L.,
 (1942) Aristotle. *Generation of Animals*. English translation, Introduction and Comments, Cambridge (Mass.)-London.
- PELLEGRIN, P.,
 (1993) *Aristote. Politiques*, introduction, traduction et notes, Paris.
 (2000) *Aristote. Physique*, introduction, traduction et notes, Paris.
- PENNER, T. M.,
 (1970) « False Anticipatory Pleasures », *Phronesis* 15, 2, p. 166-178.
 (1970b) « Verbs and the Identity of Actions. A philosophical exercise in the Interpretation of Aristotle », in O. P. WOOD , G. PITCHER, (éd.), *Ryle*, p. 393-460.
- PICKERING, F. R.,
 (1977) « Aristotle on walking », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 59, N°1, 37-43.
- POLANSKY, R. M.,
 (1992) « *Energeia* in Aristotle's *Metaphysics IX* », in J. P. ANTON, A. PREUS, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, p. 211-225.
 (2007) *Aristotle's De anima*, translation and commentary, Oxford.
- POSTE, E.,
 (1860) *The Philebus of Plato*, Oxford.
- PRADEAU, J.-F.,
 (2002) *Platon. Philèbe*, introduction, traduction et notes, Paris.
- RACKHAM, H.,
 (1968) *The Nicomachean Ethics*, with an English translation, Cambridge (Mass.)/London.
- RAMSAUER, G.,
 (1878) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, edidit et commentario continuo instruxit, Leipzig.
- RASSOW, H.,
 (1874) *Forschungen über die nikomachische Ethik des Aristoteles*, Weimar.

- RAPP, C.,
 (2002) *Aristoteles. Rhetorik*, Übersetzung und Kommentar, 2 vol., Berlin.
 (2009) « Pleasure and *eudaimonia* : *Nicomachean Ethics* VII. 13-14, 1153b1-1154a21 », in C. NATALI, *Nicomachean Ethics Book VI. Symposium Aristotelicum.*, p 209-235.
- REALE, G.,
 (2004) *Aristotele. Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario, 3 vol., Milano.
- RICHARDSON, H. S.,
 (1992) « Desire and the Good in *De anima* », in M. C. NUSSBAUM et A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 381–399.
- RICKEN, F.,
 (1976) *Der Lustbegriff in der Nicomachischen Ethik*, Göttingen.
 (1995) « Wert und Wesen der Lust », in O. HÖFFE, *Aristoteles : Die Nikomachische Ethik*, p. 207-228.
- RIST, J. M.,
 (1974) « Pleasure, 360-300BC », *Phoenix* 28, p. 167-179.
 (1989) *The Mind of Aristotle, A study in Philosophical Growth*, Toronto.
- RODIER, G.,
 (1897) *Aristote. Éthique à Nicomaque*, livre X, texte, introduction et notes, Paris.
 (1900) *Aristote. Traité de l'âme*, texte, traduction et notes (2 vol.), Paris.
- RORTY, A. O.,
 (1974) « The place of pleasure in Aristotle's Ethics », *Mind* 83, p. 481-497.
 (1981) « Akrasia and pleasure. *Nicomachean Ethics* Book 7 ». in A.O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 267-284.
- ROSS, G.R.T.,
 (1906) *Aristotle, De Sensu and De Memoria*, text and translation, with introduction and commentary, Cambridge.
- ROSS, W. D.,
 (1908) *Aristotle. Metaphysics* (translation), Oxford.
 (1923) *Aristotle*, London.
 (1924) *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, 2 vols, Oxford.
 (1925) *Aristotle. Ethica Nicomachea* (translation), in *The works of Aristotle Translated into English*, t. IX, 1.
 (1936) *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary, Oxford.
 (1955) *Aristotle's Parva naturalia*, a revised text with introduction and Commentary, Oxford.
 (1961) *Aristotle's De anima*, edited, with introduction and commentary, Oxford.
- ROWE, C. J.,
 (1971) « The meaning of *phronesis* in the *Eudemian Ethics* », in P. MORAUX, *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik : Akten d. 5. Symposiums Aristotelicum*, p. 73-92.
 (2002) *Nicomachean Ethics*, translated with a philological introduction, Oxford (=BROADIE, 2002).
- RYLE, G.,
 (1954) *Dilemmas*, Cambridge.

- RYLE, G. (suite),
 (1954b) « Proofs in philosophy », *Revue internationale de philosophie*, p. 150-157.
 (1971) [1955] « Pleasure », *Proceedings of the Aristotelian Society*, reprinted in *Collected Papers*, t. II, p. 326-335.
- SALEM, J.,
 (1989) *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Paris.
 (1996) *Démocrite. Grains de Poussière dans un rayon de soleil*, Paris.
- SCHOFIELD, M.,
 (1971) « Who were οἱ δυσχερεῖς in Plato, *Philebus* 44a ff. ? », *Museum Helveticum*, XXIII, p. 2-20.
 (1979) « Aristotle on imagination », in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (éd.), *Articles on Aristotle* (vol. 4), p. 103-132.
- SCHWEGLER, A.,
 (1847-48) *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen.
- SHERMAN, N.,
 (1989) *The fabric of Character, Aristotle's theory of virtue*, Oxford.
- SOLMSEN, F.,
 (1961) « Greek Philosophie and the Discovery of the Nerves », *Museum Helveticum* 18.
- SORABJI, R.,
 (1972) « Aristotle, mathematics and colour », *Classical Quarterly* 22, p. 293-308.
 (1977) « Body and Soul in Aristotle », in J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (éd.), *Articles on Aristotle*, vol. 4, p. 42-64.
 (1980) « Aristotle on the Role of Intellect in Virtue », in A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 201-219.
 (1992) « Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense - perception », in M. C. NUSSBAUM et A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's De anima*, p. 195-225.
- SPENGLER, L.,
 (1841) « Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften », in *Abhandlungen der Bayerischen Akademie*, p. 439-496.
 (1867) *Aristotelis Ars Rhetorica, edidit com adnotat.*, Leipzig.
- STEVENS, A.,
 (1999) Aristote. *La Physique*, traduction, avec une introduction de L. COULOUBARITSIS, Paris.
- STEWART, J.A.,
 (1892) *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol., Oxford.
- STRATTON, G. M.,
 (1917) *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, London.
- STRIKER, G.,
 (1993) « Epicurean Hedonism », in J. BRUNSCHWIG et M. C. NUSSBAUM (éd.), *Passions and Perceptions*, p. 3-17.
 (1996) « Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and his moral psychology », in A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, p. 286-302.

- SUSEMIHL, F.,
 (1885) « Studien zu den zoologischen Schriften des Aristoteles », *Rheinisches Museum* 40.
- TARÁN, L.,
 (1981) *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden.
- TAYLOR, A. E.,
 (1956) *Plato, Philebus and Epinomis*, Toronto-New York.
- TAYLOR, C.C.W.,
 (1965) « States, Activities and Performances », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 39 (sup.), p. 85-102.
 (1967) « Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus », *Phronesis* 12 (1).
 (1984) « Plato and Aristotle on the Criterion of Real Pleasure II », *Actes du VII^e congrès FIEC*, p. 346-356.
 (1988) « Urmson on Aristotle on pleasure », in R. DANCY, J.M.E. MORAVCSIK, C.C.W. TAYLOR (éd.), *Human Agency*, p. 120-134.
 (2003) « Pleasure : Aristotles' Response to Plato », in R. HEINAMAN (éd.), *Plato and Aristotle's Ethics*, p. 1-20.
- THALBERG, I.,
 (1962) « False Pleasures », *The Journal of Philosophy*, 49, 3, p. 65-74.
- TORSTRIK, A.,
 (1862) *Aristotelis De anima*, Berlin.
 (1867) « Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit, Phys. Δ 10 ff. », *Philologie*, XXVI, p. 446-523.
- TRICOT, J.,
 (1959) *Ethique à Nicomaque*, traduction et notes, Paris.
 (1966) *Métaphysique*, traduction et notes, 2 vol., Paris [1933].
- URMSON,
 (1967) « Aristotle on pleasure », in J.M.E. MORAVSIK, *Aristotle : A collection of critical essays*, p. 323-333.
 (1988) *Aristotle's Ethics*, Oxford-New York.
- VAN RIEL, G.,
 (1999) « Le plaisir est-il la réplétion d'un manque ? », dans M. DIXSAUT et F. TEISSERENC (éd.), *La fêlure du plaisir. Etudes sur le Philèbe de Platon*, t. I, p. 299-314.
 (1999b) « Does a perfect activity necessarily yield pleasure? An evaluation of the relation between pleasure and activity in Aristotle, *Nicomachean Ethics* VII and X », *International Journal of Philosophical studies*, 7 (2), p. 211-224.
 (2000) *Pleasure and the good Life. Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden-Boston-Köln.
 (2000b) « Aristotle's definition of pleasure: a refutation of the Platonic account », *Ancient Philosophy*, 20 (1), p. 119-138.
 (2003) « Bonheur et plaisir: Aristote est-il un hédoniste? », dans P. DESTRÉE (éd.), *Aristote: bonheur et vertus*, p. 175-192.
- VIANO, C.,
 (2002) « Passions, Désirs et Plaisirs de rivalité chez Aristote », dans G. ROMEYER-DHERBEY et G. AUBRY (éd.), *L'excellence de la vie, sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, p. 237-52.

- WALTER, J.,
 (1874) *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Iena.
- WARREN, J.,
 (2007) « Anaxagoras on pleasure and pain », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, p. 19-54.
 (2009) « Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36 (2).
- WARTELLE, A.,
 (1982) *Lexique de la Rhétorique d'Aristote*, Paris.
- WEBB, P.,
 (1977) « The relative dating of the accounts of pleasure in Aristotle's ethics », *Phronesis* 22, p. 235-262.
 (1982) « Bodily Structure and Psychic Faculties in Aristotle's Theory of Perception », *Hermes* 110, p. 25-50.
- WEDIN, M.,
 (1988) *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven-London.
- WEINMAN, M.,
 (2007) *Pleasure in Aristotle's ethics*, London.
- WEISS, R.,
 (1979) « Aristotle's criticism of Eudoxan hedonism », *Classical philology*, LXXIV, p. 214-221
- WHITE, J.,
 (1980) « Aristotle's concept of θεωρία and the ἐνέργεια-κίνησις distinction », *Journal of the History of Philosophy*, p. 253-263.
- WIGGINS, D.,
 (1976) « Truth, invention and the meaning of life », *Proceedings of the British Academy*.
 (1980) [1974] « Deliberation and practical reason », in A. O. RORTY (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 221-240.
- WILLIAMS, B. A. O.,
 (1959) « Pleasure and Belief », *Proceeding of the Aristotelian Society*, p. 57-72.
- WITT, C.,
 (2003) *Ways of being, potentiality and actuality in Aristotle's "Metaphysics"*, Ithaca.
- WOLFF, F.,
 (2000) *L'être, l'homme, le disciple, Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris :
 « L'homme heureux a-t-il des amis ? Figures entrecroisées de l'amitié chez Aristote et Épicure », p. 157-183.
- WOLFSDORF, D.,
 (2009) « Empedocles and his Ancient Readers on Desire and Pleasure », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36.
- WOODS, M.,
 (1982) *Aristotle's Eudemian Ethics, Book I, II, and VIII*, translation and notes, Oxford.

- ZELLER, E.,
(1923)⁵ *Die Philosophie der Grieschen*, 3 t., 6 vol., Leipzig : Aristoteles, t.-II, 2,
Leipzig.
- ZINGANO, M.,
(2003) « Emotion, action et bonheur », dans P. DESTRÉE (éd.), *Aristote. Bonheur et vertus*, p. 107-131.

III. INSTRUMENTS DE TRAVAIL CITÉS

- BONITZ Hermann,
Index Aristotelicus. Aristotelis Opera, vol. V, ex rec. I. Bekker, cur. O. Gigon,
Berlin, de Gruyter, 1961 (*Ind. Ar.*).
- CHANTRAINE, P.,
(1927) *Histoire du Parfait Grec*, Paris.
(1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- DENNISTON, J.D.,
(1954) *The greek particles*, Second edition, Oxford.
- HUMBERT, J.,
(1945) *Syntaxe grecque*, Paris.
- LIDDEL-SCOTT DICTIONNARY
(1811-1887) *A Greek-English Lexicon*, compiled by H.G. LIDDEL and R.
SCOTT, Oxford.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	5
Avant-propos.....	7
Introduction.....	13
A. À PROPOS DES THÈSES DE RYLE SUR LE PLAISIR.....	16
B. APERÇU DE QUELQUES THÈSES FONDAMENTALES D'ARISTOTE SUR LE PLAISIR.....	22
1. Treize propositions	23
2. Sur le caractère « contre intuitif » de la perspective d'Aristote.....	31
C. APERÇU DES ÉTUDES ET DES COMMENTAIRES CONSACRÉS AU SUJET	34
1. Les études spéculatives récentes.....	36
2. Les problèmes traditionnels.....	43
3. L'apport des études philologiques.....	49
D. ORIENTATION GÉNÉRALE DE L'ÉTUDE	
1. Le point focal : la partie définitionnelle du traité de <i>l'Ethique à Nicomaque</i> (X, 1174a 13-1175a 10).....	54
2. La référence nécessaire aux théories du mouvement et de <i>l'energeia</i>	56
3. L'exigence d'un examen préalable : les conditions du plaisir dans l'usage de la sensibilité.....	58
4. L'évaluation du discours définitionnel selon sa destination propre : la valeur du plaisir et son usage dans l'éducation.....	61
E. LES CONTEXTES	
1. La nature du plaisir.....	63
2. Le calcul des plaisirs et ses difficultés.....	69
PREMIÈRE PARTIE PLAISIR ET SENSATION, PLAISIR ET APPÉTIT.....	75
CHAPITRE I UNE PHYSIQUE DU PLAISIR ?	
CONTINGENCE DE LA DISCIPLINE ET ÉQUIVOCITÉ DE L'OBJET.....	82
A. SUR L'EXISTENCE D'UN TRAITÉ SCIENTIFIQUE DU PLAISIR	
1. Les sources.....	83
2. De quelle science relève l'étude théorique du plaisir ?	89
B. LA DUALITÉ DU PLAISIR SENSIBLE : PLAISIRS CORPORELS COMMUNS A TOUS LES ANIMAUX ET PLAISIRS DE DISCERNEMENT PROPRES A L'HOMME	92
1. Le plaisir et la peine comme critères distinctifs de l'animalité	93
2. Le caractère accidentel et corporel du plaisir animal	
a. <i>Les sensations plaisantes à distance</i>	95
b. <i>Le cas particulier des odeurs</i>	106
c. <i>Le problème du goût</i>	109
d. <i>Les autres plaisirs de l'animal : le problème de la sensation tactile, les plaisirs sexuels et les plaisirs de délasserment</i>	118
C. EXPLICATION DE LA LIMITATION DU PLAISIR ANIMAL AU PLAISIR CORPOREL ET DE L'ACCÈS DE L'HOMME AUX PLAISIRS DE DISCERNER LES SENSIBLES	124
1. L'explication matérielle	
a. <i>Organes sensoriels rentrés, organes sensoriels ouverts</i>	125
b. <i>L'appareil sensoriel : organisation générale et agencement des mouvements</i>	134
c. <i>Appareil sensoriel grossier et servile, appareil sensoriel subtil et disponible</i>	141
2. Usage nécessaire de la sensation et usage de la sensation en vue du bien.....	143
a. <i>En quoi la possession de la sensibilité implique nécessairement l'accès au plaisant, au pénible et à l'appétit</i>	144
b. <i>Sentir pour craindre et appéter, sentir pour penser</i>	152
c. <i>La pénibilité inhérente à la vie animale en particulier, et à la vie sensitive en général</i>	156
d. <i>La connaissance, fin ultime des plaisirs de discerner les sensibles</i>	164

D. PLAISIR, PEINE ET ÉMOTION : LA NATURE ET LA FONCTION DU PLAISIR ET DE LA PEINE DANS LE <i>DE MOTU ANIMALIUM</i>	166
1. le plaisir et la peine comme facteurs déclenchant le mouvement.....	167
2. Les plaisirs et les peines déclenchant le mouvement sont uniquement les plaisirs et les peines corporels.....	173
3. Les plaisirs ou les peines sentis déclenchent le mouvement par l'intermédiaire de l'imagination de plaisirs et de peines anticipés	175
4. Y a-t-il un plaisir éprouvé dans les émotions et les satisfactions de l'appétit ?	178
E. CONCLUSIONS	181

CHAPITRE II LES CRITÈRES DU SENSIBLE PLAISANT

A. LE SENSIBLE PLAISANT COMME SENSIBLE BIEN PROPORTIONNÉ.....	183
1. Le modèle des couleurs : ce qui constitue leurs différences et leur beauté.....	184
2. Le paradigme des « accords » musicaux	188
B. LE LIEN ENTRE LA BONNE PROPORTION DU SENTI ET SON CARACTÈRE PLAISANT	193
C. LE CRITÈRE DE SIMPLICITÉ.....	200

CHAPITRE III LE PLAISIR ET LA PEINE DANS LA THÉORIE DE LA SENSATION DU *DE ANIMA*.....204

A. LE PLAISIR AU SEIN DE L'ACTUATION COMMUNE DU SENTANT ET DU SENTI : PLAISIR, SENSATION ET PROPORTION PROPRE AU SENS	
1. Plaisir, peine et sensation de la sensation	
a. <i>Sensation réflexive, plaisir et peine : sur quelques lectures de De anima III 2</i>	205
b. <i>En quel sens sentir que nous sentons et pensons est ce qui fait prendre plaisir à vivre : à propos de Ethique à Nicomaque IX 9</i>	209
c. <i>Le plan général de De anima III 2 : ce que signifie sentir que nous sentons</i>	214
2. La sensation comme telle : le modèle du mouvement et ses limites en <i>De anima III 2</i>	218
a. <i>L'unité des actuations du sens et du sensible et le modèle du mouvement (425b 25-426a 27)</i>	219
b. <i>Que l'aisthêsis est un logos tis : les problèmes du texte de 426a 28-426b 32</i>	222
3. La sensation comme telle : le modèle de <i>De anima II 12</i>	
a. <i>La métaphore de la corde</i>	229
b. <i>Caractéristique générale de la sensation</i>	235
4. Retour à <i>De anima III 2</i> : sens, proportion, plaisir et peine	
a. <i>Pourquoi le sens est une certaine proportion : le sens comme norme, et la sensation comme pure réalisation conjointe des formes du sens et du sensible</i>	245
b. <i>Les conditions du sensible plaisant</i>	249
5. Conclusions.....	257
B. PLAISIR, PEINE ET ACTUATION DE LA MÉDIÉTÉ DU SENS	
1. L'objet de <i>De anima III 7</i>	258
2. La sensation est une pure actuation (<i>energeia</i>)	
a. <i>Le préambule de De anima III 7</i>	262
b. <i>Les catégories de De anima II 5</i>	266
3. La première analogie de <i>De anima III 7</i>	
a. <i>Un texte controversé</i>	276
b. <i>Ce que c'est que prendre plaisir, ce que c'est que prendre de la peine en sentant</i>	285
c. <i>Plaisir et peine, désir et fuite</i>	290
d. <i>L'usage de l'analogie</i>	294
4. Conclusions.....	297

CHAPITRE IV LE PROBLÈME DES PLAISIRS CORPORELS299

A. LE PLAISIR DE RÉPLÉTION	
1. La nature du plaisir de réplétion.....	300
2. En quel sens les plaisirs de réplétion ne sont pas des plaisirs	305
a. <i>Les plaisirs de réplétion sont des plaisirs apparents</i>	306
b. <i>Les plaisirs de réplétion sont des plaisirs par accident</i>	311
c. <i>Les plaisirs de réplétion ne sont pas plaisants par nature et absolument</i>	322

d. <i>Les plaisirs objets d'appétit sont en réalité des moyens utiles</i>	326
e. <i>Conclusions</i>	330
3. En quel sens Platon a dit que les plaisirs de réplétion n'en sont pas : éléments pour une comparaison	
a. <i>Les plaisirs de restauration en République IX</i>	333
b. <i>Les plaisirs de restauration dans le Philèbe</i>	337
B. LE PLAISIR SEXUEL	349
1. <i>La nature du plaisir sexuel</i>	350
2. <i>Le plaisir sexuel est-il un plaisir effectif?</i>	360
C. CONCLUSIONS.....	363
CONCLUSIONS DE LA PREMIÈRE PARTIE	365

DEUXIÈME PARTIE L'ESSENCE DU PLAISIR : MOUVEMENT ET ACTIVITÉ, ACTIVITÉ ET PLAISIR..... 371

CHAPITRE V LE MODÈLE DE LA VISION, L'ANTI-MODÈLE DU MOUVEMENT : ÉTHIQUE A NICOMAQUE X 3.	385
A. LES PROBLÈMES	387
B. LE CONCEPT D'ACCOMPLISSEMENT FORMEL	391
1. L'accomplissement formel d'un mouvement	393
2. La vision et le plaisir ne sont pas accomplis comme l'est un mouvement : sur les différentes acceptions de l' « accompli ».....	406
C. TEMPORALITÉ DU MOUVEMENT, TEMPORALITÉ DE LA VISION ET DU PLAISIR.....	415
1. Ce que signifie « être dans un temps »	416
2. Mouvement, plaisir et maintenant	425
D. LA VISION ET SON ACCOMPLISSEMENT FORMEL EN TOUT MOMENT : UN MODÈLE POUR CONCEVOIR LE PLAISIR	431
CONCLUSIONS	438

CHAPITRE VI CE QUE L'OPÉRATION PLAISANTE N'EST PAS, CE QUE LE PLAISIR N'EST PAS : LA RÉFUTATION DES THÉORIES ANTÉRIEURES.....439

A. EXAMEN D'UNE AMBIGUÏTÉ : OPÉRATION PLAISANTE ET MOUVEMENT, PLAISIR ET MOUVEMENT	
1. Le dernier argument négatif de <i>Ethique à Nicomaque X</i>	441
2. Opération plaisante et plaisir : le décalage à l'intérieur du traité de <i>l'Ethique à Nicomaque</i> , et entre ce traité et celui de <i>l'Ethique à Eudème</i>	
a. <i>Ce que signifie « le plaisir »</i> (ἡ ἡδονή) dans <i>l'Ethique à Nicomaque</i>	449
b. <i>L'objet du traité eudémien : la valeur de ce qui est plaisir</i>	452
c. <i>La « définition » du plaisir de l'Ethique à Eudème est-elle une définition du plaisir ?</i>	454
B. CE QUE L'OPÉRATION PLAISANTE N'EST PAS : CRITIQUE DES THÉORIES ANTÉRIEURES	468
1. Speusippe est-il le principal adversaire d'Aristote dans <i>l'Ethique à Eudème</i> ?.....	469
a. <i>La théorie du plaisir des premiers adversaires du traité eudémien</i>	470
b. <i>Speusippe et le plaisir</i>	476
2. L'apport du traité de <i>l'Ethique à Nicomaque</i> : une réfutation fondée en raison de Speusippe, de Platon et de tous les autres ?	484
a. <i>Les adversaires du plaisir dans l'Ethique à Nicomaque</i>	485
b. <i>Sur une réfutation de Speusippe d'allure platonicienne : les plaisirs ne sont pas des genèses et des réplétions</i>	488
c. <i>La portée critique de l'opposition entre les plaisirs et les mouvements en général</i>	492
3. Le problème de la « définition » du plaisir de la <i>Rhétorique</i>	494
4. L'originalité de la conception aristotélicienne par rapport aux théories antérieures	504
a. <i>Sur deux conceptions présocratiques de la nature du plaisir</i>	505
b. <i>Aristippe l'ancien et les premiers cyrénaïques</i>	508
c. <i>Eudoxe de Cnide</i>	515
5. Conclusions.....	527

CHAPITRE VII	ENERGEIA, MOUVEMENT ET PLAISIR	
	DANS LA MÉTAPHYSIQUE	530
A.	LE CONCEPT D'ENERGEIA EN MÉTAPHYSIQUE THÊTA	
1.	La distinction entre <i>energeia</i> et mouvement dans la seconde partie de Thêta 6	534
2.	La distinction entre mouvement et <i>energeia</i> au sein de <i>Métaphysique</i> Thêta : un passage interpolé ? Quelques observations philologiques	545
3.	Pour une lecture unitaire de <i>Métaphysique</i> Thêta 6 : significations et usages multiples du concept d' <i>energeia</i>	553
a.	<i>L'energeia n'est pas une notion univoque : contre l'interprétation de l'energeia comme modalité effective d'une entité quelconque</i>	556
b.	<i>Multiplicité et analogie des sens de l'energeia</i>	560
c.	<i>Sur deux usages du concept d'energeia : l'energeia par rapport à la potentialité, l'energeia comme réalisation concrète</i>	570
d.	<i>La conclusion de Thêta 6 et son titre : approches et distinctions multiples au sujet de l'energeia</i>	575
4.	La reformulation de la distinction entre <i>energeia</i> et mouvement en <i>Métaphysique</i> Thêta 8 : sur quelques propriétés supplémentaires des opérations parfaites en elles-mêmes	577
5.	Conclusions	586
B.	L'ENERGEIA DIVINE ET SON PLAISIR EN MÉTAPHYSIQUE LAMBDA 7	588
1.	Le dieu comme pure <i>energeia</i> , c'est-à-dire activité perpétuellement continue	589
2.	L'attribution du plaisir au premier moteur : ce qui la justifie et ce qu'elle prouve	597
3.	La détermination de notre meilleure activité : le critère du plaisir et les autres critères	
a.	<i>L'intellection pure et maximale, intellection de l'intellect</i>	605
b.	<i>En quel sens le divin de l'intellect procure le plus grand plaisir</i>	610
c.	<i>Degré de plaisir et degré d'energeia : échelle continue et singularité du plaisir suprême</i>	621
4.	Conclusions	623
	CHAPITRE VIII	
	L'ESSENCE DU PLAISIR : ÉTHIQUE À NICOMAQUE X 4	626
A.	LA DÉTERMINATION DU PLAISIR : TRADUCTION ET PLAN D'ENSEMBLE DE L'ARGUMENT	629
B.	LE CONTEXTE DE LA DÉFINITION : CONDITIONS ET PROPRIÉTÉS DE LA SENSATION LA PLUS PLAISANTE	
1.	En quoi le sens s'actue parfaitement uniquement par rapport au plus beau de ses sensibles	631
2.	La saisie par le sens bien disposé du meilleur de ses sensibles : son actuation la meilleure, la plus accomplie et la plus plaisante	636
3.	La perspective adoptée : l'évaluation des actuations pour un même sens et pour une même faculté	641
C.	LA PREMIÈRE TENTATIVE POUR DÉFINIR LE PLAISIR : L'ANALOGIE AVEC LA SANTÉ	643
1.	Le plaisir, cause finale ?	645
2.	Le plaisir, cause formelle ?	
a.	<i>Difficultés de cette hypothèse</i>	650
b.	<i>Deux sens du verbe « accomplir » ? Accomplir en effectuant, accomplir en couronnant ?</i>	654
3.	Le plaisir, cause efficiente ?	
a.	<i>Une lecture naïve : le plaisir est cause efficiente immanente, comme la santé s'exerçant dans l'être bien portant de l'homme sain</i>	662
b.	<i>Les différences entre les deux dispositifs comparés</i>	667
D.	SECONDE TENTATIVE DE DÉFINITION : LE PLAISIR COMME FIN VENANT SUR L'ACTUATION (ἐπιγινόμενον τι τέλος), TELLE LA FLEUR OU L'ÉCLAT SUR LES CORPS EN PLEINE VIGUEUR (ὄλον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα)	671
1.	Une comparaison au sens mal défini	
a.	<i>Première analyse : sur une divergence des manuscrits</i>	674
b.	<i>L'équivocité du couple de ce qui « est présent dans » (ἐνυπάρχουσα) et de ce qui « vient à être sur » (ἐπιγινόμενον)</i>	678
c.	<i>Étude lexicale : la signification du terme ὥρα</i>	683
d.	<i>Comment attribuer l'ὥρα à ceux qui sont dans leur acmé ?</i>	687
2.	Le plaisir s'ajoute-t-il à l'acte, par opposition à une « disposition » qui serait sa forme même ? Sur le couple de la « disposition » (ἔξις) et de la « fin » (τέλος)	691

3. Le plaisir ne peut pas être un supplément de l'acte	
a. <i>Sur quelques formulations du rapport entre plaisir et actuation</i>	703
b. <i>Le rattachement de tout plaisir à une activité donnée : lien intentionnel ou lien réel ?</i>	708
4. Le plaisir, aspect essentiel présenté par l'acte et marquant le bon exercice	
a. <i>Le plaisir « vient sur » (ἐπιγινόμενον) l'actuation au sens où il se présente sur elle, comme fin et perfection de l'exercice de la faculté</i>	715
b. <i>L'usage de la métaphore de la fleur : le plaisir est le bon exercice comme résultat présenté, et non le bon exercice en tant que tel</i>	718
5. En quel sens le plaisir, comme fin présentée par l'actuation, « accomplit » celle-ci	723
6. Conclusions	728
E. QUE LE PLAISIR ACCOMPLIT L'ACTUATION EN UN SENS EFFICIENT	730
1. Les plaisirs accomplissent différentes formes d'actuations comme différentes formes de producteurs accomplissent différentes formes de produits	731
2. Le plaisir accomplit l'actuation en ce qu'il « vient l'accroître »	735
3. Venir accroître l'actuation n'est pas la perfectionner	743
4. Sur la dimension dynamique du plaisir	750
F. LES LIMITES DU PLAISIR, OU POURQUOI DES ACTUATIONS DOIVENT S'ARRÊTER	754
G. CONCLUSION : UNE DÉFINITION DU PLAISIR ?	767
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	776

TROISIÈME PARTIE LA VALEUR DU PLAISIR ET SON USAGE DANS L'ÉDUCATION

CHAPITRE IX IDENTITÉ ET DIFFÉRENCE ENTRE LE SOUVERAIN BIEN ET LE PLUS GRAND PLAISIR	800
A. POURQUOI L'AGIR VERTUEUX EST SUPRÊMEMENT PLAISANT SELON <i>L'ÉTHIQUE À NICOMAQUE</i> : L'USAGE DE LA NORME DE L'HOMME DE BIEN, SA SIGNIFICATION ET SON FONDEMENT	
1. La preuve de <i>Ethique à Nicomaque</i> I, 9 : l'exercice des vertus pratiques est intrinsèquement plaisant et le plus plaisant comme il l'est pour l'homme de bien	805
2. Apprécier correctement la valeur et le plaisir inhérents à l'action n'est pas une connaissance vraie de mobiles préalables : l'opposition au socratisme	812
3. La tendance droite issue des dispositions vertueuses, principe de la saisie correcte du beau et du plaisant inhérents à l'action	820
4. Éclaircissements d'après les autres traités : ce qu'est la fin de l'action (πρᾶξις), par opposition à celle de la production (ποίησις), et quel est le principe qui la détermine	826
5. On tend au plaisir véritable parce qu'on est vertueux, mais l'on n'accède pas à la vertu en poursuivant son plaisir	834
6. Pourquoi la fin pratique à laquelle tend l'homme vertueux est intrinsèquement bonne et plaisante, et ce qu'il y a de meilleur et de plus plaisant	838
7. Conclusions	848
B. LE PLAISIR PROPRE AU SOUVERAIN BIEN PRATIQUE DANS <i>L'ÉTHIQUE À EUDÈME</i>	852
1. L'absence du plaisir propre à l'actuation des vertus pratiques dans les premiers livres de <i>l'Éthique à Eudème</i>	853
2. La division du genre des plaisirs dans le traité de l'incontinence	857
3. L'apport du traité du plaisir	864
4. Pourquoi l'exercice des vertus pratique est seul plaisant absolument, et donc ce qu'il y a de plus plaisant : la preuve de <i>l'Éthique à Eudème</i> par la norme de l'homme de bien	872
C. LA CRITIQUE DES ARGUMENTS D'EUDOXE EN FAVEUR DE L'HÉDONISME : REFUS DU RELATIVISME ET ADOPTION DE LA PARITÉ ENTRE LE BIEN ET LE PLAISIR	889
1. Le premier argument d'Eudoxe	890
2. Les trois autres arguments	901
D. LA THÉORIE DE LA DIFFÉRENCE FORMELLE DES PLAISIRS, UN MOYEN DE RÉFUTER L'HÉDONISME ?	911

E. LA VALEUR DU PLAISIR D'APRÈS SON ESSENCE	925
1. En quel sens le plaisir n'est pas second par rapport au bon exercice : comparaison entre Aristote et la doctrine stoïcienne	927
2. En quel sens le plaisir est second par rapport au bon exercice, et donc par rapport au souverain bien	932
F. CONCLUSIONS.....	943
CHAPITRE X LES DIFFÉRENTS PLAISIRS DANS LE PROCESSUS PRODUCTEUR DE L'EXCELLENCE HUMAINE, LEUR HIÉRARCHIE ET LEUR ARTICULATION	948
A. DES PLAISIRS ORIGINAIRES AUX PLAISIRS PROPRES À L'ACTION VERTUEUSE	
1. Le plaisant et le pénible comme matériau de l'éducation du caractère	
a. <i>En quel sens les vertus et les vices du caractère « portent sur des plaisirs et des peines »</i> (περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας)	952
b. <i>En quoi les émotions peuvent être caractérisées comme ayant le plaisir ou la peine à leur suite</i> (ὅς ἐπιτεταὶ ἡδονὴ ἢ λύπη)	957
c. <i>Les diverses émotions sur lesquelles portent les vices et les vertus, et les plaisirs et les peines qui leur sont inhérents</i>	959
d. <i>Conclusions</i>	970
2. Le traitement éducatif des désirs selon la valeur des plaisirs et des peines qui leur sont corrélés	
a. <i>Le cas général</i>	973
b. <i>La différence entre le traitement des appétits corporels et celui des autres émotions</i>	976
3. Le plaisir et la peine comme instruments de l'éducation	989
a. <i>La technique de la correction par les contraires</i>	990
b. <i>L'éducation par le plaisir musical : usage d'un agrément accidentel pour habituer à une belle pratique, ou instauration artificielle d'un plaisir d'exercer une bonne disposition ?</i>	992
c. <i>Comparaison avec l'usage du plaisir dans l'éducation musicale des Lois de Platon</i>	1007
d. <i>Le dernier moment de la formation du désir à la vertu : l'écoute attentive des prescriptions du discours fondée sur les peines et les plaisirs de la pudeur et de la reconnaissance</i>	1014
4. <i>Conclusions</i>	1020
B. DU PLAISIR PRIS À LA BELLE ACTION AU PLAISIR D'EXERCER LA SAGESSE SPÉCULATIVE	1023
1. Sur la nature du plaisir pris au bien agir.....	1028
a. <i>Que le plaisir d'agir est tout entier contenu dans le choix au principe de l'action</i>	1032
b. <i>Le plaisir d'agir : plaisir de réaliser un caractère et un désir vertueux, ou plaisir intellectuel d'accomplir une bonne délibération ?</i>	1035
c. <i>L'action, un seul et même exercice continu de la prudence et de la pensée délibérative, mais plus ou moins empêché selon les circonstances</i>	1048
d. <i>Amplitude et rétrécissement de la pratique vertueuse : les variations du plaisir pratique selon les biens de fortune</i>	1055
e. <i>Le cas limite de l'action courageuse : en quoi cette action vertueuse est pénible et empêchée</i>	1065
f. <i>Conclusions</i>	1073
2. Les limites inhérentes au plaisir pratique et la supériorité du plaisir spéculatif	
a. <i>Des raisons identifiables sur lesquelles les textes sont apparemment silencieux</i>	1076
b. <i>Le plaisir de la belle pratique est par nature conjugué à des peines</i>	1084
c. <i>Un moyen d'amplifier l'exercice des vertus pratiques et son plaisir, et un révélateur des causes de leur limitation : l'amitié des vertueux</i>	1086
d. <i>En quel sens les plaisirs de la sagesse spéculative l'emportent « en pureté et en stabilité » ?</i>	1101
e. <i>Un texte synthétique : le fragment 14 du Protreptique</i>	1110
f. <i>Conclusions</i>	1123
CONCLUSIONS DE LA TROISIÈME PARTIE	1126

CONCLUSION	1131
Bibliographie	1153
Table des matières.....	1181

Le plaisir dans la pensée d'Aristote (Physiologie, essence, valeur et usage)

Cette étude réexamine la théorie aristotélicienne du plaisir en analysant les textes qui s'approchent au plus près d'une définition du concept, et en mesurant les présupposés et les enjeux de leur contenu doctrinal dans l'ensemble de la philosophie d'Aristote. Elle est organisée autour d'un commentaire suivi de *Ethique à Nicomaque* X 3-4, où le statut du plaisir se trouve précisément déterminé : au sein d'un unique acte cognitif pensé comme une activité continuellement parfaite, le plaisir est à la fois la satisfaction avérée de notre bon exercice, et l'incitation à le continuer tel quel. Cette étude exige une élucidation de l'opposition entre « activité » (*energeia*) et mouvement, mais aussi un examen préalable de certains présupposés : nous reconsidérons, notamment à partir des traités de psychologie, les caractéristiques formelles de la sensation, paradigme de l'activité plaisante, et montrons que les plaisirs n'obéissant pas au même paradigme, et d'abord les satisfactions des appétits corporels, ne sont pas pour Aristote des plaisirs effectifs. Le dernier moment de notre étude est consacré à évaluer la théorie par rapport à sa destination, le savoir dont doit disposer l'éducateur pour produire les vertus et le bonheur : à partir des éléments fournis par Aristote, il s'avère difficile, bien que nécessaire, de distinguer le plaisir du bien auquel on doit tendre ; il est également malaisé de penser et d'évaluer les plaisirs que l'éducation doit réguler, mais aussi ceux qu'elle doit atteindre (celui de la meilleure pratique et celui de la meilleure contemplation).

Aristotle on Pleasure (Physiology, Essence, Valuation and Practice)

I scrutinize Aristotle's theory of pleasure by analysing the texts that define the concept as closely as can be, and by assessing the presuppositions and the stakes of this definition within Aristotle's philosophy as a whole. My study is centred upon a commentary of *Nicomachean Ethics* X, 3-4 where the status of pleasure is enlightened with precision: located within a unique act of cognition (which is essentially a perfect and perpetual activity), pleasure is both an aspect that reveals our good functioning, and an incentive for us to keep it working in the exact same way. I explore the elements presupposed by this account, elucidating the opposition between "activity" (*energeia*) and process, and before, giving a new light to the formal features of the paradigm of a pleasant activity, *i. e.* perception, as it is conceived in the psychological treatises. I also explain how pleasures that do not follow this paradigm, *i. e.* bodily pleasures, are not seen by Aristotle as some effective pleasures at all. The last phase in this work is devoted to an assessment of the discourse on pleasure according to its aim: delivering to a teacher the knowledge he needs in order to produce virtues and happiness. I underline that, from the elements given by Aristotle, it is difficult, but necessary, to make a distinction between the pleasure one can feel at goodness and this very same goodness towards which one must strive. It is quite as difficult to conceive and evaluate all the forms of pleasure education has to regulate, as well as those that it must lead one to feel (pleasure deriving from the best practice, or from the best contemplation).

Mots clés : philosophie antique, éthique, Aristote, plaisir, acte, activité, mouvement, homme et animal, désir, théorie de la sensation, bien, bonheur, souverain bien, éducation, vertus, action

Key-words : Ancient Philosophy, Ethics, Aristotle, Pleasure, Activity, Actuality, Movement, Humans and Animals, Perception Theory, Goodness, Happiness, Highest Good, Education, Virtues, Action

Centre Léon Robin
Université de Paris IV Paris-Sorbonne
1, rue Victor Cousin, 75005 Paris