



**Philopsis éditions numériques**  
<http://www.philopsis.fr>

philopsis

Les textes publiés sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite.

© Laurent Cournarie - Philopsis 2007

## ABRÉVIATIONS

- E.N.* = Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, 1979  
Aristote, *Éthique à Eudème*, traduction V. Décarie, Vrin, 1978  
*Politique* = Aristote, *Politique*, traduction J. Tricot, Vrin, 1977  
*Grande Morale* = Aristote, *Les grands livres d'éthique (La Grande Morale)*, traduction C. Dalimier, Arléa, 1992  
Jamblique, *Protreptique*, traduction E. des Places, Belles Lettres, 1989
- G. Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, Delagrave, 1897  
G. Rodier, «La morale aristotélicienne», *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, 1926  
A. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, 1943  
P. Aubenque, La prudence chez Aristote, PUF, 1963  
P. Aubenque, «Aristote et le lycée», *Histoire de la Philosophie*, I, Pléiade, Gallimard, 1969  
*Commentaire* = R. A. Gauthier et J Y Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire*, t. II, Nauwelaerts, 1970  
*L.P.C* = R. Bodeüs, *Le philosophe et la cité*, Belles Lettres, 1982

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

## L'ETHIQUE NICOMÉENNE

Le titre traditionnel de l'Éthique à Nicomaque (*éthika nikoma* – sous entendu *bibla*) est : *Livres de morale édités par Nicomaque*<sup>1</sup>. Ce titre n'est pas d'Aristote et il est peu probable qu'Aristote ait donné seulement un titre à son cours de morale. On ne doit pas oublier que les œuvres qui nous sont parvenues ont été laissées par Aristote sous la forme de notes, que ce sont des travaux ésotériques (à l'intérieur de l'École) ou « acroamatiques » (destinées à l'enseignement oral) – les œuvres exotériques, elles, ayant été perdues comme souvent pour la philosophie antique dans les premiers siècles de l'ère chrétienne (*De la philosophie*, le *Protreptique*...) – et que donc l'ordre et l'unité des textes demeurent toujours problématiques<sup>2</sup>. D'ailleurs quand Aristote fait référence à son enseignement moral (cf. Jaeger), il se réfère le plus souvent (à l'exception tardive du livre 4 de la *Politique*) à son premier cours, c'est-à-dire à l'Éthique à Eudème. *En tois éthikois* écrit toujours Aristote (cours de morale). On notera qu'il ne parle jamais de la morale, de la science morale (*hè éthikè*), même si l'on trouve l'expression d'« *ètikè theôria* » – science étant ici à entendre au sens large de sagesse. Et même s'il propose de distinguer entre science (*épistèmè*) pratique, poiétique et théorétique (*Métaphysique*, E, 1, 1025b3-28), il ne faut pas en conclure qu'Aristote pose les principes d'une science de la moralité. Cette « science pratique » a pour objet l'action humaine, « non pas l'action posée ou passée, mais l'action à poser (*prakton*), l'action à venir (*esomenon*), non pas l'action d'autrui, mais l'action que doit réaliser le sujet connaissant »<sup>3</sup>.

Plus largement, l'éthique enveloppe le champ des affaires humaines, l'ensemble de « la philosophie des choses humaines » comme le dira la fin du chapitre 10 du livre X précisément<sup>4</sup>. Mais cette science pratique qui concerne, par opposition aux choses divines, le champ des affaires humaines, marquées par le devenir et la contingence, renvoie aux « recherches entreprises par Aristote, dont les résultats, sous forme de discours, constituent les *Ethiques* et la

<sup>1</sup> Nicomaque est probablement le fils (du même nom que son propre père) et, soit le dédicataire, soit l'éditeur de l'œuvre. Quant à Eudème, c'est un élève d'Aristote.

<sup>2</sup> Depuis surtout les travaux de Werner Jaeger (1912-1923), on envisage une évolution de la pensée d'Aristote. L'hypothèse est séduisante : deux thèses apparemment contradictoires sont en fait deux thèses successives, et la plus platonisante toujours est la plus ancienne des deux. Mais l'hypothèse inverse n'est pas non plus impossible, comme le suggère Aubenque (« Aristote et le lycée », *Histoire de la philosophie*, I, p. 630). C'est dans sa première période qu'avec l'ardeur de la jeunesse, Aristote s'oppose à son maître, quitte à reprendre telle ou telle thèse platonicienne plus tard. Ainsi c'est dans l'Éthique à Eudème (première version du cours d'Aristote sur l'éthique) qu'on trouve la thèse antiplatonicienne de l'équivocité du bien et de l'être.

<sup>3</sup> Cf. Bodeüs, *L. P. C.* p. 47

<sup>4</sup> Cf. Bodeüs, *L. P. C.* p. 42-43.

*Politique* du *Corpus* »<sup>5</sup>. Autrement dit, l'éthique n'est pas toute la philosophie pratique et se pose inévitablement la question du rapport entre politique et éthique au sein de cette philosophie des choses humaines. Peut-on considérer, comme le font Gauthier-Jolif qu'Aristote est le « créateur de l'expression et du concept de « science morale »<sup>6</sup>, suggérant qu'avant le Stagirite, l'éthique n'a pas une réelle autonomie, c'est-à-dire un objet et une méthode d'analyse spécifiques. Pour Platon notamment, la morale est entièrement du domaine politique : il faut voir la justice en grand dans la cité pour voir la justice en petit dans l'âme et, à tous égards, les vertus éthiques trouvent leur modèle dans la cité politique (*Républiques*, *Lois*). Mais d'abord, chez Aristote, la « science pratique » n'est jamais pensée comme un discours sur les actions, mais plutôt comme la sagesse de l'homme se déterminant dans l'action. Ensuite, il n'y est jamais question de morale individuelle, de moralité abstraite. Il est sans doute excessif et même erroné de « regarder l'Éthique aristotélicienne comme un essai visant à « la formation morale de l'individu » considéré isolément par rapport à la société »<sup>7</sup>. Les vertus morales supposent toutes l'organisation de la vie en société. Sans doute l'éthique prend en considération l'homme concret engagé dans l'action, mais non pas l'individu en soi et pour soi, séparé de toute relation sociale<sup>8</sup>. L'homme est par nature politique dit la *Politique*, I, 2, ce qui laisse supposer que ce n'est que dans le cadre de la cité qu'il peut déployer, comme toutes ses potentialités, ses dispositions éthiques et que même dans « ce qu'il a de moins politique – et de plus noble – à savoir son intelligence contemplative, l'homme reste encore résolument tributaire de la politique »<sup>9</sup>. C'est pourquoi, enfin, l'éthique est elle-même présentée comme une enquête conduisant à la politique<sup>10</sup>. Si l'éthique possède une forme d'autonomie, elle reste subordonnée à la politique dont elle partage le même dessein, comme l'annonce le livre I et le reprend en conclusion le chapitre 10 du livre X. La politique est définie en effet comme la « science suprême et architectonique par excellence »<sup>11</sup>. Il y a identité entre la fin de l'éthique et la fin de la politique : le bien. Mais le bien de la cité l'emporte sur le bien de l'individu. « La fin de la politique sera le bien proprement humain. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités »<sup>12</sup>.

Ainsi la fin de la politique c'est le bien propre à l'homme, le bien complet par lequel l'homme réalise pleinement son essence. C'est dans le

<sup>5</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 50

<sup>6</sup> Gauthier-Jolif, *Commentaire*, II, 1, p. 1

<sup>7</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 86

<sup>8</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 89

<sup>9</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 88

<sup>10</sup> *E.N.* I, 1, 1094b11

<sup>11</sup> *E.N.* I, 1, 1094a 26-27

<sup>12</sup> *E.N.* I, 1, 1094b7-10

cadre de la cité, dans son existence politique que l'individu accomplit la fonction (*ergon*) propre à l'homme, c'est-à-dire « une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme »<sup>13</sup>. Ou encore : « le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord, avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles »<sup>14</sup>. Les vertus éthiques sont les vertus de l'homme public, du citoyen, à la fois moyens et fin de l'éducation. Il se pourrait ainsi que l'auteur apocryphe de la *Grande morale* exprime parfaitement l'intention aristotélécienne : « Puisque nous nous proposons de traiter de questions éthiques, peut-être faudrait-il d'abord examiner de quel ensemble l'éthique est une partie. Pour parler bref, on pourrait considérer qu'elle n'est pas autre chose qu'une partie de la politique. En effet, dans le domaine politique, aucune action n'est possible sans la présence de certaines qualités d'un homme de bien. Or être un homme de bien, c'est avoir des vertus. Il faut donc, si l'on a à cœur d'agir dans le domaine politique, être éthiquement honnête. Dès lors, l'étude des questions éthiques est apparemment partie et principe de la politique, et du point de vue de l'ensemble, il serait même juste d'appeler cette étude politique et non pas éthique »<sup>15</sup>.

### L'OBJET FINAL DE L'ÉTHIQUE

Quel est l'objet de l'éthique (sagesse philosophique), sinon définir le souverain bien, c'est-à-dire la cause finale de toutes les activités, ce qui les totalise et les achève ? Le souverain bien est ce qui comble absolument la vie humaine<sup>16</sup>. D'après tous les hommes, le bonheur est précisément ce bien recherché pour lui-même, tout à fait autosuffisant, et dont les autres biens ne sont que les moyens : « Le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même »<sup>17</sup>.

Mais en quoi consiste ce bien souverain, qui n'est pas le bien absolu en soi, mais le bien suprême approprié à l'homme ? Ou encore, qu'est-ce qu'une vie humaine heureuse, c'est-à-dire parfaite, autosuffisante et finale ? Il semble qu'il y ait trois genres de vie qui puissent répondre aux conditions du bonheur : la vie de plaisir, la vie vertueuse, la vie contemplative. L'homme peut actualiser son existence dans le plaisir, la vertu ou la connaissance. On objectera peut-être que si l'on comprend comment la vertu ou la connaissance puissent constituer un idéal de vie heureuse, parce que l'une et l'autre constituent une forme d'actualisation de l'activité proprement humaine (l'âme rationnelle) – le bonheur consiste dans l'activité intellectuelle conforme à la vertu (la prudence) ou dans l'excellence la plus haute de la sagesse théorétique, on voit mal comment le plaisir pourrait

<sup>13</sup> *E.N.* I, 6, 1098a3-4

<sup>14</sup> *E.N.* I, 6, 1098a16-17

<sup>15</sup> *Grande Morale*, 1181a22-1181b30

<sup>16</sup> Cf. *E.N.* I, 5, 1097a 28

<sup>17</sup> *E.N.* I, 51097b1-5

s'identifier au souverain bien. Pourtant Aristote se refuse à dissocier bonheur et plaisir, bonheur et vertu. Le plaisir n'est pas mauvais et éthiquement condamnable : que le bonheur ne s'accompagne pas de plaisir est une hypothèse absurde. Par ailleurs, l'homme vertueux prend plaisir et doit prendre plaisir à l'action morale elle-même : bien agir, c'est-à-dire éviter tout excès et tout défaut, savoir déterminer le juste milieu entre deux passions extrêmes, acquérir la disposition permanente d'agir de façon volontaire et délibérée en suivant la juste mesure, relativement à soi, par la droite raison, comme le sage le déterminerait, procure du plaisir et rend heureux. « Or tel est précisément ce qui caractérise les actions conformes à la vertu, de sorte qu'elles sont des plaisirs à la fois pour ceux qui les accomplissent et en elles-mêmes. Dès lors la vie des gens de bien n'a nullement besoin que le plaisir vienne s'y ajouter comme un surcroît postiche, mais elle a son plaisir en elle-même. Ajoutons, en effet, à ce que nous avons dit, qu'on n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions ... S'il en est ainsi, c'est en elles-mêmes que les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs »<sup>18</sup>.

L'*Éthique à Nicomaque* en s'attachant à décrire les vertus et à définir l'essence éthique de la vertu a développé l'idéal éthique de la vie heureuse. Aristote a, ailleurs, partagé une conception « platonicienne » qui fait de la vie contemplative la vie l'accomplissement le plus achevé de la vie humaine. Mais que vaut le plaisir entre la vertu et la contemplation ? Quelle est la valeur éthique du plaisir. S'il n'est pas le souverain bien, comment le définir ? C'est à ces questions que s'efforce de répondre le livre X.

### STRUCTURE DU LIVRE X

Sommairement on peut dire qu'il y a deux parties dans le livre X. Les chapitres 1-5 traitent du plaisir, tandis que les chapitres 7-10 portent sur la contemplation et la vie contemplative. Le chapitre 6 sert de transition entre ces deux moments. Plus précisément dans la première partie, la progression est la suivante. Les chapitres 1 et 2 constituent une introduction et une critique des conceptions philosophiques sur le plaisir (examen des opinions). La théorie aristotélicienne du plaisir vient ensuite. Le chapitre 3 donne définition du plaisir ; le 4 analyse le plaisir par rapport à la notion d'acte, et le 5 aborde la question de la diversité des plaisirs.

La deuxième partie, quant à elle, contient deux sous parties : les chapitres 7-9 décrivent l'excellence de la vie contemplative ; et un long dernier chapitre (10) qui venant conclure le livre X, et donc clôturer toute l'*Éthique à Nicomaque*, ouvre en même temps sur les cours de *Politique*.

On le comprend, le livre X est d'une importance capitale. D'abord l'éthique trouve ici son accomplissement. La composition de l'*Éthique à Nicomaque* se présente comme un mouvement ascensionnel, comme une lente progression qui passe par la définition de la vertu morale (II), la description des vertus morales (III-V), l'analyse des vertus dianoétiques, et principalement la prudence qui les fortifie (VI), et du rôle de l'amitié

<sup>18</sup> E.N. I, 9, 1099a14-20

(VIII-IX), pour aboutir à l'examen du souverain bien (X) que le livre I avait défini comme l'objet final de l'éthique. Cette progression donne ainsi une structure circulaire à l'*Éthique à Nicomaque* : le dernier livre revient sur le premier ; la fin retrouve le commencement en le fondant, mais en ouvrant l'éthique sur la politique.

L'interprétation de l'ensemble du livre X rencontre alors au moins trois difficultés :

- la première qui est, dans l'ordre, la dernière, concerne précisément cette articulation de l'éthique et du politique, c'est-à-dire le dernier chapitre de toute l'*Éthique à Nicomaque*. On a déjà évoqué cette tension constitutive de la science pratique ;

- la deuxième est interne au livre X lui-même : comment concevoir le passage entre une théorie du plaisir à une théorie de la contemplation ? L'éthique peut-elle contenir cet écart, ou plus exactement n'est ce pas la définition du bonheur ou du souverain bien comme souverain bien humain qui est ici remis en cause. Comme Aubenque le souligne, le point de vue dominant d'une anthropologie de la finitude trouve ici sa limite avec le thème de la vie contemplative. Aussi la progression ascensionnelle et d'allure circulaire n'est-elle sans doute pas construite par Aristote. Ce sont les éditeurs d'Aristote qui ont placé à la fin des livres de l'éthique nicoméenne ces « deux dissertations » sur le plaisir et sur le bonheur de la vie contemplative. « Dans le livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, que les éditeurs anciens ont intentionnellement placé à la fin de l'ouvrage, bien qu'il n'ait probablement pas été le dernier écrit par Aristote, le point de vue qui paraissait jusque-là dominant dans cette *Éthique*, celui d'une anthropologie de la finitude semble faire place à l'idéal platonisant d'une assimilation de l'homme au divin »<sup>19</sup>. Ainsi doit-on considérer que la vie contemplative est « le couronnement de l'éthique »<sup>20</sup> ou ce qui dépasse l'éthique ? Aristote formule-t-il ici l'horizon ultime de ses recherches éthiques ou leur négation ? Il semble que le livre X contiennent « de nombreux passages rédigés relativement tôt dans la carrière d'Aristote ; c'est vraisemblablement le cas des chapitres 6-9, consacrés au bonheur contemplatif. Des recherches stylistiques, dont les résultats ont été communiqués récemment par Ch. Rutten, tendent à montrer que ce Xe livre est assez homogène et qu'il pourrait remonter, dans son ensemble, à une haute époque »<sup>21</sup>. Cette doctrine donc est-elle la résurgence d'un archaïsme ou l'expression de la pensée ancienne mais définitive du philosophe ?

A quoi il faut ajouter un sujet supplémentaire d'interrogation pour le commentateur. La première partie du livre X est en fait un deuxième traité d'Aristote sur le plaisir. Il en a déjà traité au livre VII, aux chapitre 12-15. On s'accorde à penser aujourd'hui que le premier traité appartient en fait à l'*Éthique à Eudème* et que seul le second, dans le livre X, appartient à l'*Éthique à Nicomaque*. Festugière a montré que le premier traité appartient à l'*Éthique à Eudème* (professé sans doute pendant la période d'Assos<sup>22</sup>) et

---

<sup>19</sup> Aubenque, *art. cit.*, p. 678

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 679

<sup>21</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 135

<sup>22</sup> On distingue par commodité dans l'œuvre d'Aristote trois périodes :

que seul le second nous renseigne sur la pensée ultime d'Aristote sur le plaisir. Pour Festugière 1) les deux traités sont indépendants – l'argument principal étant celui-ci : si ce n'était pas le cas, il aurait suffi à Aristote au livre X de commencer directement aux chapitres 4 et 5, sans l'exposé dialectique des opinions d'Eudoxe et de Speusippe qu'on retrouve dans les deux Ethiques ; 2) le second l'emporte sur le premier. Aristote n'y avait exposé sa théorie que de façon incidente, envisageant le plaisir comme une « activité inentravée » (VII, 13), alors qu'au livre X, il le définit précisément comme le « parachèvement de l'activité » (X, 4)<sup>23</sup>.

Mais au-delà des considérations sur l'évolution de la pensée d'Aristote, ces trois questions sur le rapport entre l'éthique et la politique, la théorie du plaisir et la théorie de la contemplation, la vie pratique et la vie théorétique, soulèvent le problème de qu'il faut comprendre par « science pratique ».

---

- période de l'Académie (367-345) où il est tour à tour élève puis assistant ou maître de conférences. Il écrit pendant cette période *L'Organon*, *Physique* I, II (VII ?), *De l'âme* (III), *Métaphysique* A (?), *Politique* I, 1-5 ;

- à la mort de Platon, auquel il pensait succéder, il quitte l'Académie (dirigée dès lors par le neveu de Platon, Speusippe) et séjourne à Assos, Mitylène et Pella. Il compose alors les livres III-VI de la *Physique*, *Métaphysique* Δ, K (1-8), M, N, B, et Γ, *Politique* (I, 6 ; VII, VIII, II, III) ;

- retour à Athènes et fondation du Lycée (335-334), jusqu'à 322, date de sa mort (*Éthique à Nicomaque*, *Politique*, IV, V, VI).

<sup>23</sup> La présence de deux traités sur le plaisir dans l'*Éthique à Nicomaque* s'expliquerait par la communauté des trois livres entre les deux cours (les livres IV, V, VI de l'*Éthique à Eudème* devenant les livres V, VI, VII de l'*Éthique à Nicomaque*).

Sur la thèse de l'indépendance de X, cf. *Le plaisir*, p. V, Vrin, 1946. Dans le deuxième traité on constate "une pensée plus mûre et plus réfléchie" (p. XXI), notamment dans sa partie positive consacrée à l'explication et à la justification.

## COMMENTAIRE

## CHAPITRE 1

INTRODUCTION : QUE LE PLAISIR EST UNE QUESTION ÉTHIQUE  
FONDAMENTALE

Les deux premières phrases se rattachent sans doute au livre IX<sup>24</sup>. Elles servent de transition sans pour autant constituer une articulation conceptuelle. Elles traduisent la nature ésotérique du cours sur l'éthique : après le thème de l'amitié, le thème du plaisir. L'*Éthique à Nicomaque* se présente, à l'instar de la plupart des œuvres, comme un « recueil d'études plus ou moins sans progression, saisissable de l'une à l'autre, comportant des redites et parfois même des contradictions »<sup>25</sup>. Elles introduisent par ailleurs une réflexion sur le plaisir sans mentionner les analyses du livre VII – preuve qu'on a affaire à deux traités indépendants sur le plaisir (le premier appartient à l'*Éthique à Eudème*, c'est-à-dire au premier cours de morale enseigné entre 347 et 335) et que le second (deuxième cours enseigné à Athènes entre 335 et 330) ne fait pas double emploi avec le premier<sup>26</sup>. La transition donc qui rattache le début du chapitre au livre précédent est purement artificielle. Elle porte la trace d'un remaniement ou d'une interpolation des textes par l'éditeur pour donner une plus grande impression de continuité dans l'œuvre<sup>27</sup>. Le livre X ne commence certainement qu'avec « après les considérations ... ».

Pour autant la réflexion sur le plaisir n'est pas arbitraire. C'est ce qu'Aristote précise tout de suite. S'il n'est pas nécessaire de traiter dans l'ordre du plaisir après l'amitié, du moins est-il nécessaire de traiter du plaisir. Le plaisir est un objet éthique irréductible. La vertu n'est pas le plaisir, mais un certain rapport au plaisir, une certaine conduite par rapport à

<sup>24</sup> En fait, les deux premières phrases appartiennent plutôt au livre IX. Et la phrase suivante, qui serait la première du livre X, fait double emploi. Comme le remarque Festugière, « ces répétitions décèlent la main d'un rédacteur » (*op. cit.*, p. 40).

<sup>25</sup> Aubenque, « Aristote et le lycée », p. 626

<sup>26</sup> Le premier traité se rattache assez directement au *Philèbe* de Platon. Plus exactement adoptant implicitement la thèse d'Eudoxe qu'il ne cite pas (tout plaisir est un bien, ch. 13, et : un certain plaisir est le souverain bien, ch. 14-15), il critique la position de Platon et surtout de Speusippe. Le second qui seul appartient à l'*Éthique à Nicomaque* soumet à l'examen critique la thèse d'Eudoxe (ch. 2) et s'efforce de dépasser l'opposition Speusippe/Eudoxe. Le second traité constitue donc une critique du premier : il ne s'agit plus de définir le plaisir simplement comme l'activité inentravée (13, 1153a12-15), mais il faut faire du plaisir la conséquence nécessaire de l'activité parfaite (4, 1175a5-6). C'est en quelque sorte le refus de l'hédonisme (plaisir = bonheur) qui se trouve fondé par une théorie du plaisir-activité. Le plaisir naît de l'activité et la hiérarchie des plaisirs obéit à la hiérarchie des activités de l'âme. Ce déplacement entraîne à sa suite une méditation sur le bonheur qui conduit au primat de la vie théorique : « il suit de là ... qu'on devra distinguer entre plaisirs comme on distingue entre activités, fuir certains plaisirs comme on fuit certaines activités et rechercher comme le souverain bien une activité-plaisir bien définie : la contemplation » (Gauthier-Jolif, *op. cit.*, p. 781).

<sup>27</sup> Cf. Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, Delagrave, 1897, p. 69

lui. Être vertueux n'est pas renoncer au plaisir, mais bien user du plaisir, savoir le soumettre à l'exigence éthique de la « juste mesure ». C'est pourquoi il convient de faire de l'examen du plaisir « le principal objet de l'œuvre entière de la vertu comme de la Politique, car si on en use bien on sera bon, et si on en use mal, mauvais »<sup>28</sup>. La vertu éthique n'est pas contre le plaisir, mais contre un plaisir sans modération, sans tempérance, c'est-à-dire dépourvu de raison. Inversement l'ascétisme n'est pas la vraie doctrine morale parce qu'il va contre la nature humaine et même contre la vie. La vérité éthique sur le plaisir se situe entre l'hédonisme vulgaire et l'ascétisme.

Le plaisir intéresse donc l'éthique, non seulement parce que le plaisir et la peine « fournissent leur matière à la vertu et au vice moral » et que « l'eudémonie n'est pas concevable sans plaisir »<sup>29</sup>, mais aussi pour autant que l'éthique est une partie de la politique et qu'il appartient au politique de déterminer la fin de la vie humaine. Ce que dit clairement le début du chapitre 12, au livre VII, c'est-à-dire le prologue du premier traité sur le plaisir : « l'étude du plaisir et de la peine est l'affaire du philosophe politique : c'est lui, en effet, dont l'art architectonique détermine la fin pour laquelle nous fixons les yeux pour appeler chaque chose bonne ou mauvaise au sens absolu. En outre, cette investigation est l'une de nos tâches indispensables : car non seulement nous avons posé que la vertu morale et le vice ont rapport à des plaisirs et des peines, mais encore, au dire de la plupart des hommes, le bonheur ne va pas sans plaisir, et c'est la raison pour laquelle l'homme *bienheureux* est désigné par le nom privilégié de *se réjouir* » (1152b1-8). Le chapitre 1 du livre X ne reprend pas cette fantaisie étymologique *makarios-chairein* (bienheureux dérivé de « se réjouir tout à fait »). Et le point de vue politique, s'il n'est pas directement exprimé, est supposé par la phrase qui rappelle que les éducateurs usent du plaisir comme d'un attrait et de la peine comme d'une menace ou d'un châtiment pour mener la jeunesse à bon port. Ces éducateurs sont les nomothètes, dont la figure est constamment à l'arrière-plan de ce passage<sup>30</sup> et peut-être même de l'ensemble de l'*Éthique à*

<sup>28</sup> *E.N.* II, 2, 1105a11-12. Encore l'ordre de succession n'est-il peut-être pas aussi arbitraire qu'il y paraît, et si ce sont les éditeurs qui ont placé ce second traité sur le plaisir, après le discours sur l'amitié et avant l'exposé « définitif » (?) sur l'eudémonie (deuxième partie du livre X), c'est à juste titre, en suivant une indication d'Aristote. On trouve en effet au moins une allusion, dans le livre IX, au discours qui va suivre sur le plaisir (9, 1170a24-25). Dans ce passage, Aristote montre que la possession d'un véritable ami est utile au bonheur, puisque l'amitié, intensifiée, redouble, à travers cet autre moi-même qu'est l'ami, la conscience de la vie, ajoutant que l'objection de la conscience malheureuse de la vie doit être ici écartée touchant la détermination de l'eudémonie : « mais nous ne devons pas entendre par là une vie dépravée et corrompue, ni une vie qui s'écoule dans la peine, car une telle vie est indéterminée, comme le sont ses attributs ». Et Aristote précise en suivant : « Dans la suite de ce travail, cette question de la peine deviendra plus claire ». Festugière en déduit que « au moment où Aristote écrivait ces lignes, (1) l'ouvrage sur l'eudémonie ne contenait pas encore de section relative au plaisir, ce qui exclut le premier traité VII 11-14 ; (2) l'auteur avait l'intention d'écrire sur le plaisir un *logos* destiné à faire suite au *peri philias* ; (3) ce *logos peri hêdonês* devait offrir, touchant la peine, des développements plus complets que ce que nous livre le texte actuel » (p. LVIII). A moins que cette allusion soit également l'œuvre d'un rédacteur ultérieur. Mais elle devrait alors renvoyer « à un endroit bien défini du second traité... Or rien n'y répond à l'allusion du livre IX. Il reste que cette allusion soit bien d'Aristote. Il a en vue de traiter du plaisir et de la peine. Par la suite, il oublie, dans ce traité, le développement annoncé sur le caractère inachevé de la vie peineuse. Rien n'est plus commun que de tels oublis quand on écrit un long ouvrage » (p. LIX). Au reste « deux autres renvois formels au livre X nous font connaître que la place assignée au *peri hêdonês* répond à un plan concerté, en X, 6 (1176a30-32) et en X, 9 (1179a33-b4).

<sup>29</sup> Festugière, *Le plaisir* – Introduction, traduction et notes, Vrin, 1946, p. VI

<sup>30</sup> Cf. Festugière, *ibid.*

*Nicomache*. On retrouve néanmoins ici, à propos du plaisir, l'articulation de l'éthique et de la politique : le plaisir est une question éthique pour autant que l'éthique n'est jamais séparée de la politique : « rien n'est plus nécessaire pour la moralité, et par suite, le bonheur, que d'éprouver du désir ou de l'aversion pour les choses qui doivent provoquer ces sentiments »<sup>31</sup> et pour l'éducation, de former les citoyens à la recherche de ces plaisirs convenables. L'éducation est ici au cœur des réflexions sur le plaisir, comme le confirmera le dernier chapitre du livre X, et ce retour du thème de l'éducation fait précisément le lien entre l'éthique (science de l'action) et la politique (science de la législation).

Cette conviction relève d'une opinion largement partagée. « On admet (*dokei*)... notre humaine nature ». Il est vain de nier le plaisir, de l'exclure de la vie éthique parce qu'il appartient congénitalement à notre nature. Il n'y a rien de plus enraciné dans la nature humaine que la recherche du plaisir et la fuite de la peine. Ici se rencontre une unité entre l'universalité de l'opinion en faveur du plaisir et sa naturalité. Aristote se situe ici à un niveau très général, ne traitant des plaisirs spécifiques (le plaisir approprié à la fonction propre de l'homme, conformément à la hiérarchie des activités (cf. chapitre V), mais du plaisir en général. On retrouve le même argument au livre VII, (1153b25-26, p. 373) dans la *Grande Morale*, 1205b35 : « le plaisir n'apparaîtrait-il pas au contraire comme un bien, du fait même que tout être y tend ? Car tout être tend par nature vers le bien et comme tout être tend vers le plaisir, on pourrait en conclure que le plaisir est, par le genre, un bien »<sup>32</sup>. Mais que l'on ne s'y trompe pas : c'est parce que le plaisir est une tendance naturelle que, pour ainsi dire, naturellement ou quasi-universellement, il passe pour un bien.

On a donc là un fait primordial qu'aucune théorie éthique ne peut ignorer – ce qui n'implique pas qu'elle réduise le bien ou la vertu au plaisir. On a plutôt là un problème : comment définir la vertu et le bonheur tout en reconnaissant le caractère irréductible du plaisir ? Toute l'histoire antique de la philosophie morale, de Théognis à Epicure<sup>33</sup>, en passant par Platon, Speusippe et Eudoxe, est à la recherche d'un équilibre entre le plaisir et la pensée, à la recherche d'une sagesse, c'est-à-dire du juste milieu. Le plaisir est inscrit dans la vie, mais la vie voluptueuse est-elle l'idéal d'une vie authentiquement humaine<sup>34</sup> ? Mais cette détermination du meilleur genre de vie, l'eudémonie qui consiste dans le discernement des plaisirs, suppose au préalable une définition du plaisir – ce qui est l'objet, et l'objet nouveau par rapport au premier traité du livre VII, des chapitres 2-5.

C'est précisément parce que le plaisir est l'aiguillon de la vie, que l'on se sert du plaisir dans l'éducation des hommes, à commencer par les

<sup>31</sup> Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, p. 56

<sup>32</sup> *Les grands livres d'éthique*, p. 177

<sup>33</sup> Cf. Festugière, « La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1936, p. 233-268.

<sup>34</sup> Cf. *E.N.* I, 5, 1095b 14-20 qui reprend la distinction d'origine pythagoricienne des trois genres de vie : voluptueuse, politique, contemplative. Cf. aussi *Éthique à Eudème*, I, 5, 1215a35-1215b5. La vie philosophique porte à la connaissance et à l'étude de la vérité, la vie politique aux belles actions, qui suivent la vertu, et la vie de jouissance aux plaisirs du corps.

enfants et les jeunes gens. Ici Aristote reprend la métaphore du « gouvernail » à Platon (*Lois*, I, 644a-645d), mais substitue dans ce rôle, le plaisir et la peine à la raison. En quelque sorte les sentiments de plaisir et de peine sont co-naturels et co-originaires à la raison en l'homme : s'ils ne prévalent pas sur elle, du moins ne peut-on nier que les hommes vivent et agissent guidés par le plaisir et la peine. Aristote avait déjà fait référence à Platon sur l'importance des plaisirs dans la vie morale : « Plaisirs et peines sont ainsi, en fait, ce sur quoi roule la vertu morale.

En effet c'est à cause du plaisir que nous en ressentons que nous commettons le mal, et à cause de la douleur que nous nous abstenons du bien. Aussi devons-nous être amenés d'une façon ou d'une autre, dès la plus tendre enfance suivant la remarque de Platon, à trouver nos plaisirs et nos peines là où il convient, car la saine éducation consiste en cela »<sup>35</sup>. C'est ce que répète le texte : l'éducation la meilleure est celle qui fait aimer et rend agréable le devoir à accomplir. Ici l'on se situe à l'opposé de la morale moderne du devoir qui oppose la loi de la vertu au plaisir, comme l'autonomie à l'hétéronomie, la sensibilité à la raison. Il n'y a pas antinomie entre le désir du plaisir et la volonté de la loi morale. Il ne s'agit pas de vouloir contre son impulsion, mais de diriger celle-ci sur les objets convenables : « se plaire aux choses qu'il faut ... détester celles qui doivent l'être ». Il y a en quelque sorte deux ordres de réalité : la facticité du plaisir et de la peine et l'objectivité des choses vertueuses et vicieuses, du bien et du mal propres à l'essence ou à la nature des êtres. La morale consiste à orienter les premiers sur les seconds. Il y a comme une dimension morale des puissances naturelles au plaisir et à la peine et c'est de façon tout à fait raisonnable que la politique se sert de ces facteurs pour éduquer les hommes à la vertu. C'est d'ailleurs ce même réalisme qui inspirait Platon dans les *Lois* : « Celui qui veut s'occuper des Lois doit se consacrer presque entièrement au problème des plaisirs et des peines dans l'individu comme dans les cités. Car les deux sources que voilà jaillissent du tréfonds même de la nature. Si donc l'on y va puiser dans la mesure congrue, au lieu, au temps convenables, on jouit de la vie heureuse, cité, individu, quelque vivant que ce soit. Par contre, pour celui-là qui en use sans discernement, hors des mesures dues, point de bonheur »<sup>36</sup>.

Donc il n'est pas possible, dans un cours sur l'éthique, de négliger, de passer sous silence tout ce qui concerne la place du plaisir dans la vie morale, étant donné son influence, son poids (*ropè*) et son pouvoir (*dunamin*) sur la vertu et le bonheur. C'est d'autant plus impossible que le plaisir est l'objet de controverse, de débat philosophique (*amphisbètèsin*). Que la question du plaisir soit une question disputée par les philosophes soucieux de définir la vie morale prouve que c'est une question éthique, comme le fait que tous les physiciens traitent de l'infini prouve que l'infini est une question de physique<sup>37</sup>. En fait c'est parce qu'il exerce une action décisive dans la vie morale que le plaisir est une question philosophique controversée<sup>38</sup>. Il s'agit de savoir quelle valeur éthique lui reconnaître, s'il

<sup>35</sup> *E.N.* II, 2, 1104b8-12

<sup>36</sup> Platon, *Lois*, I, 636d-e.

<sup>37</sup> Cf. Aristote, *Physique*, III, 4, 203a1.

<sup>38</sup> Cette controverse a son actualité philosophique dans le *Philèbe* où l'on a souvent voulu voir comme l'écho et de la dispute interne à l'Académie entre Eudoxe et Speusippe, et de la prise de position de

est bon ou mauvais par nature et donc s'il doit être recherché ou fui, alors même qu'il est recherché en fait universellement. C'est autour de cette évaluation morale du plaisir que les philosophes débattent. On peut distinguer deux partis : ceux pour qui le plaisir est le bien (plaisir est souverain bien) comme le font Aristippe et Eudoxe<sup>39</sup> ; ceux, au contraire, qui le jugent mauvais. Parmi ces derniers, on peut distinguer ceux qui, comme Antisthène, Speusippe<sup>40</sup> et Platon, considèrent que le plaisir est absolument mauvais, et ceux qui préfèrent soutenir qu'il est tel, même si ce n'est pas la vérité, pour que cet excès théorique corrige en quelque sorte l'excès pratique inverse, puisque l'on constate que l'intempérance à l'égard du plaisir anime le plus souvent les hommes. Cette hypothèse, en quelque sorte « hyperbolique » permettrait de restituer, à propos du plaisir, le juste milieu qui convient à notre conduite morale. Dans un cas, les adversaires du plaisir condamnent en discours le plaisir parce que sa nature est intrinsèquement un mal (le plaisir est le souverain mal) ; dans l'autre, le discours éthique sur le plaisir s'autorise non de la réalité mais de ses propres conséquences sur la vie éthique elle-même : il faut dire que le plaisir est mauvais pour bien vivre et bien agir. Ou encore qu'il est légitime de mentir pour le bien<sup>41</sup>.

Cette position des contempteurs du plaisir est absurde aux yeux d'Aristote. Elle est tellement paradoxale qu'elle doit être tenue pour fausse. D'emblée, avant même de produire sa théorie du plaisir, Aristote se range plutôt du côté des partisans du plaisir. C'est un principe général concernant la « matière » éthique qui vaut ici. Là où la nécessité n'est pas de mise, comme dans le domaine de l'action, la généralité, l'unanimité de l'opinion l'emportent sur le raisonnement. Ce qu'est le plaisir, quelle est sa valeur éthique ne se déduit pas par syllogisme. Pour connaître l'essence du plaisir il faut s'en reporter à l'observation et à l'expérience et renoncer au raisonnement quand la perception conteste le raisonnement<sup>42</sup>. L'expression aristotélicienne qui oppose *logô à epi tôn ergôn* (les faits réels observables, cf. Bodeüs, note p. 183) reprend la tournure si fréquente dans la langue grecque qui oppose ce qui est vrai en parole mais non en réalité (*logô men,*

---

Platon lui-même dans cette dispute. Mais comme le fait remarquer Diès dans la notice de son édition du dialogue (p. LIII-LVIII, Belles-Lettres), a) la thèse selon laquelle le plaisir est le bien, ou un bien universellement digne d'élection, est très générale : cette thèse reprise par Philèbe est aussi celle d'une foule d'autres personnes (66e) ; b) Eudoxe n'est pas plus visé qu'Aristippe et les Cyrénaïques qui ont dit aussi que le plaisir attire à lui tout ce qui vit.

<sup>39</sup> Comme le rappelle Rodier (*Éthique à Nicomaque*, livre X, p. 70-71), Eudoxe est représenté par la tradition comme un disciple de Platon, mais un disciple infidèle, " car il semble avoir complètement dénaturé la théorie des Idées ", empruntant un vocabulaire platonicien pour développer une thèse plus proche d'Anaxagore (toutes les choses et leurs propriétés seraient issues du mélange des Idées comme autant de substances primitives).

<sup>40</sup> Cf. *E.N.* VII, 14.

<sup>41</sup> Cf. Platon, *Lois*, 663 e.

<sup>42</sup> Cette résistance à l'expérience, l'opiniâtreté de la philosophie à ses principes, Aristote l'appelle fiction (*plasma*) : " J'appelle fiction la violence faite à la vérité en vue de satisfaire à une hypothèse " (*Métaphysique*, M, 7, 1082b3). Cf. Audenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 85.

*ergô de*)<sup>43</sup>. On a là la trace de ce qu'on nomme souvent le réalisme d'Aristote qui le distingue de l'idéalisme platonicien.

En l'occurrence rien ne sert de condamner le plaisir comme mauvais puisqu'inévitablement, malgré le discours, l'homme est enclin à le rechercher – comme le disait le livre II, 2, le plaisir accompagne nécessairement « tout ce qui dépend de notre choix, puisque même le beau et l'utile nous apparaissent comme une chose agréable » (1105a1) – et que donc le discours sera plutôt contredit que la vie soumise au discours. Cette position est non seulement fautive, mais propre à faire douter de la valeur de toute argumentation et, partant de la vérité. Et, de fait, le censeur du plaisir est souvent pris en flagrant délit de volupté, comme Speusippe dont la tradition, reprise par Montaigne, se plaît à l'imaginer mourant « entre les cuisses » d'une femme.

Par conséquent il est plus conforme à la vérité, et aussi plus utile pour l'éducation de tous, d'appuyer le raisonnement sur les faits, c'est-à-dire en l'espèce de soutenir que tout plaisir est digne d'être poursuivi comme un bien, plutôt que de récuser le plaisir en s'appuyant sur un raisonnement qui réfute les faits. Un raisonnement que les faits démentent est un faux raisonnement et donc un mauvais appui pour l'action elle-même. Et en matière éthique, c'est-à-dire dans le domaine des « affections et des actions »<sup>44</sup>, c'est la conduite morale effective des hommes qui éclaire la nature et la vérité des principes. En morale, on ne peut raisonner juste contre les faits, parce que ce serait raisonner contre l'expérience, fondement de la méthode et de la connaissance éthiques<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Cf. aussi *E.N.* X, 9, 1179a17-30 et 20-22.

<sup>44</sup> *E.N.* II, 5, 1106b16.

<sup>45</sup> Cf. Rodier, Delagrave, p. 14-15.

## CHAPITRE 2

### DISCUSSION DIALECTIQUE : EXAMEN DES THÈSES PHILOSOPHIQUES SUR LE PLAISIR

Comme à son habitude, Aristote fait précéder l'exposé de sa propre position théorique de l'examen des opinions que les philosophes ont avancées avant lui. Cette méthode est dite dialectique<sup>46</sup> ou encore « endoxique ». Elle participe de la conviction que nul penseur ne peut être totalement dans l'erreur et que donc la vérité est, par principe, partagée. « Parmi ces opinions, les unes ont été soutenues par une foule de gens et depuis fort longtemps, les autres l'ont été par un petit nombre d'hommes illustres : il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout ... »<sup>47</sup>. Aussi l'analyse d'une position même partiellement fautive, apprend-elle quelque chose de la vérité et met en chemin vers elle.

Par ailleurs cette méthode fait ressortir la dimension didactique et proprement dialogique du cours aristotélicien. Sans doute le discours n'a pas la forme littéraire du dialogue, comme chez Platon. Il n'en demeure pas moins que le cours de philosophie, tel que l'entend et paraît l'avoir pratiqué Aristote, tend à familiariser son auditoire avec des méthodes de pensée, une manière de problématiser une question, en l'abordant sous des angles différents, à partir de points de vue opposés. La discussion des problèmes est vraiment formatrice et peut-être plus importante encore que leur solution. La prise en compte de cette méthode aristotélicienne (diaporématique) de philosopher éloigne de l'image de l'aristotélisme comme de la première philosophie systématique, pour la resituer dans une plus grande proximité avec le dialogisme platonicien<sup>48</sup>. Pour bien juger du texte aristotélicien, il faut, comme l'écrit justement P. Aubenque, « se rappeler [sa] finalité didactique ... et, plus encore, les particularités de l'enseignement aristotélicien, qui, dans la tradition socratique, devait être plus dialogué que monologique : seulement ce n'est plus le maître qui dialogue avec les disciples, mais les thèses en présence, souvent empruntées aux philosophes du passé, qui dialoguent dans l'âme du maître. Ainsi assiste-t-on, dans l'œuvre d'Aristote, non à l'exposé dogmatique d'une doctrine, mais du devenir parfois laborieux d'une vérité qui se fraie son chemin à travers les difficultés et les contradictions »<sup>49</sup>.

Cette méthode originale fait d'Aristote peut-être le premier philosophe historien de la philosophie. Comme l'écrit Jaeger « il a été le premier penseur à établir, à côté de sa propre philosophie, une conception de sa propre position dans l'histoire ... Il est l'inventeur de la notion de développement intellectuel dans le temps et considère ses propres réussites comme le résultat d'une évolution réglée par sa loi en elle » (*Aristoteles*, p. 1). Autrement dit Aristote est loin de considérer la vérité philosophique sur le

<sup>46</sup> La dialectique chez Aristote, contrairement à Platon, n'est pas synonyme de science. Elle est l'exercice de la pensée dans le domaine des opinions vraisemblables. Mais en même temps elle est l'exercice qui prépare l'intelligence à la science.

<sup>47</sup> *E.N.* I, 9, 1098b27-29.

<sup>48</sup> Cf. Bodeüs, *L. P. C.* p. 26 et P. Hadot, « Aristote et son école » dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 139-140.

<sup>49</sup> P. Aubenque, *art. cit.*, p. 627

modèle moderne de la table rase. Examiner une question c'est nécessairement examiner les opinions des autres philosophes et des sages, non pour faire un travail d'historien, mais pour instruire philosophiquement, c'est-à-dire problématiser une question. Comme il le précise dans la *Métaphysique* : il faut « associer à la recherche ceux qui auparavant sont entrés dans l'étude des êtres et ont philosophé sur la vérité »<sup>50</sup>. Il s'agit de prendre sur soi les thèses en reprenant leur cheminement. Cette méthode qui constitue une expérience indirecte ou élargie, essentiellement livresque, conduit Aristote plutôt à résumer qu'à citer<sup>51</sup>. Mais l'essentiel est que, au risque parfois du parti-pris, au mépris de la chronologie, comme dans l'examen de la causalité au livre A de la *Métaphysique*, le philosophe historien de la philosophie ne se contente pas d'exposer les conclusions de tel ou tel philosophe antique, mais comme dit J.-M. Le Blond « tient à montrer les raisons qui l'ont conduit à ce point : il expose les arguments explicites et même en imagine de son crû »<sup>52</sup>, et ainsi s'essaie à ressaisir la logique d'une pensée qui constitue un possible de la pensée humaine sur tel objet théorique, c'est-à-dire un aperçu de la vérité totale.

Il en va donc du plaisir comme de toutes les questions débattues. En l'occurrence, les principales et les plus actuelles opinions sur le plaisir peuvent être rapportées à Eudoxe, Speusippe et à leur maître Platon. Aristote expose chacune des thèses respectives en énumérant plusieurs arguments, sans un ordre fixe, pour ensuite les soumettre à critique. Il commence par la thèse d'Eudoxe qu'implicitement il avait adoptée pour son propre compte au livre VII.

Pour Eudoxe, qui a dirigé l'Académie en l'absence de Platon pendant son voyage en Sicile, « le plaisir est le bien »<sup>53</sup>, comme le prouve la tendance naturelle qui porte tous les êtres le rechercher. La vie est tendue vers le plaisir, par sa recherche et pour sa possession. Ici la valeur du plaisir ne dépend pas de son éloge, mais de son universalité<sup>54</sup>. Cette thèse étant sinon une citation d'Eudoxe, du moins en reprenant certains termes propres, avait déjà servi à Platon dans le *Philèbe* pour définir le bien, et sera reprise par les épicuriens<sup>55</sup> : « Et voici, je crois, la première chose qu'on ne saurait manquer de dire à son sujet :

<sup>50</sup> Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 983b1

<sup>51</sup> Aristote n'hésite pas à recourir à l'expérience commune, en faisant usage des proverbes, fréquents dans l'œuvre morale, et en citant les poètes, en faisant référence même à la foule. Ainsi prend-il appui sur l'opinion quasi-unanime des hommes pour nommer « bonheur » le bien suprêmement désiré (*Éthique à Nicomaque*, I, 2, 1095a15-20).

<sup>52</sup> J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 255

<sup>53</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, II, 2, p. 774. La doctrine d'Eudoxe suppose connus les dialogues du *Phédon*, du *Phèdre* et des premiers livres de la *République*. Il semble même avoir placé le plaisir au-delà de tous les biens, c'est-à-dire substitué le plaisir au Bien de Platon dans l'échelle des réalités. Tous les êtres désirent à travers les plaisirs qui leur sont propres l'Idée du Plaisir. Ou inversement, le fait que les êtres s'élancent vers le plaisir prouve que le plaisir est le bien même au-delà des désirs.

<sup>54</sup> Cf. *E.N.* I, 12, 1101b25

<sup>55</sup> Epicure redit explicitement la même chose dans la *Lettre à Ménécée* (III, 129, P. 221, éd. M. Conche) : « Et c'est pourquoi nous disons que le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse. Car c'est lui que nous avons reconnu comme le bien premier et naturel (*agathon prôton kai suggestikon*) ».

tout être conscient le poursuit, tend vers lui, fait effort pour le capter et le posséder »<sup>56</sup>. Aristote présente, de façon un peu confuse, la pensée d'Eudoxe dont le raisonnement semble être le suivant : si ce que recherche naturellement un être est pour lui toujours un bien, et si ce que recherchent tous les êtres sans exception est un bien pour tous, alors le bien désiré universellement par tous les êtres constitue le souverain bien, et tel est le plaisir. Aristote rétablit ce raisonnement par deux arguments. Le premier énonce que ce qui est bon pour tous les êtres est éminemment un bien : l'objet d'une tendance ou d'un désir naturels est nécessairement un bien (*epieikès*), et ce qui est le plus désiré est éminemment un bien (*to malista kratiston*). Ensuite, le terme vers lequel tendent tous les êtres – littéralement autour duquel ils « gravitent » : on ne s'étonnera pas de ce vocabulaire de la part d'un astronome de formation – est le bien général ou absolu (*aplôs*), c'est-à-dire le souverain bien (*tagathon*). Autrement dit, ce qui est bon pour tous les êtres (b) et vers quoi ils tendent (a), sous-entendu le plaisir, est le souverain bien.

Aristote ne rejette pas complètement l'argument mais précise que sa force de conviction tient surtout à la personnalité d'Eudoxe. Sa réputation de tempérance, sa rigueur morale même sont la meilleure preuve de la vérité de son discours. Il ne la soutient pas comme vraie parce qu'elle procède d'un attrait personnel et immodéré pour le plaisir mais parce qu'elle correspond à la réalité des phénomènes (*erga*). Comme l'écrit Rodier en résumé, « l'austérité même du caractère d'Eudoxe devait contribuer à accréditer son opinion »<sup>57</sup>.

Eudoxe proposait un deuxième argument, un argument *a contrario* : si les êtres fuient la douleur, ils recherchent donc tous le plaisir. Le contraire d'un mal à éviter est nécessairement un bien. On notera que cet argument, Aristote l'a fait sien au chapitre 14 du livre VII (1153b début) pour réfuter Speusippe qui voit dans le plaisir et la douleur non pas deux genres contraires (bien/mal) mais deux maux opposés (deux espèces au sein du genre « mal ») au bien qui est un moyen terme entre les deux.

Le plaisir partage la nature du bien qui est d'être recherché pour lui-même et non en vue d'autre chose<sup>58</sup>. Autrement dit le plaisir est une fin en

Cf. Lucrèce qui identifie la nature, la divinité (Vénus) et le plaisir-volupté au début du chant I. Cicéron insiste sur ce point dans son traité *Sur les fins* (I, 9, 30) : l'être vivant « alors que rien en lui n'a encore été faussé », « recherche le plaisir et s'y complait comme dans le plus grand des biens, il déteste la douleur comme le plus grand des maux ». L'observation de la nature prouve que le plaisir est la fin de la nature, c'est-à-dire le souverain bien. Diogène-Laërce écrit dans le même sens : « pour démontrer que le plaisir est la fin (*telos*), il [Epicure] se sert du fait que les vivants, dès qu'ils sont nés, s'y complaisent, et sont hostiles à la douleur, cela naturellement et sans discours » (*Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, GF, 1965, X, 137).

<sup>56</sup> Platon, *Philèbe*, 20d. On sait que le problème du *Philèbe* est de savoir si le bien est le plaisir, la sagesse, ou quelque chose de tiers ? (14b) Sur cette question Socrate s'oppose à Protarque qui est chargé de défendre la thèse de Philèbe : « Philèbe affirme donc qu'est bon, pour tout ce qui vit, la jouissance, le plaisir, le contentement et toutes les affections qui rentrent dans ce genre » (11b). Et plus loin dans le dialogue : « Au dire de Philèbe, le plaisir est la fin normale de tout ce qui vit et ce à quoi tous doivent viser ; il est ainsi le bien universel, et ces deux expressions, bon, plaisant, ne s'appliquent à bon droit qu'à une seule et même réalité » (60a-b).

<sup>57</sup> Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, Delagrave, 1897, p. 56.

<sup>58</sup> Cf. *E.N.* I, 5, 1097a35-1097b1.

soi et c'est pourquoi il peut être identifié au bien lui-même. Citant peut-être Eudoxe, Aristote explique ainsi « qu'on ne demande jamais à quelqu'un en vue de quelle fin il se livre au plaisir, ce qui implique bien que le plaisir est désirable par lui-même ». Le plaisir est à lui-même son principe et sa fin. Il est la fin du désir, ce que le désir recherche comme n'étant pas le moyen d'autre chose.

Dernier argument : le plaisir augmente ce à quoi il s'ajoute. Il rend plus désirable encore l'objet désiré. Un bien d'où le plaisir est absent est moins désirable qu'un bien où il est présent. Or ne peut augmenter le bien que ce qui participe de la nature du bien. Donc le plaisir est le bien lui-même.

Ce dernier argument (prouver que le plaisir est le souverain bien parce qu'il augmente la valeur du bien désiré) est sans doute arbitraire. Aristote s'empresse de le critiquer. Il prouve seulement que le plaisir est un bien et non pas le bien (si l'on interprète la phrase comme une opposition : le plaisir est au nombre des biens et n'est pas supérieur à un autre) ; ou qu'il est un bien comme les autres (si l'on interprète la phrase comme une explication : le plaisir est au nombre des biens, c'est-à-dire qu'il n'est rien de plus qu'un bien). Aussi bien cette thèse se prête à l'argument exactement inverse. Platon a ainsi expliqué dans le *Philèbe*<sup>59</sup> que la vie mixte, faite de plaisir et de prudence, est supérieure au plaisir simple, c'est donc que le complément du plaisir n'apporte rien en plus. Au contraire le plus du plaisir est une soustraction. Dans la vie mixte, ce qui en fait la supériorité, c'est la prudence ou la sagesse et non le plaisir, de sorte qu'une sagesse sans plaisir vaut mieux qu'un plaisir sans sagesse<sup>60</sup>. Plus fondamentalement encore, la possibilité pour le bien de s'augmenter par lui-même prouve qu'il n'est pas le bien en soi. Rien ne peut s'ajouter au bien pour le rendre plus désirable, ou alors c'est qu'on n'a pas affaire au bien en lui-même. La condition du bien ou du bonheur est d'être « quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions »<sup>61</sup>. Si le plaisir doit être le bien, il doit être parfait et autosuffisant, et c'est pourquoi il est fin en soi de toutes les actions, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être augmenté et rendu plus désirable. L'argument n'est pas recevable parce qu'il contredit l'essence du souverain bien dans lequel on veut voir consister le plaisir.

<sup>59</sup> Cf. Platon, *Philèbe*, 20c-22e, 60b-61b

<sup>60</sup> Ni le plaisir immédiat, ni la science seule ne peuvent contenter le désir du bonheur, c'est-à-dire la pleine suffisance de la vie à elle-même. Autrement dit, ni le « plaisir sans mélange de sagesse », ni la « sagesse sans aucune parcelle de plaisir » (60b) ne peuvent répondre à la nature du bien (cf. déjà 20d-21b), mais seulement une vie mixte de plaisir et de sagesse (61b) où l'intelligence préside à la juste mesure entre l'indéfini du plaisir et la limitation du savoir. Dans la vie mixte, l'intellect a plus de parenté avec la vérité, la mesure – et c'est pourquoi parmi les plaisirs, il faut éliminer les plaisirs impurs, c'est-à-dire les plaisirs violents, ceux qui sont mêlés de peine, au profit des plaisirs « purs » qui font « cortège à la vertu comme à une déesse » (63 e), plaisirs « esthétiques » ou plaisirs liés à la connaissance. Ceux-là ne vont évidemment pas sans l'activité de l'intellect et sans sagesse. Par cet « hédomonisme » qui condamne le plaisir-génèse pour mieux sauver les plaisirs purs, Platon retrouve sans doute la tradition grecque de la *metriotès*. Cf. Festugière, « La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1936, p. 250.

<sup>61</sup> *E.N.* I, 5, 1097b20.

La dernière phrase, tout en concluant la critique d'Eudoxe, traduit la position d'Aristote. Comme on vient de le rappeler, le souverain bien le Stagirite possède les mêmes caractères que le bien platonicien (parfait, suffisant, final). Mais ces caractères qui font que rien ne peut être ajouté ou augmenté au bien appartient, pour Platon, au Bien en soi. Or le bien que cherche à définir le moraliste, que l'homme vertueux vise par son action même doit pouvoir être accessible. Il doit posséder les attributs du Bien en soi mais doit être humainement possible<sup>62</sup>. Ce qui est recherché c'est « un bien de ce genre » qui réponde à la fois à la condition du bien et à notre condition. Que peut être ce bien auquel le plaisir ne vient pas s'ajouter comme par surcroît mais qui contient en lui-même le plaisir ? Le livre I l'a déjà annoncé : l'activité vertueuse. « Or tel est précisément ce qui caractérise les actions conformes à la vertu, de sorte qu'elle sont des plaisirs à la fois pour ceux qui les accomplissent et en elles-mêmes. Dès lors la vie des gens de bien n'a nullement besoin que le plaisir vienne s'y ajouter comme un surcroît postiche, mais elle a son plaisir »<sup>63</sup>. Le livre X y ajoutera l'activité théorique, ouvrant ainsi la question du choix de la vie idéale entre la vertu et la contemplation.

Aristote est plus polémique à l'égard de Speusippe<sup>64</sup>, peut-être pour des raisons personnelles – Speusippe était le neveu et le successeur de Platon, et pourrait avoir soutenu à sa propre succession la candidature de Xénocrate contre celle d'Aristote, mais surtout parce qu'Aristote cherche, comme Eudoxe à sauver le plaisir d'une identification sommaire à la vie de débauche. Si le plaisir n'est pas le bien, il n'est pas non plus absolument opposé au bien. La défense d'Eudoxe contre ses adversaires, c'est-à-dire sans doute contre Speusippe<sup>65</sup>, développe six arguments :

- le premier s'appuie encore et toujours sur l'universalité de la tendance au plaisir, c'est-à-dire sur l'évidence de l'expérience. C'est parler pour ne rien dire que réfuter cet argument en faveur du plaisir parce qu'il n'y a pas de croyance plus fondée que celle qui reconnaît dans le plaisir un bien du fait de l'attrait qu'il exerce sur tous les êtres. La critique pourrait recevoir un crédit si par exemple les êtres doués de raison faisaient exception à cette loi. Le philosophe moral pourrait alors refuser de faire du plaisir un bien si l'homme ne manifestait pas une tendance naturelle au plaisir. Mais l'expérience dément cette hypothèse. D'ailleurs cette tendance

---

<sup>62</sup> Cf. la critique du Bien comme substance chez Platon en I, 4. “ En admettant même, en effet, qu'il y ait un seul Bien comme prédicat commun à tous les biens, ou possédant l'existence séparée et par soi, il est évident qu'il ne serait ni praticable, ni accessible à l'homme, alors que le bien que nous cherchons présentement c'est quelque chose qui soit à notre portée ” (32-34).

<sup>63</sup> *E.N.* I, 9, 1099a14-16.

<sup>64</sup> Aristote borne la discussion à l'*endoxon* de Speusippe et “ s'il mentionne Speusippe, c'est plutôt, comme l'écrit Festugière, pour le défendre contre le platonicien que pour le condamner. Loin de le réfuter, il réfute ceux qui l'attaquent ” (*Le plaisir*, p. IX).

<sup>65</sup> Speusippe est notamment connu pour avoir écrit un traité général *Sur le plaisir*, un *Aristippe de Cyrène* (cf. Diogène-Laërce, I, p. 200, GF). Speusippe n'est pas nommé, mais la réfutation de l'argument du contraire par les adversaires d'Eudoxe avait été attribué à Speusippe au livre VII (14, 1153b5), ce qui autorise à considérer que “ c'est donc dans toute cette section de Speusippe qu'il s'agit ” (Gauthier-Jolif, II, 2, p. 822).

est plus profonde que la raison et son absolue universalité constitue sa vérité irréductible. L'instinct du plaisir exprime la finalité immanente dans la nature : tout être existe et se développe en vue de réaliser son bien propre, et cette tendance spécifique en chacun est un principe supérieur, quelque chose de « naturel et bon », de « divin » comme le disait le livre VII<sup>66</sup> ;

- le deuxième argument critique de l'anti-hédoniste est dirigé contre l'argument *a contrario* d'Eudoxe : de ce que la peine est un mal, on ne peut conclure que le plaisir est un bien. En effet un mal peut s'opposer à un autre mal (le contraire du mal est encore du même genre) et à ce qui n'est ni bien, ni mal. Le raisonnement n'est pas mauvais (*ou kakôs*), logiquement infondé : plaisir et douleur sont des contraires, non des contradictoires ; le plaisir peut être un mal comme la douleur (contraires) sans être un bien (contradictoire). Mais il n'est pourtant pas conforme à la vérité des faits. C'est, si l'on veut un raisonnement abstrait, qui ne considère pas le cas auquel il s'applique. Speusippe ici manque la « manière » convenable qui convient à la recherche comme l'a précisé Aristote dans le prologue du livre I (1, 1094b25-27). Car si le plaisir et la peine étaient également des maux, ils devraient être également objets d'aversion. Or « ce que l'on constate, c'est que l'on fuit l'une comme un mal, et que l'on préfère l'autre comme un bien ». Donc le plaisir est opposé à la peine, comme bien et mal ;

- les adversaires du plaisir expliquent troisièmement que le plaisir n'étant pas une qualité ne saurait être le bien. L'argument est platonicien : seul ce qui consiste dans une forme une et stable, c'est-à-dire seul ce qui est une qualité, peut participer du bien. La critique d'Aristote est très elliptique. Elle consiste à contester l'argument qui vaudrait aussi bien pour l'action vertueuse et le bonheur qui ne rentrent pas davantage dans la catégorie des qualités. On pourrait donc tout autant dire à leur sujet que ce ne sont pas des biens, malgré l'absurdité d'une pareille conclusion. Mais la critique d'Aristote s'appuie sans doute sur la thèse ontologique avancée au livre I, selon laquelle le bien se dit en autant de sens que l'être. Le souverain bien est au-delà des biens particuliers, mais cela n'implique pas qu'il soit une substance séparée. Si le bien est un c'est d'une unité analogique : « Puisque le Bien s'affirme d'autant de façons que l'être (car il se dit dans la substance, par exemple Dieu et l'intellect, dans la qualité, comme les vertus, dans la quantité, comme la juste mesure, dans la relation, comme l'utile, dans le temps, comme l'occasion, dans le lieu, comme l'habitat, et ainsi de suite), il est clair qu'il ne saurait être quelque chose de commun, de général et d'un : car s'il l'était, il ne s'affirmerait pas de toutes les catégories, mais d'une seule »<sup>67</sup>. Autrement dit, Speusippe réduit à tort le bien à la catégorie de la qualité. Or, comme le notent Gauthier-Jolif, le bien ne s'affirme pas seulement de l'état habituel, de la qualité, de la possession d'une forme mais aussi et même davantage de l'activité<sup>68</sup>. Et sous prétexte que l'activité n'est pas ou n'est pas encore l'état habituel, il ne faut pas en conclure qu'il est un devenir, c'est-à-dire pour un

<sup>66</sup> Cf. *E.N.* VII, 14, 1153b32. Ceci est à rapprocher du chapitre 7 du livre A de la *Métaphysique* où Dieu est la cause finale, le désirable en soi, des mouvements et des êtres.

<sup>67</sup> *E.N.* I, 4, 1096a23-29.

<sup>68</sup> Cf. *E.N.* I, 9, 1098b31-35 et VII, 13, 1153a2.

platonicien, ce qui ne saurait participer au bien (cf. le cinquième argument). Il faut, au contraire, définir le plaisir par l'idée d'activité en considérant que l'activité vaut mieux que la possession. Au-dessus même de cette espèce de bien qu'est le bon état habituel (forme), il y a le bien en tant qu'activité, et c'est en termes d'activité qu'il faut justement penser le plaisir comme l'a déjà suggéré le chapitre 13 du livre VII : « Les plaisirs, en effet, ne sont pas réellement des devenirs, ni ne sont pas tous liés à un devenir : ils sont activités et fin ; ils ne se produisent pas non plus au cours de nos devenirs mais quand nous faisons usage de nos puissances »<sup>69</sup> ;

- le quatrième argument est proche du précédent. « Ils disent encore que le bien est déterminé, tandis que le plaisir est indéterminé, parce qu'il est susceptible de plus et de moins ». Aristote semble ici faire référence directement à Platon dans le *Philèbe* qui répète, à plusieurs reprises (24e, 27e, 31a), cette thèse du caractère essentiellement indéterminé, indéfini, c'est-à-dire illimité (*apeiron*) du plaisir, contrairement au bien qui, par nature, se définit par la juste mesure et par la limite (*peras*). « Le plaisir est illimité par lui-même »<sup>70</sup>, comme tout ce qui oscille entre le plus et le moins. Mais, demande Aristote, que veut-on démontrer par cet argument, quel est son sens ? Si le jugement s'autorise de l'expérience, c'est-à-dire de la plus ou moins grande intensité avec laquelle différents sujets ressentent un même plaisir, le plaisir n'est pas moins variable et donc plus étranger au bien que ne l'est l'action vertueuse. On peut être plus ou moins juste ou courageux, selon les circonstances sans que la justice ou le courage cessent d'être des biens. Si, au contraire, il s'appuie « sur la nature des plaisirs », c'est-à-dire sur la variété ou l'intensité différentes de plaisirs différents, le jugement oublie ou néglige la distinction, pourtant acquise par Platon dans le même *Philèbe* (cf. 52c et 52e où Socrate engage Protarque à ne rien négliger dans l'examen du plaisir pour savoir ce qui lui revient de pureté), entre les plaisirs purs et les plaisirs mélangés. Si les plaisirs mixtes tombent sous la critique, tous les plaisirs ne se ramènent pas aux plaisirs mixtes. Il faudrait donc nuancer la thèse et dire qu'il y a des plaisirs qui sont des biens, parce qu'ils admettent la limite et la juste mesure, et des plaisirs qui n'en sont pas parce qu'ils sont indéterminés. Ce qui fait que les plaisirs admettent le plus et le moins ce n'est pas que le plaisir soit indéterminé mais qu'il s'agisse de plaisirs impurs. On pourrait avancer une troisième raison, concernant cette fois, la variation d'un même plaisir en lui-même. Le plaisir n'est-il pas comparable à la santé qui, tout en étant à chaque fois un équilibre parfaitement déterminée, ne laisse pas de différer en elle-même, comme une norme plastique ? La santé est toujours la santé, c'est-à-dire une certaine égalité, quelle que soit le degré de l'harmonie (entre le chaud et le froid) qu'elle réalise chaque fois dans le même sujet ou entre des sujets différents ;

- le cinquième argument est strictement platonicien : le bien est forme, le plaisir est mouvement, devenir, changement (Aristote, sans doute conformément à Speusippe, n'est pas ici aussi précis qu'il peut l'être dans sa

<sup>69</sup> E.N. VII, 13, 1153a9-11.

<sup>70</sup> Platon, *Philèbe*, 31a

*Physique* où il distingue le genre du changement (*metabolè*) et ses espèces : le mouvement ou changement aboutissant à la production d'un nouvel accident (*kinèsis*) et la génération (*genesis*) aboutissant à l'apparition d'une nouvelle substance) c'est-à-dire privation de forme : donc il n'est pas le bien. Socrate avait clairement opposé dans le *Philèbe*, le mouvement ou le devenir et l'existence (*ousia*) et la fin ou le bien et le plaisir : « N'avons-nous pas entendu dire, au sujet du plaisir, qu'il n'est que genèse perpétuelle et que le plaisir n'a aucune existence ? (...) Distinguons, dans l'ensemble des choses, d'abord la genèse et, en second lieu, l'existence. (...) Le terme en vue duquel se produit tout ce qui se produit en vue de quelque chose, ce terme appartient à la classe du bien ; quant à ce qui se produit en vue de quelque chose, c'est dans une autre classe qu'il faut le ranger. » (53c, 54a, 54c). Le plaisir en tant qu'il est genèse ne rentre pas dans la catégorie du bien et il est insensé de trouver l'achèvement de son existence dans ce qui n'est qu'inachèvement et processus (54e). Ainsi le plaisir est seulement en devenir du bien, en mouvement vers lui. La perfection appartient au bien qui est le terme du mouvement, son but et son achèvement : au contraire l'imperfection appartient à ce qui est inachevé, c'est-à-dire au mouvement (plaisir). C'est la reprise de l'argument énoncé en VII, 12 : « Tout plaisir est un devenir senti, vers un état naturel, et ... un devenir n'est jamais du même genre que sa fin : par exemple un processus de construction n'est jamais du même genre qu'une maison »<sup>71</sup> – selon l'exemple récurrent de la construction chez Aristote. Plus précisément, Aristote feint de croire que Speusippe et Platon ont interprété le plaisir, non seulement comme un « changement » mais davantage comme un « devenir », une génération.

Pourtant le propre d'un mouvement est un processus ayant pour propriétés la vitesse et la lenteur, soit qu'elles lui appartiennent en soi (comme les planètes, entraînées par le mouvement du ciel sans y être fixées comme les étoiles (les planètes « errent » de constellation en constellation) soit qu'elles lui appartiennent relativement à d'autres mouvements, comme le mouvement du premier ciel ou de la sphère des fixes, dont l'uniformité (sans accélération ni décélération) donne le modèle à la raison de la régularité et de la périodicité<sup>72</sup>. Or le plaisir n'est un mouvement ni au sens absolu ni au sens relatif. Aristote demande qu'on ne confonde pas : arriver à l'état de plaisir et : être dans cet état lui-même. Du premier point de vue, « le plus ou moins rapidement » a un sens, non dans le second. On peut passer d'un état à un autre mais il n'y a pas de devenir (mouvement = *genesis*) dans l'état lui-même. Je peux me mettre vite en colère mais je ne suis pas rapide (plus ou moins) dans ma colère. S'il y a mouvement vers le plaisir, le plaisir en tant que plaisir est sans mouvement. Le plaisir n'a même pas de mouvement relatif comme par rapport aux mouvements des planètes. Le plaisir n'a une vitesse ni absolue (planètes) ni relative (sphère du premier ciel). Autrement dit, il est « en lui-même ... hors du temps »<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> E.N. VII, 12, 1152b12-13.

<sup>72</sup> Cet argument astronomique est la preuve que le second traité appartient bien à la période de maturité de la pensée aristotélicienne.

<sup>73</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 828.

Aristote ajoute une idée supplémentaire, propre à réfuter l'assimilation du plaisir plus précisément à une génération : le devenir suppose un terme d'où il provient et un terme où il se résout quand il s'abolit. « Une chose se résout en ce dont elle provient » ou comme dit *Métaphysique B*, 4 : « tout ce qui périt périt par un retour à ses éléments »<sup>74</sup>. Ce à partir de quoi et ce dans quoi le devenir a lieu, c'est la matière : la pierre est le substrat à partir de quoi est engendrée la statue, et ce qu'elle redevient quand elle disparaît. Or pour le plaisir, on ne saurait distinguer pareille principe matériel de sa génération, pas plus qu'on ne peut concevoir le terme formel de sa production. On ne peut d'ailleurs pas davantage préciser quel serait le terme de la génération du plaisir, quelle est la forme corrélatrice du principe matériel dont le devenir est la réalisation (le devenir a pour substrat la matière et consiste dans le passage de la privation (puissance) à la forme (acte). Or la peine ne peut être la réalisation, l'actualisation du plaisir puisqu'il en est la « destruction ».

- sixième argument qui prolonge le cinquième, en apportant indirectement une réponse à la question aristotélicienne sur la matière du plaisir. La matière du plaisir n'est-elle pas l'état normal ou naturel de notre être et par rapport auquel le plaisir est la restauration ou la réplétion (*anaplêrôsis*) et la peine, le manque (*endeia*) ? Mais Aristote objecte que c'est confondre le plaisir et la peine avec les états ou les affections du corps qui les accompagnent. Or ce n'est pas le corps qui ressent le plaisir ou la peine mais l'âme par le corps. Aristote précisait déjà en I, 9 que « le sentiment du plaisir rentre dans la classe des états de l'âme »<sup>75</sup> ; et que donc c'est réduire abusivement les plaisirs aux plaisirs du corps, et plus précisément aux plaisirs liés à la nourriture : le plaisir suit la douleur de la faim, le plaisir vient remplir le manque de nourriture. Le plaisir s'accompagnant toujours de la suppression de la douleur, on a souvent confondu le plaisir lui-même avec l'indolence, la suppression de la douleur<sup>76</sup>. Il vaudrait mieux dire « qu'au cours d'un processus de réplétion on ressentira du plaisir, comme au cours d'une opération chirurgicale on ressentira de la souffrance ». En outre, c'est une expérience très partielle des plaisirs et qui ne saurait valoir pour tous les plaisirs. Il existe un type de plaisir dont la plénitude n'est la réplétion d'aucun vide, précédé par

<sup>74</sup> Cf. *Métaphysique B*, 4, 100b25-26. Le fragment 1 d'Anaximandre dit ainsi : « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité » (*Les Présocratiques*, Pléiade, Gallimard, 1988, p. 39).

<sup>75</sup> *E.N.* I, 9, 1099a7-8.

<sup>76</sup> On pense ici évidemment à Épicure qui a) ramène ainsi tous les plaisirs aux plaisirs du « ventre » b) pose que le plaisir est réplétion, rééquilibre après un déficit atomique, c) mais en distinguant aussi les plaisirs en mouvement (ou plaisirs cinétiques) et les plaisirs, constitutifs, au repos (*katastématiques*). Par exemple « l'absence de trouble et l'absence de douleur (*ataraxiâkaiâponia*) sont des plaisirs en repos (*katastêmatai*), au contraire la joie (*kara*) et la gaieté (*euprosunê*) sont regardées, par leur activité (*energeia*) comme des plaisirs en mouvements » (Diogène-Laërce, *op. cit.*, X, 136). Mais cette distinction même est discutée. Brochard a voulu voir chez Épicure des traces de la théorie aristotélicienne du plaisir au chapitre 5 précisément. Le plaisir épicurien serait l'analogue de l'acte auquel le plaisir est attaché mais sans s'y réduire. À l'acte imparfait, au mouvement qui est ainsi défini (*atelês energeia*, X, 5) correspondrait un plaisir dégressif et instable, mais à l'acte qui termine ce mouvement correspondrait le vrai plaisir qui tient davantage du repos que du mouvement.

une peine d'aucune sorte, comme « les plaisirs apportés par l'étude ». Il en va de même du plaisir des sens olfactif et auditif, de l'imagination, de la mémoire ou de l'attente. Il faut comprendre que dans tous ces cas là, à l'instar de l'étude, le plaisir n'est pas un processus engendré à la suite d'un état de manque : on ne peut pas dire qu'on est privé d'odeur, de son, d'image ou de souvenir ou d'anticipation<sup>77</sup>.

Dans un troisième et dernier moment, Aristote évoque une autre classe d'adversaires. La comparaison avec le livre VII (12, 1152b10, 20-22) suggère qu'il s'agit en réalité de Platon qui condamne tous les plaisirs corporels au motif qu'il existe des plaisirs répréhensibles. Aristote répond ici à la critique énoncée, dans le même chapitre (« Tous les plaisirs ne sont pas bons, dit-on d'autre part, parce que : <1> il y en a de honteux et de répréhensibles et qu'en outre <2> il y en a de nuisibles, puisque certaines choses qui plaisent sont funestes à la santé ») avançant trois arguments :

- les mauvais plaisirs ne sont agréables qu'aux méchants : cela condamne les méchants mais non le plaisir d'une manière générale. Il reprend la distinction énoncée dans le premier traité entre plaisir *aplôs* et plaisir *tini*<sup>78</sup> : des mauvais plaisirs paraissent désirables à des caractères corrompus, comme un vin doux paraît amer à un malade. Mais le vice ne peut pas être davantage la mesure du plaisir que la maladie la norme du goût. Ou, ce qui revient au même, les plaisirs des hommes vicieux et de des hommes malades sont des plaisirs apparents et ponctuels, et non pas des plaisirs vrais<sup>79</sup>. C'est l'homme de bien, l'homme vertueux, c'est-à-dire l'homme qui a accompli en lui la « fonction » propre à l'homme, et à qui pourtant le plaisir ne peut être méprisable, comme il a déjà été vu, qui « juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement... Il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure »<sup>80</sup>. Un mauvais plaisir ne comptant pas pour un plaisir, puisqu'il n'est le bien que d'une nature pervertie, ne peut servir à condamner le plaisir. Ce

<sup>77</sup> Dans le *Philèbe* déjà, Socrate évoquait avec Protarque ces états, ces plaisirs sans peine “ qui naissent des couleurs que nous appelons belles, de la plupart des parfums ou des sons, de toutes jouissances dont le manque n'est ni pénible ni sensible, alors que leur présence nous procure des plénitudes senties, plaisants, pures de douleurs ” (51b). Mais on voit que chez Platon, si le plaisir peut-être dépourvu de peine, il est toujours précédé d'un vide. Simplement ce vide n'est pas toujours sensible ou conscient.

Festugière résume parfaitement le passage “ Toute génération, Aristote vient de le marquer, suppose un sujet commun et à la génération et à la dissolution. Or ce sujet, pour Speusippe, n'est-il pas le corps ? En quoi il se trompe, car ce qui ressent le plaisir n'est pas le corps, mais l'âme. On confond la restauration de l'état naturel avec le plaisir qui en résulte. Et il y a là deux erreurs. D'une part, on restreint la généralité des plaisirs à cette seule espèce que sont les plaisirs corporels curatifs, erreur qu'Aristote a déjà noté ... en 1152b35-1153a2. D'autre part, on oublie que le plaisir est chose de l'âme ” (p. XIX).

<sup>78</sup> Cf. déjà l'argument du *Théétète* sur la relativité des goûts selon la santé ou la maladie.

<sup>79</sup> Cf. *E.N.* VII, 13, 1152b26-33. Le plaisir du vicieux est ressenti comme un plaisir par lui, c'est-à-dire qu'il est pour lui un bien, parce qu'il correspond à sa nature pervertie. Mais il n'en demeure pas moins que sa nature est corrompue, et avec elle le plaisir qui l'exprime. Quant au malade, le plaisir est bon pour lui, pendant le temps de sa maladie, et cesse de l'être quand son organisme a recouvré la santé.

<sup>80</sup> *E.N.* III, 6, 1113a29-33.

faisant, le principe de discrimination n'est pas ontologique, comme chez Platon – les plaisirs corporels sont mauvais parce que ce sont des devenirs, alors que les plaisirs purs, plaisirs de la pensée sont toujours bons parce qu'ils sont stables – mais moral : un plaisir est un vrai plaisir s'il est consécutif à une action moralement bonne, de sorte qu'un plaisir corporel peut également être bon ou mauvais (moralement)<sup>81</sup> ;

- il faut encore tenir compte de l'origine des plaisirs, c'est-à-dire distinguer entre le plaisir et sa cause. Assurément, un plaisir est toujours une sorte de bien, c'est-à-dire qu'il est toujours désirable. Mais puisqu'il y a aussi entre les biens une hiérarchie, on ne saurait poursuivre quelque bien si c'est pour en sacrifier un supérieur. La richesse est désirable, et pourtant il ne faut pas la désirer si son acquisition se fait « comme salaire d'une trahison ». De la même façon, le plaisir est toujours un bien, et pourtant comme l'écrivent Gauthier-Jolif « il y a des actions qu'on ne doit pas commettre, même pour se procurer ce bien »<sup>82</sup>.

- Mais les plaisirs ne se distinguent pas seulement en plaisirs réels et plaisirs apparents, plaisirs supérieurs et plaisirs inférieurs, mais encore quant à l'espèce : « les plaisirs sont... spécifiquement différents ». Aristote avance trois preuves : a) les plaisirs nobles diffèrent des plaisirs honteux (« ceux en effet, qui proviennent de sources nobles sont autres que ceux qui proviennent de sources honteuses ») ; b) le plaisir que procure le flatteur est bien différent de celui que procure l'ami. L'ami veut notre bien, ce qui lui vaut notre éloge, alors que le flatteur veut simplement notre plaisir, ce qui explique notre mépris. Mais alors n'est-on pas conduit à opposer le bien et le plaisir, et confirmer, par un argument qui prétend la critiquer, la thèse de Speusippe ? Festugière précise la démarche de la preuve ainsi : « Amitié et flatterie s'opposent comme s'opposent leurs buts respectifs, bien et plaisir. D'où le dilemme : ou plaisir et bien s'excluent, et le plaisir n'est donc pas un bien – ou ce bien auquel tend l'amitié comporte aussi un plaisir, et il y a donc diverses espèces de plaisirs. Cette conclusion est vraie (1) parce qu'on a démontré déjà que le plaisir est un bien, (2) parce qu'il existe effectivement un plaisir de l'amitié, cf. VIII, 4 1156b13 »<sup>83</sup>. Gauthier-Jolif, à la suite de Raumsauer et Rodier, voient plutôt dans ce passage une parenthèse dialectique tendant à montrer, comme le répète la conclusion du chapitre, qu'il n'y a pas identité entre plaisir et bien<sup>84</sup> ; c) enfin les plaisirs de l'enfant se distinguent des plaisirs de l'homme et nul ne choisirait, étant devenu adulte, pour jouir des plaisirs de l'enfance de rester un enfant. Malgré le parallèle avec X, 6, 1176b21-23, Gauthier-Jolif préfèrent encore interpréter l'argument non comme une preuve de la différence spécifique entre les plaisirs, mais comme une preuve que « le plaisir n'est ni toujours un bien, ni toujours désirable »<sup>85</sup>. Aristote développe en effet, à travers les derniers exemples, l'idée que le plaisir n'est pas toujours la fin visée par nos actes, le

<sup>81</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 831.

<sup>82</sup> Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 831.

<sup>83</sup> *Le plaisir* – Introduction, traduction et notes, Vrin, 1946, p. 42.

<sup>84</sup> Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 832.

<sup>85</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *ibid.*

mobile de nos actions : nul ne choisirait le plaisir au prix du déshonneur, ou ne renoncerait aux activités intellectuelles ou morales (vertus) quand bien même il n'en résulterait aucun plaisir.

Quels sont les acquis de cette partie diaporématique sur le plaisir ? Aristote en donne lui-même le résumé dans le dernier paragraphe du chapitre : 1) le plaisir n'est pas « le » bien ; 2) tout plaisir n'est pas désirable mais le plaisir n'est pas un mal en soi ; 3) il faut distinguer des plaisirs spécifiques par leur nature (1173b28-31) ou par leurs causes (1173b25-28)<sup>86</sup>. Autrement dit, si le plaisir n'est pas le bien, et *a fortiori* le souverain bien, puisque tout plaisir n'est pas désirable (contre Eudoxe), le plaisir n'est pas non plus mauvais : certains plaisirs sont désirables en eux-mêmes, hiérarchiquement ordonnés. Une fois parcourues et critiquées les opinions principales des philosophes, pour dégager le sujet de la question, Aristote peut s'employer à exposer sa conception du plaisir en se consacrant à la définition du véritable plaisir. C'est à quoi s'attachent les chapitres 3 et 4.

---

<sup>86</sup> Contre Speusippe, et contre Platon, il suffit de faire apparaître un certain nombre de distinction : certains plaisirs ne méritent pas le nom de plaisirs (tous les plaisirs n'en sont pas).

## CHAPITRE 3

### LE PLAISIR : NI MOUVEMENT, NI GÉNÉRATION

Avec le chapitre 3 commence la partie positive du traité sur le plaisir. Aristote va exposer sa conception du plaisir. « Qu'est-ce que le plaisir et quelle sorte de chose est-il ? » demande-t-il tout de suite. Encore faut-il préciser que le chapitre 3 sert en quelque sorte de transition entre l'examen des « opinions relatives au plaisir et à la peine » et le chapitre 4 où Aristote donne la définition du plaisir. Aussi s'attarde-t-il encore à préciser ce que le plaisir n'est pas, démontrant une nouvelle fois que le plaisir n'est pas un mouvement. Ce chapitre sans énoncer l'essence du plaisir (l'achèvement de l'acte) formule sa différence spécifique, prolongeant par là des indications des chapitres 1 et 2 : la nature du plaisir est à chercher du côté de l'acte ou de l'activité, c'est-à-dire de l'action immanente – par opposition à l'action transitive qui implique le mouvement et le devenir. Ce faisant, la question du temps affleure à nouveau comme un enjeu de première importance. De fait, l'hédonisme ou l'eudémonisme est amené à se demander si le temps entre dans la définition du plaisir, ou du moins si la durée constitue un facteur du plaisir : un plaisir durable n'est-il pas un plaisir plus grand ? On sait, par exemple, que pour Épicure, parce qu'il définit le plaisir de manière négative, comme la suppression de la douleur, recherchant le plaisir stable, c'est-à-dire finalement conforme à la nature (celui dont la limite est fixée par la nature, comme précisément la fin de la peine), le temps n'augmente pas le plaisir naturel : « Le temps infini contient un plaisir égal à celui du temps limité, si de ce plaisir on mesure les limites de la raison »<sup>87</sup>. La réponse d'Aristote est différente. Il ne s'agit pas de définir les plaisirs en mouvement et les plaisirs stables, mais de dissocier le plaisir de toute espèce de mouvement pour y voir quelque chose qui relève de l'acte ou de l'activité, et donc quelque chose qui se situe hors du temps, une sorte de « présent indivisible »<sup>88</sup>.

Donc pour savoir si le plaisir est bon ou mauvais (cf. chapitre 6), il faut déterminer ce qu'il est, ce qui paraîtra plus clair si le sujet est repris à son début. Par cette expression, il faut peut-être entendre le désaveu de Platon qui représente comme une parenthèse dans la tradition grecque qui a toujours fait plutôt l'éloge du plaisir depuis Homère. Ainsi lit-on dans l'*Odyssée* (IX, 5) : « Pour moi je l'assure, on ne peut rien souhaiter de plus agréable que de voir posséder un peuple entier, et des convives réunis dans la salle d'un manoir prêter l'oreille à un aède, satisfaits d'être assis chacun selon son rang, devant des tables pleines de pain et de viandes, quand l'échanson, puisant le vin au cratère, le porte et le verse dans les coupes. C'est le plus beau spectacle que mon esprit puisse imaginer ». Aristote retrouve le sens grec de l'*éthos* mais repensé à partir des principes et des catégories de sa philosophie (acte/mouvement).

---

<sup>87</sup> Épicure, *Maximes capitales*, XIX : *Épicure : Lettes et maximes*, trad. M. Conche, éd. Mègare, 1977, p. 237.

<sup>88</sup> Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, Delagrave, 1897, p. 79.

Pour démontrer non plus que certains plaisirs ne sont pas des mouvements (ch. 2) mais, successivement, que le plaisir ne relève pas du mouvement<sup>89</sup>, et encore moins de la génération, Aristote prend pour exemple la vision (*orasis*) qui est un acte complet en soi, une totalité qui ne se constitue pas temporellement, qui n'est pas le résultat d'une génération, qui ne dure pas pour se perfectionner. La vision est immédiatement en acte de sa fin : elle est d'emblée en entéléchie. L'exemple de la vision a pour opposé, dans le texte, la construction, acte inachevé, c'est-à-dire action transitive.

Ici Aristote recourt aux concepts d'acte et de puissance, d'acte et d'action, c'est-à-dire d'activité immanente ou transitive tels qu'on les trouve définis par exemple au livre Θ, chapitre 6 de la *Métaphysique*. Aristote y précise la notion d'acte (*energeia*), par analogie : elle est à la puissance ce que le fait de bâtir actuellement et effectivement est au pouvoir de bâtir, ou la maison construite à la construction et à l'art de l'architecte. « L'acte donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance, quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle pourrait en être tirée ; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne spéculé pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! l'autre façon d'exister est l'existence en acte. La notion d'acte que nous nous proposons peut être élucidée par l'induction, à l'aide d'exemples particuliers, sans qu'on doive chercher à tout définir, mais en se contentant d'apercevoir l'analogie : l'acte sera alors comme l'être qui bâtit à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue, ce qui a été séparé de la matière à la matière, ce qui est élaboré à ce qui n'est pas élaboré. Donnons le nom d'acte au premier membre de ces diverses relations, l'autre membre, c'est la puissance »<sup>90</sup>.

Cette distinction en autorise une seconde, entre acte et action, c'est-à-dire entre action immanente (qui relève de la *praxis*) et action transitive (qui correspond au domaine de *poièsis*)<sup>91</sup>. Est une activité ce qui possède en soi la fin, c'est-à-dire qui est en soi et pour soi sa propre fin. La fin dernière de la vue par où elle s'achève est la vision, de même la vie dans l'âme, la contemplation dans la pensée. Autrement dit l'acte de voir, de vivre, de contempler est tout entier dans l'agent. Cette activité immanente est le type même de ce qu'il faut entendre par une existence en acte, seule apte à se

<sup>89</sup> Le plaisir serait-il mouvement, cela n'autoriserait pas comme le font les platoniciens, de l'exclure du bien, par définition immobile et éternel (cf. *Philèbe*, 54d). Pour Aristote le mouvement ou le devenir n'est pas, comme le rappelle Rodier " l'indice du mal et du non-être. Tout mouvement, il est vrai, suppose quelque imperfection, parce qu'il consiste dans le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande. Mais, par cela même, il est la réalisation progressive des puissances du sujet, sa marche régulière vers l'achèvement et la plénitude de sa forme. Aussi, alors même que le plaisir serait un mouvement, n'aurait-on pas le droit d'en conclure qu'il n'est pas un bien. À la vérité, le plaisir n'est pas un mouvement " (*Éthique à Nicomaque*, livre X, p. 79).

<sup>90</sup> Aristote, *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a31-1048b4.

<sup>91</sup> Cf. *Grande Morale* : " Mais pour l'ensemble de nos productions et de nos actes, la faculté productrice et la faculté pratique ne sont pas la même chose. Pour les productions, il y a quelque chose d'autre à côté de l'acte de production lui-même, qui est une fin. Par exemple, à côté de l'art de construire, puisque c'est l'art de produire une maison, il y a la maison comme fin à côté de l'action elle-même ; et c'est la même chose pour l'art du charpentier et pour les autres productions. En revanche, pour les activités pratiques, il n'y a rien d'autre comme fin, à côté de l'action elle-même : par exemple, il n'y a pas d'autre fin à côté du fait de jouer de la cithare, mais c'est l'activité, l'action qui est à elle-même sa propre fin " (*Grande Morale*, 1197a3-5).

perpétuer, seule complète et achevée à chacun de ses moments. Il faut comprendre ici que l'immanence de la fin est la condition de la perfection de l'acte : un acte qui possède en soi sa fin, c'est-à-dire qui est pour lui-même sa propre fin, est un acte toujours-déjà en possession de sa perfection, immédiatement en état de perfection (*entelecheia*). Une action qui a un terme dont elle est l'actualisation n'est pas une pleine activité : elle est moyen pour une fin qu'elle atteint à travers un processus de réalisation progressive (*energeia*). C'est pourquoi Aristote peut finalement appeler mouvement l'action transitive (*poièsis*), qui est inachevée (comme le fait d'apprendre) et acte l'action immanente qui est achevée, à l'image de la vue ou de la pensée : « seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action. Par exemple, en même temps, on voit et on a vu, on conçoit et on a conçu, on pense et on a pensé, alors qu'on ne peut pas apprendre et avoir appris, ni guérir et avoir guéri. Mais on peut à la fois bien vivre et avoir bien vécu, goûter le bonheur et avoir goûté le bonheur. Sans cela, ne faudrait-il pas qu'il y eût arrêt à un moment donné, comme cela se produit dans l'amaigrissement ? Mais, en réalité, il n'y a pas de points d'arrêt : on vit et on a vécu. Ces différents processus doivent être appelés, les uns mouvements, les autres actes ; car tout mouvement est imparfait, comme l'amaigrissement, l'étude, la marche, la construction : ce sont là des mouvements et certes incomplets. On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu ; et mouvoir et avoir mû sont aussi des choses différentes. Au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose, et on pense et on a pensé. Un tel processus, je l'appelle un acte, et l'autre, un mouvement »<sup>92</sup>.

Si le plaisir est un acte qui est à lui-même sa fin, comme cela semble être le cas, puisque le plaisir n'est pas en vue a) d'autre chose ; b) de l'achèvement de sa forme, et puisque l'acte est opposé au mouvement, alors on peut comprendre que le plaisir n'est pas mouvement. Pour le prouver, Aristote démontre qu'il n'est pas quelque chose d'imparfait (*ateles*), ce qu'est en revanche tout mouvement. La conclusion s'impose : le plaisir n'est pas mouvement. On a ici à faire à un syllogisme dont la majeure est sous-entendue comme le note Festugière : tout mouvement est imparfait, or le plaisir n'est pas imparfait, donc le plaisir n'est pas mouvement<sup>93</sup>.

Que le mouvement soit quelque chose d'inachevé, cela paraît évident. Le mouvement se déroule dans le temps – le temps est la mesure du changement qui s'opère dans le mouvement, qui constitue l'actualisation du processus vers sa fin. Construire prend du temps et ce temps nécessaire rapproche le processus de construction de la construction achevée de la maison. Suit alors un développement sur l'imperfection du mouvement, pris dans ses parties ou même en totalité. Aristote montre ainsi que le mouvement total est composé de mouvements partiels, tous différents entre eux et du mouvement complet, et chaque fois imparfait, comme le travail de soubassement ou du triglyphe (qui est un élément de la frise du temple dorien) est un processus imparfait par rapport à l'édification entière du temple. Si l'on saisit le mouvement de construction à n'importe quel moment, on le saisit comme en effort vers une fin toujours différée : s'il est

<sup>92</sup> Aristote, *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b23-35.

<sup>93</sup> Cf. *Le plaisir*, Éthique à Nicomaque VII 11-14, X 1-5, Introduction, traduction et notes, Vrin, 1946, p. 43.

une espèce d'acte (actualisation) par rapport à l'ensemble des matériaux, c'est-à-dire le constructible (le temple en puissance dans le bois et la pierre), c'est en tant qu'il est toujours en puissance de sa forme finale (l'acte de ce qui est en puissance en tant que cela est en puissance), même au dernier instant du temps. Jusqu'au bout, tant que la fin n'est pas réalisé, le mouvement reste imparfait. Il y a le constructible, la construction, le construit, c'est-à-dire la puissance, le mouvement, l'acte. Mais peut-on dire que le mouvement total est quelque chose d'achevé ? Sans doute pas, parce que l'achèvement du mouvement est son annulation en tant que mouvement. Soudainement c'est la maison en acte, le temple qui existe effectivement comme un tout achevé. La même conclusion s'impose si l'on considère le mouvement de translation : se déplacer d'un point A au point B, c'est dans la physique aristotélicienne, a) d'abord un processus qualitatif déterminé : marche, course, saut ou vol ; b) un parcours qui varie selon les lieux (chaque limite définit un espace différent) comme l'illustre l'allusion à la course dans le stade.

« Du plaisir, au contraire, la forme est parfaite à n'importe quel moment ». Dire que le plaisir relève de l'activité et non de l'action transitive et du mouvement, c'est dire que, quand il est éprouvé, il est entier et achevé à chaque instant. Autrement dit, le plaisir se donne comme un tout, un être indivisible comme l'instant lui-même. On peut certes faire durer le plaisir au-delà d'un instant, mais un seul instant suffit pour que soit donné le plaisir dans sa perfection. Le plaisir n'est pas en voie de réalisation, mais il est, comme l'écrit J. Moreau « pleinement réalisé et parfait à chaque instant de sa durée ; sa prolongation n'ajoute rien à son essence purement spirituelle ; en lui s'effectue cette plénitude souveraine de l'instant, qui caractérise l'intuition esthétique »<sup>94</sup>. Sans doute le plaisir tombe-t-il dans le temps, puisqu'il est vécu ; mais il est donné à vivre comme un temps sans mouvement, dans la perfection de l'instant, c'est-à-dire aussi bien dans l'instant de la perfection. Il n'y a pas plus de mouvement parfait qu'il n'y a de mouvement instantané, comme il a été vu à la fois pour l'activité productrice ou la translation<sup>95</sup>. Au contraire, si le plaisir est un acte parfait, il « a lieu dans l'instant » comme un tout complet. Il y a bien un avant et un après du plaisir, mais le plaisir ne passe pas d'un état d'inachèvement à un état d'achèvement. Le temps que dure le plaisir est le temps d'une perfection permanente, de sa nature d'acte.

---

<sup>94</sup> J. Moreau, *Aristote et son école*, PUF, 1962, p. 221

<sup>95</sup> Cf. aussi *Physique*, VI, 8, 239b1.

## CHAPITRE 4

### LE SUPPLÉMENT DU PLAISIR

Le chapitre 3 en démontrant que le plaisir et le mouvement sont complètement opposés a définitivement critiqué la thèse de Speusippe et des platoniciens qui se servaient de cette identité pour nier que le plaisir soit un bien. Donc le plaisir relève de l'activité ou de l'acte proprement dit. Mais le plaisir n'est pas un acte parmi d'autres. Il s'agit précisément de déterminer quel type d'acte ou quelle relation à l'acte il constitue. C'est ce que fait le chapitre 4 qui, on le notera, ne marque pas de coupure dans le texte avec le chapitre précédent<sup>96</sup>.

D'une certaine façon Aristote radicalise sa critique des platoniciens. Loin de condamner le plaisir au nom des plaisirs sensibles, il faut recourir à la théorie de la connaissance, c'est-à-dire avant tout de la sensibilité, pour comprendre la nature positive du plaisir. Aristote prend pour modèle la sensation, c'est-à-dire évoque sa théorie de la sensation comme acte commun du sens (propre) et du sensible (propre). L'objet actualise dans le sens qui lui correspond la puissance de sentir qui rend sensible de son côté l'objet. Le sensible devient senti et le sens sentant. Le sens (vue) s'actualise dans la sensation, il exerce la fonction (vision) pour laquelle il existe, ce qui fait que la sensation n'est pas une pure altération du sens mais bien ce qui est conforme à sa nature, c'est-à-dire son acte propre. Aristote veut dire que quand la sensation se produit, le sentant et le sensible sont identiques, alors même qu'en puissance ils sont différents et séparés (puissance de sentir, puissance d'éveiller le sens). Chaque sens propre actualise sa puissance propre quand le sensible propre actualise sa puissance d'être senti. Ici ce qui est important c'est de bien saisir la nature de réalisation, d'accomplissement, c'est-à-dire d'acte de la sensation : sentir c'est certes être impressionné par le sensible, mais la sensation n'est pas pour autant une simple modification passive du sens correspondant. Bien plutôt faut-il voir dans la sensation le développement d'une puissance naturelle qui trouve dans l'objet sensible, pour autant qu'il réalise la forme qu'il était en puissance, l'occasion de son actualisation. L'action du sensible sur le sens n'est pas mécanique mais finale : le sensible est la cause en vue de laquelle le sens existe. L'actualisation du sens est en même temps sa perfection. Et le plaisir survient précisément quand les conditions de cette actualisation sont

---

<sup>96</sup> Voici au plus simple le plan du chapitre :

- 1) le modèle de la sensation
  - les conditions de l'acte de la sensation sont les conditions de sa perfection
  - chaque sens a un plaisir propre
- 2) le rapport spécifique du plaisir à l'acte
  - une fin qui achève par surcroît
  - le plaisir ne fait qu'un avec la vie

pleinement favorables, c'est-à-dire quand la faculté est bien disposée et rencontre l'objet le plus digne de la mettre en œuvre. Le plaisir n'est rien d'autre que l'activité la plus parfaite ou l'exercice le plus parfait de l'activité. Il en va à chaque fois de même, pour le plaisir des sens comme pour le plaisir de la pensée (*dinaoia* ici est à prendre sans doute au sens large) et de la contemplation (*theôria*). L'objet le plus excellent actualise le mieux la faculté correspondante, qui trouve dans cette actualisation sa suprême perfection. Plus l'activité s'exerce facilement, sans être empêchée comme disait le livre VII, c'est-à-dire tend par là à sa réalisation supérieure, plus l'activité est agréable. Aussi le plaisir n'est-il pas au sens strict l'activité ou un type d'acte, mais le couronnement propre à toute activité : « le plaisir est l'achèvement de l'acte ». Autrement dit, a) il n'y a pas de plaisir en dehors de toute activité ; b) le plaisir est l'activité parfaite, ce qui achève l'activité. Cette définition a l'intérêt de faire du plaisir une réalité en quelque sorte objective. Elle n'est pas comme une qualité seconde des corps, qui a sa raison dans l'état du sujet, et encore moins une propriété des choses, mais procède de l'acte commun de la faculté et de son objet dont elle est le couronnement<sup>97</sup>. Le plaisir advient nécessairement dès que sont « mis en présence le principe efficient et le principe passif », le sensible et le sens, dans les conditions de perfection exigées par leur actualisation réciproque<sup>98</sup>.

Mais Aristote apporte tout de suite une correction qui permet de maintenir au plaisir comme un caractère événementiel : « le plaisir n'achève pas l'acte de la même façon que le font le sensible et le sens quand ils sont l'un et l'autre en bon état ». Le plaisir n'effectue pas l'acte de la sensation qui demeure, malgré l'accord final entre les deux, l'effet du sensible sur le sens. Il ne le produit pas. L'acte peut avoir lieu sans plaisir mais non l'inverse le plaisir sans l'acte. Il y a donc bien une indépendance de l'acte par rapport au plaisir. Le plaisir s'ajoute plutôt à l'acte comme sa fin. Le plaisir est, si l'on ose, la perfection de l'être en acte, ce qui vient en plus de l'acte et qui en atteste l'achèvement. Le plaisir n'est pas l'accomplissement d'une disposition immanente, sinon la chose ne serait pas en acte, mais ce qui s'ajoute à l'acte même comme sa fin surrogatoire. Cette fin n'est pas nécessaire, elle a le côté gratuit d'un don ou d'une grâce, mais en même temps aussi un caractère nettement téléologique : une fonction est plus parfaite et plus complète quand le plaisir s'y ajoute. Le plaisir achève l'activité même s'il n'a pas son fondement dans la disposition elle-même. Le plaisir achève l'acte une seconde fois, comme

<sup>97</sup> Ce qui revient à dire, à l'inverse, que la peine n'est pas la sensation de quelque chose de douloureux, mais l'exercice déficient de la sensation, l'actualisation défavorable, quand le sens par exemple est détruit par un sensible, recevant le composé de matière et de forme, au lieu de la seule forme, ou quand il est mal disposé, gâté par la maladie ou corrompu par une habitude. La douleur est une activité désagréable, difficile, à contre-cœur comme dira le chapitre 5

<sup>98</sup> La comparaison avec la santé a, ici, prêté à des commentaires multiples. On peut se rallier à l'interprétation de Gauthier-Jolif (p. 841) qui rappellent que la santé sert, le plus souvent, à Aristote d'exemple pour la cause finale. L'idée serait alors la suivante : de même que la cause efficiente (médecin) et la cause finale (santé) contribuent à faire qu'on se porte bien, de même deux principes sont nécessaires pour porter l'acte de la sensation à sa perfection.

le « fini » d'une œuvre est le signe de son achèvement, qui la rend plus estimable et plus désirable. Le plaisir n'est pas la cause finale d'une fonction, de la vie même, car en tant qu'activité (cf. chapitre 3) elle a sa fin dans son exercice même, mais une fin supplémentaire, une cause finale de plus, pour ainsi dire, qui accompagne l'acte. L'acte ne se dirige pas vers le plaisir, le plaisir s'ajoute à l'être en acte comme l'éclat à la maturité. Ici la traduction doit être corrigée. Il faut lire : « le plaisir parachève en acte non comme une disposition qui lui serait immanente, mais comme une sorte de fin qui s'y ajoute, tout comme à la maturité son éclat ». Mot à mot : « comme l'éclat (s'ajoute) à ceux qui sont parvenus au plus haut point, « qui n'est en rien la jeunesse, mais au contraire la force de l'âge, la maturité qu'Aristote situe dans la *Rhétorique* (II) pour le corps vers trente cinq ans et pour l'âme aux environs de cinquante ans. Donc le plaisir n'est ni l'activité, ni la fin de l'activité, mais l'événement d'un supplément de finalité qui marque son achèvement.

Pourtant si le plaisir est la perfection de l'activité, comment se fait-il que l'homme ne puisse éprouver cette perfection durablement ? Le plaisir peut-il être cet achèvement si le plaisir n'est pas continu ? On voit ici réapparaître la question du temps. Ici il faut bien distinguer ce qu'est le plaisir en soi et ce qu'il est pour nous : l'essence du plaisir (achèvement de l'activité) et la finitude propre aux choses humaines, et notamment l'impuissance à « être dans une continuelle activité ». La raison de cette fatigue qui, par contraste fait que l'homme est à la recherche de tout ce qui est nouveau – la découverte du nouveau permet à l'esprit de soutenir l'activité sans peine – est dans le caractère de puissance que comporte irréductiblement l'existence humaine. Le fonds de puissance est la cause de la fatigue : toute activité humaine suppose le passage de la puissance à l'acte, et c'est ce passage qui engendre la fatigue. Un être éternellement en acte ne connaît pas la fatigue : être et être en acte, être continuellement le même, persévérer dans la perfection de sa forme ne font qu'un<sup>99</sup>. Le plaisir est peut-être l'achèvement de l'activité, mais l'homme n'est pas capable d'une activité continue. Donc il est incapable d'un plaisir continu. Cet argument de la finitude annonce déjà le discours en négatif sur la contemplation du chapitre 8.

Tout cela permet d'expliquer la généralité du plaisir, et son attrait universel. En réalité la tendance au plaisir, identifié par Eudoxe au Souverain Bien, n'est rien d'autre que l'amour de la vie. Le plaisir ne fait qu'un avec l'existence, lorsqu'elle s'épanouit sans entrave. Les hommes poursuivent le plaisir parce qu'ils désirent la vie dans la perfection de son activité. Le plaisir parachève le désir de vivre, et la vie est désirable par soi.

<sup>99</sup> Cf. *Métaphysique* Λ, 9, 1074b28-29 : si l'intelligence divine était puissance, la continuité de la pensée serait « pour elle une charge pénible ».

C'est pourquoi l'amitié est aussi précieuse car, comme le dit le chapitre 9 du livre IX : « pour un homme solitaire la vie est lourde à porter, car il n'est pas facile, laissé à soi-même, d'exercer continuellement une activité, tandis que, en compagnie d'autrui et en rapports avec d'autres, c'est chose plus aisée » (1170a5).

Au début du chapitre suivant, qui appartient pourtant au chapitre 4, Aristote évoque par prétérition une question qu'il juge pourtant importante. Est-ce qu'on désire la vie par amour du plaisir ou le plaisir par amour de la vie ? Si la première hypothèse est la bonne, alors le plaisir, étant la fin de la vie, est le Souverain Bien, et Eudoxe a raison. En fait Aristote est bien fondé à abandonner cette question, qu'il élude comme c'est le cas chaque fois qu'il emploie la formule « une autre fois ». Il l'a dit, le plaisir et l'acte sont simultanés. En vertu de cette liaison essentielle du plaisir à l'acte – Aristote parle au chapitre suivant « de l'indissoluble union existant entre chacun des plaisirs et l'activité qu'il complète » –, la question du plaisir en soi, éventuellement comme fin ultime, perd son sens. Comme il s'engage à le montrer il faut parler non du plaisir mais des plaisirs qui, ayant même nature que les actes qu'ils parachèvent, seront spécifiquement distincts comme ces mêmes actes<sup>100</sup>. On ne peut envisager le plaisir abstraction faite de l'opération, de l'activité d'où il procède. On a donc à faire à des couples plaisir-activité, relatifs au toucher, à la vue, à la pensée... La seule question décisive est désormais : laquelle de ces activités-plaisirs est la fin ultime. La suite nous apprendra que c'est par l'activité de pensée, par le plaisir qui l'accompagne, que l'homme atteint le vrai bonheur.

---

<sup>100</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 843-844.

## CHAPITRE 5

## LA DIVERSITÉ ET LA HIÉRARCHIE DES PLAISIRS

Ce chapitre porte donc d'une manière générale sur la valeur du plaisir. La thèse d'une pluralité des plaisirs articulés à des activités qu'ils parachèvent est la seule capable de réfuter vraiment l'hédonisme qui soutient que tous les plaisirs, quelle que soit leur cause, sont bons et désirables. Les plaisirs ont la valeur que possèdent celles des activités dont ils sont le parachèvement, ce qui autorise déjà à affirmer que le souverain bien consiste dans le plaisir lié à l'activité théorique. Si le plaisir est une question éthique irréductible, le plaisir en lui-même n'est ni bon, ni mauvais. Comme le dit Rodier : « il n'a aucune place dans l'axiologie morale. Il accompagne toute fonction qui s'accomplit sans entraves et d'une façon parfaite, c'est-à-dire lorsque l'activité s'exerce librement, sur l'objet de nature à la mettre en jeu sans excès et sans défaut. Il est comme un surcroît, qui s'ajoute à la fonction et la parachève, et il ne vaut que ce que valent les actes auxquels ils s'ajoute ainsi. De ceux-ci dépend la qualité du plaisir ; c'est une sorte de lustre qui emprunte sa couleur aux objets qu'il revêt. Il y a donc diverses espèces de plaisirs, comme il y a diverses espèces d'actes, et ces espèces peuvent seules être appelées bonnes, les autres mauvaises »<sup>101</sup>. Ce chapitre 5 en abordant le thème de la pluralité des plaisirs et le principe de leur hiérarchie permet de revenir à la question de la vertu – les plaisirs objectivement « bons et désirables sont ceux qui résultent de l'action vertueuse, c'est-à-dire de l'accomplissement, suivant la juste mesure, des fonctions humaines »<sup>102</sup> – et de préparer l'examen du meilleur genre de vie, c'est-à-dire de la fonction ou de l'activité la plus propre à l'homme. Du même coup, Aristote prolonge sa prise de position par rapport à Eudoxe et Speusippe : on ne peut ni condamner de manière radicale la recherche du plaisir, si le plaisir est l'achèvement de l'activité qui la rend plus facile et plus désirable ; ni faire du plaisir le souverain bien, parce qu'il y a des plaisirs nobles et des plaisirs honteux. S'il existe un souverain bien et un plaisir suprême lié à l'activité qui s'y rapporte, cela n'autorise ni à définir le plaisir comme le souverain bien, en affirmant la valeur de ce plaisir, à affirmer la valeur de tous.

La différence des plaisirs est une thèse qui se déduit du rapport essentiel du plaisir et de l'activité. La définition du plaisir en termes d'activité permet de reconnaître la distinction spécifique des plaisirs, qui constitue la meilleure réponse contre l'argument hédoniste de l'unité du plaisir, comme le défend Protarque dans le *Philèbe* (12d-13c : un plaisir est toujours semblable à un autre, en tant que c'est un plaisir). Le thèse est établie successivement par plusieurs arguments :

- il en va des plaisirs comme des êtres naturels ou des choses de l'art qui possèdent une fin qui leur est spécifique et dont la perfection s'accompagne d'un plaisir différent spécifiquement. Ainsi les activités des

<sup>101</sup> Rodier, « La morale aristotélicienne », *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, 1926, p. 199.

<sup>102</sup> Rodier, *ibid.*

sens sont spécifiquement différentes de l'activité de la pensée, et les plaisirs qui s'y rapportent diffèrent dans la même proportion ;

- le plaisir perfectionne en propre l'acte qu'il auréole. L'achèvement n'est pas seulement contemporain de l'activité mais, parce qu'il lui est tout à fait adapté, il vient en faciliter l'accomplissement. On exerce mieux encore la fonction ou l'activité qui est agréable. Le plaisir accroît l'activité, et cet accroissement est nécessairement approprié à l'activité sur laquelle il s'exerce en retour, ce qui n'est possible que si les plaisirs varient comme les activités qu'ils complètent ;

- le troisième argument est plus clair dit Aristote : le plaisir est tellement lié à l'activité dont il est le plaisir, qu'un autre plaisir, issu d'une autre activité perturbe et détruit la première. On ne peut pas être l'homme en même temps de deux plaisirs parce qu'on ne peut pas mener parfaitement deux activités ensemble. Les plaisirs se contrarient quand les activités se concurrencent. Inversement, confronté à une activité qui lasse parce qu'elle est sans plaisir, on cherche à s'en créer une qui soit plaisante. Aristote donne l'exemple fameux des spectateurs qui s'ennuient au théâtre, pour des représentations qui pouvaient durer jusqu'à dix heures<sup>103</sup>, parce que les acteurs ne sont pas bons, et qui passent le temps en mangeant des sucreries (figues, baies de myrte ...).

- Les plaisirs se distinguent selon la valeur morale de leurs activités : « le plaisir propre à l'activité vertueuse est honnête, et celui qui est propre à l'activité perverse, mauvais ». Cette pluralité et cette différence morale entre les plaisirs se déduit encore de la hiérarchie des sens. La vue occasionne un plaisir plus pur que le toucher, soit que l'on considère qu'elle ne suppose pas comme lui le contact, soit qu'on la juge plus intellectuelle et moins animale que lui. C'est d'ailleurs par le toucher que l'homme tend à la bestialité (III, 13). C'est une idée souvent reprise par Aristote que plus un sens est cognitif, plus son plaisir est élevé, et inversement. Et par conséquent, les plaisirs de la pensée l'emportent sur n'importe quel plaisir des sens. Et la hiérarchie se répète au sein même de la pensée : plus immatériel est l'objet de la pensée, plus pur est le plaisir correspondant ;

- le sixième argument est biologique : si tous les êtres vivants cherchent le plaisir, ils ne recherchent pas tous le même plaisir. Il y a autant de plaisirs propres que d'espèces. Mais cette diversité descend au niveau des individus d'une même espèce, surtout chez l'homme où elle devient extrême. Autant de plaisirs que d'individus différents : ce qui est plaisant pour l'un est pénible pour un autre. Les goûts, les couleurs et les saveurs ne se discutent pas. Mais Aristote conjure aussitôt la conclusion relativiste de son argument en établissant pour l'homme un plaisir spécifique, qui répond à sa fonction la plus propre, à l'activité de l'homme en tant qu'homme. Le plaisir spécifiquement humain a pour règle l'activité vertueuse. Ici Aristote s'appuie sur des développements antérieurs (I, 6). L'excellence de l'homme est une « activité conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison », c'est-à-dire

<sup>103</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 845.

l'activité de l'âme s'exerçant à la vertu. Dans ces conditions, la vertu est la mesure des plaisirs, c'est-à-dire de la distinction parmi toute la diversité des plaisirs, entre plaisirs bons et plaisirs mauvais, plaisirs vrais et plaisirs apparents. Puisque selon Aristote la vertu n'existe finalement que par l'action de l'homme vertueux et que, par conséquent, le vertueux, ou l'homme sensé, est la mesure concrète de la vertu<sup>104</sup> : le plaisir du vertueux est la mesure éthique des plaisirs. Il y a un critère de la valeur morale des plaisirs : c'est l'homme de bien lui-même. Le vrai plaisir n'est pas ce qui paraît tel à chacun mais ce qui paraît tel à l'homme « valeureux » (*spoudaios*)<sup>105</sup>. Aristote évite ainsi à la fois le relativisme des sophistes et le recours à une norme transcendante et inaccessible pour déterminer quels sont les plaisirs bons ou mauvais. Le *spoudaios* est la norme incarnée qui éclaire la valeur des plaisirs. Par suite, les plaisirs honteux, c'est-à-dire accompagnant des activités honteuses, ne sont pas, quoiqu'on puisse dire, des plaisirs.

Toutefois, parmi les plaisirs honnêtes, lesquels correspondent à l'activité la plus propre à l'homme ? Quel peut être le plaisir propre de l'homme, c'est-à-dire le plaisir propre à l'activité propre de l'homme, c'est-à-dire finalement le souverain bien pour l'homme ? Mais ces interrogations qui fraient la voie à la deuxième partie du livre X, c'est-à-dire à la détermination de l'*eudèmonia* comme *theôria* vont être retardées par une péripétie sur le jeu au chapitre 6.

---

<sup>104</sup> Cf. la définition de la vertu : « une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant dans une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent », *E.N.* II, 6, 1106b36.

<sup>105</sup> Cf. aussi en III, 6 : “ en effet, l'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure ” (1113a29-33).

## CHAPITRE 6

### LE BONHEUR CONSISTE-T-IL DANS LE JEU ?

On s'est souvent interrogé sur la fonction et la raison de ce chapitre. Il n'appartient plus au traité sur le plaisir. Mais, d'une certaine façon, il est un chapitre qui introduit le traité final sur l'eudémonie. En effet, si en rappelant les éléments des analyses passées sur le bonheur (qu'il consiste dans une activité plutôt qu'en une disposition et que cette activité est absolument finale), on cherche quelles sont les activités désirables pour le plaisir de leur exercice, on citera sans doute au premier chef le jeu. Tout simplement le jeu, autant que la vertu, avant d'envisager l'activité la plus haute, mérite d'être examiné comme candidat à définir le bonheur. Aristote retrouve ici le sens commun qui fait du jeu l'idéal d'une vie heureuse. On recherche les jeux parfois au détriment des soins du corps et de l'âme, tant la distraction qu'ils procurent est agréable. Sur ce point, la foule imite les grands et les puissants qui consacrent leur vie, pour une large part, aux loisirs.

Aristote s'attache, dans ce chapitre, à réfuter cette opinion, qui fait obstacle sans doute à l'identification ultime du plaisir proprement humain, du bonheur et de l'activité théorique.

Le premier argument précise que la conduite des grands, qui est souvent dissolue et honteuse, ne doit pas servir de référence. Ici Aristote ne fait que rappeler un principe cité « à maintes reprises », et encore au chapitre 5 : que c'est l'homme de bien, dont le plaisir procède de l'activité conforme à la vertu, qui doit toujours servir de mesure.

Aristote montre que si le jeu était le souverain bien, tout devrait lui être subordonné, y compris toutes les activités sérieuses, ce qui est absurde. En effet, le jeu n'est qu'un moyen et jamais une fin de l'activité. Le jeu est vécu comme un délassement. Le plaisir du jeu n'est pas final, autosuffisant, mais est relatif à la peine, à l'effort qu'il suspend ou ajourne. Autrement dit, le jeu procède de l'impuissance ontologique de l'homme à exercer sans fatigue la moindre activité : « le jeu est, en effet, une sorte de délassement, du fait que nous avons besoin de relâche ». Autrement dit, il ne faut pas confondre le « loisir » (*skolè*) qui est une activité continue, exempte de tension et de fatigue, à l'instar de la vie sans soucis des dieux, et le jeu (*paidia*) qui est seulement une pause (*anapausis*) qui interrompt un processus dont il dépend. On se délasse parce que l'on ne peut pas continuer une activité et pour mieux la reprendre. Ainsi le jeu est un loisir « mixte » : c'est le loisir qui convient aux êtres soumis à la nécessité de la puissance et des besoins du corps, c'est-à-dire à la contrainte du travail. C'est ce qu'un texte de la *Politique* dit : « Si, en effet, travail et loisir sont l'un et l'autre indispensables, le loisir est cependant préférable à la vie active et plus réellement une fin, de sorte que nous avons à rechercher à quel genre d'occupations nous devons nous livrer pendant nos loisirs. Ce n'est sûrement pas au jeu, car alors le jeu serait nécessairement pour nous la fin de la vie. Or si cela est inadmissible, et si les amusements doivent plutôt être pratiqués au sein des occupations sérieuses (car l'homme qui travaille a besoin du délassement, et le jeu est en vue du délassement, alors que la vie active s'accompagne toujours de

fatigue et de tension), pour cette raison nous ne laisserons les amusements s'introduire qu'en saisissant le moment opportun d'en faire usage, dans l'idée de les appliquer à titre de remède, car l'agitation que le jeu produit dans l'âme est une détente et, en raison du plaisir qui l'accompagne, un délassement. Le loisir, en revanche, semble contenir en lui-même le plaisir, le bonheur et la félicité de vivre. Mais ce bonheur n'appartient pas aux gens occupés, mais seulement à ceux qui mènent la vie de loisir »<sup>106</sup>, c'est-à-dire de manière sous-entendue à ceux qui mènent une vie théorétique ; « la vie heureuse semble être celle qui est conforme à la vertu », c'est-à-dire une vie qui implique un effort sérieux, à l'opposé du jeu ; et les activités sérieuses l'emportent sur celles qui amusent : plus elles sont sérieuses, plus elles sont élevées intellectuellement ou moralement ; le plaisir du jeu, indissolublement plaisir de jouissance, est accessible même à l'esclave tandis que le bonheur n'est digne que de l'homme libre. L'esclave, puisqu'il n'est qu'un instrument animé, ne peut participer à la dimension morale du bonheur, incapable qu'il est d'une vie propre et délibérée<sup>107</sup>.

Ainsi, le bonheur ne peut pas consister dans le jeu, puisqu'il ne peut résider que dans une activité conforme à la vertu, c'est-à-dire à une activité sérieuse<sup>108</sup>. L'« esprit de sérieux » de l'éthique, impliqué par l'effort et le choix délibéré de la vertu, est à l'opposé de l'insouciance du jeu. La gratuité du jeu n'est pas compatible avec l'idée d'un accomplissement de soi en tant qu'homme.

Mais le jeu en étant distinct du loisir est tout autant opposé à l'activité de la pensée. Le loisir du jeu ou le loisir de la pensée se disputent en quelque sorte l'image que la métaphysique peut se donner de l'activité des dieux. Platon, dans les *Lois*, interprète la relation des dieux aux hommes en termes de jeu : les hommes ont été fabriqués comme des jouets pour les dieux (VII, 803b-e). « Le jeu c'est l'activité qui se produit dans une oisiveté exempte de tout besoin. Le dieu peut jouer constamment parce qu'il n'a aucun besoin. Dans une autre direction, l'interprétation de l'activité des dieux – qui détermine dans une mesure plus importante encore l'histoire de la métaphysique – vise l'activité de la pensée. On la trouve déjà chez les penseurs pré-métaphysiques, mais elle établit de manière durable sa domination avec la fondation métaphysique de Platon et d'Aristote. Si l'on ne veut pas admettre que les dieux dorment, nous dit Aristote, et puisqu'ils ne sont pas soumis à la nécessité de travailler ou de mener des guerres, il ne reste plus qu'à croire qu'ils se livrent constamment à l'occupation suprême à laquelle l'homme peut se livrer que de temps à autre dans un suprême élan, lorsque son esprit se rassemble dans l'oisiveté, libre de tout besoin ; cette occupation est celle de la pure pensée. Le dieu de la métaphysique pense. Il pense ce qui n'est accessible qu'à la pure pensée : l'être impérissable des idées ; il est lui-même la raison du monde, dans la pensée de laquelle les idées ont leur patrie. Et c'est pourquoi le dieu métaphysique se pense lui-même : il est pensée de la pensée, *noesis noéseos*. Cette détermination du divin se maintient à travers l'histoire de la métaphysique jusqu'au « savoir absolu » de Hegel, jusqu'au concept se concevant lui-même. Lorsque l'activité des dieux, l'être-dieu, est située surtout dans la pensée, le jeu – cette autre grande possibilité de l'oisiveté – tombe dans la sphère d'une *préfigure* du vrai »<sup>109</sup>.

La critique du jeu contient ainsi déjà en négatif et en creux la thèse du primat de la vie théorétique : ce qu'il y a de meilleur en l'homme, c'est la

<sup>106</sup> *Politique*, VIII, 3, 1337b34-1338a4.

<sup>107</sup> Cf. *Politique*, III, 9, 1280a33-34.

<sup>108</sup> Cf. les remarques de Gauthier-Jolif sur le double sens de *spoudaios* : soigné, bien fait, excellent et donc vertueux, et sérieux, consciencieux, qui réclame effort et application. L'activité vertueuse est donc nécessairement sérieuse. Aristote fait mine d'ignorer qu'il y a des jeux « sérieux » qui réclament, autant que l'activité vertueuse, de l'application.

<sup>109</sup> E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Minuit, 1966, p. 94.

pensée, et le bonheur ou le plaisir propre à l'homme ne peut consister que dans l'actualisation la plus parfaite de son activité la plus parfaite. La critique du vieux Platon des *Lois* est l'occasion d'une reprise de la métaphysique platonicienne de l'assimilation contemplative de l'âme au divin. Ce faisant, on quitte le domaine éthique pour la métaphysique<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. Rodier, « La morale aristotélicienne », p. 207.

## CHAPITRE 7

## LE BONHEUR DE LA CONTEMPLATION

Le paragraphe qui ouvre le chapitre 7 permet de passer du traité sur le plaisir à la théorie de l'eudémonie. L'argumentation est conditionnelle : si le bonheur consiste dans l'activité (*energeia*) selon la vertu, et si la vertu consiste dans l'exercice de l'activité raisonnable, alors il est logique de penser (*eulogon*) que le bonheur consiste dans la vertu la meilleure possible (*kratistèn*) de cette même activité. Or il n'y a pas d'activité plus élevée de l'âme raisonnable que la contemplation. Donc le bonheur le plus parfait consiste dans le plaisir de l'activité contemplative dont la vertu se nomme précisément *sophia* (sagesse théorique). La faculté de cette vertu et de son acte est l'intellect. Aristote ne doute pas que cette faculté, étant donnée son excellence, ne mérite de commander. Selon un « préjugé » récurrent chez lui, notamment dans la *Politique*, ce qui doit commander revient à ce qui est supérieur<sup>111</sup>. L'intellect est la faculté rectrice parce qu'elle est elle la faculté la plus élevée de l'âme raisonnable. Elle est tellement supérieure qu'elle peut être tenue pour un élément proprement divin, ou du moins pour l'élément le plus divin dans l'homme<sup>112</sup>. Le ton accuse, ici, un tour très platonicien. L'intellect (*nous*) dont il est question ne saurait être assimilé sans difficultés, d'après les commentateurs à l'intellect agent dans la psychologie du *Traité de l'âme*, qui semble être postérieure à ce passage, contrairement à ce que l'on a longtemps cru<sup>113</sup>. Cette faculté supérieure correspond soit au *nous* soit « à quelque autre faculté », c'est-à-dire précisément à la partie rationnelle (*logistikon*) de l'âme chez Platon. Malgré l'incertitude et l'archaïsme du vocabulaire, Aristote a jugé valable l'idée centrale du passage<sup>114</sup>, selon laquelle l'homme trouve son bonheur dans la

<sup>111</sup> Le corps obéit à l'âme et dans l'âme, les fonctions sont hiérarchisées, selon une logique intégrative : le supérieur contient et commande l'inférieur : l'âme rationnelle, l'âme sensitive et l'âme végétative. Mais dans l'âme rationnelle, il s'agit de savoir ce qui l'emporte et donc exerce légitimement le pouvoir de commander : Aristote sera amené à distinguer deux usages de l'intellect : l'intellect pratique pour la sagesse morale, l'intellect spéculatif pour la sagesse théorique. Cette distinction est acquise au cours de l'*Éthique à Nicomaque* (par exemple VI, 13, 1145a6-11 : “ la prudence ” qui est dite également “ directive ” un peu plus haut (VI, 11), puisqu'elle prescrit des règles, applique le savoir à l'action, “ ne détient pas la suprématie sur la sagesse théorique ”). La référence à l'unité de l'intellect rappelle les thèses du *Protreptique*. Mais ici l'intellect est présenté comme possédant deux ordres de vertu : la sagesse de l'intellect en tant que l'intellect est uni au corps (vertu) ; la sagesse de l'intellect en qu'il réalise son activité à part du corps (= la philosophie). Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 875.

<sup>112</sup> Là encore, cf. *Protreptique* – ch. 8 de Jamblique.

<sup>113</sup> Au chapitre 2 du livre VI, Aristote distinguait contre Platon, l'âme rationnelle en faculté scientifique (qui a pour objet le nécessaire) et faculté “ logistique ”, c'est-à-dire calculatrice et finalement délibérative (cf. *Traité de l'âme*, III, 10, 433b3), voyant dans celle-ci, qui constitue chez son maître, dans la *République* (IV, 3435b-c) la totalité de l'âme rationnelle (*to logistikon*), une “ partie ” de la première.

<sup>114</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 873-874.

réalisation de sa faculté la plus divine, quelque soit le nom qu'il faille lui donner. Cette idée s'exprime en conclusion de son traité *De la prière* (« Dieu, c'est soit l'intellect, soit quelque chose qui est au-delà de l'intellect lui-même »<sup>115</sup>) et déjà dans le *Protreptique* (frgt 8) : « Les hommes n'ont donc rien de divin ou de bienheureux, si ce n'est cet élément seul digne de recherche, ce qu'il y a en nous d'intellect (*nous*) et de pensée (*phronèsis*) ; c'est là dans notre être ce qui seul paraît immortel, seul divin. Et parce que nous pouvons participer à une telle puissance, notre vie a beau être naturellement misérable et difficile, elle ne laisse pas d'avoir été organisée avec grâce, de sorte que, en comparaison des autres êtres, l'homme a l'air d'un dieu. Car « l'intellect en nous est le dieu », – est-ce Hermotimé ou Anaxagore qui l'a dit ? – et encore : « L'existence mortelle participe d'un dieu ». Ainsi donc il faut ou philosopher ou, sur un adieu à la vie, partir d'ici-bas, car tout le reste ressemble à un monceau de balivernes et de futilités.

C'est ainsi qu'on résumerait dûment les approches tirées des notions <communes> pour exhorter au devoir de philosopher théorétiquement et de vivre, autant que possible, la vie selon la science, celle de l'intellect »<sup>116</sup>.

Ainsi parmi les genres de vie désirables, la vie selon la vertu de l'intellect est la seule qui permette à l'homme d'accomplir sa fonction propre ou sa tâche essentielle (*ergon*), ce pour quoi il est fait et définit son essence<sup>117</sup> : elle est donc aussi la plus heureuse qui soit. L'homme accomplit son essence dans l'activité théorétique puisqu'il actualise ce pour quoi il est fait – « la fonction de chaque chose est sa fin »<sup>118</sup>. Dans le *Protreptique* (frgt 9) encore, Aristote citait Pythagore : « Quelle est donc celle des réalités pour laquelle nous ont engendrés la nature et Dieu ? A cette question Pythagore répondit : « Pour contempler le ciel ». (...) Or, si nous sommes venus à l'être pour cela, évidemment nous existons aussi pour vivre en sages et apprendre. Dès lors, selon cet argument du moins, Pythagore avait raison de dire que c'est pour connaître et contempler que tout homme a été créé par Dieu. ... En effet, si la fin selon la nature est faculté de penser, le meilleur de tout sera l'acte de penser ? De sorte qu'il faut faire le reste en vue des biens qui naissent en nous, et parmi eux ceux du corps en vue de ceux de l'âme, et pratiquer la vertu en vue de la pensée ; car c'est là le sommet. (...) Et celui-là verrait la vérité absolue de nos dires qui nous transporterait en esprit, mettons dans les îles des Bienheureux. Là en effet il n'est besoin de rien, rien d'autre ne saurait être utile, il ne reste que la pensée et la contemplation, ce que même actuellement nous appelons la vie libre. »<sup>119</sup> La valeur des activités étant proportionnelle et parallèle à celle de leurs objets, le plus grand plaisir vient parachever l'activité qui a en vue l'activité la plus élevée, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est nécessaire (VI, 2, 1139a8-11), des principes. Incontestablement, le souverain bien consiste dans l'activité théorétique. Aristote peut penser ici que cela se déduit des analyses antérieures, même si ce n'est pas de façon expresse mais indirecte, notamment de celles consacrées à la supériorité de la sagesse sur la prudence : « La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes. Il est absurde, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée de savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le Monde.

<sup>115</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 875.

<sup>116</sup> Jamblique, *Protreptique*, trad. E. des Places, Belles-Lettres, 1989, p. 78-79.

<sup>117</sup> Cette notion d'*ergon* a été empruntée par Aristote à Platon, et adoptée dès le *Protreptique*. Cf. Gauthier-Jolif, I, p. 54-55.

<sup>118</sup> *Éthique à Eudème*, II, 1, 1219a8.

<sup>119</sup> Jamblique, *op. cit.*, p. 81-83. Cf. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II – Le Dieu cosmique, p. 169-175.

(...) Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. C'est pourquoi nous disons qu'Anaxagore, Thalès et ceux qui leur ressemblent, possèdent la sagesse, mais non la prudence, quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors pair, admirable difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent »<sup>120</sup>. **Pourtant si la conclusion s'impose et peut s'autoriser des « précédentes conclusions », comme dit le début du deuxième paragraphe, ce n'est pas tant des analyses de l'Éthique à Nicomaque, que du Protrepétique, notamment le chapitre 7 dans Jamblique :** « Dans l'âme la raison est ce qui selon la nature commande et décide de nos actes, l'autre élément suit et est fait pour obéir. Mais tout se trouve bien s'il est conforme à sa perfection propre ; car c'est de l'avoir atteinte qui est un bien. (...) Si donc l'homme est un vivant simple et si son essence est ordonnée selon la droite raison et l'intellect, il n'a d'autre tâche que la seule vérité la plus exacte et de faire le vrai sur les êtres. (...) Or nous ne pouvons assigner à la pensée ou à la faculté pensante de notre âme meilleure tâche que la vérité. La vérité est donc la tâche la plus propre de cette partie de l'âme. Elle s'en acquitte d'une façon générale en acquérant la science et davantage celle qui est davantage science ; et de cell-là la contemplation est la fin suprême. »<sup>121</sup>

<sup>120</sup> E. N. VI, 7, 1141a18-1141b1-8.

<sup>121</sup> p. 71- 73. Mais que faut-il comprendre exactement par le terme de *theôria* ? Que dit le mot et que signifie-t-il chez Aristote ? Voici, en résumé, ce qu'on peut dégager de la lecture des pages que Gauthier-Jolif consacrent à la contemplation, en introduction à leur commentaire du traité sur l'eudémonie (II, p. 849-866) :

- les termes qui expriment l'idée de contemplations sont d'apparition tardive. Ils n'apparaissent ni chez Homère, ni chez Hésiode. L'adjectif *théorikos* (utilisé par Aristote), formé sur *théôria*, du verbe *théôrein*, n'est pas antérieur au Stagirite. C'est peut-être lui qui l'a introduit : les plus anciens exemples se trouvent dans le *Protrepétique* ;

- rien dans ses origines premières, ne prédispose la *théôria* à devenir " un des mots les plus caractéristiques de la langue philosophique et l'expression même de l'idéal du philosophe " (p. 849). Ce serait un composé de *théa* et d'*oraô*, qui désignent tous deux l'action de voir. Le *théôros* désigne initialement le spectateur – *théôrein*, être spectateur. Au premier rang de ces spectacles, il faut évidemment compter les fêtes religieuses . C'est pourquoi le *théôros* c'est aussi le pèlerin qui vient assister en spectateur à une fête religieuse (*théôria*, le spectacle de la fête). Le terme donc est ignoré des philosophes grecs du VI<sup>ème</sup> et du V<sup>ème</sup> siècles – à part chez Démocrite, mais sur le mode de la raillerie, ou pour décrire le spectacle ou l'observation de la vie quotidienne. Ce qui paraît assuré c'est que si le Pythagorisme ancien a " donné à la recherche scientifique une valeur de purification religieuse et [a] par là ébauché un idéal " contemplatif ", il est certain que cet idéal n'est désigné par le mot *théôria* que chez Platon, chez Aristote " (p. 850).

- Platon est le premier à donner leur sens philosophique à *théôria* et *théôrein*, pour en faire l'idéal de la vie philosophique – qui devient chez Aristote la " vie contemplative ". Cette vie présente deux aspects : (a) aspect positif : l'objet de la contemplation c'est l'être vrai, immuable, c'est-à-dire l'intelligible (*noèton*) : non seulement les formes noétiques (Idées), mais au-delà le Beau (dans le *Banquet*) ou le Bien (dans la *République*) qui est la source de l'intelligible et dit, pour cette raison, " au-delà de l'essence ". C'est pourquoi, la faculté qui permet de s'élever aussi haut dans la connaissance (intelligible) et dans l'intelligible (le Bien) est le *nous* (l'intellect). Mais la vie contemplative, selon qu'elle est ordonnée à l'objet formel de l'Idée ou à ce qui dépasse l'Idée (le Bien en soi) recouvre ce qu'on peut appeler la vie scientifique ou la vie mystique. Festugière (dans *Paidéia*, 9, 1954) écrit ainsi : " En tant qu'ordonné à ce qui dépasse l'essence ou l'intelligible, le *nous* n'est plus seulement instrument de la connaissance scientifique, il devient instrument de la connaissance mystique, cette sorte de toucher mystérieux (*Banquet*, 2125), qui nous permet de saisir, au-delà de l'essence définie, l'*epekeina tès ousias* (*République*, VI, 509b9). Dès lors aussi, sinon du moins toujours en fait, la vie contemplative n'est plus seulement celle du pur savant. La *théôria* peut devenir une contemplation essentiellement religieuse où l'acquisition des disciplines scientifiques tiendra moins de place que les exercices ascétiques et la préparation morale " (p. 851). On pourrait ajouter à ces considérations, que dans la contemplation on assiste à ce que Ricoeur peut appeler la " reprise " du religieux : elle est un écart par rapport à l'élan mystique de l'identification de l'âme au divin, mais cet écart est en quelque sorte rattrapé par la fusion finale de la contemplation qui excède le cadre premier de la connaissance scientifique ; (b) l'aspect négatif porte sur les conditions de cette

vie où l'homme est porté à excéder son humanité. Que la vie contemplative soit considérée comme une vie d'études ou une vie mystique, elle n'est possible que par l'ascèse du recueillement, la retraite loin des tumultes du monde (cf. *Phédon*). Or ce renoncement implique que le sage ne participe pas à la vie politique. Du moins, comme le note encore Festugière, "les rapports entre la vie théorique et la vie politique constitueront un problème". Même si le philosophe, une fois l'anabase accomplie vers la vérité, redescend dans la "caverne" pour prendre soin de ses anciens compagnons, ce n'est pas volontiers et de bon gré qu'il le fait ;

- Chez Aristote, le terme de contemplation est extrêmement fréquent, mais rarement dans son sens le plus technique. Au sens précis, la contemplation est l'acte de la philosophie, c'est-à-dire fondamentalement la philosophie première (la métaphysique), représentée par la science de l'être (en tant qu'être) et de ses causes, et par la science de l'être divin (théologie). Et c'est très certainement de la philosophie première, même si cette expression est postérieure au livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'Aristote entend parler quand il fait de la philosophie la vertu de l'intellect scientifique et de la contemplation son acte propre (VI, 7, 1141a20,b3) : "Il est clair ... que la sagesse sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive (*nous*) et science, science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes. Il est absurde, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le Monde. (...) Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. C'est pourquoi nous disons qu'Anaxagore, Thalès et ceux qui leur ressemblent possèdent la sagesse, mais non la prudence, quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors de pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent". C'est sans doute un des points sur lequel Aristote n'aura pas varié : l'objet de la contemplation ce sont les êtres divins (le monde des Idées à l'époque du *Protreptique*, le Premier moteur dans le livre Λ de la *Métaphysique*). C'est de ces réalités "belles et divines", comme dit l'*Éthique à Nicomaque* (X, 7, 1177a15) que la contemplation est le bonheur ;

- En ce qui concerne l'acte de la contemplation, et non plus son objet, Aristote l'envisage toujours comme son usage actuel. La contemplation est essentiellement activité, et non pas acquisition ou possession, état habituel de la science : elle est tout acte intellectuel, et rien d'autre. C'est pourquoi on ne saurait voir dans la vie contemplative, une vie d'études ou d'incessantes découvertes. L'idée aristotélicienne rejoint l'étymologie : la contemplation est une science de spectateur des réalités divines. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le point de vue dominant (même s'il n'est pas exclusif : la perfection de son objet est évoqué en X, 7, 1177a20-21 : "cette activité est la plus haute, puisque l'intellect est la meilleure partie de nous-mêmes et qu'aussi les objets sur lesquels porte l'intellect sont les plus hauts de tous les objets connaissables") n'est pas tant celui de l'éminence ontologique de son objet que l'excellence du sujet, par la perfection de sa fonction propre qu'elle réalise. La contemplation constitue d'abord l'achèvement de l'intellect, avant d'être la connaissance de l'objet le plus élevé. Mais il faut rappeler qu'au chapitre 5 du *Traité sur les parties des animaux*, Aristote a insisté sur la perfection *a parte objecti* : la perfection des choses divines compense l'imperfection de la connaissance que l'homme peut en avoir et, finalement, l'emporte sur la connaissance plus certaine des êtres corruptibles qui lui sont plus familières. "Pour les êtres éternels, les pauvres connaissances que nous en atteignons [*ephaptometha* : c'est le même verbe utilisé par Platon pour caractériser le contact de l'âme avec l'au-delà de l'essence] nous apportent cependant, en raison de l'excellence de cette contemplation, plus de joie que toutes les choses qui nous entourent tout juste comme un coup d'œil fugitif et partiel sur des personnes aimées nous donne plus de joie que la connaissance exacte de beaucoup d'autres choses, si considérables qu'elles soient" (644b32-34). Si cette joie incomparable rappelle la contemplation platonicienne, il manquera toujours à la contemplation aristotélicienne, ce qui peut en faire une connaissance mystique, c'est-à-dire l'affirmation d'un au-delà de l'essence et d'un mode de connaissance hétérogène aux puissances de l'âme rationnelle (discursive ou intuitive). Si c'est la métaphore du toucher qu'utilise Aristote, ce n'est pas pour dire la fusion dans le principe, mais la simplicité de l'acte qui le fait connaître. Aussi ce toucher est-il aussi bien un "voir". Pour être intuitif, c'est-à-dire simple, l'acte de contemplation n'en est pas moins intellectuel. L'objet de la contemplation est purement intelligible : Dieu est le suprême, le premier intelligible, et c'est en tant que tel que la contemplation le saisit. Sur ce point encore, Aristote n'a pas varié (du *Protreptique*, à l'*Éthique à Nicomaque* (X, 7, 1117a20-21), à la *Métaphysique* (Λ, 7, 1072a26-27). Donc il n'y a pas de contemplation mystique chez Aristote (cf. Festugière). Pour autant on ne saurait ignorer les premiers textes (*Éthique à Eudème*, VIII, 3, 1249b13-23), mais aussi les textes postérieurs à l'*Éthique*

Pour confirmer la vérité de l'affirmation selon laquelle le bonheur parfait ne peut consister que dans l'activité théorique, Aristote montre en suivant que la contemplation répond à toutes les exigences qui définissent le bonheur. Le livre X se présente alors comme la reprise et la conclusion du livre I. La contemplation doit être comme le bonheur : 1 l'activité la meilleure (I, 6) ; 2 une activité stable (I, 11) ; 3 plaisante (I, 9) ; 4 indépendante (I, 5) ; 5 recherchée pour elle-même (I, 5). Plus précisément,

---

à *Nicomache*, qui reconnaissent à la contemplation une valeur religieuse : la contemplation du divin est aussi un acte de dévotion – particulièrement dans le livre Λ de la *Métaphysique* (7, 1072b14-17 et 24-30) où Aristote parle de Dieu avec les “ accents d'une émotion contenue qui ne sauraient tromper sur la permanence de ses sentiments religieux ” (p. 859) ;

- Finalement quel est le genre idéal de vie pour l'homme ? Pour Gauthier-Jolif on a trop souvent posé qu'Aristote fait “ de la vie contemplative la vie idéale, au détriment de la vie active qu'il relègue au second rang et de la vie de jouissance qu'il condamne ” (p. 860). Selon les commentateurs, cet idéal est dans une vie mixte des trois genres de vie (jouissance, pratique, contemplative). Certes Aristote condamne la vie de jouissance (*Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1095b19-22) mais non le plaisir, comme l'ensemble du livre X le prouve, puisque si le plaisir n'est pas le souverain bien, le plaisir de contempler appartient nécessairement au souverain bien. Quand, par ailleurs, il condamne la vie politique, c'est la représentation que l'opinion se fait de cette vie qu'il critique (la recherche des honneurs, le goût du pouvoir ...). L'effort d'Aristote est sans doute, au contraire, de montrer que la véritable vie politique consiste dans la vie vertueuse (“ peut-être pourrait-on aussi supposer que c'est la vertu plutôt que l'honneur qui est la fin de la vie politique ” (*ibid.*, 1095b31). C'est parce que la vertu entre dans la constitution de la vie idéale, qu'Aristote étudie la vertu (éthique) au cours de huit livres entiers. Quant à la vie contemplative, elle n'est pas sans défaut aux yeux du Stagirite – dont il est à noter que l'expression ne figure pas dans tout le livre X. Sans doute la vie contemplative renvoie-t-elle à ce genre de vie qu'a pu mener, à Athènes, Anaxagore par exemple, c'est-à-dire une vie d'étranger (cf. *Politique*, VII, 2, 1324a15-17) : celui qui se livre exclusivement à la contemplation par laquelle il s'abstient de toute participation à la vie politique mène une vie d'étranger dans la cité : vivre en philosophe c'est vivre en étranger dans la communauté humaine la plus accomplie. Mais Aristote le dit dans l'*Éthique à Nicomaque* que c'est en homme qu'il faut vivre, et l'indépendance de la contemplation ne va pas jusqu'à affranchir le sage d'un certain nombre de biens extérieurs nécessaires. Le sage se livre à l'activité de la contemplation (Aristote ne dit pas que le sage mène une vie contemplative), s'efforçant autant que possible de s'immortaliser, mais “ en tant qu'il est homme et qu'il vit en société, il s'engage délibérément dans des actions conformes à la vertu : il aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d'homme ” (X, 8, 1178b5-7).

“ La vie idéale, telle que la conçoit Aristote, n'est donc ni la vie de jouissance, ni la vie politique, ni la vie contemplative du schéma traditionnel : elle est une vie mixte, à la fois vie de jouissance, vie politique et vie contemplative ” (p. 862). Si le rapport entre plaisir et vertu, et plaisir et contemplation a été clairement envisagé par Aristote, la nature de la relation entre vie vertueuse et vie contemplative est évidemment plus difficile à préciser. L'interprétation habituellement reçue est que la vie vertueuse est la condition de la vie contemplative : la première est le moyen et la seconde sa fin. Mais faire de la vertu éthique le moyen de l'idéal théorique n'est-ce pas lui ôter avec son caractère de fin sa valeur morale ? Ensuite, tant qu'Aristote maintient une psychologie “ platonisante ”, faisant de l'intellect la perfection de l'homme, le lien entre l'activité contemplative et l'activité des vertus éthiques est envisageable, mais toujours de façon extrinsèque. Seule la psychologie du *Traité de l'âme* qui montre que l'homme est essentiellement composé, et non pas un intellect en quelque sorte “ séparé ”, pourrait rendre raison d'une participation de l'activité pratique dans le bonheur humain achevé. Enfin, il convient de préciser que si l'idéal de vie, pour Aristote, est une vie mixte (*bios sunthetos*), jamais le philosophe grec n'a eu recours à cette expression. Gauthier-Jolif croient néanmoins qu'elle traduit sa pensée, s'appuyant pour cela sur l'abrégé de morale aristotélicienne d'Arius Didyme, en passant par Théophraste. C'est peut-être Aristote, ou la tradition qui lui a survécu qui a peut-être même inspiré l'enseignement stoïcien sur les trois genres de vie, tel qu'on le trouve évoqué par Diogène-Laërce : “ il y a trois genres de vie, la vie contemplative, la vie pratique et la vie rationnelle ; c'est disent-ils, ce troisième genre de vie qu'il faut préférer ; car la nature a fait tout exprès l'animal rationnel pour l'action et la contemplation ” (VII, 130).

les critères du bonheur trouvent seulement dans la contemplation une réalité effective.

1- Que ce soit l'activité la plus haute, donc la plus désirable, ou la plus haute vertu, cela se conclut de sa perfection propre et de la perfection de ses objets, comme on l'a vu par anticipation. L'activité théorique est la plus élevée parce que la plus dégagée du corps, et cette indépendance par rapport aux fonctions corporelles correspond à la transcendance ou à l'abstraction de ses objets. L'intellect ici connaît la réalité la plus formelle, principielle, éternelle : les causes des êtres, les principes de l'être, l'être divin. La philosophie première (ontologie, théologie) constitue donc l'activité de l'intellect selon sa vertu propre<sup>122</sup> ;

2- Que ce soit la plus haute vertu, cela se prouve aussi par la continuité avec laquelle l'homme peut l'accomplir sans fatigue. Plus une activité est immatérielle et intellectuelle, moins elle comporte de puissance, donc d'effort d'actualisation pour passer de la puissance à l'acte)<sup>123</sup>. S'ajoute à cette raison « métaphysique », le plaisir que le sujet ressent à cette activité où il éprouve sa perfection la plus propre et qui contribue à la perpétuer, comme il en va de tout plaisir d'ailleurs<sup>124</sup>. Reste que si cette activité est la plus continue de toutes celles dont est capable l'homme, elle n'est pas absolument continue. La suite du chapitre y insistera pour montrer qu'il y a loin de la continuité humaine de la contemplation à l'éternité de la pensée divine. La contemplation est l'activité qui donne l'idée de la vie divine, à condition de se représenter qu'il est donné à Dieu de la vivre non pas « pour un bref moment » et de façon intermittente mais continûment et pour toujours (*Métaphysique*, Λ, 7) : plaisir éternel d'un acte sans puissance, vie qui est identique à soi comme la pensée de soi-même : « la pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du Bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible : le réceptacle de l'intelligible, c'est-à-dire de la substance formelle, c'est l'intelligence, et l'intelligence est en acte quand elle est en possession de l'intelligible. Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu »<sup>125</sup>. **L'homme atteint le bonheur le plus parfait quand, dans l'actualité de la contemplation, il devient l'intelligible. Mais Dieu n'a**

<sup>122</sup> Cf. *Métaphysique* E, 1 où Aristote distingue les trois espèces de sciences théorétiques (elles mêmes distinctes des sciences pratiques (éthique, économie, politique) et des sciences poïétiques (arts) : la physique, la mathématique, la théologie.

<sup>123</sup> Si l'intelligence divine était une simple puissance, elle connaîtrait aussi la peine et la fatigue. Cf. *Métaphysique*, Λ, 9, 1074b28.

<sup>124</sup> Cf. *E.N.* X, 5, 1175b14.

<sup>125</sup> *Ibid.* Hegel conclut l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* sur ce texte d'Aristote de la *Métaphysique*. Cf. aussi la citation et le commentaire du même passage dans *Les leçons sur l'histoire de la philosophie* (t. 3, Vrin, 1985, p. 530) qui fait de l'affirmation de l'identité du pensée et de l'acte de pensée « le moment principal de la philosophie aristotélicienne ».

pas à devenir l'intelligible, il est éternellement l'intelligible comme objet de lui-même, il est éternellement en soi ce qu'il est pour soi, c'est-à-dire pensée de la pensée<sup>126</sup>.

3 - C'est la plus haute vertu parce que c'est l'activité la plus agréable. Si le plaisir est le parachèvement de l'acte, l'acte de l'intellect, lui-même faculté la plus haute de l'âme rationnelle, enveloppe le plus haut plaisir. Le plaisir de la contemplation est en effet un plaisir pur, c'est-à-dire sans mélange d'aucune peine, qui ne suit aucune privation. Le sage ou le philosophe, ayant atteint cet état, est bienheureux, comme un dieu parmi les mortels. La contemplation, en effet, n'est pas un mouvement, comme l'étude et la recherche, mais la perfection d'un acte achevé. Si la recherche de la vérité est déjà une activité agréable, si l'assiduité à la quête de la science est déjà un indice du plaisir qu'elle enveloppe (cf. *Protreptique*, chapitre 6), combien l'est encore plus sa possession. C'est un des rares textes<sup>127</sup> où Aristote distingue la sagesse philosophique (*sophia*) de l'étude de la philosophie (*philosophia*), un peu à la façon de Platon qui, suivant une tradition qui remonte à Pythagore, définit la philosophie comme l'intermédiaire entre l'ignorance et le savoir, c'est-à-dire comme désir du savoir et de la vérité (cf. *Banquet*). Là encore le rapprochement avec le *Protreptique* s'impose, comme au chapitre 11 de Jamblique : « Maintenant la tâche unique ou privilégiée de l'âme est de penser et de raisonner. C'est donc déjà une conclusion simple et accessible à l'entendement de tous que vit plus intensément celui qui pense correctement, et plus que tous celui qui atteint le mieux la vérité. Or celui-là est quiconque réfléchit et contemple selon la science la plus exacte ; et il faut reconnaître la vie accomplie alors et chez ceux-là, je veux dire ceux qui réfléchissent, les sages. Or, si la vie est pour tout vivant identique à l'existence, celui qui entre tous existera au suprême degré et au sens le plus propre sera le sage, et cela surtout quand dans la vie il sera en pleine activité et se trouvera contempler le plus connaissable des êtres. D'autre part l'activité parfaite et sans entrave a en elle-même la jouissance, de sorte que l'activité théorique sera de toute la plus agréable. (...) Evidemment donc le plaisir qui dérive de la pensée et de la contemplation est seul ou au premier chef, nécessairement, celui qui vient de la vie. Ainsi donc, la vie agréable, la vraie jouissance sont ou exclusivement ou au plus haut degré l'apanage du philosophe. Car l'activité des pensées les plus vraies, qui se nourrit des principes supérieurs de l'être et conserve dans une permanence constante la perfection communiquée (par eux), voilà de toutes (les activités) la plus efficace pour le bonheur. Par suite, ne serait-ce que pour jouir des vrais et bons plaisirs, la philosophie s'impose aux gens qui ont du sens. »<sup>128</sup>

4 - On peut ajouter aussi l'argument de l'autosuffisance. Ici se marque la supériorité de la vertu théorique sur les vertus morales. Celles-ci outre certains biens extérieurs, ont besoin de l'existence d'autrui pour leur

<sup>126</sup> Cf. le résumé de Rodier : « Dieu, nous dit la métaphysique, est heureux et bienheureux, sans avoir besoin pour cela d'aucun bien extérieur, mais en lui-même et en vertu de sa propre nature. Et son bonheur ne peut consister qu'en un acte, car la félicité ne réside pas dans le sommeil et l'inaction. Mais il n'y a qu'un acte qui soit susceptible d'être continué longtemps sans fatigue, et qui n'exige pas l'existence d'un objet extérieur, comme les arts manuels ou les fonctions inférieures de la vie mentale. C'est la pensée pure ou la contemplation (*noësis* ou *theôria*). Dieu pense donc et pense toujours, puisqu'il est tout bonheur et tout acte ; il ne connaît pas le monde, car il vaut mieux ne pas connaître les choses imparfaites. La pensée la plus excellente ne peut avoir pour objet que l'être le plus parfait, et cet être est Dieu même. D'ailleurs, c'est seulement ainsi qu'il peut se suffire à lui-même, et ne pas emprunter au dehors l'objet de sa contemplation. Il est une pensée qui se pense elle-même » (« La morale aristotélicienne », p. 208).

<sup>127</sup> Cf. Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 880.

<sup>128</sup> p. 87-89.

exercice. Ici Aristote étend à toutes les vertus morales ce qu'il reconnaissait comme la différence spécifique de la justice (à savoir être vertu complète non au sens absolu, « mais dans nos rapports avec autrui », V,3). La contemplation se passe pour ainsi dire de conditions externes, comme par exemple d'un lieu spécifique se contentant des biens les plus strictement nécessaires à son exercice, ni trop ni trop peu (c'est-à-dire aucun des biens dont le défaut ou l'excès « empêche de servir et de contempler la divinité » comme dit l'*Éthique à Eudème*, VIII, 3 fin), qui sont donc en très petit nombre par rapport à toutes les autres activités humaines, comme le soulignait encore le *Protreptique* (chapitre 6) : « on n'a besoin pour la pratiquer ni d'instruments ni de locaux, mais en quelque endroit de la terre que l'on arrête sa pensée, de partout on atteint pareillement la vérité comme si elle était là »<sup>129</sup>. De fait, la solitude n'est pas un obstacle à la contemplation. Même si Aristote n'exclut pas l'avantage de la collaboration intellectuelle, notamment entre amis, comme dans les écoles philosophiques, le sage est l'homme qui réalise le mieux l'idéal d'autarcie – puisque seul Dieu, on l'a déjà dit, est parfaitement indépendant<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> p. 71.

<sup>130</sup> Pour H. Arendt, la philosophie, en élevant, dans la hiérarchie des activités humaines, la *théoria* à la plus haute dignité, a rompu avec l'expérience grecque, présocratique, de la condition politique de la vie humaine. Cette dévalorisation de la "vie active" au profit de la "vie contemplative" se retrouve dans la philosophie politique qui subordonne comme chez Platon la liberté des hommes dans la cité à la domination du savoir philosophique, fondé dans la connaissance de l'idée du bien, au-delà de toutes les idées, notamment l'idée du beau (cf. *Crise de la culture*, "Qu'est-ce que l'autorité ?", Gallimard, Idées, 1972, p. 138-152). C'est pourquoi, si l'on veut revenir aux "choses mêmes" de l'agir, à l'étonnement devant le domaine des affaires humaines, il faut penser contre la philosophie politique (cf. E. Tassin, *Le trésor perdu – Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Payot, 1999, p. 15 sq). Sans doute Aristote conserve-t-il quelque chose de cette valeur éminente de la "la vie consacrée à la polis" (*Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, p. 48), qui représente, avec la vie de plaisir et l'activité théorique une vie (*bios*) belle, c'est-à-dire "un mode de vie autonome, authentiquement humain" (p. 48), digne d'être choisie "dans la liberté" (p. 47), "en toute indépendance des nécessités de l'existence et des relations qu'elle provoque" (p. 47) – besoin, travail, commerce. La "*vita activa*" y conserve son sens spécifiquement politique (*bios politikos*), c'est-à-dire grec, et n'est jamais opposée, à l'instar de ce qui se produira avec la disparition de la cité grecque, comme une nécessité de la vie terrestre, de "l'engagement actif dans les affaires de ce monde" (p. 49) à "l'existence vraiment libre de la contemplation" (*ibid.*)

"Cependant, l'énorme supériorité de la contemplation sur toutes les autres activités, y compris l'action (...) on la trouve dans la philosophie politique de Platon : non seulement la réorganisation utopique de la polis y est tout entière dirigée par la pensée supérieure du philosophe, mais elle n'a d'autre but que de rendre possible le mode de vie philosophique. Chez Aristote, l'articulation même des modes de vie dans laquelle la vie de plaisirs joue le petit rôle, s'inspire nettement de l'idéal de contemplation (*théoria*). À l'ancien affranchissement de nécessités vitales et des contraintes, les philosophes ajoutèrent l'exemption d'activité politique (*skolè*), de sorte que l'exigence chrétienne cherchant à se libérer de tous les soucis et de toutes les affaires de ce monde eut une aïeule et trouva son origine dans l'*apolitia* philosophique de la fin de l'antiquité. Ce qui avait été un rare privilège passa désormais pour un droit universel" (p. 50). Finalement, Aristote suit son maître Platon qui oppose le souci de l'éternité "au désir d'immortalité, au mode de vie du citoyen, au *bios politikos*" (p. 56) – "*Theôria* ou "contemplation" désigne l'expérience de l'éternel" (p. 56) – et situe le souverain bien dans l'affranchissement de la vie par rapport au fait de la pluralité humaine, dans le silence d'une activité sans repos. "Traditionnellement, jusqu'aux débuts des temps modernes, l'expression *vita activa* conserva sa connotation négative de "non-repos", *nec-otium*, *a-skholia*. Comme telle, elle resta intimement liée à la distinction grecque plus fondamentale encore entre les choses qui sont par elles-mêmes ce qu'elles sont et celles qui doivent leur existence à l'homme, entre les objets qui sont *physei* et ceux qui sont *nomô*. Le primat de la contemplation sur l'activité repose sur la conviction qu'aucune œuvre humaine ne peut égaler en beauté et vérité le *kosmos* physique, qui

5 - L'activité théorique est la plus haute vertu parce qu'elle est absolument finale et désintéressée. Cet argument se trouve déjà dans le livre A de la *Métaphysique* (2, 982b24), qui est un livre ancien, et évidemment dans le *Protreptique*. Une activité poétique est un mouvement ou une action transitive qui trouve le plaisir dans sa fin, qui lui est extérieure. La contemplation trouve, au contraire, en elle sa fin et son plaisir. En ce sens la vie philosophique l'emporte sur toutes les autres, y compris celle de l'homme d'Etat.

6 - Aristote ajoute à la liste des conditions des bonheurs présentée au livre I, l'argument du loisir. Cet argument est assez embarrassé. D'abord il est curieux qu'Aristote évoque le loisir à propos du bonheur, alors qu'il a explicitement condamné le jeu comme un loisir, le loisir n'étant que le moyen de la répétition de l'activité sérieuse. Or ici le loisir est compatible avec l'activité théorique contre la vie active et les vertus pratiques qui s'exercent toujours dans l'ordre des moyens ou des fins relatives. On peut, pour sortir de la difficulté, distinguer entre le loisir comme suspension de l'activité et le loisir comme fin de l'activité : ici l'achèvement, là une simple pause (cf. chapitre 6). Mais Aristote ajoute une idée qui n'est en fait que le développement du cinquième argument ; dans le champ pratique, le plus souvent, en fait, c'est l'avantage personnel qui sert de mobile, comme le vérifie la vie politique. L'homme politique cherche les honneurs, la considération personnelle (I, 2, 1095a22), et ne peut pas, à cette fin, négliger l'opinion. Dans tous les cas, la vie pratique ignore le loisir, soit qu'il constitue une fin étrangère à l'activité, soit que l'activité soit dirigée sur d'autres fins moins nobles. Le sage, à l'inverse, se suffit à lui-même, parce que l'activité théorique est purement désintéressée. La sagesse est la liberté même<sup>131</sup> et c'est pourquoi sa possession passe à bon droit pour « plus qu'humaine ».

7 - Le dernier argument, enfin, est assez paradoxal. Il se présente comme une septième raison de justifier le primat de la vie théorique, la prééminence de la sagesse, mais sur un mode négatif. Aristote explique ainsi que ce genre de vie est plus qu'humain et relève plutôt d'un dieu. La supériorité de la vertu de l'intellect sur les vertus morales est proportionnelle à la supériorité de cette part divine de l'homme qu'actualise le sage dans la contemplation.

Pour autant cette condition surhumaine de la contemplation, ou le fait que la contemplation dépasse les limites de la nature humaine ne doit pas donner raison à ceux qui conseillent à l'homme de borner ses pensées et son idéal « aux choses humaines », de faire de la finitude l'horizon indépassable de son existence. Pareil humanisme condamne non seulement la connaissance

---

se meut en soi dans une éternité inaltérable sans aucune assistance, aucune intervention extérieure, des hommes ni des dieux. Cette éternité ne se dévoile aux mortels que si tous les mouvements humains, toutes les activités sont parfaitement au repos. Comparées à cette immobilité, les distinctions et hiérarchies de la *vita activa* s'effacent toutes. Du point de vue de la contemplation, peu importe ce qui trouble le repos nécessaire, du moment que ce repos est troublé ” (p. 50-51).

<sup>131</sup> Cf. *Métaphysique*, A, 2, 982b24-31.

astronomique mais finalement toute philosophie dont le projet est, dans l'Antiquité, de rivaliser avec les dieux en sagesse et en béatitude<sup>132</sup>. Si cette prétention peut relever, selon l'opinion populaire de l'*hybris*, et s'il convient au philosophe à la fois de tenir compte de cette prudence populaire – « à bon droit ... on peut estimer plus qu'humaine » la possession de la sagesse dit Aristote dans le livre A de la *Métaphysique* (2, 982b) – sans renoncer à l'idéal philosophique défini depuis Parménide au moins jusqu'à Platon (qui évoque aussi l'assimilation au divin comme le but de la philosophie dans le *Théétète*) d'un savoir qui transcende l'expérience des choses humaines, c'est parce que la science divine, la vertu parfaite de l'intellect reste précisément un accomplissement inaccessible. C'est dans cette perspective qu'on peut dire « tragique », c'est-à-dire dans le sens de la finitude radicale, qu'il faut interpréter tout le passage : « On n'a pas suffisamment prêté attention au fait que, dans le célèbre passage que nous avons cité plus haut, et où il nous invite à « nous immortaliser », Aristote ajoute : *eph'oson endechetai*, autant qu'il est possible. Si nous prenons au sérieux cette restriction, elle signifie que nous devons *tendre* à l'immortalité, tendre à imiter Dieu, sans que nous soyons assurés d'y parvenir jamais entièrement : l'immortalité dont parle Aristote (et qui n'est pas, encore une fois, l'immortalité de l'âme) comporte des degrés et peut-être une infinité de degrés. Se contenter de sa condition serait, pour l'homme, lâcheté ; mais il ne suffit pas de le vouloir pour la dépasser, et le croire serait *démesure* »<sup>133</sup>. Autrement dit, là où il prétend conjurer « l'antique scrupule » de la prudence populaire, Aristote le retrouverait mais en l'appliquant à la philosophie elle-même. La philosophie est science recherchée du divin, c'est-à-dire conscience aiguë des limites humaines pour l'atteindre : « toujours guidé par l'horizon du transcendant, l'homme est invité à accomplir, à l'intérieur de sa condition mortelle, ce qu'il sait pourtant ne pouvoir accomplir tel quel. L'infini dans le fini, le progrès dans la limite, l'assimilation à Dieu dans l'absolue séparation, l'imitation d'une transcendance inimitable, ce sont là les perspectives apparemment contradictoires qu'Aristote propose à l'homme, ce « dieu mortel » »<sup>134</sup>. Et de façon encore plus claire peut-être, le commentateur d'Aristote précise ailleurs : « L'homme doit chercher, certes, à s'immortaliser, mais seulement « autant qu'il est possible », c'est-à-dire probablement par l'exemplarité de ses actes ou de ses œuvres. L'idéal platonicien d'une assimilation de l'homme au divin subsiste bien, au moins littéralement, chez Aristote ; mais il n'est plus, justement, qu'un idéal, un principe régulateur, une idée-limite, et ne peut plus être l'objet d'une expérience même exceptionnelle. Aristote, au demeurant, a consacré moins de temps à décrire cet idéal que la distance qui nous en sépare et l'effort proprement humain pour la combler. Aristote sera moins préoccupé des triomphes possibles de la contemplation, désirée plus que possédée ou même possédable, que des moyens d'y suppléer par les médiations laborieuses de la dialectique (dans l'ordre théorique), de la vertu (dans l'ordre pratique), du travail (dans l'ordre « poétique »). Aristote retrouve, par-delà ce qu'il croit être un certain échec du platonisme, la sagesse des limites, qui avait été le premier message éthique de la Grèce : humanisme tragique qui invite l'homme à renoncer aux ambitions démesurées, mais aussi, selon le vers de Pindare, à « épuiser le champ du possible » »<sup>135</sup>. L'homme n'est et ne peut devenir dieu. Mais la perfection de son être consiste à vivre selon ce qui est divin en lui, malgré l'impossible actualisation de son essence. Ce que l'homme a en propre, c'est de pouvoir imiter Dieu et s'immortaliser autant que possible. Si donc le bonheur consiste dans l'excellence de l'essence de

<sup>132</sup> Sur l'interprétation de ce passage, cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, p. 167-174.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 172

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>135</sup> « Aristote et le lycée », p. 679-680.

l'homme, alors l'activité contemplative est la vie la plus agréable et la plus heureuse. L'homme est essentiellement son âme ; l'âme est essentiellement l'âme raisonnable ; l'âme raisonnable est essentiellement l'intellect ; l'intellect est essentiellement sagesse ; la sagesse est essentiellement contemplation. Le souverain bien donc ne peut être rien d'autre que cette vie selon l'intellect. Les dernières phrases résument la démonstration : « ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse ».

Cet humanisme tragique de l'idéal philosophique de la contemplation oblige enfin à prendre ses distances à l'égard de toute interprétation qui, sur la foi de ce passage, tendrait à attribuer à Aristote une doctrine de l'immortalité de l'âme et même une doctrine de l'immortalité personnelle. Il est vrai, chez Platon, on rencontre à la fois l'idée d'immortalisation par la connaissance et des arguments en faveur l'immortalité de l'âme (simplicité et indivisibilité), par exemple dans le *Phédon*. L'âme s'immortalise par l'acte de sa partie immortelle, séparée du corps corruptible (et des autres parties de l'âme), actualise dans le savoir en quelque sorte son essence qui la rend apparentée aux Idées immuables et sans composition. La conclusion du dialogue évoque la mort comme un passage « d'ici à là bas » comme une évasion vers une existence plus heureuse. Chez Aristote, il ne peut être admis une immortalité de l'âme si, conformément à sa définition de « forme » du corps organisé, elle est inséparable de celui-ci<sup>136</sup> : l'âme ne peut survivre au corps dont elle est l'acte. Les « affections » de l'âme supposent toutes une affection corporelle (403a16-19). Si donc elles enseignent quelque chose de la nature de l'âme, il est impossible de la définir indépendamment du corps qu'elle anime (407b16sq)<sup>137</sup>. Par ailleurs, si l'intellect paraît éternel et impérissable<sup>138</sup>, dénué d'organe corporel<sup>139</sup>, incorruptible, impassible, de nature divine (408b29-30), doué d'une aptitude à recevoir (intellect patient) mais aussi à produire (intellect agent) les formes intelligibles, prêtant ainsi volontiers, sur la base d'une hésitation entretenue par Aristote, à une interprétation spiritualiste<sup>140</sup>, il ne participe en rien de ce qui est individuel en l'homme. La personnalité de l'individu, notamment tout ce qui relève de l'éthique (caractère), implique la composition de l'âme et du corps. Ce qui est nous n'est pas immortel ; ce qui est immortel n'est pas nous<sup>141</sup>. Donc si Aristote défend une théorie de

<sup>136</sup> Cf. *Traité de l'âme*, 413a4

<sup>137</sup> Cf. la présentation de R. Bodeüs à son édition (GF, 1993), du traité *De l'âme*, notamment à propos du « statut ontologique de l'âme » chez Aristote, p. 43 sq.

<sup>138</sup> Cf. *Métaphysique* Λ, 3, 1070a24

<sup>139</sup> Cf. *Traité de l'âme*, 411b18-19

<sup>140</sup> Cf. Bodeüs, Aristote, *De l'âme*, p. 51sq.

<sup>141</sup> Rodier cite, dans ce sens, deux passages de l'*Éthique à Nicomaque*, au livre IX (8, 1169a18) et au livre III (12, 1117b10), où il est précisé que l'homme de bien préfère une vie brève mais belle, à une vie longue mais sans éclat, et qu'il est bien plus affligé que le pervers par la mort, parce qu'elle prive de tous les biens (Delagrave, p. 118).

l'immortalité de l'âme, c'est d'une part seulement dans des œuvres postérieures (*Traité de l'âme*)<sup>142</sup> au chapitre 7 du livre X de l'*Éthique à Nicomaque*, et d'autre part ce n'est jamais d'une immortalité personnelle qu'il s'agit.

Ainsi « le contexte montre à l'évidence qu'Aristote ne songe pas par là à l'immortalité de l'âme, mais nous invite seulement à nous libérer des entraves de la « pensée mortelle », et à nous élever, par la contemplation, à un savoir de type divin »<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Cf. A. Mansion, “ L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote ”, *Revue philosophique de Louvain*, 51, 1953, p. 444-472.

<sup>143</sup> Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 169.

## CHAPITRE 8

## PRÉÉMINENCE DE LA VIE CONTEMPLATIVE

Mais si l'homme réalise sa perfection dans la vie contemplative, comment juger la valeur de la vie conforme à la vertu morale ? Pour l'essentiel, Aristote montre dans ce chapitre que les vertus éthiques sont des vertus simplement ou purement humaines, par quoi il faut comprendre qu'elles concernent non pas l'homme selon son essence, mais l'être total qu'il est, composé d'âme et de corps, et donc soumis à l'empire des passions. Et ce qui vaut pour les vertus éthiques vaut aussi pour la prudence, qui est la sagesse pratique portant non sur la fin, mais sur les moyens de l'action (VI, 13, 1144a8) : il n'y a pas de vertu morale sans prudence, pas plus que de vertu morale et de prudence sans passions<sup>144</sup>. Le bonheur

<sup>144</sup> Il ne faut jamais oublier que ce que l'on traduit par vertu, en grec, désigne toujours l'excellence (*aretè*) d'une chose. Comme le dit Pellegrin, "le tranchant d'une lame ou la rapidité d'un cheval sont leur *aretai*" (*Vocabulaire d'Aristote*, Ellipses, p. 59). Mais cette excellence peut concerner, pour Aristote, deux ordre de réalité : il y a les vertus éthiques, vertus du caractère, et les vertus intellectuelles (dianoétiques). Les vertus éthiques, ce sont par exemple la tempérance, le courage, la justice. La vertu éthique est définie comme "un état habituel qui pousse à choisir, qui est un juste milieu relativement à nous, lequel est déterminé par une règle, tel que le déterminerait l'homme prudent" (*Éthique à Nicomaque*, II) :

- "un état habituel" : Aristote fait volontiers dériver "éthique" (qui vient de *hêthos*, caractère habituel, mœurs – ce qui fait de "éthique" l'équivalent de "morale") de *êthos* qui signifie "habitude" (cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 1). La vertu est en quelque sorte un capital d'actions vertueuses, un état habituel. On comprend alors l'importance de l'éducation dans le domaine éthique : elle doit renforcer les tendances à la vertu par les habitudes convenables, parce qu'une fois l'état habituel enraciné dans le sujet, la vertu est un bien durable. La valeur morale de l'action dépend moins d'actes isolés que de cette disposition permanente (cf. *Éthique à Nicomaque*, II, 3 : l'agent "en premier lieu ... doit savoir ce qu'il fait ; ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même ; et en troisième lieu, l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable" (1105a31-33). Pellegrin remarque ainsi à propos que la vertu aristotélicienne n'a rien à voir avec la vertu chrétienne : le sage ici est garanti contre le vice, tandis que le saint est constamment exposé au retour et à la tentation du mal. La force de la vertu dans l'âme, c'est d'être un état permanent qui détermine à choisir, et à choisir toujours dans le sens même des actes vertueux antérieurs, dont la répétition aboutit à une habitude. Le faux vertueux, qu'Aristote nomme le "continent", a l'apparence de la vertu : il est encore en proie aux mauvais désirs qu'il tente de refouler (la vertu n'a pas la stabilité et la permanence de l'habitude) et surtout il n'éprouve pas de plaisir à accomplir des actions vertueuses. Pellegrin précise ainsi, comme on a pu le dire aussi dans le commentaire (X, 1), que "c'est le plaisir qui est le critère véritable de l'acte vertueux et qui permet de le distinguer de ses contrefaçons" (p. 60). On voit apparaître cette idée dans le traité sur le plaisir au livre X :

- cette disposition à choisir ou, comme le traduit plutôt Tricot cette "disposition à agir d'une façon délibérée" consiste en un juste milieu (une médiété) entre deux excès (deux vices contraires) – le courage est une vertu parce qu'il tient le juste milieu entre la témérité et la couardise. On ne doit pas interpréter cette morale comme une morale du compromis, de la modération, de la position moyenne, parce que "la médiété est la grandeur d'âme" (*Éthique à Nicomaque*, II, 7, 1107b23), un extrême (l'extrême entre deux excès contraires), un sommet, une ligne de faite (II, 6, 1107a7) ;

- Cette médiété est déterminée par une règle (*logos*), et donc engage l'action de l'intellect. Seulement cet élément intellectuel est irréductible d'une part au savoir théorique (a), d'autre part à une loi universelle, abstraite, et moins encore purement formelle. (a) C'est l'intellect pratique qui détermine cette règle de l'action vertueuse, c'est-à-dire l'âme rationnelle en tant qu'elle a pour objet de dégager la vérité propre à ce qui est contingent. Cette connaissance pratique qui rend capable l'agent de choisir, concrètement, c'est-à-dire en fonction de sa nature propre ("juste milieu par rapport à nous")

conforme à la vertu morale reste donc un bonheur inférieur au bonheur de la vie théorique puisque « le bonheur de l'intellect est ... séparé ». Il y a donc deux bonheurs pour l'homme, correspondant à deux types de vertu, c'est-à-dire à deux dimensions d'être : la part simplement humaine et la part divine en lui. Si l'homme n'était que composé, la vertu éthique serait la vertu achevée et l'opinion aurait raison de condamner comme une illusion l'exigence philosophique d'une connaissance et d'une imitation des choses divines (ch. 7). La vertu éthique est l'excellence simplement humaine pour ainsi dire, et c'est pourquoi elle ne dispense qu'un bonheur de second rang.

La suite du texte développe un argument du chapitre, opposant l'économie des moyens et des biens à l'activité théorique par rapport aux activités de la vie active, pour autant que la vertu éthique ne consiste pas seulement dans l'intention mais doit aussi se manifester concrètement dans la réalité. Or cette nécessité phénoménale de la vertu est en même temps une nécessité conditionnelle : l'exécution de l'acte vertueux « requiert le secours de multiples facteurs », alors que « l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'un concours de cette sorte ». Le bonheur théorique est le seul qui soit absolu.

Par ailleurs, la vie théorique est le bonheur parfait, parce qu'elle est la seule digne des dieux. Si la vie divine doit être une certaine activité, et si cette activité ne peut être ni pratique ni poétique, s'il est absurde de se représenter les dieux ayant en dehors d'eux leur fin (action transitive de la production) ou s'obligeant à se perfectionner par des actes vertueux, il ne reste qu'à leur attribuer une vie de contemplation. « Par conséquent, l'activité de Dieu, qui en félicité surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorique. Et par suite, de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur ». Le bonheur le plus complet réside pour l'homme dans l'activité la plus propre aux dieux, c'est-à-dire la contemplation.

et des circonstances données est le fait de la prudence. (b) Mais la prudence, c'est-à-dire la vertu ou l'excellence de l'intellect pratique, est une disposition qui trouve sa règle ou son modèle dans l'homme prudent lui-même (*phronimos*). C'est lui le critère de la justesse de l'action éthique, c'est-à-dire de la règle qui fixe la juste mesure où doit se tenir l'action à choisir. Comme l'écrit encore Pellegrin : « en l'absence de norme éthique transcendante ou simplement universelle, c'est le prudent lui-même, notamment tel qu'il peut être incarné dans des hommes comme Périclès, qui est la norme. Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote considère que la " la politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien qu'elles diffèrent par leur être " (*Éthique à Nicomaque*, VI, 8, 1141b23), puisque la politique est au fondement même de l'éthique " (p. 44).

Donc l'excellence de la vertu éthique n'est pas théorique, mais ne va pas non plus sans une dimension théorique ou intellectuelle, puisque agir selon la vertu c'est choisir le juste milieu selon une règle. " Il faut donc une partie rationnelle de l'âme qui soit aussi excellente pour être vertueux.. Tout comme la vertu éthique est un état habituel qui nous fait choisir le juste milieu, la vertu intellectuelle est un état habituel qui nous permet d'atteindre la vérité. Or la connaissance rationnelle s'applique soit à ce qui est nécessaire, soit à ce qui est mélangé de contingence. Ainsi la science et la raison intuitive sont des vertus, c'est-à-dire des états qui nous permettent de saisir le vrai, dans le cas des objets nécessaires. Alors que la prudence et l'art sont des états qui nous permettent de saisir le vrai concernant les objets contingents. Le vertueux parfait sera donc l'homme prudent, le *phronimos*, qui outre la vertu éthique complète, possède une aptitude parfaite à délibérer sur les moyens d'atteindre des fins éthiquement désirables " (p. 60).

Enfin, la supériorité du bonheur de la contemplation se déduit de la comparaison avec les animaux qui faute de pouvoir exercer cette activité ne participent pas non plus au bonheur : « il n'y a pas trace de bonheur parce que, en aucune manière, l'animal n'a part à la contemplation ». Le bonheur est d'autant plus parfait que la contemplation l'est davantage, c'est-à-dire actualisée de manière continue. La vie humaine n'est bienheureuse que par ressemblance avec la vie divine. Cet argument permet de conclure que le bonheur est un attribut nécessaire de la contemplation, et que finalement le bonheur n'est rien d'autre qu'une forme de la contemplation, ce qui l'accompagne toujours, à quelque degré que ce soit.

## CHAPITRE 10

INTRODUCTION À LA SCIENCE POLITIQUE<sup>145</sup>

Le dernier chapitre du livre X se présente comme une introduction à la politique. Les thèses qu’il développe sont conformes au prologue du livre I. Mais si l’on comprend le dessein général de l’argumentation, même si le mouvement n’en est pas toujours clair, on doit aussi relever qu’il marque une rupture avec le traité sur l’eudémonie qui concluait à la prééminence de la vie contemplative. Le paradoxe est que la vertu achevée n’est pas la vertu sur laquelle s’achève et le livre X et l’ensemble des livres sur l’éthique. On assiste malgré tout, de façon un peu abrupte, à un retour du discours éthique et de la vie pratique, dont le chapitre 8 avait souligné l’infériorité par rapport à la vie théorétique. Tout se passe comme si le traité sur le bonheur, au lieu d’être la perspective et le sommet de l’enquête sur les matières éthiques, constituait une espèce de parenthèse. De fait le début du chapitre qui rappelle le projet et les étapes principales de la réflexion n’évoque même pas ce dont il vient juste d’être traité, c’est-à-dire le bonheur du sage. De façon explicite, le dernier chapitre se réinscrit dans le dessein général des discours et en souligne l’unité : il ne s’agit pas « dans le domaine de la pratique » de connaître abstraitement la vertu, mais de savoir la mettre en pratique<sup>146</sup>. La « science » éthique est un savoir pratique plutôt qu’une théorie de la pratique. Evidemment le lien entre le traité sur l’eudémonie et le chapitre X est assuré par le thème du bonheur, et c’est pourquoi on peut aussi considérer le chapitre X comme le chapitre qui conclut en même temps le traité sur l’eudémonie, le livre X et l’*Éthique à Nicomaque*. Mais le bonheur dont il est de nouveau question n’est pas de même nature que celui traité dans les chapitres 6 à 9. L’argument sur l’insuffisance du raisonnement à pouvoir former à lui seul les hommes à la vertu (début du deuxième paragraphe), d’une certaine façon, supporte cet écart : outre les limites du discours, il souligne aussi que le bonheur théorétique du sage, s’il est l’idéal de l’homme selon son essence rationnelle, ne peut pas constituer le bonheur universel. Tous les hommes, en tant que composés et en tant qu’êtres politiques, soumis au pouvoir des passions (dont le thème fait sa réapparition avec celle de la vertu éthique) doivent pouvoir accéder à la vertu et au bonheur. Le chapitre 10 présenterait alors les conditions du bonheur adapté à la nature commune des hommes, ce qui exclut aussi bien les hommes de bien que les sages. De ce point de vue, le partage ne se fait pas entre éthique et politique, mais entre l’ouverture de l’éthique à sa vérité politique, c’est-à-dire la dimension sociale de la vertu éthique, et la sagesse

<sup>145</sup> Le chapitre 9 n’est pas commenté dans ce cours.

<sup>146</sup> Aristote semble rappeler sa propre opinion et son projet sur l’éthique, exprimés par exemple au chapitre 2 du livre II : “ car ce n’est pas pour savoir ce qu’est la vertu en son essence que nous effectuons notre enquête, mais c’est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien ” (1103b26).

philosophique, c'est-à-dire la vertu en quelque sorte privée de l'intellect (bonheur théorique). La politique est l'art de produire la vertu chez les individus où elle n'existe pas encore, comme disait à peu près l'*Éthique à Eudème* (VII, 2, 1237a2-3). La politique a la même visée que l'éthique : le chapitre 1 du livre I avance comme une thèse générale que la fin de la politique n'est pas la connaissance mais l'action (1095a5-6), et il est rappelé, au seuil du chapitre 10 que le savoir n'est la fin, ni des choses pratiques, ni de la vertu. C'est cette finalité pratique qui explique la réaffirmation de la dimension politique du bonheur et de la vertu, et l'abandon de la vérité philosophique.

Donc le problème finalement premier et essentiel est celui de l'éducation de la vertu, c'est-à-dire celui de la science de la législation, puisque comme le dit la *Politique*, VIII, 1 : « Qu'ainsi donc le législateur doive s'occuper avant tout de l'éducation de la jeunesse, nul ne saurait le contester ».

Il n'y a que trois causes qui font la qualité d'un homme de bien : la nature, l'habitude, la raison – ou l'éducation<sup>147</sup>, si par raison on entend une « règle de vie raisonnée »<sup>148</sup> : l'éducation vient assurer l'acquisition des habitudes et le développement de la raison. Cette triade est conforme à l'enseignement de Platon dans les *Lois*, et se trouve exprimée au seuil du *Ménon* à propos de l'acquisition de la vertu<sup>149</sup>. La nature est écartée comme cause de la vertu civique, parce qu'elle est un don divin<sup>150</sup>, aussi involontaire que rare – la vertu relève au contraire du choix réfléchi et dépend de nous<sup>151</sup>. Le raisonnement et l'enseignement est, quant à lui, souvent impuissant à triompher des passions – l'impuissance du discours est ici un fait d'expérience. Le raisonnement ne vient que stimuler la vertu déjà existante, mais ne peut la produire dans l'âme de celui chez qui elle n'existe pas

<sup>147</sup> Cette division se retrouve dans la *Politique* VII, 13, 1332a38-1332b11.

<sup>148</sup> Comme dit Tricot, en note de ce même chapitre 13, p. 522.

<sup>149</sup> Ménon demande ainsi à Socrate si la vertu est acquise, un don de nature ou si elle a une autre cause indéterminée. Mais Ménon privilégie la première hypothèse en distinguant deux options : la vertu peut s'acquérir par l'enseignement (*didaskon*) ou bien par l'exercice (*askèton-askèô* : travailler, façonner, s'exercer à un art). Et c'est seulement s'il s'avère qu'elle ne résulte ni de l'enseignement (*matheton* est substitué à *didaskon*) ni de l'exercice, qu'il faut envisager la possibilité qu'elle soit donnée à l'homme par la nature ou provienne de quelque autre cause. Or cette première hypothèse est d'origine sophistique. Ce sont bien les sophistes qui ont diffusé l'idée que l'*arété* est objet d'enseignement, remettant en cause l'éducation et les valeurs fondatrices de la société aristocratique traditionnelle.

<sup>150</sup> Un passage analogue au chapitre 10 du livre I (1099b9), où le bonheur est aussi présenté comme un "bien divin". Rodier souligne alors que cette "cause divine" n'est pas le signe d'une prédestination, d'un don divin offert à quelques rares élus, mais désigne plutôt la nature complète qui, à titre de fin, constitue en soi quelque chose de divin, de sorte que tous les hommes, dont la nature n'est pas mutilée, sont aptes normalement à la vertu et au bonheur. Cf. Delagrave, p. 132.

<sup>151</sup> Tout ce qui est en dessous de l'action volontaire, c'est-à-dire au sens propre de l'action accomplie "de plein gré", dont l'agent est en lui-même le principe, et plus précisément du choix délibéré (*proaireton*) – parce que la spontanéité n'est que la condition nécessaire mais non suffisante de l'action morale –, est exclu du champ de la moralité. Ainsi ne sont pas morales les affections ou les dispositions à éprouver plutôt certaines que d'autres, mais seulement les dispositions qui consistent à se comporter bien ou mal par rapport à elles.

encore<sup>152</sup>. Il ne reste donc qu'une éducation par l'habitude pour conduire les citoyens à la vertu, les disposant à aimer ce qui doit l'être et à détester ce qui est méprisable comme le disait déjà notre chapitre 1. On se rappellera que la vertu est, pour Aristote, le fruit de l'habitude. Si elle s'exprime dans le choix volontaire, elle est en elle-même une manière d'être stable, une disposition permanente (*hexis*), c'est-à-dire une puissance seconde qui ne s'actualise que dans un sens déterminé – là où la puissance naturelle est capable d'effets opposés et pour laquelle l'acte précède la puissance : « c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés »<sup>153</sup>, de telle sorte que constitué en disposition, l'agir devient un avoir (*echein*) qui rend l'acte de vertu toujours plus facile et plus ferme<sup>154</sup>. Or le raisonnement ne sait pas engendrer et fortifier, à lui seul du moins et par ses propres moyens, cette disposition permanente du caractère. L'acquisition de la vertu relève donc de l'éducation. L'éducation est volontaire là où la nature ne l'est pas ; elle est efficace dans le temps contre l'emprise des passions, là où la raison ou le raisonnement ne persuade que l'âme déjà bien disposée. L'éducation a la puissance de former le caractère, c'est-à-dire à la fois de bien habituer l'âme à vouloir « chérir ... ce qui doit l'être », et de la rendre disponible au raisonnement. Mais cette formation puisqu'elle ne procède pas de la nature du sujet ou de sa capacité rationnelle, prendra nécessairement la forme de la contrainte, c'est-à-dire de la loi.

L'éducation civique n'est possible que sous de bonnes lois. Le problème politique de la vertu, c'est-à-dire de l'éducation, est immédiatement reconnu comme celui de la législation. Seule la loi est capable d'exhorter moralement à la pratique de la vertu et de soumettre, par la contrainte et le châtement, le mauvais citoyen. La loi possède cette capacité à rendre habituel un comportement, que ce soit pour les jeunes gens ou pour les hommes mûrs. Ainsi la loi est l'instrument de l'éducation et du bonheur de toute la cité, « pour toute la durée de la vie ». A défaut du raisonnement et du « sens du bien » (*tô kalô*), la foule n'obéit qu'à la nécessité et à la contrainte légales. Quand les hommes ne peuvent être vertueux de leur plein gré, la loi est là pour les « forcer » à l'être malgré eux. Le châtement est ainsi le plus souvent dissuasif et correctif du vice et doit, pour cette raison, être choisi comme opposé au plaisir illicite qui l'avait accompagné.

Mais qu'est-ce au fond qu'une loi ? Qu'est-ce qui fait de la loi l'instrument de l'éducation civique ? Aristote retient d'abord deux caractères : la loi est d'abord par nature une « règle intelligente », et une forme de

---

<sup>152</sup> Pour autant les *logoi* ne sont pas inutiles. Ils sont “ nécessaires, mais insuffisants ” comme dit Rodier. “ Sans le naturel, l'habitude et l'exercice, l'étude et les discours sont impuissants. Mais quand toutes les conditions voulues sont réunies, c'est grâce à eux, et à eux seuls, qu'on peut atteindre à la vertu proprement dite. Pour qu'il y ait vertu il faut, en effet, que l'acte soit voulu et choisi par l'agent qui *sait* que cet acte est bon (*proairesis*) ; il faut que le savoir ajoute à l'action inspirée par la nature ou l'habitude, l'élément intellectuel qui lui fait défaut ” (*Éthique à Nicomaque*, livre X, p. 132) Cf. la présentation de Rodier de cette collaboration de la volonté et du savoir dans la vertu, p. 26-30.

<sup>153</sup> *E.N.* II, 1, 1103b1.

<sup>154</sup> Cf. *E.N.* II, 3, 1105a30-35.

pouvoir, imposant son autorité par la puissance coercitive que lui confère la force. La loi parvient en même temps à persuader la raison (la loi c'est le règne de la raison, c'est-à-dire finalement une règle générale et, à ce titre, impartiale, et c'est pourquoi elle ne se rend pas odieuse, comme peut le faire un particulier, quand elle ordonne ou interdit<sup>155</sup>) et à soumettre la passion (la loi c'est un pouvoir contraignant supérieur à la liberté de l'individu). Ce privilège de la loi peut se déduire de l'essence politique de l'homme : si l'homme est par nature un animal politique, alors l'existence individuelle se trouve subordonnée à ses fonctions sociales.

« Mais ce n'est qu'à Lacédémone et dans un petit nombre de cités qu'on voit le législateur accorder son attention à la fois à l'éducation et au genre de vie des citoyens »<sup>156</sup>. Cette restriction amorce la comparaison entre l'éducation privée et l'éducation publique qui culmine avec l'affirmation selon laquelle « l'éducation individuelle est supérieure à l'éducation publique ». Il faut bien souligner ici qu'Aristote évoque la crise politique de la cité grecque<sup>157</sup>, de l'art politique et de la législation et ne pas se hâter de conclure qu'il subordonne la liberté individuelle à l'État pour mieux « assurer la perfection morale de l'individu »<sup>158</sup>. Mais s'il faut, de fait, s'en remettre le plus souvent à l'autorité patriarcale, ce n'est pas parce qu'elle est le modèle de l'éducation politique, mais parce que celle-ci est défailante.

---

<sup>155</sup> Cf. *Politique*, III, 16.

Solange Vergnières résume les deux avantages de la loi, considérée sous cet aspect de l'intelligence sans désir : même si la loi est une intelligence imparfaite, elle protège contre l'intempérance du désir, contre tous les abus des gouvernants ; mais surtout « les hommes acceptent plus volontiers de se soumettre à une loi qu'à un homme particulier. (...) La loi, parce qu'elle est impersonnelle, parce qu'elle est un « être de raison », énonce ce qu'elle dit sans mise en scène personnelle de l'autorité et n'engendre aucun ressentiment. Non seulement elle est impartiale, mais elle paraît impartiale à ceux qui lui obéissent : le crédit qu'on lui accorde accroît de fait l'autorité que lui confère la constitution dans la cité. » (*Éthique et politique chez Aristote*, PUF, 1995, p. 213).

Cette dimension rationnelle de la loi apparaît déjà dans le *Protreptique* et est un indice en faveur de l'ancienneté du chapitre 10. On lit dans le traité perdu : « Tous en effet nous convenons que doit commander le plus vertueux, le meilleur par nature, et que la loi doit seule être le chef et le maître ; or elle est une sagesse et un énoncé dicté par la sagesse » (ch. 6 dans Jamblique). Pour autant, Aristote ne fait jamais l'éloge inconditionnel de la loi, et c'est pourquoi aussi il n'identifie pas le juste et le légal. Cf. livre V et notre commentaire.

<sup>156</sup> Cf. *E.N.* I, 13, 1102a1013 et *Politique*, VIII, 1, 1337a où Aristote, à l'instar de Platon, loue les constitutions de Crète et de Lacédémone d'avoir fait de l'éducation la priorité de la politique, c'est-à-dire de l'éducation une « affaire d'intérêt public » : « Et puisqu'il y a une fin unique pour l'État tout entier, il est manifeste également que l'éducation doit nécessairement être une et identique pour tous, et que le soin de l'assurer relève de la communauté et non de l'initiative privée, contrairement à ce qui se passe à notre époque où chacun veille à l'éducation de ses propres enfants en particulier et leur dispense un enseignement d'après ses idées personnelles, comme il l'entend. Mais il est bon que les choses qui intéressent la communauté tout entière fassent aussi l'objet d'un exercice commun. Et en même temps, il n'est même pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même : en réalité, tous appartiennent à l'État, car chaque citoyen est une partie de l'État, et le soin de chaque partie est naturellement orienté vers le soin du tout. A cet égard les Lacédémoniens ne sauraient mériter que des éloges, car ils prennent le plus grand souci de l'éducation des enfants et fond de cette éducation une affaire d'intérêt public ». Pour autant, Aristote n'approuve pas sans réserve cette législation qui oriente l'éducation trop exclusivement vers la valeur militaire et néglige la culture intellectuelle (VIII, 4, 1338b13).

<sup>157</sup> Cf. *Politique*, VIII, 2, 1337a35-1337b5.

<sup>158</sup> Gauthier-Jolif, *Commentaire*, p. 904.

D'ailleurs même si l'État se désintéresse de l'éducation publique, et parce que la loi n'est pas la vertu elle-même, on n'a pas à craindre que la formation morale ne relève que de la sphère privée et de l'arbitraire du régime patriarcal de la famille, comme l'illustre l'exemple légendaire des Cyclopes<sup>159</sup>. Au fond, l'essentiel de la loi n'est ni dans sa généralité ni dans sa force coercitive, mais dans l'intention éducative de la règle rationnelle qu'elle constitue, en prescrivant les moyens les plus propres à rendre vertueux les hommes auxquels elle commande. Ici les différences entre lois non écrites et lois écrites, règles individuelles (famille) et règles collectives ne sont pas pertinentes. Car celui qui est le plus apte à commander au sein d'une famille doit être capable de se « pénétrer de la science du législateur », c'est-à-dire de l'intention d'éduquer, de réformer, de corriger et de sanctionner au moyen de règles.

Et pourtant Aristote assure que « l'éducation individuelle est supérieure à l'éducation publique ». Comment comprendre cette proposition ? On peut d'abord répéter que ce n'est pas une supériorité absolue mais relative aux temps d'incertitude et de crise politiques. Ensuite, que la prise en compte des particularités individuelles rend plus efficace l'action éducative, comme les liens d'affection suppléent à l'absence de force coercitive de la disposition légale. En répondant mieux aux besoins de chaque individu, l'éducation peut mieux parvenir à ses fins. Comme le dit bien Rodier : « La supériorité paraît passer ici à l'éducation par la famille, qui peut seule tenir un compte suffisant de la différence des natures individuelles. (...) La vertu est, en effet, un milieu déterminé par rapport à chacun de nous. L'éducation doit être adaptée à chaque caractère, comme la médecine<sup>160</sup> à chaque tempérament »<sup>161</sup>.

Mais s'adapter à l'individu n'implique pas que l'éducation ait une finalité individuelle, et que les fins politiques soient soumises aux fins éthiques comprises comme visant à la perfection morale de l'individu. Pour ainsi dire, entre la législation et l'autorité familiale se produit une sorte d'échange. Le législateur est pour le père de famille un modèle, puisqu'il doit imiter son art et sa science ; mais inversement le père de famille est pour le législateur un modèle, puisqu'il donne l'exemple d'une éducation adaptée à la nature particulière de chacun. Ce croisement conduit Aristote à un développement sur les mérites respectifs mais complémentaires de l'expérience et de la science dans l'art politique.

Aristote insiste ici surtout sur la difficulté de l'œuvre éducative. Pour rendre meilleur autrui, que ce soit dans le cadre privé de la famille ou dans le cadre public de la cité, il faut « s'efforcer de devenir » soi-même « capable de légiférer ». Cela veut dire ne pas se contenter de l'expérience des faits, mais s'élever à la connaissance du général ou de l'universel, c'est-à-dire s'élever à la science. Ici le chapitre 10 retrouve les distinctions du livre A de la *Métaphysique* (1, 981a-b). L'homme de l'expérience n'a qu'une

<sup>159</sup> Cf. *Odyssée*, IX, 114sq. Le vocabulaire évoque ici la *themis* et non la *dikè*, figure encore archaïque de la justice.

<sup>160</sup> Cf. *E. N.* I, 4, 1097a11.

<sup>161</sup> Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, Delagrave, p. 139.

connaissance de l'individuel, du fait ; l'homme d'art ou de science une connaissance de l'universel, de la cause (A, 1). En fait l'expérience, c'est-à-dire la connaissance que c'est le cas, est indispensable à l'art politique (cf. VI, 8) : elle permet de reconnaître la présence de l'universel dans le particulier, mais non pas de connaître l'universel. La connaissance de ce dont le cas est le cas, la connaissance de l'universel est autant, sinon plus, indispensable encore. De même qu'il ne suffit pas de reconnaître qu'un individu est malade pour savoir comment le rendre à la santé et ce qu'est la santé, de même il ne suffit pas de connaître un caractère pour savoir le réformer et l'éduquer à la vertu. Or déterminer la fin et les moyens de l'éducation, c'est l'œuvre de ce que le livre VI (8, 1141b24) nommait la *phronèsis nomothetikè* (prudence législative). Il appartient au législateur de définir ce que doit être l'éducation, ce qui requiert la connaissance du général et du nécessaire – des règles ou des principes que sont, en l'occurrence, pour le domaine politique, les lois. C'est d'ailleurs pourquoi, quiconque prétend éduquer, même dans le cadre privé de la famille, doit se rendre « lui-même capable de légiférer »<sup>162</sup>, en acquérant et en appliquant la prudence législative qui fait figure de science de l'éducation.

Progressivement les termes de la discussion proposée par *Ménon* à ses interlocuteurs, et qui constituaient l'arrière-plan du début du texte, s'appliquent non pas à l'acquisition de la vertu, ce qui demeure une question abstraite, mais à la science de la législation, c'est-à-dire au moyen politique d'engendrer la vertu. Ni l'habileté toute empirique du politicien ni le simple discours du sophiste devant les tribunaux ne suffisent à constituer cette science de la législation dont dépend l'éducation à la vertu, et donc le bonheur de la cité. Les politiciens pratiquent la politique sans savoir la transmettre et l'enseigner – même les plus grands hommes d'État n'ont pas été capables de faire de leurs enfants des hommes d'État à leur tour : ce pour quoi la fin du *Ménon* faisait de « l'opinion vraie » le principe de gouvernement des cités (99b-c). Les sophistes parlent de la politique sans en faire, et s'imaginent qu'on peut subordonner la politique à la rhétorique et choisir facilement les meilleurs lois<sup>163</sup>. Aristote propose ici un équilibre subtil entre expérience, art et savoir. Le législateur n'est pas un savant, qui partage la connaissance des êtres nécessaires. S'il doit s'élever à l'universel, c'est à propos de l'action qui, par nature, est contingente. C'est pourquoi il a besoin de se familiariser « avec les réalités de la politique ». Mais, ce qui est plus important, il doit être également capable de discernement pour « sélectionner les meilleures lois ». Là où l'homme d'expérience constate que certaines lois sont bonnes, d'autres mauvaises, l'homme de l'art sait pourquoi elles le sont. Ainsi, la politique au sens large suppose l'expérience, l'art d'appliquer les

<sup>162</sup> E.N. X, 10, 1180b24.

<sup>163</sup> Sur ce point, Aristote tombe d'accord avec Platon (*Politique*, 304e; *Gorgias*, 463d) et semble viser principalement Isocrate (*Antidosis*) dans sa critique des sophistes, accusés de préférer l'empirisme, la collection des lois, la répétition de morceaux choisis, aux concepts, à la connaissance des lois, des principes de la politique et de la rhétorique elle-même.

moyens les plus adaptés à une situation donnée (c'est la politique proprement dite, l'art politique) mais aussi la science politique, la prudence législative qui a pour objet la connaissance de l'universel.

Autrement dit, la loi n'est pas la fin de la politique mais le moyen de la science du législateur qui doit, comme le médecin, savoir juger des particularités pour légiférer et donc éduquer par la loi. Si l'éducation civique doit tout à la loi, la loi doit tout à la science de la législation. Mais la science de la législation ne peut se passer de l'expérience des réalités de la politique. Comme le répète la fin du texte : « les lois ne sont que des produits en quelque sorte de l'art politique : comment dans ces conditions, pourrait-on apprendre d'elles à devenir législateur, ou à discerner les meilleures d'entre elles ? » La comparaison avec l'art médical est à nouveau de mise : on ne devient pas plus législateur en étudiant les lois faites que médecin en étudiant les ordonnances. La connaissance de la loi n'est instructive que si l'on est déjà expérimenté. Aristote paraît renvoyer dos à dos la philosophie de la législation idéale et le pragmatisme. Il s'agit d'étudier, après les avoir rassemblées, les diverses constitutions existantes – car dans cette pluralité, la fin du politique y a nécessairement trouvée sa solution, au moins approchée. Cela permet non pas de savoir quel est le meilleur régime en soi, mais quelle est la meilleure aristocratie parmi toutes les aristocraties existantes (c'est-à-dire finalement possibles comme on vient de le suggérer), et donc de savoir adapter le régime à la nature particulière d'un peuple. Ainsi le chapitre 10 reprendrait le programme, non pas seulement du livre VIII de la *Politique*, qui est considéré comme l'un des plus anciens de l'ouvrage, mais aussi le livre IV : il ne faut pas seulement examiner la meilleure organisation politique, mais aussi celle qui est possible<sup>164</sup>. Aussi comme le pense Bodeüs, même si le chapitre 10 est ancien, il exprime peut-être « déjà une opinion « définitive » du Stagirite » (p. 141)<sup>165</sup>. Il ne faut pas y voir le désaveu d'une position « déductiviste » présente dans la *Politique*, mais plutôt, malgré son « archaïsme », une thèse définitive. Bodeüs rappelle ainsi qu'« on ne trouve pas l'ombre d'un désaveu ou d'une rétractation quant à l'idéal d'une *koinè tès paideias*. Ce qui est vrai, en revanche, c'est que l'*Éthique à Nicomaque*, à la différence de la *Politique* (qui s'en tient à une proposition idéale), envisage aussi la solution d'un pis-aller, qu'il faut se résoudre à adopter, là où l'organisation d'une *paideia* idéale est inapplicable ou inappliquée (c'est-à-dire dans la grosse majorité des cas). Sans renoncer le moins du monde à considérer comme *kratiston l'epieleia koinè*, Aristote propose – non pas en échange à proprement parler, mais à défaut – un moindre mal. Or, que l'on y prenne garde : c'est l'application exacte du principe énoncé au IV<sup>e</sup> livre de la *Politique* (généralement tenu pour récent par les commentateurs) selon lequel « il ne faut pas seulement examiner la meilleure organisation politique, mais aussi celle qui est possible » [P IV, 1, 1288b37-38]. Entendez : celle qui est réalisable au mieux dans une situation donnée et non pas seulement la meilleure dans l'absolu. Il en va de même *peri paideias*. Est-ce à dire qu'il faille ramener la date due dernier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* à l'époque, sans

<sup>164</sup> Cf. *Politique*, IV, 1, 1288b37-38.

<sup>165</sup> L'interprétation de Gauthier-Jolif est à l'opposé : la découverte du rôle de l'expérience dans la science politique prouve que le chapitre 10 n'est plus « platonicien » et qu'il est plus proche des livres récents de la *Politique* (IV-VI) cf. p. 911. Ici tout se tiendrait : autonomie de l'éthique, individualisme éthique, politique expérimentale comme programme de la nouvelle politique aristotélicienne, époque récente du chapitre 10.

doute plus récente, des livres centraux de la *Politique* ? Ce serait audacieux. Mais il importe au moins de constater que, même s'il est ancien, le chapitre en question fait déjà une place à ce genre de considérations qui amèneront le philosophe, au stade ultime de sa réflexion sur les constitutions, à recommander la prise en compte soigneuse des contingences historiques qui rendent souvent impossible la réalisation d'un idéal. En cela, quelle que soit sa date de composition, il exprime déjà une opinion « définitive » du Stagirite<sup>166</sup>. Cette pensée définitive, malgré son ancienneté, consiste à envisager une éducation de rechange, quand la Cité manque à son devoir d'éduquer les citoyens, ou « la possibilité d'utiliser les recueils de lois existantes pour légiférer »<sup>167</sup>.

Le dernier paragraphe qui expose un programme de recherches sur les constitutions<sup>168</sup>, et où l'on peut lire une transition vers les cours de *Politique*, dont le contenu des livres (II, III-VI, VII-VIII), serait même esquissé, est introduit par une expression insolite, qui est un hapax chez Aristote : *hè peri ta anthrôpeia philosophia teleiôthè*. L'ensemble de la phrase s'inscrit dans la continuité des remarques sur l'usage des recueils de constitutions. Aristote entend participer au « perfectionnement de cette faculté critique » dont il a fait la « condition préalable » à leur utilisation<sup>169</sup>. Cet avant-dernier paragraphe souligne la négligence de tous les prédécesseurs sur le problème de la législation – Aristote feignant d'ignorer les œuvres majeures de son maître Platon, ce qui a pu faire croire à l'inauthenticité du passage<sup>170</sup> – et précise que les études sur la constitution doivent venir compléter « la philosophie des choses humaines », et clore ainsi la première partie de la philosophie pratique.

Il faut évidemment lier les deux plans. Nous suivons ici l'interprétation de Bodeüs qui ne se contente pas, comme le font d'habitude les commentateurs, de faire le parallèle entre cette intention d'achèvement dans le domaine moral avec l'expression d'un souci comparable au début des *Météorologiques* ou des *Parties des animaux*. En l'occurrence, comme dans ces deux autres ouvrages, il ne s'agit pas, pour Aristote, de parvenir à achever son entreprise de façon plus systématique, mais bien de parfaire la philosophie pratique elle-même, c'est-à-dire de façon indissociable, l'ensemble de toutes les recherches passées<sup>171</sup>. Sur ce point la traduction de Tricot est fautive, sans doute sous l'influence du parallélisme. On pourrait par exemple lire ainsi le texte : « Puisque, par conséquent, dans le passé on a laissé de côté, sans qu'il ait fait l'objet de recherche, ce problème de la législation, il vaut sans doute mieux que nous l'examinions et donc aussi, en général, celui de la constitution, afin que dans la mesure du possible, la philosophie relative aux choses humaines trouve son achèvement ». Mais parfaire la

<sup>166</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 139-141.

<sup>167</sup> Bodeüs, *ibid.*

<sup>168</sup> Dans un ouvrage perdu, intitulé *Politeiai*, servant de base documentaire, Aristote avait réuni les constitutions de 158 Etats. Ne nous est parvenu que *La constitution d'Athènes*.

<sup>169</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 147.

<sup>170</sup> notamment à cause de l'absence, dans cette transition, de toute référence au livre I de la *Politique*, et inversement, de toute référence, au début de la *Politique*, toute continuité avec l'*Éthique à Nicomaque*. Cf. Rodier, Delagrave, p. 149-150.

<sup>171</sup> Cf. Bodeüs, *L. P. C.* p. 150-151

philosophie morale c'est remédier aux lacunes non seulement des philosophes mais aussi des législateurs et des législations réelles, comme Aristote en formule le projet dans la *Politique* : « Au surplus, qu'on ne croie pas qu'en cherchant une nouvelle forme de constitution, distincte de celles dont nous venons de parler, notre désir soit de nous livrer à tout prix à un stérile jeu dialectique : c'est parce que les diverses constitutions déjà existantes ne sont pas sans défauts que nous nous engageons, on peut le penser, dans cette enquête »<sup>172</sup>. Ainsi, conformément à sa posture à l'égard de l'histoire des idées, Aristote conçoit son propre projet comme un « relais dans l'effort des générations antérieures pour réaliser une vie constitutionnelle parfaite »<sup>173</sup>.

Toutefois, quel est exactement le défaut en cause dans cet effort d'achèvement de la philosophie des choses humaines ? Puisque le temps des découvertes est sans doute achevé et, qu'à ce titre, l'ambition platonicienne de construire une constitution idéale est vaine, il est urgent et plus utile de rassembler les découvertes et les inventions déjà faites qui recouvrent finalement tous les possibles. L'humanité ne recommence pas éternellement l'expérience du monde. Mais ce dont souffre la politique c'est d'une impuissance non pas à inventer des constitutions, mais à choisir les meilleures législations, c'est-à-dire finalement à savoir former le discernement du nomothète, puisqu'en dernière instance, tout repose sur sa science politique. Or précisément le tort de tous les devanciers, est de n'avoir pas su contribuer à l'instruction de cette capacité critique du nomothète en matière de législation. En même temps, Aristote indique quel doit être le rôle du philosophe par rapport au politique : il ne doit pas s'y substituer, devenant philosophe roi ou éduquant le roi à la sagesse philosophique, mais éclairer son choix et sa prudence, d'une part par un travail conceptuel sur la définition de la loi, de la finalité politique, d'autre part par l'examen des « inventions » législatives, afin de faire progresser l'entreprise déjà longue des législateurs et des philosophes passés. Telle est la place qui revient au philosophe politique...

---

<sup>172</sup> *Politique*, II, 1, 1260b33.

<sup>173</sup> Bodeüs, *L. P. C.* p. 152.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Donc, finalement, comment évaluer l'éthique aristotélicienne, pour autant que la perfection humaine distingue ou fait intervenir la sagesse théorétique et les vertus éthiques ?<sup>174</sup> Et dans l'ensemble de la philosophie grecque, comment situer l'aristotélisme ? Aristote fait-il exception à la définition de la philosophie grecque comme « art de vivre » ? Nous suivons, pour terminer, les analyses de P. Hadot dans le chapitre qu'il consacre à « Aristote et son école » dans *Qu'est-ce que la philosophie grecque*<sup>175</sup> ?

La vie pratique, même si la vertu est une disposition permanente au choix de la perfection et du juste milieu en toutes circonstances, reste affectée par la contingence et les vicissitudes des conditions matérielles et sociales : l'agent se trouve nécessairement confronté à la lutte contre les passions, aux soucis, et, en tant que la vertu éthique est indissociablement politique, aux luttes. Au contraire, la vie selon l'intellect est une vie d'indépendance la plus achevée qui soit : n'étant pas soumise aux intermittences de l'action (praxis), n'engendrant aucune lassitude, elle apporte des plaisirs purs, elle est désirable absolument parce qu'elle est pour elle-même sa fin.

Mais cette perfection n'est accessible que rarement, « ce qui suppose que le reste du temps, le philosophe doit se contenter de ce bonheur inférieur, qui consiste à chercher » et non pas à exercer la contemplation. L'homme n'est pas capable de faire de l'activité la plus parfaite l'actualité de toute sa vie et, même de toute sa connaissance. Ce qui autorise deux conclusions.

---

<sup>174</sup> Comme le rappelle Pellegrin (*Vocabulaire d'Aristote*, p. 10-11), « dès l'Antiquité une querelle a divisé les interprètes sur le point de savoir si le bonheur humain consistait dans la vie pratique, c'est-à-dire l'excellence éthico-politique, ou la vie contemplative ou vie "théorétique" ». En effet cette vie semble posséder tous les caractères de l'excellence et donc du bonheur, si le bonheur est le nom donné au bien et en tant que le bien humain se définit par rapport à l'œuvre (*ergon*) propre à l'homme. La vie théorétique en effet concerne la partie la plus haute de l'homme, c'est-à-dire l'âme, c'est-à-dire plus précisément l'âme rationnelle, et la partie (ou la fonction) la plus haute de l'âme rationnelle, c'est-à-dire l'intellect (nous). Elle ne nécessite que la plus petite part de biens extérieurs. Et enfin "elle assimile à ce qu'il y a de plus divin dans l'univers, le premier moteur immobile" (*ibid.*).

Les deux vertus sont-elles inconciliables ? Le sage est-il apolitique et la vie pratique éloigne-t-elle de la sagesse contemplative ? Dans le *Protreptique*, Aristote ne distinguait pas les genres de vie puisque la prudence éthique relevait de la sagesse théorétique (la *phronèsis* dépend de la contemplation des vérités et des réalités éternelles). Il ne distinguait pas encore intellect pratique et intellect théorétique. On trouve néanmoins dans les livres de la *Politique* une tentative de réconciliation, au chapitre 3 du livre VII – livre en général considéré comme plus ancien que les livres centraux (le IV par exemple). Cet effort s'appuie sur une distinction de l'activité elle-même, selon qu'on la considère *ad extra* ou *ad intra*. L'activité *ad extra* est reconnue de tous : c'est la vie active qui implique nécessairement les relations avec autrui. C'est le cadre de l'exercice des vertus éthiques. Mais il ne faudrait pas réduire l'activité à l'activité pratique, qui s'aide de l'expérience, "en vue de diriger les événements" (1325b18). Il faut aussi considérer comme actives la spéculation et les pensées qui sont pour elles-mêmes des fins. Penser et connaître sont des activités, et même des activités de plein droit. Mais comme le remarque Pellegrin, "cette réponse ne peut trancher complètement la question", car le problème concerne l'excellence des activités respectives liées à la vie pratique et la vie contemplative.

<sup>175</sup> Folio essais, 1995, p. 123-144.

La première c'est qu'il y a comme une pratique théorique – puisque Aristote n'emploie jamais l'adjectif « théorique », que la pensée moderne oppose à « pratique », mais toujours « théorique », terme qui désigne ce mode de connaissance qui a pour but le savoir pour lui-même – c'est-à-dire une éthique de l'activité contemplative : « « théorique » peut s'appliquer à une philosophie pratiquée, vécue, active, qui apporte le bonheur »<sup>176</sup>. Il s'agit en effet, pour le philosophe, de vivre en choisissant de n'avoir pas d'autre fin que la connaissance pour la connaissance. Cette éthique théorique est une « éthique du désintéressement et de l'objectivité »<sup>177</sup>.

Ensuite, si l'homme ne peut être toujours en acte de la contemplation, il convient de distinguer des degrés de la vie théorique. C'est d'abord une vie de recherches, d'observations, de classification des phénomènes. Mais cette dimension de la vie théorique n'est pas assimilable à ce qu'on appellerait aujourd'hui une vie scientifique. En effet, « cette activité se fait dans un certain esprit que l'on pourrait oser définir comme une passion presque religieuse pour la réalité, sous tous ses aspects, qu'ils soient humbles ou sublimes, parce qu'en toute chose on trouve une trace du divin »<sup>178</sup>. Ainsi dans le texte, cité plus haut, des *Parties des animaux*, où il est question des mérites respectifs des deux genres de connaissance (réalités divines, réalités corruptibles), Aristote corrige-t-il le scrupule à étudier, en biologie, des réalités méprisables, par le plaisir que procure, dans tous les cas, l'observation (le spectacle) de la contemplation de la nature : « en toutes les parties de la Nature, il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé se chauffant au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine ». Eh bien, de même, entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les œuvres de la nature, et à un haut degré ; or, la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à la beauté » (ch. 5). Si l'âme éprouve du plaisir dans la connaissance désintéressée de toute chose, c'est peut-être qu'elle retrouve comme « une trace de la réalité qui nous attire d'une manière irrésistible, le principe premier, qui meut toutes choses, dit Aristote [*Métaphysique*, 1072b4], comme l'objet de son amour meut l'amant »<sup>179</sup>. Le bonheur de la contemplation de Dieu, ainsi que le détachement de soi, est déjà présent dans le plaisir désintéressé de la connaissance du moindre fragment de la réalité. C'est pourquoi la vie théorique (la vie selon le choix de la contemplation) est plus qu'une vie de savant, plutôt une vie qui s'exerce à la sagesse à travers l'étude et qui prend conscience, à l'occasion de chaque connaissance particulière, « de l'attrance sur elle du suprême intelligible, c'est-à-dire du suprême désirable »<sup>180</sup>.

Mais il n'en demeure pas moins que dans sa perfection, la vie théorique dépasse les limites de la nature humaine : l'intellect humain ne peut qu'imiter, à de trop rares moments, l'intellect divin en imitant, pour

---

<sup>176</sup> Hadot, *ibid.*, p. 129.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 136.

ainsi dire, par l'acte instantané et non-discursif de l'intuition, l'indivisibilité éternelle. En outre, le bonheur de cette vie n'est évidemment pas accessible à tous les hommes, alors que le bonheur est ce que tous les hommes désirent par nature<sup>181</sup>. En fait, comme pour la vertu éthique, où l'efficacité du discours trouve immédiatement ses limites<sup>182</sup>, il faut aussi, pour la vertu théorétique, du temps, une certaine expérience, en l'occurrence une longue fréquentation des concepts, des méthodes de raisonnement avec les faits : « le fait pour les intempérants de parler le langage de la science n'est nullement un signe qu'ils la possèdent... et ceux qui ont commencé à apprendre une science débitent tout d'une haleine ses formules, quoiqu'ils n'en connaissent pas encore la signification : la science, en effet, doit s'intégrer à leur nature, mais cela demande du temps »<sup>183</sup>. La vie théorétique a donc aussi besoin d'une éducation. C'est l'école philosophique qui est son lieu propice. Mais l'éducation est encore plus nécessaire pour la vertu éthique. Alors il appartient à la cité, par la contrainte de ses lois et de la coercition, et donc à l'homme politique ou au législateur de s'en charger, non au philosophe. Le législateur doit veiller, dans l'organisation de la cité, à ce que les citoyens puissent recevoir une éducation qui leur permette de devenir vertueux, et que les philosophes puissent profiter d'une vie de « loisir », nécessaire à la vie théorétique. « C'est pourquoi Aristote ne songe pas à fonder une morale individuelle sans rapport avec la cité, mais dans l'*Ethique à Nicomaque*, il s'adresse aux hommes politiques et aux législateurs, pour former leur jugement, en leur décrivant les différents aspects de la vertu et du bonheur de l'homme, afin qu'ils puissent légiférer de façon à donner aux citoyens la possibilité de pratiquer la vie vertueuse ou, pour certains privilégiés, la vie philosophique »<sup>184</sup>. Par là Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* et la *Politique* entend contribuer à la perfection du développement de l'humanité<sup>185</sup>. Pour lui, le philosophe n'a pas à être roi, on le roi, philosophe. L'activité théorétique reste distincte de la vie pratique (éthique et politique), ce qui ne condamne pas le philosophe à une situation asociale ou apolitique. Bien plutôt il a pour fonction de former le jugement, la prudence des hommes politiques. Mais pour sa part, recherchant le plaisir suprême que procure l'activité intellectuelle, il « choisira une vie consacrée à la recherche désintéressée, à l'étude et la contemplation, et, il faut bien le reconnaître, indépendante des tracas de la vie politique. La philosophie est donc, pour Aristote, comme pour Platon, à la fois un mode de vie et un mode de discours »<sup>186</sup>.

---

<sup>181</sup> Cf. *Métaphysique* A, 1 début.

<sup>182</sup> Cf. *E.N.* X, 10, 1179b16-30.

<sup>183</sup> *E.N.* VII, 5, 1147a18-24.

<sup>184</sup> Hadot, *op. cit.*, p. 143.

<sup>185</sup> Cf. *E.N.* X, 10, 1181b12-23.

<sup>186</sup> Hadot, *op. cit.*, p. 144.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Vrin, 1979  
 Aristote, *Éthique à Eudème*, traduction V. Décarie, Vrin, 1978  
 Aristote, *Politique*, traduction J. Tricot, Vrin, 1977  
 Aristote, *Les grands livres d'éthique (La Grande Morale)*, traduction C. Dalimier, Arléa, 1992  
 Platon, *Philèbe*, traduction A. Diès, Belles-Lettres, 1979  
 Jamblique, *Protreptique*, traduction E. des Places, Belles Lettres, 1989  
 G. Rodier, *Éthique à Nicomaque*, livre X, Delagrave, 1897  
 G. Rodier, «La morale aristotélicienne», *Etudes de philosophie grecque*, Vrin, 1926  
 A. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, 1943  
 A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, Le Dieu cosmique, Belles Lettres, 1986  
 A. J. Festugière, *Le plaisir – Introduction*, traduction et notes, Vrin, 1946  
 A. J. Festugière, «La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1936  
 A. J. Festugière, *Paidéia*, 9, 1954  
 P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963  
 P. Aubenque, «Aristote et le lycée», *Histoire de la Philosophie*, I, Pléiade, Gallimard, 1969  
 R. A. Gauthier et J Y Jolif, *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire*, t. II, Nauwelaerts, 1970  
 R. Bodeüs, *Le philosophe et la cité*, Belles Lettres, 1982  
 P. Hadot, «Aristote et son école», *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Folio, 1995  
 P. Pellegrin, *Vocabulaire d'Aristote*, Ellipses, 2001

## MENU DE NAVIGATION

en mode plein écran dans Adobe Reader

Déplacez la palette du sommaire ci-dessous en la saisissant par la barre du haut et redimensionnez-là à l'aide du coin en bas à droite.

**Cette palette vous permet de vous reporter aux têtes de chapitres.  
Ne la fermez pas !**

Le présent menu se trouve en dernière page

**Comment lire ce document ?**

utilisez les raccourcis clavier

**Avancer d'une page :**

(sauf depuis cette page)

clic ou ↵ (entrée)

**Reculer d'une page :**

ctrl + clic ou  
↑ + ↵ (maj + entrée)

**Sortir et quitter :**

(en haut à gauche du clavier)

esc (escape)

- ✓ La main ou le pointeur doivent se trouver **dans l'espace de la page**  
- *et non dans le sommaire* - pour que ces raccourcis fonctionnent.

**Vous pouvez également utiliser le petit navigateur en bas à droite du clavier :**



**Cliquez sur les liens ci-dessous pour :**

! ou utilisez les raccourcis clavier :

**Imprimer des pages**

ctrl + p

**Reprendre la lecture**

à la page que vous venez de quitter

) **Commencer la lecture ...**

Le mode plein écran est un affichage de lecture.

Pour effectuer des recherches dans ce document, utiliser le zoom ou prendre des notes de marge, il est conseillé de passer en affichage standard : appuyez sur la touche **esc** de votre clavier.

Ce menu s'adresse aux personnes non familières de la lecture écran. Les initiés de la navigation clavier pourront se servir de tous les raccourcis habituels.