

2m11.3016.2

Université de Montréal

La cohérence de la conception aristotélicienne du bonheur dans l'*Éthique à Nicomaque*

Par

Esther Laforce

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en Philosophie

Avril 2002

© Esther Laforce, 2002



B

29

U54

2002

V.016

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

La cohérence de la conception aristotélicienne du bonheur dans *l'Éthique à Nicomaque*

présenté par:

Esther Laforce

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Richard Bodéüs
président-rapporteur

Louis-André Dorion
directeur de recherche

Christine Tappolet
membre du jury

Mémoire accepté le: 27 août 2002

Résumé

La conception du bonheur chez Aristote, telle qu'elle est développée dans l'*Éthique à Nicomaque*, pose quelques difficultés d'interprétation. La principale difficulté est de savoir quelle place est accordée à l'activité théorique: est-elle le tout du bonheur, ou n'en est-elle qu'une partie, les autres parties étant tous les autres biens qui ont une valeur en soi, principalement l'activité pratique? Cette ambiguïté est relevée en grande partie par la lecture du Livre I et des chapitres 6 à 9 du Livre X. Nous proposons donc une solution à ce problème, en réfutant d'abord la position de Nussbaum, qui considère que les chapitres 6 à 9 du Livre X, dans lesquels, selon elle, le bonheur est identifié à la seule contemplation, sont incohérents avec le reste de *EN*. En interprétant ces chapitres de façon plus satisfaisante, nous montrons que le bonheur doit être compris, tout au long de *EN*, comme l'activité rationnelle, laquelle, parce qu'elle est double, donne lieu à deux types d'activité heureuse. Ces activités n'ayant pas le même degré de perfection et se subordonnant selon un rapport hiérarchique, elles correspondent chacune à une certaine forme de bonheur: le bonheur parfait, qui est l'activité de la meilleure et de la plus parfaite vertu, la *sophia*, et un bonheur second, l'activité des vertus morales et de la *phronesis*.

Mots clés: Philosophie -- Éthique -- Aristote -- Bonheur -- Bien -- Raison --

Contemplation -- Sagesse -- Prudence -- Vertu

Abstract

The conception of happiness in Aristotle, as we find it in the *Nicomachean Ethics*, gives some difficulties to interpret. The principal of these is to know which place is occupied by the activity of *theoria*: is it the whole of happiness, or just a part of it, other parts being all other goods which have intrinsic value, mostly practical activity? This ambiguity arises for the most part from the reading of Book I and chapters 6 to 9 of Book X. We suggest then a solution to this problem, while refuting first Nussbaum's position, who believes that chapters 6 to 9 of Book X, which, according to her, identifies happiness with contemplation alone, are in contradiction with the rest of the *EN*. Interpreting those chapters in a better way, we show that happiness is, all along the *EN*, rational activity, which is double and which, then, brings two different happy activities. Those activities have not the same degree of perfection and are in a hierarchical relation, and that's the reason why we can talk of two types of happiness: perfect happiness, the activity of the most final virtue, *sophia*, and secondary happiness, the activity of moral virtues and *phronesis*.

Mots clés: Philosophy -- Ethics -- Aristotle -- Happiness -- Good -- Reason --

Contemplation -- Wisdom -- Practical wisdom -- Virtue

Table des matières

Résumé.....	III
Abstract.....	IV
Liste des abréviations.....	VII
Remerciements.....	VIII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I - Présentation des arguments de Nussbaum.....	5
A) L'influence de la pensée platonicienne.....	5
B) L'incohérence de X 6-9 dans l'ensemble de EN.....	10
CHAPITRE II - Critique des arguments de Nussbaum.....	14
A) La résonance platonicienne.....	15
B) La méthode anthropocentrique de l'éthique et le corpus aristotélicien	
.....	16
C) EN X 6-9.....	21
1) Bien divin et bien humain.....	21
2) Le rapport entre vie contemplative et vie pratique.....	24
3) Revue des arguments de Nussbaum.....	32
CHAPITRE III - La cohérence de X 6-9 par rapport à l'ensemble de EN....	40
A) L'introduction de X 6.....	41
B) Le Livre I, chapitres 1 à 7.....	45
1) Les chapitres 1 à 4: présentation de la recherche et examen des <i>endoxa</i>	
.....	45
2) Les chapitres 5 et 6: Les caractéristiques du bonheur et sa définition	
.....	51
2.1) Présentation.....	51
2.2) Discussion.....	57

C) De la définition du bonheur (I 6) à X 6-9.....	77
1) I 8 à 12.....	77
2) I 13.....	79
3) Le Livre VI.....	81
4) Le Livre X.....	83
5) Le problème de l'activité pratique.....	85
CONCLUSION.....	92
Bibliographie.....	96

Liste des abréviations

EN = Éthique à Nicomaque

EE = Éthique à Eudème

MM = Magna Moralia

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon directeur, M.Louis-André Dorion, pour toute l'aide et pour tout l'encouragement qu'il m'a fournis au cours de la rédaction de ce mémoire. Je remercie ensuite mes parents, Marguerite et Marcel, pour l'intérêt qu'ils n'ont jamais cessé de porter à mon travail, ainsi que pour le support financier qu'ils m'ont toujours si généreusement offert. Merci encore à tous mes amis, avec lesquels j'ai pu partager mes joies et mes incertitudes. Un grand merci aussi à mon copain, Francis, dont la présence m'est toujours si précieuse.

Un merci tout spécial enfin à Mme Jocelyne Doyon, qui a toujours été là pour me donner de bons conseils, et pour répondre aux mille et une questions que suscite le souci de répondre aux exigences administratives de l'Université.

INTRODUCTION

La plupart des traités qui composent l'ensemble du corpus aristotélicien posent à tout commentateur qui tente d'en rendre les propos clairs et intelligibles de sérieuses difficultés d'interprétation. Que ce soit dans des passages précis, ou dans l'exposition de problématiques plus larges, la pensée d'Aristote ne se laisse pas toujours saisir aisément. L'obscurité de certaines formules, le manque de liens évidents entre différentes parties d'un même traité, les contradictions qu'il semble parfois y avoir entre différents passages, contribuent à la confusion du lecteur, même le plus consciencieux. Frustré, le commentateur peut chercher sa consolation dans les problèmes inhérents à l'origine, la transmission et les éditions anciennes des écrits d'Aristote, mais il est bien souvent tenté de conclure à l'incohérence de la pensée aristotélicienne, du moins, telle que nous la retrouvons dans les écrits.

L'*Éthique à Nicomaque*¹, l'un des trois traités éthiques d'Aristote, n'échappe pas à ces difficultés, bien que, par comparaison à d'autres traités, sa lecture ~~en~~ soit plus simple et sa compréhension d'ensemble plus facile. L'une des difficultés que pose la lecture de *EN* concerne la conception du bonheur qui y est développée. En fait, au premier abord, la

¹ Toutes les références à l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote seront tirées de Tricot 1959.

question du bonheur dans *EN* ne semble pas présenter de difficulté majeure: dans les deux parties du traité qui traitent spécifiquement du bonheur, soit le Livre I et les chapitres 6 à 9 du Livre X, il semble que le bonheur soit identifié à l'activité contemplative, la plus haute activité rationnelle réalisable par l'homme. C'est en effet ce que semblent indiquer la définition du bonheur proposée en I 6 (1098a16-18) de même que l'ouverture du chapitre 7 du Livre X (1177a11-18): le bonheur est l'activité de la meilleure et de la plus parfaite vertu, la sagesse (*sophia*). Cependant, si l'on y regarde de plus près, deux problèmes apparaissent: si la contemplation doit être identifiée au bonheur, pourquoi Aristote parle-t-il si peu de cette activité dans l'ensemble du traité? À l'inverse, pourquoi le rôle que doivent jouer les vertus morales dans le bonheur est-il si peu expliqué, alors qu'Aristote traite de ces vertus dans presque la moitié du traité? Ainsi, le lecteur pourrait se demander: le bonheur n'est-il finalement que la contemplation? Le bonheur ne devrait-il pas se trouver aussi dans l'activité pratique (qui unit l'activité des vertus morales et celle de la prudence)? En effet, si le bonheur est d'abord défini par l'activité de la raison (I 6, 1098a16-18), ne devrait-il pas être constitué autant par ces deux formes d'activité rationnelle? Il semble donc que certains passages de *EN* présentent une conception du bonheur qui l'identifie strictement à la contemplation, alors que d'autres pourraient au contraire laisser penser qu'il se compose autant de l'activité contemplative que de l'activité pratique. Et si ces passages ne peuvent pas être compris ensemble, c'est donc que la conception du bonheur présentée dans *EN* pourrait bien ne pas être cohérente. Or, une telle conséquence serait très fâcheuse, puisque la question du bonheur est le point de départ, le fondement même de l'éthique aristotélicienne.

α

C'est pourtant à cette conclusion qu'en est presque arrivé W.F.R. Hardie², en 1965, en proposant l'idée selon laquelle deux conceptions du bonheur seraient mélangées dans *EN*: d'une part, le bonheur serait conçu comme un bien dominant, composé exclusivement de la contemplation, d'autre part, il serait conçu comme un bien qui inclurait tous les biens qui ont une valeur en eux-mêmes. En 1974 cependant, J.L. Ackrill³ a répondu à ce problème, en affirmant que le bonheur devait, tout au long de *EN*, être compris comme un bien inclusif, et ce, d'après les analyses du bonheur que nous retrouvons dans le premier Livre de *EN*. Toutefois, il semble bien que cette réponse d'Akrill n'a pas suffi à solutionner le problème de la cohérence de la conception du bonheur dans *EN*, puisqu'en 1986, M.C. Nussbaum⁴, en prenant pour point de départ les analyses mêmes d'Akrill, tenta de démontrer l'incohérence des chapitres 6 à 9 du Livre X par rapport à l'ensemble de *EN*. Selon elle, en effet, ces chapitres présenteraient une conception du bonheur exclusivement centrée sur l'activité contemplative. Au bout du compte, nous nous retrouvons donc devant le même problème: la conception du bonheur chez Aristote, telle qu'elle est présentée dans *EN*, serait incohérente.

Nous tenterons donc, dans ce mémoire, de trouver une solution acceptable à ce problème, et de proposer une lecture des différents passages de *EN* qui traitent du bonheur, une lecture qui puisse rendre compte de la cohérence de la conception aristotélicienne du bonheur dans ce traité.

Pour ce faire, nous nous attaquerons particulièrement aux propos de Nussbaum concernant la prétendue incohérence des chapitres 6 à 9 du Livre X. Il nous semble

² Hardie 1965.

³ Ackrill 1980 (première publication en 1974).

⁴ Nussbaum 1986.

primordial de critiquer une telle position, car elle ne rend absolument pas justice à la pensée d'Aristote, et parce qu'elle empêche de comprendre adéquatement le rôle que joue cette partie de *EN* dans l'ensemble des développements sur le bonheur. Nous consacrerons donc notre premier chapitre à l'exposition complète des arguments de Nussbaum. Dans le deuxième chapitre, nous en ferons une critique systématique, ce qui nous permettra de proposer notre propre lecture de *EN* X 6-9. En redressant ainsi l'interprétation que l'on peut faire de cette section importante de *EN*, nous serons en mesure de présenter un aperçu de ce que nous concevons être la conception du bonheur qui est développée dans ce traité.

Nous devons ensuite chercher confirmation de notre interprétation en passant à l'étude du Livre I. Nous nous demanderons alors, dans notre troisième chapitre, comment les analyses du Livre X peuvent faire suite à celles du Livre I, comment elles les complètent, et comment, en fin de compte, elles sont cohérentes avec elles et avec le reste de *EN*. Au cours de cette analyse du Livre I, nous serons confrontés à la problématique posée par Hardie, ainsi qu'à la réponse qu'en a donnée Ackrill, une réponse sur laquelle est basée la position de Nussbaum. En critiquant la dichotomie bonheur dominant/bonheur inclusif, proposée par Hardie, nous serons en mesure de nous distancier des deux interprétations qu'elle oppose, et que nous jugeons également insuffisantes, pour enfin restituer son unité à la conception aristotélicienne du bonheur dans *EN*.

CHAPITRE I

Présentation des arguments de M. C. Nussbaum

Ce premier chapitre a strictement pour but de présenter les arguments que M.C. Nussbaum, dans son «Appendix to Part III: human and divine»⁵ de son ouvrage *The Fragility of Goodness*, avance pour prouver que les chapitres 6 à 9 du Livre X sont incohérents avec le reste de l'*Éthique à Nicomaque*. Nous verrons que, selon Nussbaum, l'incohérence de ces chapitres tire son origine de l'influence de la pensée platonicienne sur la pensée d'Aristote. Nussbaum relève ensuite une série d'arguments tirés de *EN* qui montreraient que X 6-9 n'a pas sa place dans l'ensemble du traité. Nous croyons qu'il est important de présenter systématiquement les arguments de Nussbaum; l'exposition de notre critique en sera, par la suite, facilitée.

A) L'influence de la pensée platonicienne

Nussbaum tente de démontrer que l'intellectualisme platonicien aurait eu une influence sur la pensée aristotélicienne, particulièrement sur sa pensée éthique. Cette influence serait décelable dans certains passages difficiles à concilier avec ceux que l'on

⁵ Nussbaum 1986, pp. 373-377.

considère être les témoins authentiques de la pensée proprement aristotélicienne. La caractéristique essentielle de la pensée éthique d'Aristote, la caractéristique que Nussbaum met au centre de son appendice, consisterait en un anthropocentrisme affirmé, c'est-à-dire que l'éthique, chez Aristote, se donnerait comme critère de la recherche sur le bien la réalité proprement humaine. Contrairement à ce que l'on retrouve chez Platon, le bien recherché pour l'homme ne serait pas le bien absolu, ou le bien en soi, mais le bien strictement relatif à l'homme, le seul bien possible et réalisable pour l'homme. En ce sens, on ne pourrait pas juger du bien humain en passant par le bien divin, parce que leurs réalités respectives sont différentes: le monde du dieu est celui de la nécessité et son activité est purement intellectuelle, alors que le monde de l'homme est celui de la contingence et que son activité, quoique d'abord rationnelle, doit quand même tenir compte du corps et de ses désirs.

Cela étant dit, il y aurait, toujours selon Nussbaum, des passages du corpus aristotélicien (des passages provenant aussi bien de traités éthiques et politiques que de traités physiques et métaphysiques) qui n'iraient pas dans le sens de cet anthropocentrisme en éthique. Ce sont ces passages que l'on pourrait, selon notre auteure, suspecter d'être d'inspiration platonicienne. Nussbaum présente essentiellement deux ensembles de passages: le premier contient une série de passages provenant de différents traités du corpus aristotélicien qui, sans remettre nécessairement en cause la conception du bien humain qui est présentée dans les traités éthiques⁶, entreraient cependant en conflit avec l'anthropocentrisme de l'éthique aristotélicienne, parce qu'ils présentent une hiérarchisation du bien et des êtres dans l'univers, une hiérarchisation qui implique une perspective

⁶ Nous reviendrons sous peu sur cette conception du bien.

absolue sur le bien, une perspective détachée des caractéristiques propres à la réalité de chaque espèce d'êtres. Ces passages auraient une résonance platonicienne, parce que c'est cette perspective qu'adopterait le plus souvent Platon lorsqu'il tient des discours sur le bien. Ainsi Nussbaum affirme-t-elle de ces passages:

[...] there are a number of passages scattered through the corpus that do not, like *EN X.7*, prescribe as best for human beings a Platonic quasi-divine intellect-centered life; but insofar as they rank the available lives in the universe in terms of their value or goodness, placing the divine life at the top, they are at odds with the general anthropocentrism of Aristotle's ethical method⁷,

et un peu plus loin:

The passages *are*, however, plainly at odds with the numerous arguments in all the ethical works to the effect that ethics and politics must confine themselves to the question, "What is the good for a human being?", refusing to attempt a general over-arching account of good, or to produce a universal ranking of lives in terms of their goodness⁸.

Voici la liste de ces passages présentés par Nussbaum, et les commentaires qu'elle en fait:

1- *De Caelo*, II 12, où Aristote hiérarchise les êtres dans le cosmos, et où la gradation de ces êtres, du meilleur au pire, s'explique par le mouvement qui leur est propre, le meilleur, représentant le bien le plus haut, possédant le mouvement le plus simple, c'est-à-dire, l'immobilité;

2- *Parties des animaux*, I 5, dans lequel l'étude des corps célestes, formes de vie supérieures, est dite préférable à celle des animaux;

3- *EN VI*, où Aristote affirme que la *sophia* est plus élevée que la *phronesis*, parce qu'elle a pour objets de connaissance des êtres divins, qui sont supérieurs à l'être humain, objet de la *phronesis*;

⁷ Nussbaum 1986, p. 373.

⁸ Nussbaum 1986, p. 374.

4- *Métaphysique*, XII et *De Anima*, III 5, où l'éloge est fait de l'intellect et de son caractère divin. De plus, le premier moteur étant le premier objet de désir, il doit être le meilleur des êtres;

5- *Les Politiques*, I, dans lequel Aristote affirme que l'âme détient un pouvoir politique sur le corps, et l'intellect, un pouvoir semblable sur le désir. Ce passage a, de l'avis de Nussbaum, une connotation très platonicienne, et n'est pas en accord avec la relation hylémorphique de l'âme et du corps dans le *De Anima*, ni avec ce qui est dit du désir dans le *De Anima*, le *De Motu* et *EN*, ni non plus avec la relation affirmée de l'intellect et du désir dans *EN*.

C'est ensuite dans les chapitres 6 à 9 (6 à 8 pour la tradition anglophone) du Livre X de *EN* que l'on pourrait relever une influence de la pensée platonicienne dans les écrits d'Aristote. Le propos que tient Nussbaum sur ces chapitres est assez extrême: ils seraient carrément incohérents avec le reste de *EN*: «[...] a passage [*EN* X 6-9] that do not fit with its context and that is in flat contradiction with several important positions and arguments of the *EN* taken as a whole»⁹. Ces chapitres seraient incohérents, non seulement parce qu'ils ne s'accorderaient pas avec l'anthropocentrisme de l'éthique aristotélicienne, mais aussi et surtout, parce qu'ils présenteraient une conception du bien humain tout à fait incompatible avec celle qui est présentée dans le reste de *EN*. En effet, en *EN* X 6-9, Aristote adopterait la perspective divine pour juger du bien humain. Le résultat en serait que le bien humain se verrait identifier à la seule activité de l'homme qui est divine, soit l'activité de l'intellect théorétique. En conséquence, l'activité pratique ou politique de

⁹ Nussbaum 1986, p. 375.

l'homme, parce qu'elle est relative aux affaires humaines, serait dévaluée, et reléguée au second rang dans l'échelle du bonheur. Or, selon Nussbaum, tout au long de *EN*, l'activité pratique, composée de l'activité de la *phronesis* et des vertus morales, est une partie intégrante du bonheur, au même titre que l'activité théorétique, même si cette dernière pourrait être considérée comme la meilleure partie du bonheur. Nous passerions donc d'un bonheur inclusif de tous les biens intrinsèques (*EN* I à X 5), à un bonheur en quelque sorte exclusif, ou dominant, constitué seulement de la *sophia* et de son activité théorétique (*EN* X 6-9): d'où l'incompatibilité entre la conception du bonheur proposée dans l'ensemble de *EN*, et celle proposée en X 6-9. Et cette incohérence, Nussbaum la met au compte, sinon d'une erreur d'édition, du moins de l'influence de la pensée platonicienne à un moment quelconque du développement de la pensée aristotélicienne (probablement la période de jeunesse). Et si l'on doit voir dans ces chapitres une influence platonicienne, c'est en raison de la trop grande ressemblance entre le contenu de *EN* X 6-9 et la conception platonicienne du bien, et parce qu'Aristote ne pouvait pas, étant donné le reste de *EN*, adopter une conception du bien semblable à celle qui est présentée en X 6-9. Ainsi Nussbaum affirme:

We cannot rule out the possibility that Aristotle himself inserted them [X 6-9] here, in preparing a course of lectures; but the clashes are more numerous and blatant than in other parallel cases, and a more likely explanation seems to be that they were inserted in their present position by someone else (a not unusual phenomenon in the corpus)

But the passages discussed previously do give evidence, from a wide variety of authentic contexts, that ethical Platonism of some sort exercised a hold over Aristotle's imagination in one or more periods of his career. We should, then, view the fragment X.6-8 as a serious working-out of elements of a position to which Aristotle is in some way deeply attracted, though he rejects it in the bulk of his mature ethical and political writing.¹⁰

¹⁰ Nussbaum 1986, p. 377.

B) L'incohérence de X 6-9 dans l'ensemble de *EN*

Ayant ainsi expliqué l'incohérence générale, relevée par Nussbaum, de X 6-9 par rapport au reste de *EN*, présentons maintenant chacun des arguments qu'elle met de l'avant pour appuyer son propos:

1- Dans l'*Éthique à Eudème* et les *Magna Moralia*, Aristote affirme que le bonheur est composé de différentes parties, et donc que les vertus morales, l'amitié et l'activité contemplative sont des parties de ce bonheur;

2- Dans le Livre VI de *EN*, qui correspond au Livre IV de *EE*, Aristote dit de la *sophia* qu'elle est «une partie de la vertu totale», et qu'en tant que telle, elle contribue au bonheur, non pas comme moyen pour l'atteindre, mais comme une de ses parties (1144a3ss). En ce sens, la *sophia*, et l'activité contemplative, son activité propre, ne sont pas le tout du bonheur;

3- L'affirmation de X 7 selon laquelle seule la contemplation est choisie pour elle-même, et même que le bonheur est uniquement la contemplation, ne concorde pas avec plusieurs positions tenues dans les différents Livres de *EN*, par exemple, que les activités découlant des vertus morales sont choisies pour elles-mêmes (c'est même une partie de la définition de la vertu que d'être choisie pour elle-même -cf. 1105a31-2), ce qui est aussi réaffirmé en X 6 (1176b7-9); que l'amitié est un bien intrinsèque, et qu'un bonheur sans amitié ne serait pas vraiment le bonheur, car il lui manquerait quelque chose; enfin, que le bonheur doit inclure tout ce qui a une valeur intrinsèque (Livre I, 1097b14ss.);

4- Dans le Livre I de *EN*, rien ne peut nous porter à croire que le bonheur est une seule activité. Si l'on s'en tient à 1097b14ss., qui concerne le critère de l'auto-suffisance, le bonheur doit être un composé de biens. La définition du bonheur de I 6, «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», peut aussi être comprise en ce sens, étant donné la signification du concept de «parfait» (*teleion* en grec, *complete - completeness*, en anglais), qui implique l'inclusion de tout ce qui a une valeur en soi. Le Livre X, au contraire, affirme que le bonheur est une seule activité, l'activité de la meilleure partie de nous-mêmes;

5- Le critère d'auto-suffisance au Livre I ne peut s'accorder avec l'affirmation du Livre X selon laquelle la contemplation serait l'activité la plus suffisante, car au Livre I, l'auto-suffisance n'implique pas une vie solitaire, mais une vie où les amis, la famille et la communauté jouent un rôle important. La vie contemplative est au contraire une vie solitaire, vie solitaire qui est aussi attaquée dans les chapitres sur l'amitié, particulièrement en IX 12;

6- On peut lire la définition du bonheur basée sur la fonction propre de l'homme, en I 6, d'une façon non intellectualiste. Cette définition explique en fait que le bonheur est une activité bonne en accord avec et formée par l'activité de la raison, laquelle raison inclut les différentes vertus que sont les vertus morales et les vertus intellectuelles. Cet ensemble de vertus, et l'ensemble des activités qui en découlent, sont organisés par la *phronesis*; au Livre VI d'ailleurs, Aristote explique comment la *phronesis* organise une vie qui inclut l'activité contemplative et l'activité morale, vertueuse;

7- Si, au Livre X, il faut nous identifier à notre intellect théorétique, au Livre IX, c'est au contraire à notre intellect pratique, la *phronesis*, qu'il faut nous identifier (1166a16-17);

8- Au Livre IX, il est affirmé par deux fois qu'il n'est pas possible de vouloir nous identifier à la vie de dieu, car cela impliquerait vouloir une vie qui ne peut être vécue par un être comme nous. Nous ne pouvons souhaiter, à nous et aux autres, qu'un bien approprié à notre espèce (1159a10-11, 1166a18-23). D'ailleurs, il est affirmé de loin en loin dans *EN* que nous ne sommes concernés en éthique que par le bien humain, et non par le bien absolu.

À ces huit arguments, Nussbaum en ajoute un autre. La composition du Livre X serait problématique, car le début du chapitre 6 et le début du chapitre 10 pourraient laisser penser que les chapitres 6 à 9 n'auraient pas fait partie du même ensemble lors de leur composition. Ainsi, le début du chapitre 10, qui commence par un résumé des discussions précédentes, ne mentionne pas la discussion sur la contemplation, tout en mentionnant les vertus, l'amitié et le plaisir, soit les sujets d'étude qui ont occupé *EN* jusqu'à X 5. La seule mention qui semblerait être faite des chapitres 6 à 9 du Livre X serait le «ces matières» en 1179a33, mais cette allusion est faible. Ensuite, au début du chapitre 6, après qu'il a fait le résumé des discussions précédentes, Aristote affirme qu'«il reste à tracer une esquisse du bonheur» (1176a31), ce qui, selon Nussbaum, est étrange, puisque les chapitres 5 et 6 du Livre I semblent avoir déjà accompli ce travail. De plus, il est normal de penser que les Livres I à IX ont traité du bonheur, terminant son esquisse en exposant le détail de ses parties.

Voilà donc l'ensemble des arguments proposés par Nussbaum pour montrer, premièrement, que l'influence platonicienne se décèle à quelques endroits dans les écrits d'Aristote, et que, deuxièmement, les chapitres 6 à 9 du Livre X, eux-mêmes le reflet de cette influence, seraient incohérents avec le reste de *EN*. Voyons donc maintenant les arguments que l'on peut avancer pour montrer que la lecture que fait Nussbaum de X 6-9 n'est pas adéquate, et que l'incohérence qu'elle croit y voir n'est en fait qu'apparente.

CHAPITRE II

Critique des arguments de Nussbaum

Dans ce chapitre, nous nous proposons de critiquer en profondeur la position de Nussbaum. Nous voudrions cependant préciser le but de cette critique. Notre travail porte sur la conception du bonheur qu'Aristote a développée dans *EN*, une conception qui, selon nous, doit être comprise en tenant compte de l'ensemble de *EN*, y compris X 6-9. Il n'est donc pas du ressort de notre critique de comparer la pensée aristotélicienne à la pensée platonicienne afin de trouver entre elles des points de convergence ou d'opposition. Simplement voulons-nous restituer sa cohérence à la pensée aristotélicienne en ce qui a trait à *EN* X 6-9, et cela, peu importe si la conception du bonheur qui se dégagera de nos conclusions aura ou non une résonance platonicienne. Ce qui nous importe surtout, c'est que cette conception soit la plus fidèle possible à la pensée d'Aristote. Nous verrons donc que la position de Nussbaum repose principalement sur deux erreurs d'interprétation. D'une part, le bonheur, dans le Livre X, ne s'identifie pas uniquement à l'activité théorétique; d'autre part, il n'y a pas exclusion de l'activité pratique au profit de la seule contemplation. À partir de ces rectifications, nous pourrons déjà nous faire une idée de ce qui constitue le bonheur dans *EN*.

A) La résonance platonicienne

Commençons quand même par cette remarque au sujet de la résonance platonicienne que Nussbaum décèle dans certains passages du corpus aristotélicien. Il nous semble douteux de faire reposer, de quelque manière que ce soit, une supposée incohérence dans les écrits d'Aristote, sur une prétendue période platonicienne du développement de sa pensée. Douteux, parce que l'existence d'une telle période dans le développement de la pensée d'Aristote n'est en fait qu'une supposition; et même s'il est raisonnable de penser qu'Aristote ait pu subir l'influence de Platon (puisque Aristote a été son disciple), du moins ne pouvons-nous dire à quelle période de sa vie ses écrits auraient reflété cette influence, ni n'avons-nous de moyen fiable de départager dans ses écrits les passages qui relèveraient de cette influence platonicienne, de ceux qui seraient le reflet de sa pensée "authentique", car pour repérer les premiers, nous sommes obligés de présupposer ce que sont les derniers. Est-il nécessaire de dire que les risques d'erreurs et de confusion deviennent alors énormes? Prenons l'exemple de Nussbaum, qui tient comme reflet de la pensée proprement aristotélicienne une prise en compte du bien, en éthique, dans les limites de la réalité de l'espèce humaine. Partant de là, elle conclut que tout discours qui, dans les écrits d'Aristote, porterait sur le bien absolu, ne pourrait pas provenir d'un Aristote authentique, mais d'un Aristote influencé par Platon. Résultat, elle tient comme témoin de l'influence platonicienne des parties du corpus qui, comme *EN VI 7* ou *X 6-9*, peuvent et doivent selon nous être compris en cohérence avec le reste de *EN*, si

nous voulons avoir une conception plus claire de ce qu'est le bonheur chez Aristote. Ces chapitres, parce qu'ils font partie des écrits d'Aristote tels qu'ils nous ont été transmis, doivent être une partie intégrante de notre compréhension globale de la pensée d'Aristote. Et c'est bien sur ce principe que nous voulons nous appuyer dans ce travail: prenant les écrits d'Aristote comme ils nous ont été transmis, nous tenterons d'en retracer la cohérence, au moins pour ce qui est de *EN* X 6-9. Pour terminer cette remarque, ajoutons que si nous croyons déceler une incohérence dans la pensée d'Aristote, il faut le montrer par d'autres arguments que celui de l'influence platonicienne. Et c'est maintenant notre tâche de montrer que ces autres arguments que propose Nussbaum, en ce qui concerne *EN* X 6-9, sont aussi problématiques, et qu'il est possible, par une lecture différente, de redonner sa cohérence à cette section de *EN*.

B) La méthode anthropocentrique de l'éthique et le corpus aristotélicien

Commençons par traiter du conflit qui, pour Nussbaum, existe entre différents passages du corpus aristotélicien et la méthode anthropocentrique de l'éthique. Tout d'abord, quelques remarques sur les passages qui ne font pas partie des traités éthiques et politiques. La difficulté que relève Nussbaum à leur propos est quelque peu étrange, car étant des traités de physique et de métaphysique, en quoi pourraient-ils être concernés par la question du bien humain? En effet, lorsqu'Aristote se propose en éthique de déterminer la nature du bien humain, et de la déterminer à l'intérieur de ce qui constitue la réalité humaine, cela vaut pour les traités d'éthique, mais pourquoi cela devrait-il valoir aussi pour des traités de physique et de métaphysique? Ces traités ont d'autres objets d'étude et

répondent à d'autres questions, par exemple, pour la métaphysique, la question de l'être. Or, si cette recherche sur l'être amène à poser l'existence d'une substance parfaite, représentant l'être parfait, duquel on peut dire qu'il est le bien parfait ou absolu, alors nécessairement cet être se retrouvera au sommet de la hiérarchie des êtres et des biens. Bref, nous ne voyons pas en quoi une recherche sur le bien humain annule la possibilité d'une recherche sur le bien parfait, sur le bien le meilleur, dieu. Une étude sur le bien humain doit plutôt être vue comme une étude différente, mais complémentaire à tous les autres types d'étude qui porteraient sur des éléments de l'univers plus vaste dans lequel existe l'être humain.

Passons maintenant aux passages qui font partie des traités éthiques et politiques. Il nous semble un peu tordu de les voir en conflit avec la question centrale de l'éthique et de la politique, "Qu'est-ce que le bien humain?", car ils sont des éléments importants de la réponse qui sera donnée à cette question. Prenons d'abord *EN VI 7*, 1141a20-22; la comparaison qualitative qui est faite dans ce passage des objets de chacune des deux vertus intellectuelles que sont la *sophia* et la *phronesis*, soit les réalités divines et les affaires humaines, est primordiale pour connaître le bien humain, car elle permet: 1) de comprendre la nature des deux excellences de la partie rationnelle de l'âme humaine (l'activité de ces excellences constituant le bonheur même, d'après la définition de *I 6*, 1098a16-18), la connaissance de ces excellences devant nécessairement passer par la connaissance de leurs objets respectifs; 2) de comprendre la différence qui existe entre ces deux vertus intellectuelles, car à objets différents, vertus différentes; 3) de comprendre la supériorité de la *sophia* sur la *phronesis*, car à objet supérieur, vertu supérieure; et 4) de comprendre pourquoi l'activité de la *sophia* conduira nécessairement à un bonheur plus

élevé que l'activité de la *phronesis*, la supériorité qui lui est propre se retrouvant aussi dans le bien qu'elle représente pour l'homme. Mais si, comme le prétend Nussbaum, Aristote aurait dû, pour être cohérent avec sa question de départ, se refuser la moindre allusion à une hiérarchisation des êtres et du bien, certaines absurdités auraient été possibles dans un passage comme celui de *EN VI 7*: il n'aurait pu affirmer la supériorité des réalités divines sur les réalités humaines, la *sophia* n'aurait eu aucun objet, ou encore, la *sophia* n'aurait pas été une vertu pour l'homme. Au contraire, le constat de l'existence de réalités plus élevées que celles relatives à l'homme, de réalités que l'homme a toutefois la capacité de connaître par l'activité de la vertu d'une partie de son âme qui, pour permettre la connaissance de réalités aussi élevées, doit elle-même être supérieure à toutes les autres parties de son âme, constitue une donnée fondamentale pour la détermination du bien humain.

Voyons ensuite ce qu'il en est du passage des *Politiques I* dont Nussbaum affirme, entre autres, qu'il est difficile à concilier avec la relation hylémorphique de l'âme et du corps dans le *De Anima*, avec la relation de l'intellect et des désirs dans *EN*, et enfin, avec la question centrale de l'éthique et de la politique, "Qu'est-ce que le bien pour l'homme?". Mais d'abord, citons ce passage: «Donc, d'après nous, c'est d'abord chez <l'homme comme> vivant qu'on <peut> voir un pouvoir aussi bien magistral que politique; l'âme, en effet, exerce un pouvoir magistral sur le corps, et l'intellect <un pouvoir> politique et royal sur le désir» (I 5, 1254b3-6)¹¹. Premièrement, nous ne voyons pas le problème qu'il y a à concilier ce passage avec la relation hylémorphique de l'âme et du corps dans le *De Anima*, d'abord parce qu'il n'est pas question, dans ce passage, de séparation de l'âme et du corps,

¹¹ Toutes les références aux *Politiques* d'Aristote sont tirées de Pellegrin 1990.

mais seulement du pouvoir de l'un sur l'autre, ensuite, parce que les analyses de la relation âme/corps ne sont pas faites selon la même optique dans *Les Politiques* et dans le *De Anima*: l'optique du premier traité est morale, l'optique du deuxième, physique. S'ensuivra évidemment une différence dans les jugements qui seront posés sur cette relation âme/corps d'un traité à l'autre. C'est d'ailleurs ce qu'affirme R. Bodéüs:

Que le naturaliste ne puisse, sans l'âme, rendre raison de certains corps et que l'âme, parce qu'elle est le plus généralement cette raison, relève proprement de la science naturelle, tout cela néanmoins n'empêche pas qu'il soit possible et même nécessaire de parler de l'âme dans une autre perspective, celle, par exemple, du moraliste, si différente, comme l'ont noté la plupart des commentateurs. L'homme lui-même peut être, en effet, traité, non seulement comme simple animal, mais en tant qu'homme. Corrélativement, l'âme peut être considérée, non seulement en général, comme raison du corps vivant, mais singulièrement comme raison de l'homme. Le moraliste prend ainsi en compte, non plus l'âme en ce qu'elle a de plus commun, ni même l'âme animale, car celles-ci ne sont pas propres à l'homme, mais l'âme proprement humaine. *Et, bien entendu, le moraliste néglige, dans ces conditions, la référence essentielle de l'âme au corps qu'elle anime, pour ne plus voir en elle que ce qui permet de décrire l'animal humain en ce qu'il a d'humain: un élément rationnel par quoi l'homme connaît et commande, et un élément irrationnel susceptible d'obéir à la raison.*¹²

Les différences que l'on retrouve donc dans le traitement qui est fait de la relation de l'âme et du corps, dans les traités d'éthique et de politique, et dans les traités de philosophie naturelle, ne doivent donc pas être mis au compte d'une incohérence, mais d'une différence de points de vue, lesquels sont complémentaires et ne s'excluent pas.

Ensuite, nous ne voyons pas en quoi la relation intellect/désir présentée dans ce passage des *Politiques* est si différente et si incompatible avec celle qui est présentée dans *EN*. En effet, mis à part les références à un «pouvoir politique et magistral», il existe bien dans *EN* une relation de domination entre l'intellect et le désir, un idéal recherché de

¹² Bodéüs 1993, pp. 14-15. [Nos italiques.]

l'obéissance des désirs à la raison. Si cette relation est plus nuancée et plus développée dans *EN*, elle y est quand même bien présente:

[...] il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable, *qui lui est opposé et contre lequel il lutte*. [...]

Mais il apparaît bien aussi que ce second facteur participe au principe raisonnable, ainsi que nous l'avons dit: dans le cas de l'homme tempérant tout au moins, *ce facteur obéit au principe raisonnable* [...].

On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double: il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive ou, d'une façon générale, désirante, qui participe en quelque manière au principe raisonnable *en tant qu'elle l'écoute et lui obéit* [...] (*EN* I 13, 1102b23-33) [nos italiques].

Ainsi, si, dans *EN*, le désir a un rôle à jouer dans la vie morale d'un homme, et que la vertu intellectuelle de la *phronesis* elle-même ne pourrait mener à bien son activité sans l'aide du désir, du moins tout cela n'est vrai que dans la mesure où le désir a d'abord été formé par la raison, et qu'il est en parfait accord avec elle, qu'il lui obéit.

Tout cela étant dit, comment pourrions-nous considérer ce passage des *Politiques* comme étranger à la question "Qu'est-ce que le bien pour l'homme?" Il témoigne en effet d'une partie importante, sinon la plus fondamentale, de la réponse qui est faite à cette question dans *EN*: le bien pour l'homme se situe naturellement, chez Aristote, dans l'âme, car les biens de l'âme sont nécessairement supérieurs à ceux du corps (cf. *EN* I 8, 1098b 13-17), et dans cette âme, c'est l'activité de la partie rationnelle, partie qui est propre à l'homme, qui constituera le bonheur lui-même (cf. *EN* I 6). Il nous semble donc que la supériorité affirmée de l'âme et de l'intellect dans ce passage des *Politiques*, trouve son écho dans *EN*, dans ces passages mêmes de *EN* qui établissent la nature du bonheur humain.

C) *EN X 6-9*

1) *Bien divin et bien humain*

Passons maintenant à l'étude de la section qui nous intéresse plus particulièrement, soit *EN X 6-9*. Nous voudrions d'abord faire deux remarques quant au conflit que relève Nussbaum entre ce passage et la méthode anthropocentrique de l'éthique. Premièrement, il ne nous semble pas exact de dire qu'en *EN X 6-9*, Aristote abandonne la perspective humaine du bien pour adopter plutôt une perspective absolue sur le bien. Notons que si la contemplation est identifiée au bonheur parfait pour l'homme, c'est qu'elle est une activité réalisable pour l'homme, et que la conception du bonheur qui est présentée au Livre X s'appuie sur une conception de l'homme, de l'homme en tant qu'il possède cette faculté de contempler. En ce sens, la dimension humaine du bien est toujours bien présente dans ces chapitres du Livre X. Ajoutons que c'est justement sur le caractère praticable de la contemplation que repose une des différences fondamentales entre la conception du bien chez Aristote et celle que l'on retrouve chez Platon. Il faut se rappeler en effet qu'une des raisons pour lesquelles Aristote rejette l'Idée du Bien comme candidat au titre de Souverain Bien, en I 4, est son caractère impraticable:

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 (1096b32-35).

Ce que critique ici Aristote dans la théorie de la Forme intelligible du Bien chez Platon, ce n'est pas tant son caractère absolu et séparé, mais plutôt l'impossibilité d'établir un lien entre ce bien absolu et l'action humaine. L'activité théorétique, au contraire, qui peut

certainement être considérée chez Aristote comme un bien absolu, puisqu'elle représente le bien de dieu, peut cependant être reportée à l'action humaine, et constituer le Souverain Bien pour l'homme, parce qu'elle est une activité réalisable par l'homme. Une recherche sur le bien humain peut donc passer par la connaissance du bien absolu, en autant cependant que l'absoluité de ce bien n'en rende pas sa possession totalement impossible pour l'homme. L'anthropocentrisme de l'éthique aristotélicienne consiste ainsi surtout à trouver un bien qui soit à la mesure de ce que l'homme est capable d'accomplir, ce qu'est la contemplation et ce que n'est pas, aux yeux d'Aristote, l'Idée platonicienne du Bien.

Deuxièmement, si la figure de dieu vient jouer un rôle dans ces développements sur le bonheur humain, ce n'est pas tant parce que le bien qui lui est associé, le bien absolu, sert de mesure pour juger du bien humain. Si dieu apparaît ici, c'est parce que l'homme possède quelque élément de ressemblance avec lui, et que la connaissance du bien divin peut nous permettre de connaître le bien humain. En effet, la perspective humaine du bien n'est pas complètement étrangère à la perspective divine, d'abord parce que le seul fait que l'homme puisse jouir d'un certain bonheur établit un lien privilégié entre lui et dieu, ensuite, parce que l'homme peut réaliser, quoique d'une façon limitée, l'activité même qui fait de dieu un être bienheureux, soit l'activité théorétique (cf. X 9, 1178b23-33). Il serait donc étrange qu'Aristote se refuse toute mention de dieu dans une recherche sur le bien humain, comme le voudrait Nussbaum, s'il y a, pour lui, une dimension de l'existence humaine (et la meilleure) qui le lie à dieu, qui fait de l'homme un être ressemblant à dieu. Et Nussbaum semble refuser d'accepter cette dimension de l'existence humaine, qui est primordiale pour Aristote, lorsqu'elle soutient qu'aucune comparaison ne peut être faite de l'homme à dieu. Ajoutons que les propos de Nussbaum sont d'autant plus faux qu'Aristote est très attentif à

montrer que malgré la ressemblance qui existe entre l'homme et dieu, un homme reste un homme, et que la contemplation ne pourra se vivre pour lui qu'au sein d'une vie d'homme: et c'est ce qui fait la spécificité du bien humain par rapport au bien divin. Citons, pour appuyer notre propos, deux passages du Livre X de *EN* et un passage de la *Métaphysique*. D'abord, X 7, 1177b32-35, qui, malgré la force du plaidoyer en faveur de l'activité théorétique et de l'identification pour l'homme à ce qu'il a en lui de divin, contient un bémol fondamental: «Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, *dans la mesure du possible*, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui [...]» (nos italiques, nos caractères gras). Ensuite, en X 8, 1178b3-8, le sage, bien loin d'y être décrit comme un être autarcique et s'adonnant continuellement à la contemplation (comme le serait un dieu), y apparaît plutôt comme un homme qui, parce qu'il vit en société, doit agir au sein de cette société et qui, pour le faire, a besoin de biens extérieurs:

Au contraire, l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte [les biens extérieurs], en vue du moins d'exercer son activité: ce sont même là plutôt, pour ainsi dire, des obstacles, tout au moins à la contemplation; *mais en tant qu'il est homme et qu'il vit en société, il s'engage délibérément dans des actions conformes à la vertu: il aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d'homme* [nos italiques].

Il est enfin de toute nécessité que nous lisions ces chapitres du Livre X à la lumière d'un passage important de la *Métaphysique* (Λ 7, 1072b14-17), où il apparaît clairement que l'homme et dieu participent tous deux à la contemplation, mais que l'homme ne réalise que très imparfaitement cette activité, principalement parce qu'il est incapable de contempler d'une façon aussi continue que le dieu (ou Premier Moteur): «Sa vie [*diagôgê*], à lui [le

Premier Moteur], réalise la plus haute perfection, mais nous ne la vivons, nous, que pour peu de temps. Cette vie-là, en effet, c'est toujours qu'il l'a, lui (chose qui pour nous est impossible¹³), puisque sa jouissance, c'est son acte même»¹⁴.

Résumons donc en disant, contre Nussbaum, que le bien divin n'apparaît pas au Livre X de *EN* pour juger de ce qu'est le bien humain, mais plutôt pour révéler ce qu'il y a de meilleur dans le bien spécifiquement humain.

2) *Le rapport entre vie contemplative et vie pratique*

Ce sont maintenant les affirmations de Nussbaum concernant l'incohérence de *EN* X 6-9 par rapport au reste de *EN* que nous voudrions particulièrement critiquer. Notre tâche, jusqu'à la fin de ce mémoire, consistera donc à montrer que les chapitres 6 à 9 du Livre X ne contiennent pas une conception du bien humain différente de celle du reste de *EN*, mais qu'au contraire, elle en est une continuité nécessaire. Nous commencerons ici par proposer une lecture de X 6-9 que nous pouvons opposer aux affirmations de Nussbaum. À partir de là, nous pourrions concevoir ce qui devrait être la conception aristotélicienne du bonheur dans l'ensemble de *EN*. Dans le chapitre suivant de notre travail nous montrerons la façon dont nous pouvons rattacher à l'ensemble du traité les chapitres 6 à 9 du Livre X, et comment, finalement, la conception du bonheur dans *EN* est cohérente.

Les deux plus grands problèmes que nous décelons dans l'interprétation que fait Nussbaum de *EN* X 6-9 résident en ceci que, premièrement, elle y lit une identification du

¹³ Remarquons comment ce passage indique, en réponse au passage que nous venons de citer (*EN* X 7, 1177b32-35), ce qui n'est pas *dans la mesure du possible* pour l'homme.

¹⁴ Toutes les références à la *Métaphysique* d'Aristote sont tirées de Tricot 1991 (première publication en 1933).

bonheur avec la seule contemplation, et, deuxièmement, elle semble concevoir une exclusion entre la vie contemplative et la vie politique ou pratique. Tel n'est pas, nous semble-t-il, le propos de *EN X 6-9*. Tout d'abord, le bonheur n'est pas, dans ces chapitres, identifié à la seule contemplation. Si tel était le cas, on ne pourrait pas comprendre pourquoi Aristote affirme: «C'est d'une façon secondaire qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu [la *phronesis*]» (1178a8-9). Ce que cette affirmation nous révèle plutôt, c'est que la vie pratique, ou politique, participe au bonheur, mais y participe «d'une façon secondaire», c'est-à-dire d'une façon moins parfaite que la vie contemplative. Et ces expressions de «moins parfaite», de «secondaire» démontrent qu'il y a une comparaison entre la vie contemplative et la vie pratique, une comparaison relative à la façon dont chacune de ces deux vies, ou si l'on préfère, chacune de ces deux activités, satisfait aux caractéristiques fondamentales du bonheur. Et c'est là, nous semble-t-il bien, une des lignes directrices de ces chapitres: partant des caractéristiques du bonheur, telles qu'il les a principalement présentées au Livre I, Aristote, au Livre X, présente et compare les deux activités heureuses, l'activité pratique et l'activité contemplative. Le résultat en est que l'activité contemplative satisfait le mieux aux caractéristiques du bonheur, et en ce sens, elle peut être identifiée au bonheur «parfait» (cf. X 7, 1177a17); l'activité pratique, quant à elle, est plutôt associée à un bonheur secondaire, car elle satisfait moins bien à ces caractéristiques, c'est-à-dire, d'une façon moins parfaite. Il y a donc un degré de perfection associé à chacune de ces activités, et c'est ce degré de perfection qui permet leur comparaison, et qui va permettre aussi leur hiérarchisation.

Ce qui nous amène à la deuxième critique importante que l'on peut faire de l'interprétation de Nussbaum: la vie contemplative et la vie pratique ne s'excluent pas l'une

l'autre, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas deux formes de vies heureuses qui ne pourraient être vécues que par deux hommes différents, un homme ne pouvant choisir que l'une des deux à l'exclusion de l'autre. Il faut comprendre que les expressions de vie contemplative et de vie pratique, désignent en fait l'activité contemplative et l'activité morale. En ce sens, on comprend comment ces deux activités peuvent se rejoindre dans une vie heureuse menée par un seul homme, et comment leur combinaison constitue le bonheur, en tant que tel, pour l'homme. Les discussions des chapitres 8 et 9, sur la quantité de biens extérieurs que chacune de ces deux activités requiert, démontrent assez clairement que ce sont justement deux activités, et leur vertu respective, qui sont comparées, et que l'homme sage et l'homme prudent sont en fait un seul homme, l'homme heureux, considéré selon les deux activités, ou les deux vertus qui le distinguent:

Le bonheur de l'intellect semblerait aussi avoir besoin du cortège des biens extérieurs, mais seulement à un faible degré ou à un degré moindre que la vertu éthique. On peut admettre, en effet, que *les deux sortes de vertus aient l'une et l'autre besoin, et cela à titre égal, des biens nécessaires à la vie [...]*: car il ne saurait y avoir à cet égard qu'une légère différence entre elles. *Par contre, en ce qui concerne leurs activités propres, la différence sera considérable.* L'homme libéral, en effet, aura besoin d'argent pour répandre ses libéralités, et par suite l'homme juste pour rétribuer les services qu'on lui rend [...]. Au contraire, l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte, *en vue du moins d'exercer son activité*: ce sont même là plutôt, pour ainsi dire, des obstacles, *tout au moins à la contemplation; mais en tant qu'il est homme et qu'il vit en société, il s'engage délibérément dans des actions conformes à la vertu*: il aura donc besoin des moyens extérieurs en question *pour mener sa vie d'homme* (X 8, 1178a23-1178b7) (nos italiques, nos caractères gras).

Il est donc clair dans ce passage que l'homme sage est aussi l'homme prudent, ou vertueux (moralement vertueux), et que c'est lui qui vit cette différence entre un plus grand et un moins grand besoin de biens extérieurs, dépendamment de l'activité qu'il pratique. Le début du chapitre 9 confirme cette idée que l'homme heureux est aussi bien sage que

prudent; Aristote y explique en effet qu'en tout et pour tout, l'homme, pour être heureux, n'a pas besoin d'une très grande quantité de biens extérieurs, que ce soit pour pratiquer la contemplation ou pour accomplir des actions vertueuses (cf. 1178b33-1179a17).

Il y a cependant une évidence très fondamentale que l'on doit mettre de l'avant pour montrer que les expressions de vie contemplative et de vie politique ou pratique n'expriment en fait que les deux types d'activité qui vont constituer la vie heureuse elle-même. Il faut voir en effet que l'activité contemplative et l'activité pratique sont les activités propres des deux vertus intellectuelles que sont la *sophia* et la *phronesis*, qui sont elles-mêmes les vertus de la partie rationnelle de l'âme humaine (cf. *EN* VI). Il est donc nécessaire que le rapport qui existe entre l'activité contemplative et l'activité pratique soit le même que celui qui existe entre ces deux vertus intellectuelles. Si donc, d'abord, *sophia* et *phronesis* sont unies en ce qu'elles sont chacune des vertus de l'âme humaine, on doit conclure que leurs activités respectives sont des activités propres à l'homme en tant qu'homme. Ainsi, on ne peut pas dire que l'une de ces activités peut être un bien pour un certain type d'homme, et l'autre, pour un autre type d'homme, car le bien humain est défini en fonction de ce qui caractérise tous les hommes, c'est-à-dire, la partie rationnelle de leur âme, qui a pour vertus la sagesse et la prudence, lesquelles amènent chacune à un certain type d'activité. Ces deux vertus sont ensuite liées l'une à l'autre selon un rapport hiérarchique. Si la sagesse et la prudence appartiennent toutes deux à la partie rationnelle de l'âme, elles n'y ont cependant pas le même statut. Aristote établit clairement au Livre VI de *EN* que la sagesse est supérieure à la prudence; nous avons déjà traité plus haut de VI 7, 1141a16-22, où il est affirmé que la sagesse est supérieure à la prudence, parce qu'elle porte sur des réalités plus élevées, les réalités divines, par comparaison aux affaires

humaines. Aristote réaffirme cette supériorité en VI 13, 1145a6-12, en montrant que la prudence, bien loin de gouverner la sagesse, lui est plutôt subordonnée, et ce qu'elle décide, elle le décide *en vue d'atteindre* la sagesse. Mais n'est-ce pas justement ce rapport hiérarchique qui unit entre elles l'activité contemplative et l'activité pratique en X 6-9? Si Aristote ne traite pas vraiment, en X 6-9, du rapport de subordination entre prudence et sagesse, dont il est fait mention en VI 13, 1145a6-12, du moins peut-on dire que tous les superlatifs qui sont attachés à l'activité contemplative dans ces chapitres du Livre X peuvent être mis au compte de la supériorité naturelle de la vertu dont elle est l'activité, la sagesse, supériorité qui avait déjà été mise de l'avant au Livre VI.

Ainsi pouvons-nous affirmer, contre Nussbaum, que la perfection associée à l'activité contemplative en X 6-9 ne vise pas à montrer qu'elle est la seule activité heureuse, mais que, dans la vie de l'homme heureux, elle sera la plus grande source de bonheur. Quant à l'activité pratique, elle contribue aussi au bonheur de l'homme, puisqu'elle est également une activité de la raison; cependant, parce qu'elle n'est pas la plus élevée des activités réalisables par l'homme, elle procure un bonheur «secondaire», et non pas «parfait», en comparaison à l'activité contemplative¹⁵.

¹⁵ Nous opposons de même notre interprétation du Livre X, et les arguments qui la soutiennent, à celle qu'en fait A.Kenny dans son ouvrage *Aristotle on the Perfect Life* (Kenny 1992). Kenny, en effet, conçoit que le bonheur résultant de la contemplation et le bonheur résultant de la pratique des vertus morales et de la prudence s'excluent l'un l'autre. Ainsi, la vie politique et la vie contemplative ne se rejoignent pas dans une seule et unique vie qui les combinerait : «So the concluding section of the *NE*, instead of offering, like the *EE*, a single life containing all the value sought by the promoters of the three traditional lives, offers us a first-class, perfect happiness, consisting in the exercise of understanding. As an alternative, the *NE* goes on to offer a second-class career consisting in the exercise of wisdom and the moral virtues; that too is a form of happiness, but it is not perfect happiness (1178a9-b8)» (Kenny 1992, pp.88-89). Et si, selon Kenny, l'homme qui a choisi la vie contemplative possède les vertus morales et la vertu de prudence, du moins l'activité de ces vertus ne constitue pas une forme de bonheur pour lui : «The position of *NE* 10 is surely that the contemplative will possess the moral virtues, but that their exercise will not constitute part of his happiness. That will be constituted by contemplation alone» (Kenny 1992, p. 91).

Ceci nous amène finalement à montrer que le bonheur chez Aristote, dans l'ensemble de *EN*, et contrairement à ce qu'affirme Nussbaum, n'est pas un composé de biens. Bien qu'il prenne deux formes distinctes, l'activité contemplative et l'activité pratique, le bonheur est avant tout un bien, soit «une activité de l'âme en accord avec la vertu», la vertu étant ici l'excellence propre de l'homme, la raison, selon la définition donnée en I 6, 1098a16-18. L'activité contemplative et l'activité pratique sont donc les deux manifestations du bien premier que représente l'activité rationnelle, et l'activité contemplative est la forme la plus élevée et la meilleure que peut prendre le bonheur. Nous rejoignons là-dessus l'interprétation que fait D.T. Asselin du bonheur chez Aristote, dans son article «Happiness: The Final and Self-Sufficient Human Good In The *Nicomachean Ethics*»¹⁶. Il y explique en effet que le bonheur n'est en fait qu'un seul bien, l'activité de la raison, laquelle se divise en deux activités distinctes, l'activité contemplative étant la meilleure de ces deux activités. Il note:

Some care is required in using the term "happiness itself". Though *eudaimonia* is one good, Aristotle divides it into two forms. In Book Ten, Chapter 8 of *Nicomachean Ethics*, Aristotle argues that the life of practical affairs can be a secondary instance of happiness (1178a8-14, ff.). The activity of practical life can be *deuteros*, whereas contemplation or *theoria* is *eudaimonestatos* (*NE*, X 7-8, 1178a7-8). As we shall argue below, civic activity can be happy to the extent that its proper virtue, *phronesis*, expresses itself as rational activity of soul (*NE*, X 8, 1178a8). I think that contemplation is not happiness itself, but is its highest instance.¹⁷

Cette remarque concernant le fait que le bonheur doit être d'abord compris comme un seul bien est importante pour notre critique de Nussbaum, car nous croyons que si cette dernière considère que *EN* X 6-9 est incohérent avec le reste de ce traité, c'est non

¹⁶ Asselin 1994.

¹⁷ Asselin 1994, p. 90 note 11.

seulement parce que son interprétation de X 6-9 est erronée, comme nous l'avons montré, mais aussi parce que son interprétation de la conception aristotélicienne du bonheur dans l'ensemble de *EN* est quelque peu problématique. Elle considère en effet que le bonheur, tel qu'Aristote en parle principalement dans le Livre I, est un composé de biens, des biens intrinsèques. Sans qu'elle nomme clairement ce que sont pour elle chacun de ces biens, nous comprenons qu'ils incluent les vertus morales, les vertus intellectuelles (et les activités qui découlent de ces vertus) et l'amitié. Cependant, si, comme nous le croyons, le bonheur est une activité de la raison, il ne vise d'abord que l'activité de la *sophia* et l'activité de la *phronesis*, i.e. les activités découlant des deux vertus intellectuelles. Le bonheur devra tout de même comprendre les vertus morales, parce que l'activité de la *phronesis* ne va pas sans les vertus morales, comme Aristote l'explique au Livre VI. Enfin, pour ce qui est de l'amitié, nous ne pensons pas qu'il est une *composante* du bonheur, mais plutôt une *condition* du bonheur, d'abord parce que le bonheur est défini en I 6 comme une activité de la raison, ce que n'est pas l'amitié, ensuite parce que l'amitié est en fait un bien extérieur. Aristote affirme en effet, en I 9, 1099a31-b9, que les biens extérieurs, dont font partie la richesse, la beauté, l'influence politique, la noblesse et les amis, sont une «condition supplémentaire» au bonheur, en ce qu'ils aident à accomplir certaines actions¹⁸. Il est vrai cependant qu'Aristote accorde beaucoup plus d'importance à l'amitié qu'à tous les autres biens extérieurs, puisque deux livres entiers y sont consacrés. Mais il n'y a pas plus d'évidence dans les Livres VIII et IX que l'amitié puisse être considérée comme autre

¹⁸ Sur le statut à accorder aux biens extérieurs par rapport au bonheur, nous rejoignons la position de Kenny (Kenny 1992, pp.28-29) qui, s'appuyant sur une analyse de R. Heinaman (Heinaman 1988), fait la différence entre les biens qui doivent être considérés seulement comme des conditions du bonheur et ceux qui peuvent être entendus comme parties du bonheur. Ainsi, les amis et l'argent ne sont pas, dans *EN*, des parties du bonheur, mais seulement des «conditions indispensables» du bonheur.

chose qu'un bien extérieur, condition du bonheur; ce qu'Aristote y explique en effet, c'est que les amis sont une aide pour accomplir les actions vertueuses¹⁹, au sens où ces activités, qui sont en elles-mêmes une partie intégrante du bonheur, ne pourraient pas se déployer pleinement si l'homme heureux ne possédait pas d'amis. Les amis sont ainsi, d'une part, ceux qui recevront les bienfaits des actions vertueuses, d'autre part, ceux qui aideront à poser ces actions (cf. IX 9, 1169b7-16; voir aussi X 7, 1177a27-33); ajoutons enfin que les amis permettront aussi à l'homme heureux de jouir pleinement de la beauté des actions vertueuses, par les exemples qu'ils lui offrent (cf. IX 9, 1170a27-b19).

La différence entre notre interprétation et celle de Nussbaum sur la notion du bonheur dans l'ensemble de *EN* pourrait, au premier abord, sembler bien minime, et ne rien révéler des raisons pour lesquelles Nussbaum considère qu'il y a une incohérence entre X 6-9 et l'ensemble de *EN*. En effet, même en considérant que le bonheur est un composé de biens intrinsèques, on pourrait, en interprétant adéquatement le Livre X, considérer que X 6-9 est en parfaite cohérence avec l'ensemble de *EN*. Cependant, il faut noter que l'interprétation de Nussbaum, qui fait du bonheur un composé de biens, repose sur une interprétation bien particulière et très controversée de certains passages du Livre I, notamment 1097b14-20, mais surtout, la définition du bonheur de I 6, 1098a16-18. L'interprétation qu'elle fait de ces passages est tirée de l'interprétation qu'en donnait

¹⁹ Par «actions vertueuses», nous entendons ici les activités qui découlent des vertus morales et de la prudence, mais nous n'entendons pas la contemplation. Il ne nous semble pas qu'Aristote traite, dans ces chapitres, du lien entre l'amitié et l'activité théorique. Selon toute évidence, lorsqu'il traite de la contemplation en IX 9, 1169b30-1170a4, il n'emploie pas ce mot dans le même sens qu'aux Livres VI ou X, par exemple, ou du moins, il ne parle pas de la même activité. En effet, alors qu'en IX 9, la contemplation se porte sur «ceux qui nous entourent», particulièrement sur les amis, l'activité contemplative des Livres VI et X porte plutôt sur les réalités divines. De toute façon, si l'on s'en tient aux propos de X 7, 1177a27-1177b1, Aristote ne semble pas considérer que les amis soient un bien nécessaire à l'exercice de l'activité théorique.

Ackrill, dans son article «Aristotle on Eudaimonia»²⁰. Nous réservons cependant la discussion de l'interprétation de ces passages à la prochaine section de notre travail. Disons toutefois dès maintenant que l'interprétation d'Ackrill et de Nussbaum de la définition du bonheur (I 6, 1098a16-18) ne laisse pas, selon nous, suffisamment apercevoir l'annonce qui est faite, dans cette définition, des développements sur le bonheur du Livre X. Cela est principalement dû au sens qu'ils accordent à la deuxième proposition de la définition: «et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles». Selon nous, la vertu «la plus parfaite» qui est visée dans cette proposition est la *sophia*; quant à eux, le mot *teleion* réfère plutôt à l'ensemble des vertus qui, formant un tout, sont la vertu parfaite, totale, complète qui constitue le bonheur même.

3) Revue des arguments de Nussbaum

Pour l'instant, nous voudrions passer en revue les différents arguments que Nussbaum avance pour montrer l'incohérence de X 6-9 par rapport au reste de *EN*. Pour ce faire, nous reproduirons d'abord chacun des arguments de Nussbaum, et nous écrirons, à la suite de chacun d'eux, la réponse qu'on peut en donner.

1- Dans l'*Éthique à Eudème* et les *Magna Moralia*, Aristote affirme que le bonheur est composé de différentes parties, et donc que les vertus morales, l'amitié et l'activité contemplative sont des parties de ce bonheur.

²⁰ Ackrill 1980.

Sous réserve que la conception du bonheur présentée dans *EE* et *MM* soit la même que celle qui est présentée dans *EN*²¹, et sous réserve de tout ce que nous avons dit concernant l'idée que le bonheur puisse être un tout composé de parties, et que l'amitié puisse être une partie du bonheur, notre interprétation de *EN* X 6-9 ne contredit pas l'idée que le bonheur est constitué de l'activité contemplative et des vertus morales, des vertus morales qui, combinées à la prudence, sont nécessaires à l'activité pratique.

2- Dans le Livre VI de *EN*, qui correspond au Livre IV de *EE*, Aristote dit de la *sophia* qu'elle est «une partie de la vertu totale», et qu'en tant que telle, elle contribue au bonheur, non pas comme moyen pour l'atteindre, mais comme une de ses parties (1144a3ss). En ce sens, la *sophia*, et l'activité contemplative, son activité propre, ne sont pas le tout du bonheur.

Encore une fois, notre interprétation de *EN* X 6-9 ne contredit pas cette affirmation²²: l'activité contemplative n'est pas le tout du bonheur, mais sa forme la plus élevée.

3- L'affirmation de X 7 selon laquelle seule la contemplation est choisie pour elle-même, et même que le bonheur est uniquement la contemplation, ne concorde pas avec plusieurs positions tenues dans les différents Livres de *EN*, par exemple, que les activités découlant des vertus morales sont choisies pour elles-mêmes (c'est même une partie de la définition de la vertu que d'être choisie pour elle-même -cf.

²¹ Nous n'aborderons pas la question de savoir si la conception du bonheur de *EE* et *MM* est la même que celle de *EN*. Notons cependant que Vianney Décarie amène l'idée selon laquelle il y aurait une différence entre la façon dont on doit comprendre l'expression «vertu parfaite» dans *EE* et *EN*: alors que dans *EE*, cette expression aurait un sens *quantitatif* («vertu parfaite» signifierait alors «vertu complète», i.e., une vertu qui englobe différentes vertus particulières, au sens d'un tout qui englobe différentes parties, ce que serait alors le bonheur), c'est dans son aspect *qualitatif* que devrait être comprise cette expression dans *EN*; la vertu parfaite ne serait plus alors un tout composé de parties, mais une vertu qui représente une *perfection* en son genre. Ces deux sens du mot «parfait» (*teleion*) sont tirés de *Métaphysique* V(Δ) 16. Cf. Décarie 1975, pp. 65 et 76 note 3. Notons enfin que le sens quantitatif que revêt le mot *teleion* dans *EE* est un des arguments d'Akrill en faveur de l'interprétation de ce même mot comme vertu complète, totale (i.e. l'ensemble des vertus) dans la deuxième proposition de la définition du bonheur en *EN* I 6, 1098a16-18. Akrill et Nussbaum considèrent donc que le concept du bonheur est défini de la même façon dans *EE* et *EN*.

²²Ce passage du Livre VI est, nous semble-t-il, le seul de *EN* qui fait référence à l'idée d'une «vertu totale», au sens où cette expression est employée dans *EE* (cf. note précédente). Mais cela n'est peut-être

1105a31-2), ce qui est aussi réaffirmé en X 6 (1176b7-9); que l'amitié est un bien intrinsèque, et qu'un bonheur sans amitié ne serait pas vraiment le bonheur, car il lui manquerait quelque chose; enfin, que le bonheur doit inclure tout ce qui a une valeur intrinsèque (Livre I, 1097b14ss.).

Nous avons déjà montré que le bonheur n'est pas, en X 7, identifié uniquement à la contemplation. Ensuite, nous ne croyons pas que l'affirmation selon laquelle la contemplation est la seule activité à être aimée pour elle-même implique nécessairement que l'activité pratique ne puisse pas être choisie pour elle-même. En effet, il n'est pas exclu que les activités vertueuses puissent être choisies pour elles-mêmes et pour autre chose; cette catégorie de biens, ou de fins pouvant être choisies pour elles-mêmes et pour autre chose, est d'ailleurs mentionnée en I 5, 1097a25-b7. Il serait de toute façon quelque peu téméraire de nier que les activités pratiques ou politiques amènent certains avantages autres qu'elles-mêmes; l'argent, l'honneur et la paix peuvent être autant d'avantages recherchés, lesquels permettront d'assurer que ces activités vertueuses elles-mêmes puissent se répéter, et que l'exercice de la contemplation soit possible. N'oublions pas, en effet, qu'une des fonctions de la prudence est de gouverner en vue de la contemplation (cf. VI 13), c'est-à-dire qu'elle doit s'assurer que les conditions d'existence de l'homme soient assez adéquates pour qu'il puisse se permettre le loisir nécessaire à la contemplation. Enfin, le fait que l'activité contemplative puisse s'exercer seul n'exclut pas que l'homme, pour être heureux, puisse avoir besoin d'amis. Nous avons vu en effet que le sage doit mener sa vie d'homme, et que pour ce faire, il a besoin des biens extérieurs, dont font partie les amis. Comprendons donc qu'en dehors de l'exercice de la contemplation, l'homme heureux a besoin d'amis.

pas étonnant si l'on considère, comme le mentionne Nussbaum, que le Livre VI de *EN* correspond au Livre IV de *EE*.

(Nous reviendrons sur le passage I 5 1097b14ss, mais retenons, comme nous l'expliquions, que le bonheur n'est pas, comme tel, une inclusion de tous les biens intrinsèques.)

4- Dans le Livre I de *EN*, rien ne peut nous porter à croire que le bonheur est une seule activité. Si l'on s'en tient à 1097b14ss., qui concerne le critère de l'auto-suffisance, le bonheur doit être un composé de biens. La définition du bonheur de I 6, «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», peut aussi être comprise en ce sens, étant donné la signification du concept de «parfait» (*teleion* en grec, *complete - completeness*, en anglais), qui implique l'inclusion de tout ce qui a une valeur en soi. Le Livre X, au contraire, affirme que le bonheur est une seule activité, l'activité de la meilleure partie de nous-mêmes.

Nous ne croyons pas non plus que le Livre I laisserait entendre que le bonheur est une seule activité; mais le Livre X ne le laisse pas croire non plus, comme nous l'avons expliqué. Nous reviendrons sur le passage 1097b14ss. et sur la définition du bonheur dans la prochaine section.

5- Le critère d'auto-suffisance au Livre I ne peut s'accorder avec l'affirmation du Livre X selon laquelle la contemplation serait l'activité la plus suffisante, car au Livre I, l'auto-suffisance n'implique pas une vie solitaire, mais une vie où les amis, la famille et la communauté jouent un rôle important. La vie contemplative est au contraire une vie solitaire, vie solitaire qui est aussi attaquée dans les chapitres sur l'amitié, particulièrement en IX 12.

Encore une fois, si l'activité contemplative peut être une activité solitaire, et procurer, en ce sens, une certaine forme d'autarcie, cela ne veut pas dire que la vie du sage est une vie solitaire. Le sage a aussi sa vie d'homme à mener, et en ce sens, il doit vivre au sein d'une communauté. La suffisance que peut apporter le bonheur, dans sa forme la plus élevée, n'exclut pas la vie en communauté.

6- On peut lire la définition du bonheur basée sur la fonction propre de l'homme, en I 6, d'une façon non intellectualiste. Cette définition explique en fait que le bonheur est une activité bonne en accord avec et formée par l'activité de la raison, laquelle raison inclut les différentes vertus que sont les vertus morales et les vertus intellectuelles. Cet ensemble de vertus, et l'ensemble des activités qui en découlent,

sont organisés par la *phronesis*; au Livre VI d'ailleurs, Aristote explique comment la *phronesis* organise une vie qui inclut l'activité contemplative et l'activité morale, vertueuse.

Nous croyons aussi que la première partie de la définition du bonheur en I 6, «une activité de l'âme en accord avec la raison»²³, vise directement l'activité de la *phronesis* et l'activité de la *sophia*, qui sont toutes deux des activités de la raison. Les vertus morales sont visées indirectement par le biais de la *phronesis*, dont l'activité est intimement liée aux vertus morales (les vertus morales ne sont pas, à proprement parler, des vertus de la raison, mais les vertus de la partie irrationnelle de l'âme qui obéit à la raison - cf. EN I 13). Nous croyons aussi que cette définition du bonheur trouve son écho au Livre VI, où Aristote tente de démontrer que la prudence et la sagesse sont toutes deux nécessaires au bonheur (cf. VI 13). Mais nous pensons aussi, d'après ce que nous avons expliqué plus haut, que le Livre X ne contredit aucunement cette interprétation de la définition du bonheur en I 6, ni non plus les propos du Livre VI.

7- Si, au Livre X, il faut nous identifier à notre intellect théorétique, au Livre IX, c'est au contraire à notre intellect pratique, la *phronesis*, qu'il faut nous identifier (1166a16-17).

Ce passage va plutôt dans le même sens que X 7: «Il [l'homme de bien] se souhaite aussi à lui-même ce qui est bon en réalité et lui semble tel, et il le fait (car c'est le propre de l'homme bon de travailler activement pour le bien), *et tout cela en vue de lui-même (car il agit en vue de la partie intellectuelle [i.e. le nous²⁴] qui est en lui et qui paraît constituer*

²³ Comme nous l'avons mentionné, c'est la deuxième partie de la définition du bonheur, «et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles», qui est la plus sujette à controverse. C'est cette partie de la définition du bonheur qui, selon nous, doit être interprétée d'une «façon intellectualiste», au sens où c'est bien la *sophia* qui y est visée. Rappelons que pour Nussbaum, cette proposition ne vise pas la *sophia*, mais l'ensemble des vertus, i.e. l'ensemble des biens intrinsèques dont se compose le bonheur, d'après le sens qu'elle accorde au mot *teleion*. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

²⁴ Tricot 1959, p.443 note 4.

l'intime réalité de chacun de nous)» (nos italiques, nos caractères gras). C'est bien d'une identification à la partie intellectuelle, ou à l'intellect théorétique, dont il est question ici, et ce, de la même façon qu'au Livre X. Il est vrai toutefois qu'à la ligne suivante, Aristote affirme: «Il souhaite encore que lui-même vive et soit conservé, et spécialement cette partie par laquelle il pense [*toûto ôi phronêi*²⁵]», mais Tricot note que le terme *phronesis* doit ici être entendu «au sens où Platon employait [c]e terme [...] (*raison, pensée pure, réflexion, sagesse*)²⁶», (ce qui est peut-être un emploi rare dans *EN*, mais pas dans *EE*²⁷), et cela nous semble juste, d'après ce qui a été affirmé à la ligne précédente (1166a16-17).

8- Au Livre IX, il est affirmé par deux fois qu'il n'est pas possible de vouloir nous identifier à la vie de dieu, car cela impliquerait vouloir une vie qui ne peut être vécue par un être comme nous. Nous ne pouvons souhaiter, à nous et aux autres, qu'un bien approprié à notre espèce (1159a10-11, 1166a18-23). D'ailleurs, il est affirmé de loin en loin dans *EN* que nous ne sommes concernés en éthique que par le bien humain, et non par le bien absolu.

Nous avons déjà expliqué comment il n'est pas non plus question, au Livre X, de vouloir nous identifier à la vie de dieu, et qu'Aristote y est attentif à montrer que même l'activité contemplative s'exerce, chez l'homme, dans les limites de ce qui est réalisable pour un être comme lui. Ajoutons encore qu'en X 6-9, Aristote est autant concerné par le bien humain que dans tout le reste de *EN*.

Enfin, pour ce qui est de la composition du Livre X, nous ne voyons absolument pas en quoi les débuts des chapitres 6 et 10 pourraient poser quelque problème que ce soit. Nous nous souviendrons en effet que Nussbaum affirmait du début du chapitre 10

²⁵ Tricot 1959, p.444 note 1.

²⁶ Tricot 1959, p.444 note 1.

²⁷ Voir, sur l'emploi de *phronesis* dans *EE*, Décarie 1978, pp. 49-50, note 20.

qu'aucune mention n'était faite de la discussion des chapitres 6 à 9 sur le bonheur contemplatif, mais que seuls les vertus, l'amitié et le plaisir formaient le résumé des discussions précédentes (i.e. *EN*, Livres I à X, chapitre 5). Elle rejetait l'hypothèse selon laquelle le «ces matières» pourrait constituer une référence à X 6-9. Cet argument nous apparaît carrément comme un témoignage de mauvaise foi, car, selon toute évidence, à quoi pourrait bien référer le «ces matières», si ce n'est à la discussion précédente sur le bonheur? En effet, pour que le résumé des sujets d'étude qui ont formé le corps de *EN* soit complet, il faut ajouter aux vertus, à l'amitié et au plaisir, le sujet principal de ce traité, soit le bonheur. Or, c'est justement du bonheur dont Aristote vient de traiter. Il nous semble donc tout indiqué de donner comme référent au «ces matières» les chapitres 6 à 9 du Livre X, soit la discussion finale sur le bonheur. Ajoutons aussi que, dans *EN*, il y a au moins trois autres exemples de transition où Aristote utilise une expression vague pour indiquer les discussions précédentes. Ainsi, au début du Livre VII (1145a15), la transition entre la discussion sur les vertus intellectuelles et la discussion sur l'intempérance se fait au moyen d'un «Après cela». Ainsi en est-il au début des Livres VIII et IX, où les transitions se font avec les expressions: «Après ces considérations [...]» (1155a1) et: «Les matières qui précèdent ont été suffisamment étudiées» (1163b30). La présence d'un «ces matières», au début de X 10, n'est donc pas pour nous étonner outre mesure, puisque c'est un type de transition assez familier au style d'Aristote.

Quant au début du chapitre 6, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'Aristote affirme qu'«il reste à tracer une esquisse du bonheur», si l'on considère que les chapitres 6 à 9 du Livre X apporte des précisions nécessaires à une bonne compréhension de ce que constitue le bonheur. C'est d'ailleurs ce que nous montrerons au prochain chapitre: il existe en effet un

lien direct entre les développements du Livre I sur le bonheur et ceux du Livre X, au sens où on ne peut pas faire l'économie des précisions qu'apporte le Livre X pour comprendre adéquatement ce que constitue le bonheur chez Aristote.

CHAPITRE III

La cohérence de X 6-9 par rapport à l'ensemble de *EN*

Ce chapitre, comme son titre l'indique, porte sur la cohérence de la conception du bonheur, telle qu'elle est présentée dans les Livres I à X de *EN*. Nous partirons d'abord du point où nous étions rendus au chapitre précédent, c'est-à-dire l'introduction de X 6, et nous nous demanderons si Aristote est autorisé à dire, à ce moment de *EN*, qu'il lui reste à tracer une esquisse du bonheur. C'est avec cette question en tête que nous analyserons le Livre I, en portant attention aux indices qui démontrent que la discussion du bonheur dans ce premier Livre de *EN* n'est pas suffisante pour en proposer une conception clairement définie. Au cours de notre examen du Livre I, nous serons confrontés au problème posé par Hardie²⁸ concernant les deux conceptions du bonheur qui semblent être confondues par Aristote dans *EN*, entre autres en I 5-6, l'une présentant le bonheur comme un bien dominant, et l'autre, comme un bien inclusif. Nous présenterons, en partie, la réponse qu'a donnée Ackrill²⁹ à ce problème. Nous jugerons ensuite de l'insuffisance des interprétations qui font du bonheur soit un bien dominant, soit un bien inclusif, et qui ne

²⁸ Hardie 1965.

²⁹ Ackrill 1980.

rendent pas compte adéquatement de la conception aristotélicienne du bonheur dans *EN*. Nous en arriverons, à la fin de ce chapitre, à réaffirmer ce que nous pensons être la conception du bonheur dans *EN*, telle que nous l'avons présentée au chapitre précédent, et à la distinguer des conceptions dominantiste et inclusive. Nous devons alors être en mesure de comprendre les liens qui unissent les deux principales discussions sur le bonheur dans *EN*, soit le Livre I et les chapitres 6 à 9 du Livre X.

A) L'introduction de X 6

Plutôt que de considérer l'introduction du chapitre 6 du Livre X comme un indice de l'incohérence générale de la discussion sur le bonheur qu'elle annonce, par rapport à l'ensemble de *EN*, nous croyons au contraire que cette introduction, d'abord, établit clairement un lien entre les chapitres qui suivront et l'ensemble de *EN*, y compris le Livre I. Deuxièmement, cette introduction est significative quant au rôle que vont jouer les chapitres 6 à 9 du Livre X au sein de la préoccupation fondamentale de *EN*, soit la détermination de ce qu'est le bonheur. Examinons de plus près ce passage: «Après avoir parlé des différentes sortes de vertus, d'amitiés et de plaisirs, il reste à tracer une esquisse du bonheur, puisque c'est ce dernier que nous posons comme fin des affaires humaines. Mais si nous reprenons nos précédentes analyses, notre discussion y gagnera en concision» (1176a30-33). Trois éléments sont à souligner dans ce passage:

1- le résumé des discussions précédentes: «Après avoir parlé des différentes sortes de vertus, d'amitiés et de plaisirs [...]»;

2- l'annonce d'une discussion sur le bonheur: «[...] il reste à tracer une esquisse du bonheur, puisque c'est ce dernier que nous posons comme fin des affaires humaines»;

3- l'annonce d'un résumé de ce qui a été dit sur le bonheur: «Mais si nous reprenons nos précédentes analyses, notre discussion y gagnera en concision». Ce résumé, qui est essentiellement un résumé du Livre I, suit immédiatement (1176a34-b7).

Le premier élément que nous faisons ressortir, soit le résumé des discussions précédentes, est en lui-même un indice important pour nous permettre de considérer X 6-9 comme se rattachant logiquement à l'ensemble de *EN*. En effet, par cette proposition, Aristote indique clairement que les développements qui s'annoncent font suite aux exposés qui ont occupé tout le traité depuis le Livre II. Ainsi, la présentation des différentes sortes de vertus a occupé les Livres II à VI, auxquels on peut ajouter les chapitres 1 à 11 du Livre VII, qui portent sur le contraire de la vertu, le vice, ou, plus précisément, l'*akrasia*. Les différentes sortes d'amitiés ont, quant à elles, été exposées aux Livres VIII et IX, et les différentes sortes de plaisirs, aux chapitres 1 à 5 du Livre X. Aristote a aussi traité du plaisir aux chapitres 12 à 15 du Livre VII, mais il n'est pas certain que ces chapitres, à l'origine, faisaient partie de *EN*; peut-être faisaient-ils partie uniquement de *EE*. Quoiqu'il en soit, il reste que notre résumé, qui établit la transition vers X 6-9, nous dresse un portrait presque complet de l'ensemble de *EN*. Voilà donc déjà une raison pour croire que le passage qui nous intéresse n'est pas en rupture complète avec le reste du traité.

Pour que ce résumé de *EN* soit complet, il ne manquerait qu'une mention du sujet d'étude qui occupe le Livre I, le bonheur. Mais si le bonheur n'apparaît pas dans ce résumé, c'est pour la bonne raison qu'Aristote se propose d'en traiter dans les chapitres à venir, comme nous l'indique la suite du passage: «il reste à tracer une esquisse du bonheur,

puisque c'est ce dernier que nous posons comme fin des affaires humaines». Pour reprendre le problème qui était posé par Nussbaum, et que nous avons présenté dans les chapitres précédents de notre travail, nous pourrions nous demander pourquoi Aristote affirme ici qu'«il reste à tracer une esquisse du bonheur», si l'on considère, comme le fait Nussbaum, qu'il a déjà tracé cette esquisse au Livre I, et qu'il l'a complétée dans le reste de *EN*. Serait-ce, comme on peut le conclure de la position de Nussbaum, parce que le passage qu'il annonce (X 6-9) ne connaît pas le Livre I, et même les autres Livres de *EN*, qu'il ne prend pas ses conclusions pour acquises, et que la conception du bonheur qu'il contient est totalement différente de celle qui nous a été présentée dans l'ensemble de *EN*? Il existe d'excellents arguments nous autorisant à répondre non à ces questions, et cela, malgré ce qu'en pense Nussbaum.

Nous connaissons déjà notre premier argument: la présence d'un résumé des discussions précédentes de *EN*. Cet élément est important pour soutenir notre position, car il apparaît clairement, par ce résumé, que X 6-9 est la suite de II à X 5. De plus, il serait pour le moins étrange que X 6-9 présuppose les Livres II à X 5, mais ne présuppose absolument pas le Livre I, et n'en tienne aucun compte.

Notre deuxième argument a trait au troisième élément de l'introduction de X 6 que nous avons présenté précédemment. Aristote annonce, en effet, un résumé de ses «précédentes analyses». Or, si l'on se fie au résumé qui suit justement ce passage, il est clair qu'il fait allusion aux analyses du Livre I. Il affirme en effet que le bonheur n'est pas une disposition, mais une activité, que les activités «sont les unes nécessaires et désirables en vue d'autres choses, et les autres désirables en elles-mêmes» et que le bonheur est une activité désirable en elle-même, car le bonheur doit être suffisant. De par ces

caractéristiques, il en arrive à réaffirmer l'idée selon laquelle le bonheur se retrouve dans les activités conformes à la vertu (1176a33-b8). Toutes ces idées ont, en fait, été présentées au Livre I, principalement aux chapitres 5 et 6, où Aristote affirmait que le bonheur doit se retrouver dans la fin parfaite, c'est-à-dire dans la fin qui est toujours recherchée pour elle-même (1097a25-b7), que le bonheur est suffisant (1097b7-16), et, en tant que fonction de l'homme, que le bonheur doit se définir comme une «activité de l'âme en accord avec la vertu» (1098a16-17). Il apparaît clairement alors que X 6-9 non seulement connaît et présuppose le Livre I, mais aussi qu'il en reprend les conclusions comme point de départ.

Nous voilà donc déjà en possession de quelques arguments pour montrer, contre Nussbaum, que la composition du début de X 6 laisse entendre que la discussion sur le bonheur qu'elle annonce est en continuité avec l'ensemble de *EN*, y compris le Livre I. Ceci constitue donc un bon indice pour penser que le contenu même de X 6-9 est cohérent par rapport à l'ensemble de *EN*. Pour en être certains, nous devons maintenant prouver qu'Aristote est autorisé à dire, en X 6, qu'il lui reste à tracer une esquisse du bonheur, en nous basant, pour ce faire, sur les discussions du Livre I. Nous analyserons donc le Livre I, dont nous mettrons les éléments en rapport avec le reste de *EN*. Nous tenterons ainsi de faire ressortir la structure et la progression de la recherche sur le bonheur, en soulignant les moments où sont présentés les éléments importants de la nature du bonheur. De cette façon, nous pourrions comprendre comment X 6-9 s'inscrit dans cette recherche, comment il est l'aboutissement obligé de ce qui le précède, et pourquoi il est nécessaire d'y recourir pour se faire une idée claire de ce qui constitue le bonheur dans *EN*.

B) Le Livre I, chapitres 1 à 7

1) Les chapitres 1 à 4: présentation de la recherche et examen des endoxa

Le problème central de *EN*, le problème de la nature du Souverain Bien, est posé en I 1. Après avoir expliqué que toutes nos actions, tous nos arts et toutes nos sciences visent certaines fins, Aristote présente son idée fondamentale selon laquelle il doit bien y avoir au-delà de toutes ces fins, une seule fin ultime, pour laquelle nous faisons toutes les autres choses, et qui constitue le point focal de tous nos désirs, le but premier de toute notre existence. Cette fin ultime, Aristote la nomme le Souverain Bien. Le problème est alors de savoir ce qu'est ce Souverain Bien, car il est nécessaire de le connaître pour mener à bien notre vie. Voilà le projet de l'éthique, ou plutôt de la politique, ainsi présenté: «[...] nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien [...]» (1094a 24-26).

Après avoir expliqué que la Politique est la science de laquelle dépend toute recherche sur la nature du Souverain Bien, quelle méthode devra être adoptée dans cette forme de recherche et à qui s'adressera principalement son traité, c'est au chapitre 2 qu'Aristote plonge dans sa recherche, et tente pour une première fois de déterminer quels sont le nom et la nature du Souverain Bien. Recourant d'abord aux opinions des sages et de la foule, la détermination de son nom ne pose aucun problème: c'est le bonheur: «Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord: c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux» (1095a16-20). Tout se complique cependant lorsqu'il est question de sa nature: «Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne

s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages» (1095a20-22). Est-ce le plaisir, la richesse, l'honneur, la santé, la connaissance, le bien en soi? Devant cette mésentente, Aristote se propose d'examiner certaines opinions, soit les plus répandues et celles des philosophes. Cet examen occupera les chapitres 3 et 4.

Nous savons que l'examen des *endoxa* n'amènera pas en lui-même une solution à la question de savoir quelle est la nature du bonheur. En effet, à chacune des opinions qu'il examinera, Aristote posera une difficulté, les disqualifiant apparemment une par une. Nous disons «apparemment», parce qu'Aristote, après avoir trouvé, par son propre raisonnement, une définition du bonheur (chapitres 5 et 6), reviendra aux opinions courantes sur le bonheur pour confirmer la vraisemblance de sa propre définition. Et comme on peut s'y attendre d'un philosophe qui prend au sérieux les opinions courantes sur le bonheur, chacun des biens qui sont candidats au titre de Souverain Bien aux chapitres 2 et 3 (à part le Bien en soi de Platon qui est définitivement rejeté au chapitre 4) seront intégrés de quelque manière, au chapitre 9, au portrait général du bonheur. En fait, ce qui est rejeté au chapitre 3, plus spécifiquement en ce qui concerne le plaisir, l'honneur et la richesse, c'est l'idée que ces biens pourraient être considérés en eux-mêmes comme le Souverain Bien, c'est-à-dire, comme le bien ultime que chacun devrait poursuivre au cours de sa vie. Cependant, cela n'exclut pas que ces biens puissent jouer un rôle au sein d'une vie heureuse soit comme biens extérieurs (richesse, honneur, santé, beauté, amitié - cf.1099a31-b9), soit comme élément essentiel du bonheur (le plaisir, car toute vie heureuse se doit d'être agréable et plaisante - cf.1099a6-21).

Le traitement réservé à la vertu et à la contemplation (ou à la vie politique et à la vie contemplative) au chapitre 3 est cependant un peu plus complexe. De tous les biens

examinés dans ce chapitre, ce sont les seuls qui ne sont pas rejetés, ou du moins, pas complètement. Aristote admet que la vertu pourrait être le bien recherché au sein d'une vie politique; le problème réside cependant en ceci que la seule possession de la vertu ne peut en elle-même assurer le bonheur, car la possédant, on pourrait tout aussi bien ne rien faire. Or, il est impensable qu'un homme inactif au plus haut point, par exemple, l'homme qui passerait sa vie à dormir, puisse être vraiment heureux; de même en est-il de l'homme qui posséderait la vertu, mais qui aurait à subir les plus grands malheurs (cf.1095b30-1096a3). Ce n'est donc pas, en tant que telle, la vertu qui est rejetée au titre de Souverain Bien, mais le fait de considérer la seule possession de la vertu comme étant le Souverain Bien. Nous verrons en effet, en I 6, que le bonheur réside plutôt dans l'*activité* en accord avec la vertu.

Plus intéressant pour nous, à ce point de notre analyse, est le sort réservé à la vie contemplative. Le seul commentaire que fait Aristote au sujet de la vie contemplative est: «Le troisième genre de vie, c'est la vie contemplative, dont nous entreprendrons l'examen par la suite» (1096a4-5). Deux choses sont à remarquer dans ce passage. Premièrement, notons que de tous les biens qui sont examinés dans ce chapitre, la contemplation est le seul contre lequel Aristote n'élève aucun argument quant à sa prétention au titre de Souverain Bien. Deuxièmement, Aristote annonce qu'il examinera plus tard le statut à accorder à la vie contemplative. Or, cet examen ne se retrouve pas au Livre I. En effet, les trois seules autres mentions explicites qui sont faites de la contemplation au Livre I ne peuvent pas, selon nous, être considérées comme des examens de la vie contemplative. La première mention se situe au chapitre 9, où Aristote revient sur les opinions courantes au sujet du bonheur. Il présente ainsi l'opinion de certains auteurs, qui associent le bonheur à la vertu, ou à certaines formes de vertus: «Certains auteurs, en effet, sont d'avis que le

bonheur c'est la vertu; pour d'autres, c'est la prudence, pour d'autres, *une forme de sagesse*; d'autres encore la font consister dans ces différents biens à la fois, ou seulement dans l'un d'entre eux [...]» (1098b22-25) [nos italiques]. Il se trouve cependant qu'Aristote, dans sa réponse à ces opinions, ne revient pas spécifiquement sur la sagesse, et donc sur la contemplation, préférant considérer en un bloc toutes les opinions qui associent le bonheur à une forme quelconque de vertu: «Pour ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein accord avec eux, car *l'activité conforme à la vertu* appartient bien à la vertu» (1098b29-33). Ce passage ne peut donc pas constituer un examen, à proprement parler, de la vie contemplative et nous ne retrouvons pas ici une réponse de l'annonce qui est faite au chapitre 3.

La deuxième mention explicite qui est faite de la contemplation se retrouve au chapitre 11, en 1100b17-22. Mais encore là, la mention est brève et rapide, et le contexte ne nous permet pas vraiment de penser qu'il s'agit d'un examen approfondi de la contemplation elle-même. Ce passage vise plutôt à montrer qu'au-delà de tous les revers de fortune, l'homme peut demeurer heureux, le bonheur devant être considéré comme quelque chose de stable, car il consiste d'abord et avant tout à «s'enga[ger] dans des actions et des contemplations conformes à la vertu»³⁰. Encore une fois, l'examen de la vie contemplative qui est annoncé au chapitre 3 demeure en suspens.

³⁰ Ou plutôt, «il agira et contempera conformément à l'excellence de la raison» (sur le mot *aretè, vertu*, compris au sens d'*excellence de la raison*, voir *infra*, p.57). Louis-André Dorion nous a fait remarquer que Tricot (1959, p. 74, note 1) et Gauthier et Jolif (1959, p. 80) rejettent l'idée selon laquelle le verbe *theôrêsei* aurait ici son sens technique de *contemplation*. Mais, comme il nous l'a expliqué, le contexte nous autorise à voir ici une mention de la contemplation, puisqu'il y est question du bonheur (dont la forme la plus élevée est la contemplation) et de ce qui assure sa stabilité.

La troisième référence à la contemplation se situe à la toute fin du Livre I, là où Aristote présente les différentes vertus. La sagesse, la vertu dont la contemplation est l'activité, y est mentionnée comme exemple de vertu intellectuelle. Mais encore une fois, cette vertu n'est pas présentée systématiquement, et son étude semble clairement remise à plus tard.

Cela ne veut pas dire cependant que nous croyons qu'Aristote, en dehors de ces trois passages, ne fait plus aucune référence à la contemplation au Livre I. Au contraire, nous verrons plus loin que certains passages font indirectement référence à la contemplation. Mais parce que ce ne sont justement pas des références très explicites, il ne nous est pas autorisé de prétendre que ce sont là des examens proprement dits de la contemplation. Il serait pour le moins étrange, en effet, qu'Aristote décide d'examiner comme telle la contemplation sans mentionner explicitement l'objet de son examen.

Pour en arriver à notre idée centrale concernant ce passage de I 3 où Aristote annonce un examen de la vie contemplative, et cela constitue un de nos arguments en faveur du lien complémentaire qui existe entre les Livres I et X, et en faveur de la cohérence de X 6-9 par rapport à l'ensemble de *EN*, il nous semble évident que le seul endroit de *EN* où Aristote s'arrête vraiment à la contemplation, et où il examine clairement la prétention de la contemplation au titre de Souverain Bien, se trouve en X 7-9³¹. C'est d'ailleurs l'avis de Tricot, qui renvoie justement à ces chapitres dans une note au passage

³¹ Il est vrai cependant qu'au Livre VI, Aristote présente la *sophia*, et affirme qu'elle est nécessaire au bonheur. Si ce Livre fait suite à la présentation des vertus intellectuelles en I 13, du moins nous considérons que ce sont les chapitres 7 à 9 du Livre X qui répondent vraiment à I 3, car c'est vraiment dans ces chapitres qu'Aristote examine, en tant que telle, la prétention de la vie contemplative au titre de vie heureuse.

1096a4-5³². Gauthier et Jolif aussi établissent un lien direct entre ce passage de I 3 et les chapitres 7 à 9 du Livre X³³. En fait, il pourrait paraître surprenant que l'examen de la contemplation soit renvoyé aussi loin, et même que les deux livres qui traitent spécifiquement du bonheur, les Livres I et X (ch.6-9), soient aussi éloignés l'un de l'autre. Mais nous montrerons, à la fin de ce troisième chapitre, comment cet éloignement peut, en partie, s'expliquer, si nous examinons comment s'organisent, tout au long de *EN*, les différents éléments nécessaires à l'élaboration d'une conception claire du bonheur.

Pour l'instant, retenons que ce renvoi à X 6-9, dans le Livre I, met en doute les allégations de Nussbaum concernant l'incohérence de X 6-9 dans *EN*, car par ce renvoi, nous pouvons déjà soupçonner que le livre X complète de quelque manière le Livre I. De plus, ce renvoi peut être considéré comme un indice important du fait que la question de la nature du bonheur n'est pas complètement résolue au Livre I, le statut de la contemplation n'y ayant pas été clairement établi. Enfin, en établissant ce lien entre I 3 et X 7-9, peut-être pouvons-nous expliquer pourquoi Aristote, en I 3, n'a rien à dire à l'encontre de la prétention de la vie contemplative au statut de vie heureuse, de Souverain Bien, et cela, contrairement au traitement qu'il a réservé à tous les autres biens. En effet, étant donné l'intense plaidoyer en faveur de la contemplation, la forte conviction avec laquelle il démontre que le bonheur parfait correspond au bonheur théorétique en X 7-9, il n'est pas très surprenant qu'il ne veuille ou qu'il ne puisse d'aucune façon élever des doutes quant à la correspondance entre bonheur et vie contemplative. Tout simplement, il s'est contenté de renvoyer son examen à plus tard.

³² Tricot 1959, p. 44 note 4.

³¹ Gauthier et Jolif 1959, Tome II p. 33.

2) *Les chapitres 5 et 6: les caractéristiques du bonheur et sa définition*

Nous avons donc dit que l'examen des opinions courantes au sujet du bonheur, examen qui occupe les chapitres 3 et 4 du Livre I, n'aboutit pas à solutionner la question de la nature du bonheur. Aristote laisse donc de côté ces opinions pour un moment, et se propose plutôt de trouver par lui-même une réponse au problème. Aristote présentera d'abord, au chapitre 5, des caractéristiques générales du bonheur en tant que Souverain Bien, et aboutira, au chapitre 6, à une définition du bonheur. Nous devons nous arrêter un peu plus longtemps sur les éléments de ces deux chapitres, car ils ont été au centre d'une controverse suscitée par Hardie. Nous présenterons sous peu ce problème, et nous discuterons de l'interprétation que l'on peut faire de ces développements, cette interprétation étant primordiale pour comprendre adéquatement la conception du bonheur qui est développée dans *EN*. Mais commençons d'abord par présenter, de façon générale, l'argumentation d'Aristote.

2.1) *Présentation*

Dans la première partie de I 5, Aristote tente de rendre plus explicite la notion de bien. Il examine donc ce qu'il en est du bien dans les actions et dans les arts; en effet, même si le bien prend plusieurs formes selon l'activité que l'on pratique, il doit bien y avoir une caractéristique commune à tous ces biens, caractéristique qui nous permet de dire que toutes ces formes de biens sont des biens. C'est ainsi que le bien de toute activité, selon Aristote, réside dans la fin pour laquelle cette activité est accomplie:

Quel est donc le bien dans chacun de ces cas? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir, une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste (1097a17-21).

Ce caractère de fin mis en lumière, nous dirons donc que le Souverain Bien réside dans la fin qui est recherchée communément par l'ensemble de nos actions.

Pour expliciter la notion de fin, Aristote pose une différence dans les fins: il y a d'abord des fins qui ne sont pas parfaites. Ces fins, comme la richesse, sont les fins instrumentales, que nous choisissons toujours en vue d'autres choses. Pour Aristote, ces fins ne sont pas des fins parfaites, et en cela, elles ne peuvent pas être considérées comme le Souverain Bien, car celui-ci devra être «quelque chose de parfait» (1097a28-29). Et Aristote ajoute: «Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles» (1097a29-30).

Mais qu'est-ce qu'une fin parfaite, et comment reconnaître la plus parfaite des fins parfaites? En 1097a30-35, Aristote explique:

Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose.

Une fin parfaite est donc une fin «qui est digne d'être poursuivi[e] par soi», car cette fin est «plus parfait[e] que ce qui est poursuivi pour une autre chose»; nous avons déjà vu que ce qui est poursuivi pour une autre chose n'est pas une fin parfaite, mais plutôt une fin instrumentale. Maintenant, parmi les fins qui sont poursuivies pour elles-mêmes, certaines

peuvent être recherchées pour autre chose, cette autre chose étant encore plus parfaite que ces fins parfaites. C'est ainsi qu'Aristote explique ce qu'est la plus parfaite d'entre les fins parfaites: c'est la fin qui sera recherchée au travers des fins parfaites, et sera donc la fin parfaite «au sens absolu», c'est-à-dire la fin qui est toujours recherchée pour elle-même, et jamais en vue d'autre chose. Et le bonheur correspond justement à cette fin parfaite «au sens absolu»:

Or 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'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 (1097a35-1097b7).

Nous voyons donc dans ce passage, qu'Aristote nomme certaines fins parfaites (l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu), qui sont donc choisies pour elles-mêmes. Mais ces fins sont aussi choisies en vue d'autre chose, soit la plus parfaite d'entre les fins, qu'Aristote nomme le bonheur. Nous devons revenir plus longuement sur ce passage, et tenter d'expliquer comment Aristote conçoit le bonheur entendu au sens d'une fin parfaite. Mais pour l'instant, passons à la notion de suffisance, la deuxième caractéristique du bonheur qu'Aristote met en lumière.

Cette notion de suffisance, qu'Aristote distingue d'abord de la notion de solitude, est expliquée ainsi: «c'est ce qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre» (1097b14-16). Cette caractéristique du Souverain Bien est un complément nécessaire à la précédente, soit la fin parfaite. En effet, si le Souverain Bien est la fin parfaite, soit la fin au-delà de laquelle nous ne recherchons rien d'autre, une fin

que nous choisissons toujours pour elle-même, il va de soi qu'une fois atteinte cette fin, et une fois en possession de ce bien, le bonheur, nous ne désirerons plus rien en dehors de lui, et que notre vie aura atteint ce point de plein contentement, c'est-à-dire, de parfaite suffisance. Cela ne veut pas dire toutefois qu'un homme qui aura atteint cette forme d'autarcie pourra nécessairement s'isoler de ses semblables; pour Aristote, toujours, une vie vraiment humaine se déroule au sein d'une communauté. Être autarcique ou suffisant ne signifie donc pas être seul et isolé de toute communauté³⁴; cela signifie plutôt que nous ne recherchons rien en dehors de ce que nous possédons.

À cette notion de suffisance, Aristote ajoute cette remarque, que nous devons expliquer sous peu, car, quoi qu'en pensent Gauthier et Jolif³⁵, elle n'a rien d'évident:

Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes, tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens, puisque s'il en faisait partie il est clair qu'il serait encore plus désirable par l'addition fût-ce du plus infime des biens: en effet, cette addition produit une somme de biens plus élevée, et de deux biens le plus grand est toujours le plus désirable (1097b16-20).

Ce chapitre 5, en mettant en lumière certaines caractéristiques du bonheur compris comme Souverain Bien, ne nous indique pas encore dans quel bien précis il se retrouvera: sa nature n'est pas encore très claire. C'est dans le chapitre 6 du Livre I qu'Aristote se donne pour tâche de définir la nature du bonheur. Ce chapitre commence d'ailleurs en ces

³⁴ Aristote dit d'ailleurs, dans *Les Politiques*, que l'homme qui ne vit pas au sein d'une communauté est un sous homme ou un surhomme: «Il est manifeste, à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard <des circonstances>, est soit un être dégradé soit un être surhumain [...]» (I 2, 1253a2-5), et un peu plus loin (1253a26-30): «S'il est vrai, en effet, que chacun pris séparément n'est pas autosuffisant, il sera dans la même situation que les autres parties vis-à-vis du tout, alors que celui qui n'est pas capable d'appartenir à une communauté ou qui n'en a pas besoin parce qu'il se suffit à lui-même n'est en rien une partie d'une cité, si bien que c'est soit une bête soit un dieu. C'est donc par nature qu'il y a chez tous <les hommes> la tendance vers une communauté de ce genre [...]».

³⁵ «On se demande pourquoi ce passage a tant embarrassé les commentateurs, depuis Eustrate [...], Gauthier et Jolif 1959, Tome II p. 53.

termes: «Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur» (1097b22-23).

L'idée de départ de ce chapitre est que le bonheur pourrait bien résider là où se trouve la fonction, ou l'activité propre de l'homme. Aristote constate en effet que pour toute chose et que pour tout métier, ce que nous appelons le bien ou le réussi se trouve dans sa fonction; ainsi, nous considérons qu'un joueur de flûte est accompli, lorsqu'il exerce l'activité qui est la sienne, soit jouer de la flûte. De même, un oeil que nous considérons comme bon et en santé est un oeil «fonctionnel», c'est-à-dire qui remplit la fonction pour laquelle il existe, l'action de voir, qui fait de lui un oeil. Pour Aristote, il serait absurde de penser que toute chose puisse avoir une fonction, ou une activité déterminée à accomplir, mais que l'homme n'en ait pas: la nature doit nécessairement lui avoir assigné, à lui aussi, homme, une activité propre:

Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute oeuvre à accomplir? Ou bien encore, de même qu'un oeil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée? (1097b27-33)

Puisque l'homme est un être vivant, Aristote tentera de trouver son activité propre en déterminant, parmi les différents types de vie possible (ou parmi les différentes parties de l'âme), celui que l'homme possède en propre, qui le distingue, et qui fait de lui un homme. Entre la vie végétative, la vie sensitive et la vie rationnelle, c'est bien sûr la vie rationnelle qu'Aristote retiendra, car elle constitue le seul type de vie que l'homme possède en propre; la vie végétative, en effet, appartient à tous les vivants, de la plante à l'homme,

et la vie sensitive appartient à tous les animaux; mais de tous les animaux, l'homme est le seul à posséder la raison. La partie rationnelle de l'âme s'entend cependant de deux façons; on peut d'abord la considérer comme étant soumise à la raison, ensuite, comme «poss[é]d[ant] la raison et l'exercice de la pensée» (1098a4). De ces deux sens que l'on peut accorder à la vie rationnelle de l'âme, Aristote retiendra comme constituant véritablement la fonction de l'homme le deuxième: «L'expression <vie rationnelle> étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein» (1098a5-7).

C'est donc à partir de cette fonction propre à l'homme, l'activité de la raison, que sera défini le bonheur, et que nous pourrons déterminer sa nature. Pour définir le bonheur cependant, Aristote ajoutera à cette fonction la notion de vertu, ou excellence (*aretê*); un homme bon en effet, qui accomplit au mieux sa fonction, l'accomplira selon l'excellence propre à cette fonction. Le bonheur résidera donc là où l'activité de la raison se déploie selon l'excellence qui lui est propre, selon sa vertu:

Or, s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite [...], l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction [...]; s'il en est ainsi; si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre: -dans ces conditions, c'est donc que 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 (1098a7-18).

Dans ce passage, deux propositions doivent attirer notre attention:

1- «c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu»;

2- «et, au cas d'une pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles».

Nous considérons ces deux propositions comme constituant ensemble la définition proprement dite du bonheur. Précisons dès maintenant que le mot «vertu», dans cette définition, signifie «excellence de la raison», car, d'après les propositions précédentes, la vertu est l'excellence qui «s'ajout[e] à la fonction», cette fonction étant «une activité de l'âme en accord avec la raison», puisque ce qui distingue l'homme est la vie rationnelle. Le mot «vertu» ne peut donc désigner que ce qui est excellent dans l'exercice de la raison, et la définition du bonheur doit donc se lire ainsi: «une activité de l'âme en accord avec l'excellence de la raison, et, au cas d'une pluralité d'excellences de la raison, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles».

2.2) Discussion

Voici donc présentées les idées principales de ces chapitres 5 et 6. Nous devons maintenant nous attarder sur l'interprétation à donner aux caractéristiques et à la définition du bonheur, car, comme nous l'avons déjà dit, elles sont au coeur d'un problème posé au départ par W.F.R. Hardie³⁶, auquel a voulu répondre J.L. Ackrill³⁷ quelques années plus tard. Il est important pour nous de répondre, à notre tour, à ce problème, car il pose la question de savoir si la conception aristotélicienne du bonheur est cohérente dans *EN*. De

³⁶ Hardie 1965.

³⁷ Ackrill 1980.

même, nous devons répondre à ce qu'en a dit Ackrill, car, comme nous l'avons signalé plus haut, l'interprétation que fait Nussbaum de ces passages repose entièrement sur celle d'Akrill; or, selon toute évidence, cette interprétation n'est pas suffisante pour comprendre la cohérence qui existe entre les discussions sur le bonheur que nous trouvons dans ces deux chapitres du Livre I et celles des chapitres 6 à 9 du Livre X. En fait, nous ne croyons pas que l'interprétation d'Akrill rend compte avec justesse de la pensée d'Aristote dans ces deux chapitres du Livre I, et nous ne croyons pas non plus que cette interprétation est une solution adéquate au problème posé par Hardie.

Le problème est donc celui-ci: il y aurait confusion, dans *EN*, entre deux conceptions du bonheur. Dans certains passages, en effet, Aristote semblerait avoir en tête une conception inclusive du bonheur, et dans d'autres, une conception dominantiste. La conception inclusive, qui constitue l'interprétation qu'adoptent Ackrill et Nussbaum, impliquerait que le bonheur est un ensemble de biens; l'autre, la conception dominantiste, qu'il ne contiendrait qu'un seul bien, qu'il serait la poursuite d'un seul bien, l'activité théorétique. C'est cette dernière conception, la conception du bonheur comme bien dominant, qui, selon Hardie, est finalement privilégiée par Aristote, et c'est cette conception aussi que retrouvait Nussbaum dans les chapitres 6 à 9 du Livre X, et qu'elle mettait en opposition avec la conception inclusive, que l'on retrouverait au Livre I et dans le reste de *EN*. Mais voyons comment Hardie expose lui-même le problème:

We can now distinguish the two conceptions which are confused or conflated in Aristotle's exposition of the doctrine of the single end. One of them is the conception of what might be called the inclusive end. A man, reflecting on his various desires and interests, notes that some mean more to him than others [...]. By such reflection he is moved to plan to achieve at least his most important objectives as fully as possible. [...] The desire for happiness, so understood, is the desire for the orderly and harmonious gratification of desires. Aristotle sometimes,

when he speaks of the final end, seems to be fumbling for the idea of an inclusive end, or comprehensive plan, in this sense. [...] This is what he ought to say. It is not what he says. His explicit view, as opposed to his occasional insight, makes the supreme end not inclusive but dominant, the object of one prime desire, philosophy.³⁸

Nous laisserons de côté, dans notre discussion, la question de savoir ce qu'Aristote aurait dû ou n'aurait pas dû dire; contentons-nous simplement de faire ressortir ce qu'il a voulu dire. Avançons dès maintenant que nous ne pensons pas que le problème que pose Hardie peut être résolu en optant pour l'une ou l'autre des deux conceptions du bonheur qu'il oppose. Selon nous, ni l'idée d'une fin inclusive, ni celle d'une fin dominante ne sont adéquates pour rendre compte de la conception aristotélicienne du bonheur, du moins, dans *EN*. Mais avant d'exposer plus avant notre propre interprétation, discutons de certains passages qui sont en jeu dans cette controverse, soit ceux des chapitres 5 et 6 du Livre I.

Commençons par la notion de fin parfaite. Comme nous l'avons expliqué, le bonheur est pour Aristote une fin parfaite, et il précise que s'il y a plusieurs fins parfaites, le bonheur sera la plus parfaite d'entre elles. Et la plus parfaite d'entre ces fins est celle qui est toujours recherchée pour elle-même, donc celle qui n'est ni recherchée pour autre chose, ni recherchée pour elle-même et pour autre chose. Pour Hardie, ce passage est un exemple de l'idée selon laquelle Aristote détermine le bonheur d'après une fin dominante: un seul bien doit être poursuivi, la plus parfaite d'entre les fins, même si d'autres fins pourraient être poursuivies pour elles-mêmes. Ainsi Hardie affirme:

This is so [c'est-à-dire, l'idée qu'Aristote soutient plus explicitement que la fin suprême est une fin dominante, la philosophie] even when, as in E.N. I.7 [I 5 dans notre traduction], he has in mind that, *prima facie*,

³⁸ Hardie 1965, p. 279.

there is not only one final end: "... if there are more than one, the most final of these will be what we are seeking" (1097a30)³⁹.

Pour Ackrill au contraire, cette caractéristique du bonheur comme fin parfaite indique plutôt que le bonheur est une fin inclusive de tous les biens qui sont justement recherchés en vue du bonheur. Le bonheur est, selon son interprétation, l'inclusion de tout ce qui peut être désiré en soi, et cette inclusion est justement la plus parfaite d'entre les fins. Ainsi il explique:

To put it at its crudest: one can answer such a question as "Why do you seek pleasure?" by saying that you see it and seek it as an element in the most desirable sort of life; but one cannot answer or be expected to answer the question "Why do you seek the most desirable sort of life?" The answer to the question about pleasure does not imply that pleasure is not intrinsically worthwhile but only a means to an end. It implies rather that pleasure *is* intrinsically worthwhile, being an element in *eudaimonia*. *Eudaimonia* is the most desirable sort of life, the life that contains all intrinsically worthwhile activities⁴⁰.

Faisons d'abord ressortir les problèmes que nous décelons dans l'interprétation d'Akrill. Premièrement, le plaisir n'est pas le seul exemple que donne Aristote de fins qui peuvent être recherchées pour elles-mêmes et en vue du bonheur. Sont nommés aussi l'honneur et les vertus. Lorsque Ackrill affirme que le bonheur est une vie qui contient toutes les activités désirables en elles-mêmes, il ne tient pas compte du fait que l'honneur n'est pas une activité, non plus que les vertus, à strictement parler, ne sont en elles-mêmes des activités, mais des dispositions. Le bien que recherche Aristote est plutôt, d'après la définition de I 6, «une *activité* de l'âme *en accord avec* la vertu». Le bonheur n'est donc ni l'honneur, ni les seules vertus, mais l'activité de ces vertus. Quant au plaisir, sa relation au Souverain Bien, telle qu'elle est définie au Livre X, ne correspond pas à une relation de

³⁹ Hardie 1965, p. 279.

⁴⁰ Ackrill 1980, p. 21.

partie au tout. Le plaisir est lié au bonheur en ce qu'il parachève l'activité heureuse; il en est un complément nécessaire⁴¹. Il est certain que ces développements sur le plaisir viennent beaucoup plus loin dans *EN*, mais si nous voulons trouver une cohérence à l'oeuvre, il est nécessaire qu'il y ait une certaine correspondance entre chacun des Livres; or, nous ne comprendrions pas pourquoi Aristote ferait du plaisir une partie du tout que serait le bonheur au Livre I, si c'était pour dire ensuite, au Livre X, que le plaisir est en fait le parachèvement de l'activité heureuse. Quoi qu'il en soit, l'idée que le bonheur pourrait, par ce passage de I 5, être compris comme l'inclusion de tous les biens (dont l'honneur) qui peuvent être recherchés pour eux-mêmes, ne concorde pas avec la définition du bonheur donnée en I 6: le bonheur est une activité rationnelle.

Le deuxième problème que nous voyons dans l'interprétation d'Ackrill est la manière dont il comprend l'expression «la plus parfaite d'entre elles» (*teleiotatên*). Selon son interprétation, cette expression devrait être comprise au sens d'un tout: la plus parfaite d'entre les fins parfaites serait l'inclusion de toutes les fins parfaites, au cas où il y en aurait effectivement plusieurs. Or, dans ce contexte, ce sens nous semble quelque peu contre-intuitif. Le superlatif relatif qui est ici utilisé semble beaucoup plus s'appliquer à la caractéristique propre de l'une des fins parfaites, par comparaison aux autres. Ainsi, la plus parfaite d'entre les fins parfaites désigne plutôt l'une de ces fins, qui surpasse les autres dans sa perfection. De cette façon, le mot *teleion* doit, dans ce chapitre, être entendu selon la deuxième acception que lui donne Aristote dans la *Métaphysique*: «Parfait [*teleion*], se dit ensuite de ce qui, sous le rapport de l'excellence et du bien, n'est pas surpassé dans le

⁴¹ Voir *EN X*, particulièrement le chapitre 4: «Le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît [...]» (1174b32-34), et encore: «Et le plaisir vient parachever les activités, et par suite la vie à laquelle on aspire» (1175a15-17).

genre envisagé» (Δ 16, 1021b14-16). Une fin parfaite est donc une fin qui n'est pas surpassée, dans son excellence, par les autres fins, donc une fin qui ne peut pas être recherchée pour une autre fin qui la surpasserait. Et cela implique une certaine comparaison de cette fin avec les autres. C'est à cela que correspond ici le bonheur comme fin parfaite «au sens absolu», comme la plus parfaite des fins: le bonheur n'est, vraiment et absolument, jamais recherché pour rien d'autre, jamais surpassé par rien d'autre, parce qu'il est le sommet de l'excellence. C'est ainsi que nous retrouvons le sens qualitatif du mot parfait que nous avons signalé dans notre précédent chapitre⁴².

Voilà donc les raisons pour lesquelles nous rejetons l'interprétation d'Akrill, et pour lesquelles nous pensons que le bonheur n'est pas, dans cette première partie de I 5, envisagé comme l'inclusion de tous les biens. Pour ce qui est de l'interprétation de Hardie, nous pensons qu'elle touche, certes, à un point important, l'idée selon laquelle le bonheur correspond à l'une des fins parfaites, la plus parfaite. Cependant, son interprétation ne laisse pas assez ressortir le fait que certaines fins, qui sont subordonnées à la plus parfaite, le bonheur, sont autant recherchées pour elles-mêmes que pour autre chose, le bonheur. Ces fins sont, entre autres, celles qui sont données en exemple: l'honneur, le plaisir et les vertus. Cette précision est importante parce qu'elle implique que la poursuite du bien que constitue le bonheur suppose aussi la poursuite d'autres fins, soient les fins qui lui sont subordonnées. Et ces fins subordonnées seront poursuivies non seulement parce qu'elles contribuent à l'atteinte du bonheur, mais aussi parce qu'elles ont une valeur en elles-

⁴² C'est aussi le sens qu'accorde Kenny au mot «parfait» dans ce passage :«There has been much discussion about the Greek word which is translated « perfect ». The word means literally « endy ». In some contexts the most appropriate English version may be « complete ». Here [1097a30-4] the most appropriate translation is « supreme » [et Kenny s'appuie sur une analyse de Heinaman (Heinaman 1988, p.38)]» (Kenny 1992, p. 16).

mêmes, parce qu'elles représentent des biens dont personne ne choisirait de se passer. L'impact de cette précision est grand et il constitue la critique fondamentale que nous adressons à l'interprétation du bonheur comme fin dominante: elle neutralise en effet l'idée selon laquelle la poursuite du bonheur, défini essentiellement comme activité rationnelle, et correspondant au plus haut point à l'activité la plus élevée, l'activité contemplative, nécessiterait l'abandon des autres fins. Lorsque Hardie affirme contre Aristote que: «[...] the life which is best for a man cannot lie in gaining only *one* of his objects at the cost of losing all the rest. This would be too high a price to pay even for philosophy»⁴³, nous répondons que rien n'est perdu, si tant est que la poursuite du Souverain Bien n'exclut en rien la poursuite de biens subordonnés, qui, malgré qu'ils ne possèdent pas la perfection du bien souverain, sont quand même nécessaires à son atteinte et ont une valeur intrinsèque.

Poursuivons maintenant avec la deuxième caractéristique du bonheur qui a été présentée par Aristote, la suffisance. Le passage que nous voulons discuter ici est celui qui suit immédiatement la définition de la suffisance, et que nous avons cité plus haut, soit 1097b16-20. Qu'a voulu dire Aristote en affirmant que le bonheur, étant la chose la plus désirable de toutes, ne doit pas être compté au nombre des biens, parce qu'alors, il pourrait être rendu plus désirable si on lui additionne un autre bien? Sur ce passage, Ackrill et Hardie s'entendent: ce que dit là Aristote, c'est que le bonheur est l'ensemble des biens. On ne pourrait rien lui ajouter, rien lui additionner, parce qu'il est lui-même la somme de tous les biens, et c'est en cela qu'il est la chose la plus désirable de toutes, et qu'il ne lui manque rien:

⁴³ Hardie 1965, p. 279.

That is self-sufficient (*autarkes*) in the relevant sense which, taken alone [...], makes life desirable and lacking in nothing [...]. *Eudaimonia* does just that. For, Aristotle says, we regard it as the most worth while of all things, *not* being counted as one good thing among others [...] - for *then* (if it *were* simply the most worth while of a *number* of candidates) the addition of any of the other things would make it better, more worth while - and it would *not* have been lacking in nothing. He is saying, then, that *eudaimonia*, being absolutely final and genuinely self-sufficient, is more desirable than anything else in that it *includes* everything desirable in itself.⁴⁴

Une interprétation semblable, sinon identique, de ce passage, a été critiquée par J.Léonard, dans le premier appendice de son ouvrage *Le bonheur chez Aristote*⁴⁵, un appendice qui est entièrement consacré à l'étude de ce passage. La critique de Léonard s'adresse en fait à l'interprétation qu'en donnait Alexandre d'Aphrodise, et qui rejoint celle d'Akrill et de Hardie, en ce qu'elle fait aussi du bonheur la somme des biens. Alexandre affirmait en effet:

Le bonheur avec les vertus n'est pas plus souhaitable que le bonheur tout seul, puisque, dans le bonheur sont contenues aussi les vertus. [...] De même, dans le fait qu'une ville est bienfaitrice, il est contenu logiquement que les citoyens sont bienfaiteurs, de sorte que la bienfaisance des deux (villes et citoyens) n'est pas préférable à la bienfaisance de la ville. De même, la bonne constitution du corps, comprenant en elle la santé, n'augmente pas de valeur par l'adjonction de la santé. En effet, les contenus ne font pas nombre avec les contenants, comme il est dit au premier livre de l'*Éthique*, c'est-à-dire qu'on ne les additionne pas⁴⁶.

Nous reprenons ici la critique que J. Léonard fait de cette interprétation, car elle nous semble tout à fait appropriée, et parce qu'elle rejoint celle que nous avons faite de l'interprétation d'Akrill sur le passage précédent concernant la fin parfaite. Léonard dit en effet qu'une telle interprétation ne peut être juste, en ce que, d'abord, Aristote ne présente

⁴⁴ Akrill 1980, p. 21. Voir aussi Hardie 1965, p. 279. Gauthier et Jolif (1959, Tome II p. 53) donnent sensiblement la même interprétation.

⁴⁵ Léonard 1948.

⁴⁶ Alexandre. *In Topic*. 117 a 16, ed. Wallies p. 247, 4-10. Cité par Léonard 1948, p. 189.

jamais le bonheur comme comprenant tous les biens, comme étant l'ensemble de tous les biens. Ensuite, une telle interprétation est difficilement conciliable avec le chapitre suivant, qui définit le bonheur comme une activité:

Cette interprétation d'Alexandre, suivi par Burnet, n'est justifiée en rien par le texte d'Aristote; nulle part, le Stagirite ne dit que le bonheur comprend tous les biens; c'est là une conception qui nous est peut-être familière: elle fait du bonheur un bien sur le même pied que les autres, puisqu'elle en fait une accumulation de tous les biens; telle n'est point la conception aristotélicienne: le bonheur est une activité.⁴⁷

Quelle interprétation donnerons-nous alors à ce passage? Pour répondre à cette question, nous recourons encore aux analyses de J. Léonard, dont l'interprétation nous semble juste, mais surtout, en plein accord avec le sens que nous avons donné à l'idée de fin parfaite. C'est justement dans l'idée que le bonheur est la fin parfaite de toutes nos actions que J.Léonard trouve la clé permettant de comprendre le sens de ce passage. Ainsi, c'est parce que le bonheur est la fin de ce que nous faisons, donc la fin recherchée à travers tous les autres biens que nous poursuivons, qu'Aristote affirme qu'il ne fait pas nombre avec les biens; parce que tout concourt à lui, le bonheur ne peut être additionné à aucun des autres biens, et il ne peut être rendu préférable par quoi que ce soit, parce qu'il est lui-même ce qu'il y a de plus désirable, ce qui est désiré par tout le reste. Détaché des autres biens, il est en lui-même suffisant pour combler le désir. Ce qui ressort donc de ce passage, c'est encore l'idée d'une hiérarchisation des fins, dont le bonheur, comme fin ultime, est le sommet, un sommet, cependant, qui suppose en lui-même l'atteinte des fins intermédiaires qui y mènent. C'est ainsi que Léonard explique:

Le bonheur ne fait pas nombre avec les biens, parce qu'il est la fin de nos actes, et donc aussi la fin dernière des biens qui correspondent à nos actes. En ce sens, Alexandre avait raison: le bonheur comprend tous les

⁴⁷ Léonard 1948, p. 189.

biens; mais pour être exact, il faut ajouter qu'il les comprend, non par une juxtaposition ou une accumulation, non pas comme une ville composée de ses citoyens, mais à la manière d'une hiérarchie de fins intermédiaires qui se subordonnent à une fin supérieure.

Et un peu plus loin:

Il est évident qu'on n'additionne pas la fin et les moyens et qu'on ne s'inquiète pas des moyens, si l'on possède la fin; par exemple, on n'additionne pas la santé et les choses saines; on désire les choses saines en vue de la santé; et lorsqu'on possède celle-ci, le désir est comblé. Nous l'avons dit, le bonheur aristotélicien n'est pas un état (*hexis*) de possession de tous les biens accumulés, il est une activité à quoi concourent, comme à une fin suprême, tous les biens. Cette activité supérieure, ce bien suprême, n'est pas composé de tous les biens, il en est plutôt le but, la résultante.

Il s'en suit une certaine autarcie de la fin par rapport aux moyens, en ce sens qu'elle est complète et suffisante en elle-même comme fin; il ne s'en suit nullement que les moyens soient toujours assurés et ne restent pas souhaitables puisque leur possession est nécessaire à l'obtention ou la conservation de la fin.⁴⁸

Et c'est cette fois vers Aspasius, le premier commentateur de *EN*, que Léonard se tourne, pour trouver confirmation de son interprétation:

si le bonheur est la fin des biens, ce en vue de quoi ils existent... tous les biens avec le but ne sont pas préférables au but lui-même; par exemple, les choses saines avec la santé ne sont pas préférables à la santé; ainsi et richesse et santé et tout le reste avec le bonheur ne sont pas préférables au bonheur seul. En effet, ayant le bonheur, nous avons tout.⁴⁹

Nous montrons donc, par l'interprétation de ce passage⁵⁰, que le bonheur n'est pas conçu chez Aristote comme l'ensemble de tous les biens; il est plutôt un bien qui, par ses

⁴⁸ Léonard 1948, p. 192.

⁴⁹ Aspasius, *In E.N. Comm.*, 17, 3-17. Cité par Léonard 1948, p. 192.

⁵⁰ Ajoutons aussi à l'analyse que nous faisons de ce passage l'analyse qu'en donne Kenny. Selon lui, il n'y a que deux façons possibles de comprendre l'idée selon laquelle le bonheur ne peut pas faire nombre avec les biens et qu'on ne peut pas l'additionner avec les autres biens : la première serait que le bonheur inclut tous les autres biens; la deuxième, que le bonheur est une fin suprême, à laquelle se subordonnent tous les autres biens, comme autant de moyens d'atteindre cette fin. Or, «means and ends are not commensurable» (Kenny 1992, p. 25). L'interprétation de Kenny penche vers la deuxième possibilité, parce que tous les autres attributs du bonheur qui sont présentés au Livre I vont dans le sens de cette interprétation et non dans le sens d'un bien inclusif, et parce que si le bonheur devait être entendu comme l'inclusion de tous les biens, il devrait inclure jusqu'au moindre bien, ce qui semble totalement absurde (Kenny 1992, pp. 25-26).

caractères mêmes de fin parfaite et de suffisance, n'admet pas son addition à quelque autre bien que ce soit. Une telle interprétation montre aussi qu'il n'y a pas, en I 5, de confusion dans la façon dont Aristote présente sa conception du bonheur. Au contraire, il nous apparaît évident que les deux caractéristiques du bonheur qu'Aristote met en lumière dans ce chapitre doivent être comprises ensemble, qu'elles sont cohérentes entre elles: le bonheur n'est pas présenté d'abord comme une fin dominante, et ensuite, comme une fin inclusive. Le bonheur est plutôt toujours la fin ultime de nos actions, qui, bien qu'elle est suffisante en elle-même, ne peut être recherchée à l'exclusion de toutes les autres fins, de tous les autres biens. S'il n'est pas rendu préférable par l'addition des autres biens, du moins ces autres biens non seulement sont nécessaires à l'obtention du bonheur, comme autant de moyens pour l'atteindre, mais encore peuvent avoir en eux-mêmes une certaine valeur, une valeur, cependant, qui n'est peut-être pas assez élevée pour suffire aux besoins de l'homme qui les possède.

À partir de la conception du bonheur que nous avons dégagée de ce chapitre 5, voyons comment nous pouvons comprendre la définition du bonheur qu'Aristote a exposée en I 6.

Nous nous souviendrons que la définition du bonheur s'énonçait ainsi: «le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu [ou excellence de la raison], et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles» (1098a16-18). Cette définition, comme nous l'avons présentée, se divise en deux propositions. La première, «[...]une activité de l'âme en accord avec la vertu» (ou excellence de la raison), dont nous pouvons dire qu'elle est une reprise de ce

qui précédait dans l'argumentation⁵¹, nous nous entendons avec Ackrill et Hardie pour dire qu'elle désigne autant l'activité pratique que l'activité théorique (les deux activités conformes aux excellences de la raison)⁵², bien que ces deux activités ne seront vraiment présentées par Aristote que beaucoup plus loin, soit au Livre VI. Les interprétations divergent cependant quant au sens à accorder à la deuxième proposition. Comment comprendre l'idée que le bonheur sera défini, s'il y a plusieurs vertus, par l'activité de la plus excellente et de la plus parfaite d'entre elles? Pour Ackrill, la conclusion qui s'impose à la fin de ce chapitre 6 est que, s'il y a plusieurs vertus, le bonheur sera une activité de l'âme en accord avec toutes les vertus. La vertu la plus excellente et la plus parfaite doit donc désigner l'ensemble des vertus: «The only proper conclusion of the *ergon* argument would be: "if there are more than one virtue, then in accordance with all of them"»⁵³. Pour Hardie cependant, la plus excellente et la plus parfaite d'entre les vertus désigne la sagesse. Le bonheur est donc défini comme l'activité de cette vertu, à savoir, l'activité théorique:

But the narrower conception [la conception du bonheur plus étroite que l'ensemble composé de l'activité pratique et de l'activité théorique] is suggested by a phrase used later in the same chapter. [Et il cite 1098a16-18.] The most complete virtue must be theoretical wisdom, although this is not made clear in E.N. I⁵⁴.

⁵¹ Ce qui précédait, c'est-à-dire: «L'expression <vie rationnelle> étant ainsi prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison [...]» (1098a5-7).

⁵² Ackrill 1980, p. 27: «Consideration of man's *ergon* (specific function or characteristic work) leads Aristotle to the thesis that *eudaimonia*, man's highest good, is an active life of "the element that as a rational principle". This would of course cover practical as well as theoretical rational activity». Hardie 1965, p. 280: «In E.N. I 7, seeking what is peculiar to man (1097b33-4), Aristotle rejects first the life of nutrition and growth and secondly the life of perception which is common to "the horse, the ox and every animal" (1098a2,3). What remains is "an active life of the element that as a rational principle" (1098a3-4). This expression need not, as commentators point out, be understood as excluding theoretical activity. "Action" can be used in a wide sense, as in *Politics* VII 3 (1325b 16-23), to include contemplative activity. But what the phrase specifies as the proper function of man is clearly wider than theoretical activity and includes activities which manifest practical intelligence and moral virtue.»

⁵³ Ackrill 1980, p. 27.

⁵⁴ Hardie 1965, p. 280.

Nous croyons aussi que la plus excellente et la plus parfaite d'entre les vertus désigne la sagesse, et donc que le bonheur est ultimement défini par l'activité contemplative, ou théorique. Pour consolider notre interprétation, voyons d'abord quelques-uns des arguments qu'Akrill avance pour montrer que la plus excellente et la plus parfaite vertu ne peut être ici la sagesse, et qu'elle doit être l'ensemble des vertus. Nous y opposerons ensuite nos propres arguments.

Akrill affirme d'abord que cette deuxième proposition de la définition du bonheur ne peut désigner la *sophia*, car l'argument basé sur la fonction propre de l'homme vise à mettre en lumière les activités qui distinguent l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire les activités de la raison, et rien dans cet argument ne peut nous amener à penser que l'une des activités de la raison est plus propre à l'homme qu'une autre, comme le laisserait croire une interprétation qui ferait du bonheur la seule activité contemplative. On pourrait même dire qu'en fait, l'activité pratique est plus propre à l'homme que l'activité contemplative, puisque l'homme partage cette dernière avec dieu. Akkrill concède cependant qu'au Livre X, Aristote montre comment l'activité contemplative doit être comprise comme l'activité la plus élevée qu'un homme peut exercer, et qu'un homme doit s'identifier au plus haut point avec ce qu'il y a de meilleur en lui. Mais Akkrill remarque: «But it is clear that these arguments and ideas are not stated in the *ergon* argument and involve quite different considerations»⁵⁵. Ainsi, en I 6, rien ne supporterait l'idée selon laquelle le bonheur ne serait que l'activité théorique, et même plus, rien ne supporterait cette idée, toujours selon Akkrill, dans les chapitres précédents, par exemple en I 5, où les caractéristiques du

⁵⁵ Akkrill 1980, p. 27.

bonheur comme fin parfaite et suffisante ont été présentées. Si telle était la signification de la définition du bonheur, elle serait alors «an ill-fitting and at first unintelligible intrusion of a view only to be explained and expounded much later»⁵⁶. Enfin, pour comprendre la signification de l'expression «la plus parfaite», nous sommes en droit de nous reporter à ce qui en a été dit au chapitre 5. Pour Ackrill, nous nous en souviendrons, cette expression impliquait l'inclusion de toutes les fins intermédiaires qui sont recherchées en vue du bonheur. De cette façon, autant au chapitre 5 qu'au chapitre 6, nous pouvons concevoir le bonheur comme une fin inclusive:

"Most final" meant [en 1097a25-b7] "final without qualification" and referred to the comprehensive end that includes all partial ends. One who has just been told how to understand "if there are more than one end, we seek the most final" will surely interpret in a similar or parallel way the words "if there are more than one virtue, then the best and most final". So he will interpret it as referring to total virtue, the combination of all virtues. And he will find that this interpretation gives a sense to the conclusion of the *ergon* argument that is exactly what the argument itself requires⁵⁷.

Pour répondre à ces arguments,⁵⁸ disons d'abord qu'il est possible que cette deuxième proposition de la définition du bonheur, si elle est comprise comme se référant à la *sophia* et à l'activité théorétique, ne découle pas logiquement de l'argumentation qui concerne la fonction propre de l'homme. Disons plus simplement que comprise comme telle, cette proposition est, il est vrai, une anticipation de développements ultérieurs, principalement ceux du Livre X, chapitres 6 à 9, qui identifient, d'une part, le bonheur parfait à l'activité théorétique, d'autre part, l'homme à son intellect, mais aussi ceux du

⁵⁶ Ackrill 1980, p. 28.

⁵⁷ Ackrill 1980, p. 28.

⁵⁸ Nous avons laissé de côté l'argument d'Akrill qui s'appuie sur une lecture de *EE*, puisque, comme nous l'avons annoncé plus haut, nous n'abordons pas, dans ce mémoire, la question de la cohérence des conceptions du bonheur présentées dans *EE* et *EN*.

Livre VI, principalement les chapitres 7 et 13, qui présentent la *sophia* comme la vertu la plus élevée. Que le bonheur soit ici défini ultimement comme l'activité théorétique serait donc, certes, une anticipation, mais serait-ce pour autant une anticipation inintelligible et fortuite? Nous ne le croyons pas. D'abord, parce que cette proposition: «au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles», doit être mise en lien direct avec cette autre proposition que nous retrouvons au chapitre 5 (nous la mettons en italiques): «Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles» (1097a29-30). Ackrill aussi établit un parallèle entre ces deux occurrences de l'expression «la plus parfaite» (*teleiostatên*); mais nous avons montré plus haut les raisons pour lesquelles le sens qu'il accordait à cette expression au chapitre 5 ne nous semblait pas satisfaisant. Or, si nous retenons plutôt le sens que nous lui avons donné, c'est-à-dire que la plus parfaite des fins est l'une de ces fins, celle qui est toujours recherchée pour elle-même et qui n'est donc pas «surpassée en son genre», nous pouvons penser que la plus parfaite des vertus désigne une seule vertu, qui de la même façon, sera toujours recherchée pour elle-même, jamais pour autre chose, et qui ne sera surpassée en excellence par aucune des autres vertus. La plus parfaite des vertus ne peut donc pas désigner l'ensemble des vertus. Ajoutons d'ailleurs qu'Aristote dit expressément en X 7 que l'activité théorétique est «la seule à être aimée pour elle-même», car en l'exerçant, nous ne recherchons aucun autre avantage qu'elle-même (1177b1-3). Selon toute évidence, c'est donc que la *sophia* est une vertu parfaite «au sens absolu», et que l'activité théorétique est la plus parfaite des fins recherchées, par comparaison, par exemple, à l'activité pratique, de laquelle «nous retirons un avantage plus ou moins considérable à part de l'action elle-

même». Et si l'activité théorique peut être considérée comme la plus parfaite des activités, c'est aussi parce qu'elle «est la plus haute» (1177a19-20), et donc qu'elle n'est surpassée en excellence par aucune autre activité, ce que désigne bien le sens de l'expression «parfait» en *Métaphysique* Δ. Ainsi, si l'expression «la plus parfaite» (*teleiotatên*), en I 5 et 6, devait désigner l'ensemble des vertus, il n'y aurait aucun sens en X à ce qu'Aristote compare chacune des deux activités de la raison par rapport à cette caractéristique du bonheur comme fin parfaite, non plus à ce qu'il identifie le bonheur parfait à l'une des activités de la raison qu'il considère comme la plus élevée.

Kenny, dans son ouvrage *The Aristotelian Ethics*⁵⁹, fait ressortir un autre argument pour montrer que la vertu la plus parfaite et la plus excellente ne peut désigner qu'une seule vertu, et non pas l'ensemble des vertus. Il affirme en effet que si le mot «parfait» (*teleion*) peut signifier chez Aristote l'idée d'une totalité, d'une ensemble complet⁶⁰, l'autre qualificatif que l'on retrouve dans cette proposition, «la plus excellente», la meilleure (*aristên*), ne peut quant à lui signifier que ce qui est meilleur que le reste, et donc la vertu qui est meilleure que les autres. Or, si ces deux expressions doivent être appliquées au même objet, la vertu, elles doivent en rendre compte de la même façon:

When Aristotle speaks of "the best and most *teleia* virtue", the word "*teleia*" admittedly has several senses, one of which is "complete"; but it is hard to take the word for "best" to mean "comprehensive of many" rather than "better than the rest". "*Arete*", like the English word "virtue", can be used as a mass noun (as in "a man of great virtue") or as a count-noun (as in "a man of many virtues"); but on Ackrill's view Aristotle is made to switch from the mass-noun to the count-noun use and back again to the mass-noun use within a space of ten words⁶¹.

⁵⁹ Kenny 1978.

⁶⁰ C'est le sens quantitatif du mot *teleion* que nous avons mentionné au chapitre II, et que l'on retrouve en *Métaphysique* Δ 16, 1021b12-13: «"Achévé", "parfait", se dit d'abord de ce en dehors de quoi il n'est pas possible de saisir aucune partie de la chose, pas même une seule».

⁶¹ Kenny 1978, pp. 204-205. Argument repris dans Kenny 1992, p.30.

Hardie aussi, dans un article ultérieur⁶² à celui que nous avons cité plus haut, et qui constitue en partie une réponse à l'article d'Akrill, notait, pour contrer l'interprétation d'Akrill, que, selon une analyse de Cooper⁶³, le superlatif *teleiostatên* devait être compris comme marquant l'une des vertus à l'exclusion des autres:

It is, perhaps, unlikely that Cooper knew what Akrill was saying in his Lecture about "the best and most final virtue". But he reports, as a suggestion made to him by T. Irwin, that the expression might be taken as meaning "all the human excellences, moral and intellectual, taken together as a whole" and he rejects the suggestion in a full and careful footnote (100-1). He argues that the superlative here has its natural "exclusionary" force (also in 1099a29, as he might have added) and that the earlier part of the chapter supports the conclusion [...].⁶⁴

Ajoutons maintenant que l'anticipation que nous pouvons déceler dans la deuxième proposition de la définition du bonheur n'est pas si inopinée qu'Akrill voudrait le laisser croire, ou plutôt, si une telle anticipation devait être considérée comme inopinée, l'autre anticipation sur laquelle elle repose devrait l'être aussi. Cette autre anticipation est celle qui concerne la pluralité de vertus. En effet, il est étonnant à quel point Akrill accepte facilement l'idée qu'Aristote puisse anticiper, dans cette définition, le fait qu'il puisse y avoir plusieurs vertus, mais qu'il n'accepte pas qu'Aristote puisse, par le fait même, anticiper que l'une de ces vertus soit meilleure que les autres, et que le bonheur parfait soit associé à l'activité de cette vertu. Mais qu'est-ce qui, dans l'argumentation du chapitre 6, autoriserait d'une part Aristote à présenter déjà l'idée selon laquelle il puisse y avoir plus d'une vertu, une idée qui ne sera présentée qu'en I 13, et développée seulement dans les livres II à VI⁶⁵, et qu'est-ce qui, d'autre part, lui interdirait d'annoncer qu'il puisse y avoir

⁶² Hardie 1979.

⁶³ Cooper 1975. Cité par Hardie 1979, p.37.

⁶⁴ Hardie 1979, p.40.

⁶⁵ Et plus particulièrement dans le Livre VI, puisque ce sont surtout les vertus intellectuelles qui sont concernées dans cette définition du bonheur.

une vertu plus parfaite et plus excellente que les autres? Bien plus, dans une argumentation dont l'aboutissement est la définition du bonheur, qu'est-ce qui interdirait à Aristote de justement définir le bonheur par l'activité de la vertu la plus élevée, surtout si telle est bien son intention, d'après ce que l'on peut comprendre du Livre X? Comment en effet ne pas voir un parallélisme flagrant entre la définition du bonheur telle qu'elle est proposée en I 6, et l'ouverture du chapitre 7 du Livre X, où Aristote affirme: «Mais si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble⁶⁶ de nous-mêmes» (cette vertu étant, comme elle a été présentée au Livre VI, la *sophia*), et un peu plus loin: «[...] c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait» (1177a11-17). Kenny aussi affirme qu'il y a un lien évident entre la définition du bonheur proposée en I 6 et les propos de X 7:

The traditional view sees the clause "if there are more than one virtue, in accordance with the best and most complete", as keeping open a place for the eventual doctrine of *NE* 10 that happiness is the activity of the supreme virtue of *sophia*. [...] there is evidence that when *NE* I was written Aristotle was thinking of the topic of *NE* 10 (1096a5) and that when he wrote *NE* 10 he had in mind *NE* I (1177a11). [Et il cite 1177a11.]⁶⁷

Tout ce que nous pouvons dire de cette définition du bonheur, c'est que, bien qu'elle soit cruciale pour les développements qui la suivent, elle ne dit pas tout sur la

⁶⁶ «[L]a vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes», c'est-à-dire, dans le texte grec, «*toû aristou*», le même mot qui est employé dans la définition du bonheur en 1098a16-18: «[...] au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente (*katà tén aristén*) et la plus parfaite (*teleiotatén*) d'entre elles».

⁶⁷ Kenny 1978, p. 205. Argument repris dans Kenny 1992, pp. 86-87. Le sens qu'accorde d'ailleurs Kenny à la deuxième proposition de la définition du bonheur est qu'Aristote laisse ici ouverte la possibilité de pouvoir argumenter, en X, en faveur de l'identification du bonheur parfait à la contemplation. Le sens de l'expression «la plus parfaite vertu», en 1098a16-18, serait donc la «vertu suprême» et non pas la «vertu totale» (Kenny 1992, pp.17-18).

nature du bonheur, et qu'en émettant la possibilité qu'il puisse y avoir plus d'une excellence de la raison, Aristote se propose de la clarifier plus loin. Hardie affirmait d'ailleurs:

[...]perhaps Aristotle is inconsequent. But at this stage, Aristotle is not pressing his argument to final conclusions; his approach, as I have suggested, is tentative; so far, at least, he has not divided the "power of thought" into two distinct and separable intellectual excellences; we do not at this stage know whether we are to say that human excellences is single or dual or plural.⁶⁸

Ce que cette discussion de la définition du bonheur en I 6 démontre, c'est qu'il y a un lien évident entre le Livre I et la discussion sur le bonheur du Livre X. Ce lien repose sur le fait que la définition du bonheur, en I 6, combinée aux analyses de I 5, ne sont pas suffisantes en elles-mêmes pour offrir une conception claire du bonheur. D'autres développements seront nécessaires pour la rendre plus évidente, dont, entre autres, les chapitres 6 à 9 du Livre X. En fait, la définition du bonheur, telle qu'elle est présentée en I 6, annonce en elle-même la nécessité de développements ultérieurs qui devront:

- 1- montrer qu'il existe une seule ou plus d'une vertu;
- 2- s'il y a plus d'une vertu (ou excellence de la raison), présenter celle qui est la plus parfaite et la meilleure;
- 3- montrer que l'activité de cette vertu est le bonheur.

La nécessité de développements ultérieurs est de même confirmée par Aristote dans les lignes qui suivent de près la définition du bonheur et où il affirme: «Voilà donc le bien décrit dans ses grandes lignes (car nous devons sans doute commencer par une simple ébauche, et ce n'est qu'ultérieurement que nous appuierons sur les traits)» (1098a21-23). Aristote affirme donc lui-même, dans ces lignes, que ce qu'il a dit sur le bonheur est en

⁶⁸ Hardie 1979, p. 40.

quelque sorte incomplet, ou du moins, que les caractéristiques et la définition du bonheur qu'il vient de dégager ne constituent que les premières lignes d'une ébauche; il devra donc achever le tout par des développements ultérieurs. Sans doute ne dit-il pas quels éléments précis auront besoin d'être mieux explicités et sans doute ne pouvons-nous, par ce simple passage, indiquer clairement les moments de l'éthique où «[il] appuyer[a] sur les traits»; le mot «ultérieurement» pourrait tout aussi bien désigner un ou des passages précis de l'éthique, que tout le reste de *EN*. L'insuffisance des chapitres 5 et 6 du Livre I à proposer une conception complète du bonheur, confirmée par l'ouverture de I 7, est d'ailleurs soulignée par Asselin, qui affirme:

As a whole, this second text on *eudaimonia* [I 5-6] is not summarized. Aristotle observes that it is an outline of the good for man (*NE*, 1 7, 1098b20). As a statement of the human good, *Nicomachean Ethics*, 1 7 [I 5-6 dans notre traduction] is incomplete. But Aristotle does not say how it ought to be supplemented⁶⁹.

Quoi qu'il en soit, la porte est ouverte pour tous les développements qui pourraient venir, de près ou de loin, parachever cette description du bonheur. Ce que nous pouvons faire de mieux est de repérer les différents passages de *EN* qui répondent directement aux annonces faites dans la définition du bonheur.

Ces passages, nous les avons déjà, en partie, relevés dans les arguments que nous avons opposés à l'interprétation d'Ackrill concernant la définition du bonheur. Présentons-les maintenant de façon plus systématique.

⁶⁹ Asselin 1994, p. 98.

C) De la définition du bonheur (I 6) à X 6-9

1) I 8 à 12

Disons d'abord que dans les chapitres 8 à 12 (le chapitre 7 a été occupé par des questions de méthode), Aristote cherchera confirmation de son «principe», c'est-à-dire de sa définition, en la confrontant aux opinions courantes sur le bonheur. Il est important pour lui que sa définition s'accorde avec ces opinions, «car avec un principe vrai toutes les données de fait s'harmonisent, tandis qu'avec un principe faux la réalité est vite en désaccord» (1098b11-13). Il est certain que la conception que se fait Aristote du bonheur s'explicitera quelque peu au cours de ces chapitres 8 à 12, car en comparant sa définition du bonheur avec les opinions courantes, nous apprendrons que le plaisir est intrinsèquement lié au bonheur (1099a6-21), que les biens extérieurs auront un certain rôle à jouer dans la vie d'un homme heureux, à titre de «condition supplémentaire» (1099a31-b9), que le bonheur s'acquiert par le travail (c'est-à-dire par l'étude, par l'exercice, par le soin et par l'habitude) et non pas par le hasard ou quelque chance donnée par les dieux (chapitre 10), que le bonheur étant quelque chose de stable, il ne sera pas facilement ébranlé par les événements extérieurs malheureux, ni non plus par la mauvaise fortune des proches ou des descendants (chapitre 11) et enfin, que le bonheur est un bien digne d'honneur, car il est quelque chose de divin (chapitre 12). Cependant, au cours de ces chapitres, la définition du bonheur n'est pas plus expliquée qu'elle ne l'était au chapitre 6; elle revient périodiquement comme «l'activité de l'âme en accord avec la vertu»⁷⁰, mais nous ne recevons pas d'informations supplémentaires, par exemple, sur la vertu elle-même

⁷⁰ Cf. 1098b32-33, 1099b26-27, 1100b9-10.

et sur ce que sont les activités en accord avec la vertu. Par exemple, en I 9, on aurait pu s'attendre à voir Aristote préciser sa définition par rapport aux opinions qui, dit-il, assimilent le bonheur soit à une vertu particulière, soit à la vertu en général (1098b29-33). Cependant, il n'en fait rien et se contente seulement de dire que sa définition, une activité de l'âme en accord avec la vertu, est en accord avec toutes ces opinions. La seule chose qui différencie sa définition de ces opinions est que lui-même assimile le bonheur à l'activité de cette vertu plutôt qu'à sa seule possession. Mais cela, nous pouvions déjà le comprendre d'après le chapitre 6. Cependant, il peut faire une différence entre assimiler le bonheur à une vertu particulière, par exemple à la prudence ou à la sagesse et à leurs activités respectives, ou aux deux, parce que ces activités sont différentes.

Nous retrouvons aussi à quelques reprises dans ces chapitres certains passages dont la formulation rappelle celle de la deuxième proposition de la définition du bonheur, c'est-à-dire que ces passages laisseraient entendre que le bonheur devra être identifié à l'activité de la vertu la meilleure. Par exemple en 1099a28-31, où Aristote affirme: «En effet, tous ces attributs [le meilleur, le plus beau et le plus agréable] appartiennent à la fois aux activités qui sont les meilleures, et ces activités, ou l'une d'entre elles, celle qui est la meilleure, nous disons qu'elles constituent le bonheur même», et encore en 1100b13-17:

Dans aucune action humaine, en effet, on ne relève une fixité comparable à celle des activités conformes à la vertu, lesquelles apparaissent plus stables encore que les connaissances scientifiques. Parmi ces activités vertueuses elles-mêmes, *les plus hautes sont aussi les plus stables*, parce que c'est dans leur exercice que l'homme heureux passe la plus grande partie de sa vie et avec le plus de continuité, et c'est là, semble-t-il bien, la cause pour laquelle l'oubli ne vient pas les atteindre⁷¹ [nos italiques].

⁷¹ Dans ce passage cependant, la formule est un peu différente, car le superlatif est employé au pluriel («les plus hautes» ou «les plus élevées», *ai timiôtatai*), et s'applique donc à des activités, et non pas, comme dans les autres passages, à *une* fin parfaite, à *une* vertu ou à *une* activité («la plus parfaite d'entre elles», «la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles», «ou l'une d'entre elles, celle qui est la

Cependant, ces propositions ne sont pas plus expliquées que ne l'a été la deuxième proposition de la définition du bonheur.

2) I 13

En fait, c'est en I 13 que nous retrouvons les premiers développements nécessaires à l'éclaircissement de la définition du bonheur. C'est ici qu'Aristote se penche sur l'élément central de sa définition, la vertu. Il affirme ainsi que pour se faire une conception plus claire de ce qu'est le bonheur, il faudrait expliquer davantage ce qu'est la vertu, puisque c'est l'activité de cette vertu qui constituera le bonheur proprement dit: «Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite, c'est la nature de la vertu qu'il nous faut examiner: car peut-être ainsi pourrons-nous mieux considérer la nature du bonheur lui-même» (1102a5-8).

C'est d'abord sur l'âme qu'Aristote fera porter son examen, car la vertu dont l'activité constituera le bonheur est une vertu de l'âme, de l'âme humaine. Aristote conçoit donc l'âme comme se divisant entre une partie irrationnelle et une partie rationnelle. La partie irrationnelle se divise elle-même entre la partie végétative et la partie désirante. La partie végétative n'intéresse pas Aristote, car l'excellence qui lui est propre n'a rien de spécifiquement humain; en effet, elle est partagée communément par tous les êtres vivants. La partie désirante est plus intéressante, car elle a quelque rapport avec la raison, même si

meilleure»). Mais il est très possible que, même employé au pluriel, ce superlatif s'applique, comme nous pensons que c'est le cas dans les autres passages, à la *sophia* et à l'activité contemplative, car ces activités les plus élevées et les plus stables dont il est question dans ce passage, Aristote en dit aussi qu'elles sont exercées «avec le plus de continuité»; or, c'est précisément l'une des caractéristiques de l'activité théorique, en X 7, que d'être la plus continue (cf. 1177a22-23). Tricot indique aussi que le superlatif «les plus hautes» (*ai timiôtatai*) désigne ici les activités qui sont «*kata tèn sophiam*», soit les activités contemplatives (Tricot 1959, p. 73 note 5).

elle est «en dehors du principe raisonnable» (1102b17). Le rapport que cette partie entretient avec la raison en est un de lutte, de conflit, de résistance, et pour celui qui aura dompté ces désirs, ce rapport est transformé en obéissance, et en ce sens, on peut dire qu'il participe à la raison:

[...] il n'en faut pas moins admettre sans doute qu'il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable qui lui est opposé et contre lequel il lutte. [...] Mais il apparaît bien aussi que ce second facteur participe au principe raisonnable, ainsi que nous l'avons dit: dans le cas de l'homme tempérant tout au moins, ce facteur obéit au principe raisonnable, et il est peut-être encore plus docile chez l'homme modéré et courageux, puisqu'en lui tout est en accord avec le principe raisonnable (1102b23-28).

Il y a donc deux parties de l'âme qui ont rapport à la raison: premièrement, cette partie irrationnelle, qui, lorsque bien dirigée, se soumet et obéit à la raison. Deuxièmement, la partie rationnelle elle-même, qui «possède la raison» (1103a3). De ces deux parties, Aristote dégage deux types de vertus: les vertus morales, qui sont les vertus de la partie irrationnelle désirante, et les vertus intellectuelles, qui sont vertus de la partie rationnelle (1103a3-7).

Quelles précisions ces développements de I 13 apportent-ils donc à notre définition du bonheur? D'abord, qu'une partie de la partie irrationnelle de l'âme, la partie désirante, possède aussi ses excellences, mais en autant qu'elle est soumise à la raison. À proprement parler, les vertus morales ne sont donc pas des excellences de la raison, mais elles doivent fonctionner de pair avec ces excellences, ou l'une d'entre elles, si tant est qu'elles découlent d'une obéissance à la partie rationnelle de l'âme. Nous apprenons ensuite que les excellences de la raison sont multiples. Ces excellences sont essentiellement les vertus intellectuelles, car ce sont elles qui, au sens strict, constituent les excellences de la partie rationnelle. Mais si l'excellence de la raison désigne en fait plus d'une vertu, les vertus

intellectuelles, c'est donc que la définition du bonheur, «une activité de l'âme en accord avec la vertu», désigne elle-même plus d'une activité. La condition émise dans la deuxième proposition de la définition du bonheur est donc remplie: il y a effectivement plus d'une vertu. Cependant, ces vertus, nous ne les connaissons pas encore vraiment; Aristote en a nommé quelques-unes, sagesse, intelligence, prudence, et il a nommé quelques vertus morales, libéralité et modération, mais il ne les a pas encore présentées et expliquées dans le détail. Encore moins savons-nous en quoi consistent exactement les activités qui leur correspondent, ni non plus laquelle des vertus intellectuelles est la meilleure. D'autres développements sont donc nécessaires à l'élaboration d'une conception plus claire du bonheur.

3) *Le Livre VI*

C'est au livre VI qu'il faut maintenant se reporter pour connaître plus précisément les vertus intellectuelles, les activités qui leur sont propres, et pour savoir quelle vertu est la meilleure. Notons d'abord que dans les Livres II à V sont présentées, dans un premier temps, la nature de la vertu morale, et dans un deuxième temps, chacune des vertus morales particulières. Mais, puisque le bonheur a été défini comme une activité de l'âme en accord avec l'excellence de la raison, plus important est pour nous le Livre VI, qui présente justement ces excellences, les vertus intellectuelles, et les activités qui leur sont propres.

Il ressort de cette analyse des vertus intellectuelles, deux vertus principales: la prudence (*phronesis*) et la sagesse théorétique (*sophia*). Elles correspondent aux deux parties de la partie rationnelle que présente Aristote en VI 2: la partie scientifique, dont la

vertu est la *sophia*, et «par laquelle nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont» (1139a6-7), ou encore qui «port[e] sur les réalités les plus hautes» (entendons les réalités divines) (1141a19); et la partie calculative, dont la vertu est la prudence, et «par laquelle nous connaissons les choses contingentes» (1139a7-8), ces choses contingentes se situant dans «la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain» (1140b5-6). On peut donc en conclure, puisqu'il y a deux vertus intellectuelles, qu'il y a deux activités qui correspondent à la première proposition de la définition du bonheur, c'est-à-dire à «l'activité de l'âme en accord avec la vertu». La première activité, celle qui correspond à la prudence, est l'activité pratique ou morale. En fait, cette activité est rendue possible non seulement par la prudence, mais aussi par les vertus morales: ces deux types de vertus, en effet, fonctionnent de concert et c'est grâce à leur travail qu'un acte moral, c'est-à-dire un acte juste et bon, peut être posé:

En outre, l'oeuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la prudence aussi bien qu'avec la vertu morale: la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but (1144a7-9).⁷²

L'autre activité, celle qui correspond à la sagesse théorétique, est l'activité contemplative. Disons encore de cette activité qu'elle est la connaissance de «la vérité sur les principes» et des conclusions qui en découlent (1141a16-18), ces principes étant les réalités les plus hautes, et les plus dignes.

⁷² Nous n'expliquerons pas dans le détail la relation qui unit les vertus morales et la prudence dans l'accomplissement d'un acte moral. Retenons principalement qu'en tant que vertu de la partie calculative ou délibérative de l'intellect, la prudence est cette capacité de délibérer selon la droite règle, c'est-à-dire de façon juste, sur les moyens à utiliser pour que le désir droit, la vertu morale, qui détermine la fin à atteindre, soit rencontrée dans l'action, ou plus précisément, pour que l'acte soit justement un acte moral, reflet du caractère vertueux de celui qui le pose. Aristote résume ainsi la relation unissant désir (vertu morale) et raison (prudence) dans l'action morale: «Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel [qui est le principe de l'action morale -cf.1139a31] est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme» (VI 2, 1139b3-5).

Outre le fait qu'il y ait deux activités de l'âme en accord avec l'excellence de la raison, nous apprenons aussi, dans le Livre VI, que ces deux activités s'organisent selon un rapport hiérarchique, c'est-à-dire que l'une est supérieure à l'autre, qui lui est subordonnée. Nous avons déjà présenté, au chapitre précédent, ce rapport qui unit entre elles les deux vertus intellectuelles. Rappelons ainsi qu'Aristote accorde une supériorité à l'activité contemplative, en raison surtout de la dignité inhérente aux objets sur lesquels porte ce type de connaissance. La sagesse est la forme de savoir la plus achevée et la plus élevée parce qu'elle porte sur les objets les plus hauts, les réalités divines, contrairement à la prudence qui porte sur les affaires humaines, qui ne sont pas les réalités les plus excellentes (1141a16-22 et 1141a35-b3). De même, en 1145a6-12, Aristote affirme clairement que «la prudence ne détient pas la suprématie sur la sagesse théorique», et il ressort de ses propos que la prudence est en fait subordonnée à la sagesse théorique, en ce sens où elle organise la vie de telle sorte que l'activité contemplative soit possible, qu'elle se déploie, de la même façon que la médecine s'occupe du corps en vue de «faire naître» la santé.

4) *Le Livre X*

À la suite du Livre VI, la définition du bonheur est donc éclaircie de deux façons: premièrement, nous savons qu'il y a deux excellences de la raison, et deux activités qui leur correspondent. Nous savons ensuite que l'une de ces deux excellences est supérieure, donc «plus excellente» que l'autre, et cette vertu se nomme la *sophia*. Il ne reste donc plus, pour que la nature du bonheur soit enfin claire, qu'à démontrer que le bonheur s'identifie à l'activité de cette vertu parfaite, qu'il consiste donc dans l'activité

contemplative. Or, c'est bien ce que retrouve le lecteur au Livre X, et nous pouvons maintenant affirmer, contre Nussbaum, qu'Aristote est bien autorisé à dire au début de X 6, «qu'il reste à tracer une esquisse du bonheur» (1176a31): la définition du bonheur annonçait en effet que le bonheur devra être identifié à l'activité de la plus excellente des vertus, au cas où il y aurait bien plusieurs vertus. Nous pouvons donc comprendre que tel est bien le projet des chapitres 6 à 9 du Livre X. Après avoir disqualifié le jeu, parce qu'il ne peut pas satisfaire aux caractéristiques du bonheur, Aristote se concentre sur l'activité théorétique, et tend à montrer qu'elle correspond au bonheur parfait, puisque le bonheur doit être «une activité conforme à la plus haute vertu» (1177a11-13). Ainsi, l'activité théorétique correspond au plus haut point aux caractéristiques du bonheur, puisqu'elle est «la plus haute», «la plus continue», «la plus plaisante», la plus suffisante, «la seule à être aimée pour elle-même», et parce qu'elle correspond au mieux à une vie de loisir, dans laquelle «le bonheur semble consister». Aristote ajoute que cette activité devra être pratiquée «pendant une vie complète», comme il l'avait d'ailleurs mentionné à la suite de la définition du bonheur en I 6, puisqu'une seule journée heureuse ne suffit pas à qualifier d'heureuse toute la vie d'un homme (X 7, 1177a18-b26). Enfin, ajoutons que l'activité contemplative est au plus haut point le bonheur, puisqu'elle est l'activité de dieu, lequel est un modèle de parfait bonheur, auquel il faut tendre, dans les limites de ce que l'homme est capable d'atteindre (1177b26-1178a8, 1178b7-33 et 1179a23-33), comme nous l'expliquons dans notre deuxième chapitre.

5) *Le problème de l'activité pratique*

Un problème apparaît cependant à la suite de cette analyse. Si la cohérence est assurée, du Livre I au Livre X, quant à l'identification du bonheur parfait avec l'activité théorique, qu'en est-il du bonheur pratique? En effet, nous pouvons comprendre, au Livre X, que la plus parfaite des fins dont parlait Aristote en I 5 était l'activité théorique, que la suffisance était une caractéristique qui convenait au plus haut point à cette même activité, et que l'activité de la plus haute vertu, à laquelle correspondait le bonheur en I 6, était encore l'activité de la *sophia*. Mais quelle place reste-t-il alors, au Livre I, pour l'inclusion de l'activité pratique dans la conception générale du bonheur? En quoi les analyses du Livre I préparent-elles le lecteur à retrouver, au Livre X, l'idée d'un bonheur secondaire, à laquelle correspondrait l'activité pratique? Bien sûr, les développements des livres II à VI (auxquels nous pourrions même ajouter ceux des chapitres 1 à 11 du Livre VII, et des Livres VIII et IX) ont permis au lecteur de concevoir l'importance qu'accorde Aristote à cette activité. De même, le chapitre 13 du Livre VI lui a-t-il appris, certes, que la prudence était, comme la *sophia*, nécessaire au bonheur. Mais il semblerait bien que les deux chapitres cruciaux du Livre I, les chapitres 5 et 6, ne lui aient d'aucune façon permis d'identifier l'activité pratique à quelque forme de bonheur. Pour que la conception générale du bonheur que nous avons présentée au chapitre précédent, que nous avons en grande partie dégagée de X 6-9, et qui consistait, nous nous en souviendrons, à faire du bonheur un bien, l'activité rationnelle, qui se manifeste selon deux formes, l'une parfaite, l'activité contemplative, l'autre secondaire, l'activité pratique; pour que cette conception du bonheur soit encore tenable, nous devons assurer un lien entre le Livre I et le livre X en ce qui concerne la place qu'occupe l'activité pratique au sein du bonheur. Si nous n'établissons

pas ce lien, nous serons obligée de dire, avec Nussbaum, que le Livre X présente une conception du bonheur exclusivement axée sur l'activité théorique, ou bien encore d'interpréter les chapitres 5 et 6 du Livre I à la façon d'Akrill: mais nous avons suffisamment montré les problèmes qu'occasionnent chacune de ces interprétations. Nous devons donc, pour trouver une solution acceptable à ce problème, nous dégager de la dichotomie fin dominante / fin inclusive qu'a introduite Hardie en énonçant le problème de la cohérence de la conception du bonheur dans *EN*.

Certains éléments du Livre I nous permettent de concevoir que l'activité pratique aura quelque rôle à jouer dans la conception générale du bonheur. D'abord, le fait qu'en I 3, dans l'étude des trois vies, la vie politique ne soit pas vraiment rejetée comme candidate à la vie heureuse. En effet, comme nous l'avons vu, deux idées sont rejetées dans l'étude de la vie politique: que l'honneur d'abord, et que la seule possession de la vertu ensuite, puissent correspondre au Souverain Bien. Mais du moment où nous faisons de l'activité de la vertu la fin de la vie politique, ce type de vie devient un candidat sérieux au titre de vie heureuse. C'est pour cette raison, croyons-nous, que la vie politique n'est pas rejetée en I 3, et qu'Aristote laisse la possibilité qu'elle puisse jouer un rôle dans la vie heureuse. Et c'est ce rôle qui, de fait, est présenté en X 8.

Le deuxième élément du Livre I qui nous permet de penser, déjà, que l'activité contemplative ne se recherche pas, comme bonheur parfait, à l'exclusion de l'activité pratique, se trouve dans les analyses concernant la fin parfaite en I 5. Nous avons vu en effet que l'identification du bonheur avec la fin la plus parfaite ne nécessitait en rien l'abandon des autres fins. Au contraire, la poursuite de cette fin supposait l'atteinte des fins subordonnées, qui sont soit toujours recherchées pour autre chose, soit recherchées pour

elles-mêmes et pour autre chose, le bonheur. C'est précisément ce type de relation hiérarchisée que le lecteur retrouve, au Livre VI, entre l'activité théorique et l'activité pratique. En effet, si la *sophia* y est présentée comme le sommet de l'excellence, du moins présume-t-elle la prudence, laquelle organise la vie de telle sorte que soit possible l'exercice de l'activité théorique. La prudence, et l'activité qui en découle, est donc recherchée en vue de l'activité contemplative, qu'elle rend possible. Mais l'activité de la prudence constitue de même une fin qui peut être recherchée pour elle-même⁷³, puisqu'elle est aussi l'activité d'une excellence non négligeable de l'homme, et en cela, elle n'est pas un simple moyen à l'atteinte de l'activité contemplative. Nous voyons donc que le lien intime qui unit entre elles les deux activités de la raison peut être déjà en partie conçu en I 5, si nous le mettons en rapport avec VI 13. Cependant, peut-être l'identification du bonheur avec la fin la plus parfaite, en I 5, ne permet pas vraiment de comprendre comment l'activité pratique peut être conçue comme une forme de bonheur secondaire. Il faut, croyons-nous, attendre la définition du bonheur de I 6 pour mieux le comprendre.

C'est ainsi que nous en arrivons au troisième élément important du Livre I qui permet de comprendre pourquoi le bonheur peut aussi se manifester dans l'activité pratique. Il concerne la définition du bonheur elle-même. Ce que nous voulons mettre en lumière dans cette définition, c'est que nous ne croyons pas que la deuxième proposition: «au cas de pluralité de vertus, [le bien de l'homme consistera dans une activité] en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d'entre elles», enlève de son importance à la première proposition, qui définit plus généralement le bonheur comme une activité en

⁷³ Cf. VI 13, 1144a1-3: «D'abord, nous soutenons que la sagesse et la prudence sont nécessairement désirables en elles-mêmes, en tant du moins qu'elles sont vertus respectives de chacune des deux parties de l'âme, et cela, même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien».

accord avec l'excellence de la raison. En fait, il est certain que la syntaxe de la phrase grecque⁷⁴ pourrait laisser croire qu'il y aurait exclusion de la première proposition au profit de la deuxième, s'il s'avérait que la condition posée dans cette dernière soit remplie. Mais si nous examinons de plus près la suite de *EN*, il est à remarquer qu'Aristote considère comme son «principe» cette première proposition, l'activité conforme à la vertu, et que c'est elle qu'il tentera de confirmer par les opinions courantes sur le bonheur. Il est d'ailleurs significatif qu'Aristote conserve, en I 9, toutes les opinions qui associent le bonheur à quelque forme de vertu, que ce soit la sagesse ou la prudence. S'il avait envisagé de définir le bonheur strictement par l'activité de la plus excellente vertu, la sagesse, il aurait pu le signifier dans ce passage. Il ressort plutôt que le bonheur, de façon générale, se définit par l'activité de la raison. De même, en I 11, Aristote affirme explicitement que l'homme heureux est celui qui «s'engagera dans des actions et des contemplations conformes à la vertu»⁷⁵, et cela est tout à fait cohérent avec le chapitre 8 du Livre X, où il est affirmé explicitement que l'homme sage accomplit lui aussi des actions moralement vertueuses. Cela confirme que les analyses du Livre I ne visent en rien à définir le bonheur exclusivement par l'activité contemplative. On pourrait nous objecter cependant que la première proposition de la définition du bonheur ne vaut qu'aussi longtemps qu'il n'a pas été démontré qu'il y a plusieurs vertus, et que l'une d'entre elles est meilleure que les autres; du moment où cela a été démontré, alors le bonheur est strictement défini par l'activité de la meilleure vertu. Mais à cela nous pouvons répondre

⁷⁴ La syntaxe de la phrase grecque, plus particulièrement le *ei de* («et si», ou «et, au cas de...», dans la traduction de Tricot 1959) qui introduit la deuxième proposition.

⁷⁵ Ou plutôt, «il agira et contempera conformément à l'excellence de la raison», voir *infra*, p.48 note 30.

que même lorsqu'il a été démontré, au Livre VI, qu'il y a deux excellences de la raison, et que l'une d'entre elles est supérieure à l'autre, et alors même que le bonheur parfait a été identifié, au Livre X, à l'activité contemplative, le fait est qu'Aristote affirme encore que l'activité pratique est nécessaire au bonheur (Livre VI), que l'activité pratique est une forme de bonheur secondaire, et que le sage est aussi un homme qui accomplit nécessairement des actions conformes à la prudence et aux vertus morales (Livre X). Nous pensons donc que, dans la première proposition de la définition du bonheur, Aristote définit le bonheur de façon générale, une définition qui vaudra jusqu'à la fin de *EN*, et que dans la deuxième proposition, il le définit selon ce qu'il a de plus parfait, l'activité théorétique, une définition qui vaudra aussi jusqu'à la fin de *EN*, sans rien enlever toutefois à la première, puisque ce qu'il y a de plus parfait n'exclut en rien ce qu'il peut y avoir de secondaire.

Maintenant que nous avons établi les liens nécessaires entre les deux principales discussions sur le bonheur qui sont contenues dans *EN*, nous pouvons affirmer que la conception du bonheur dans ce traité est cohérente. Le bonheur est un, l'activité de la raison, mais cette activité étant double, l'activité théorétique constitue la forme la plus élevée de bonheur, un bonheur parfait, alors que l'activité pratique est une forme de bonheur secondaire, étant donné sa subordination à l'activité théorétique, et, surtout, parce qu'elle est moins parfaite que cette dernière. Notre interprétation se distingue d'une part, de l'interprétation inclusiviste, soutenue par Ackrill et Nussbaum, en ce qu'elle ne fait pas de tous les biens des composantes du bonheur: l'amitié, l'honneur, ne sont pas des parties du bonheur, puisqu'ils ne sont pas des activités de la raison. Ces biens sont plutôt des conditions du bonheur, c'est-à-dire qu'elles sont des fins intermédiaires et présupposées

par l'atteinte du bonheur. De plus, notre interprétation, contrairement à celle d'Akrill et Nussbaum, insiste beaucoup sur le fait qu'il existe une relation hiérarchique entre les deux activités de la raison, ce qui permet de comprendre pourquoi Aristote affirme qu'il y a un bonheur parfait et un bonheur secondaire, et pourquoi, quand le bonheur est défini même selon sa forme la plus élevée, cela n'exclut pas sa forme secondaire, qu'elle présuppose. D'autre part, notre interprétation est différente de celle qui fait du bonheur un bien dominant, de la façon dont Hardie le présente dans son article de 1965. Le bonheur n'est pas, selon nous, la poursuite exclusive de la contemplation; au contraire, si la contemplation est la forme la plus élevée de bonheur, du moins présuppose-t-elle aussi la poursuite d'autres biens (et surtout de l'activité pratique), puisqu'elle est le sommet d'une hiérarchie.

Ajoutons enfin que notre interprétation se distingue de celle de Kenny, telle qu'il la présente dans son ouvrage de 1992. Notons d'abord que, selon Kenny, il n'y a que deux conceptions possibles du bonheur chez Aristote : le bonheur est soit dominant, soit inclusif⁷⁶. La position de cet auteur est que dans l'*EN*, le bonheur doit être conçu comme dominant, et dans l'*EE*, comme inclusif. L'interprétation dominantiste que Kenny développe est plus nuancée que celle de Hardie, et pourrait se rapprocher de notre propre interprétation. En effet, si, selon Kenny, seule la contemplation constitue le tout du bonheur, et le tout du bonheur parfait (car Kenny ne fait pas la même différence que nous entre le bonheur et le bonheur parfait), du moins le contemplatif pratique les vertus morales et la vertu de prudence, et il ne les pratique pas seulement comme moyens en vue d'atteindre la contemplation, mais aussi parce qu'elles ont de la valeur en elles-mêmes :

⁷⁶ Kenny 1992, p.6 note 6.

It is wrong to think that if perfect happiness is contemplation, then anything has value only in so far as it contributes to contemplation, and that anything is an intrinsic good only if it is a component of happiness.⁷⁷

Et il cite Heinaman : «Thus moral action too has intrinsic value independently of any contribution it may make to contemplation, even though it is not a component of perfect eudaimonia»⁷⁸.

Ce que nous reprochons à l'interprétation de Kenny, c'est de ne pas concevoir le bonheur comme étant constitué autant par la contemplation que par l'exercice des vertus morales et de la prudence, préférant considéré que le bonheur pratique n'est possible que dans une vie dont la fin n'est pas la contemplation, mais uniquement la pratique des actions morales⁷⁹. Nous pouvons concevoir aussi qu'un homme puisse ne pas atteindre le bonheur contemplatif, et ne connaître que le bonheur pratique, mais pourquoi l'homme qui connaît la contemplation, et qui selon nous doit inévitablement posséder les vertus morales et la prudence, ne connaîtrait aucun bonheur dans l'exercice de ces vertus? C'est ce que nous ne pouvons concevoir, et nous maintenons, contre Kenny, et pour les raisons que nous avons énoncées tout au long de ce mémoire, que l'exercice des vertus morales et de la prudence constitue une forme de bonheur, même secondaire, dans la vie de l'homme vraiment heureux, c'est-à-dire celui qui s'adonne autant à la contemplation qu'aux actions morales.

⁷⁷ Kenny 1992, p. 90.

⁷⁸ Heinaman 1988, p.53. Cité dans Kenny 1992, p. 90.

⁷⁹ Cf. *infra* p. 28, note 15.

CONCLUSION

Nous en sommes donc venue, dans ce mémoire, à démontrer qu'il était possible de comprendre de façon cohérente la conception du bonheur développée par Aristote dans *EN*. Partant d'un problème soulevé par W.F.R. Hardie, et repris par M.C. Nussbaum à la suite des analyses de J.L. Ackrill, nous avons tenté de nous dégager des problèmes que soulève chacune de leurs interprétations.

Nous avons commencé par critiquer les arguments proposés par Nussbaum, qui visaient à prouver que la conception du bonheur présentée dans les chapitres 6 à 9 du Livre X était incompatible avec celle que l'on retrouve dans le reste de *EN*. Nous avons établi que ces arguments reposaient sur trois erreurs d'interprétation que nous pouvions corriger en montrant que:

1- le bonheur n'est pas, dans ces chapitres, identifié exclusivement à l'activité contemplative. Cette activité constitue plutôt la forme la plus élevée de bonheur, le bonheur parfait. Le bonheur est aussi identifié à l'activité pratique, celle-ci constituant une forme de bonheur secondaire;

2- il n'y a donc pas exclusion du bonheur contemplatif et du bonheur pratique; ces deux types de bonheur sont l'expression des deux types de l'activité rationnelle, qui

constitue le bonheur. Ces deux activités s'organisent selon le rapport hiérarchique qui lie entre elles les deux vertus intellectuelles que sont la *sophia* et la *phronesis*;

3- la conception du bonheur qui est présentée dans le reste de *EN* devrait correspondre à ce qui est ainsi exposé dans ces trois chapitres du Livre X, et en ce sens, il ne sera pas vraiment une inclusion de tous les biens intrinsèques.

Le Livre X devait donc être mis en cohérence avec le reste de *EN*, particulièrement avec le Livre I, qui traite spécifiquement du bonheur. Dans notre étude du Livre I, nous devons donc vérifier si ce premier Livre de *EN* annonçait d'autres développements sur le bonheur, dont ceux du Livre X, étant donné qu'Aristote affirme en X 6 qu'il lui reste à tracer une esquisse du bonheur. De plus, les caractéristiques et la définition du bonheur devaient être en accord avec ce que l'on retrouve en X 6-9.

Il est alors ressorti de notre analyse du Livre I que l'examen des trois vies, au chapitre 3, annonçait celui de la vie contemplative que l'on retrouve en X 7-9. Ce même chapitre admettait aussi, quoique indirectement, la possibilité que la vie politique puisse jouer quelque rôle dans la vie heureuse. Nous avons ensuite montré que les chapitres 5 et 6, dont l'aboutissement est la définition du bonheur, n'étaient pas suffisants pour fournir une conception clairement définie du bonheur. Si le bonheur devait être une activité de la raison, il nous restait toutefois à savoir le nombre des excellences de la raison, quelle serait la plus parfaite d'entre elles, et comment le bonheur parfait pourra être identifié à l'activité de cette dernière. Ces informations, nous les avons retrouvées en I 13, VI et X 6-9.

L'étude des chapitres 5 et 6 nous a en outre permis de nous distinguer des interprétations qui font du bonheur un bien dominant (Hardie) ou un bien inclusif (Ackrill). Lorsqu'Aristote affirme que le bonheur est la plus parfaite des fins et qu'il est suffisant,

cela ne veut dire ni qu'il est la réunion de tous les biens qui ont une valeur intrinsèque, ni qu'il est la poursuite exclusive d'un seul bien, l'activité théorique. Le bonheur apparaît plutôt comme un bien dont la poursuite présuppose la possession des biens qui lui sont subordonnés. De même, l'affirmation selon laquelle le bonheur sera l'activité de la meilleure et de la plus parfaite vertu, s'il y a plusieurs vertus, doit être comprise au sens où la plus parfaite des vertus désigne bien la *sophia*, et non pas, comme le voudrait Ackrill, l'ensemble des vertus. Cependant, nous ne devons pas comprendre, par cette affirmation, que le bonheur sera uniquement constitué de l'activité de la vertu la plus élevée, comme pourrait le laisser croire une interprétation dominantiste. Le bonheur a plutôt été défini, de façon générale, comme l'activité de la raison, ce qui désigne aussi bien l'activité théorique que l'activité pratique. La deuxième proposition de la définition du bonheur désigne alors la forme la plus achevée et la plus parfaite du bonheur, celle qui correspond à l'activité de la vertu la plus parfaite, l'activité théorique. Mais cette activité présuppose toujours l'activité pratique.

Nous pouvons donc conclure à la cohérence générale des différents développements de *EN* dans lesquels Aristote a voulu présenter sa conception du bonheur. Il est maintenant clair que, des Livres I à X, Aristote a voulu faire reposer sa conception du bonheur sur la nature rationnelle de l'être humain. Mais il apparaît aussi que la raison, pour lui, peut exceller de deux façons: en permettant d'abord à l'homme de se diriger le mieux possible au travers de la contingence des affaires humaines, et en lui permettant de connaître ce monde si parfait des réalités nécessaires et divines. La première de ces excellences, la *phronesis*, rend donc possible pour l'homme un bonheur à la mesure du

monde qui l'entoure, tandis que la seconde, la *sophia*, lui laisse entrevoir ce qu'est le bonheur à l'échelle du divin, le poussant ainsi à perfectionner sa propre condition.

Bibliographie

- ACKRILL, J.L. (1980), «Aristotle on Eudaimonia», in Rorty, A.M.O. (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, pp. 15-34. Première publication dans *Proceedings of the British Academy* (60), 1974, pp. 339-359.
- ALLAN, D.J. (1964), «Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine Concerning Goodness and the Good», in *Proceedings of the Aristotelian Society* (64), pp. 273-286.
- ASSELIN, D.T. (1989), *Human Nature and Eudaimonia in Aristotle*, New York, Peter Lang, 265p.
- (1994), «Happiness: The Final and Self-Sufficient Human Good in the *Nicomachean Ethics*», in W.J. Carroll and J.J. Furlong (éd.), *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S.J.*, New York, Peter Lang, pp.85-117.
- BODÉÛS, R. (1993), *Aristote: De l'âme*, [traduction, présentation et notes], Paris, Flammarion, 292 p.
- COOPER, J.M. (1975), *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, 192 p.
- CURZER, H.J. (1991), «The Supremely Happy Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Apeiron* (24), pp.47-69.
- DÉCARIE, V. (1975), «Vertu "totale", vertu "parfaite" et *kalokagathie* dans l'*Éthique à Eudème*» in *Sens et existence* (Hommage à Paul Ricoeur), Paris, éd. du Seuil, pp.60-76.
- (1978), *Aristote: Éthique à Eudème*, [introduction, traduction et notes], Paris/Montréal, Vrin/Presses de l'Université de Montréal.
- DESTRÉE, P. (1997), «Le sens de la théoria philosophique chez Aristote», in *L'enseignement philosophique* (47), pp. 3-19.
- DUDLEY, J.A. (1982), «La contemplation (*theôria*) humaine selon Aristote», in *Revue Philosophique de Louvain* (80), p. 387-413.
- ERIKSEN, T.B. (1976), *Bios Theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6-8*, The Norwegian Council for Science and the Humanities, 272 p.
- FESTUGIÈRE, A.J. (1971), «Les trois vies», in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, pp.117-156.

- GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.Y. (1959), *Aristote: L'Éthique à Nicomaque*, [introduction, traduction et commentaire], Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 2 Tomes, 4 vol.
- HARDIE, W.F.R. (1965), «The Final Good in Aristotle's Ethics», in *Philosophy* (40), pp. 277 à 295.
- (1968), *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 370p.
- (1979), «Aristotle on the Best Life for a Man», in *Philosophy* (54), pp.35-50.
- HEINAMAN, R. (1988), «Eudaimonia and self-sufficiency in the *NE*», in *Phronesis* (32), p. 31- 53.
- HESTER, M. (1991), «Aristotle on the Function of Man in Relation to Eudaimonia», in *History of Philosophy Quarterly* (8), pp. 3-14.
- IOPPOLO, A.M. (1990), «Virtue and happiness in the first book of the *Nicomachean Ethics*», in A.Alberti (éd.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, p. 119-148.
- KENNY, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 250 p.
- (1992), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 173 p.
- KIRWAN, C. (1990), «Two Aristotelian theses about eudaimonia», in A. Alberti (éd.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, p. 149-192.
- KRAUT, R. (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 379p.
- LAWRENCE, G. (1993), «Aristotle and the Ideal Life», in *The Philosophical Review* (102), pp.1-34.
- (1997), «Nonaggregatability, Inclusiveness and the Theory of Focal Value: *Nicomachean Ethics*, 1.7.1097b16-20», in *Phronesis* (42), pp. 32-76.
- LÉONARD, J. (1948), *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, XLIV, fasc. 1er, 223 p.
- MCDOWELL, J. (1980), «The role of eudaimonia in Aristotle's Ethics», in Rorty, A.M.O. (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, p. 359-376.
- NAGEL, T. (1980), «Aristotle on Eudaimonia», in Rorty, A.M.O. (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, p. 7-14.
- NUSSBAUM, M.C. (1986), *The fragility of goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 544 p.

- (1987), «Aristote et la fragilité de la bonté», in *Bulletin de la Société française de Philosophie* (81), pp.117-144.
- PARKER, F.H. (1983), «Contemplation in Aristotelian Ethics», in Rocco Porecco (éd.), *The Georgetown Symposium on Ethics: essays in honor of Henry Babcock Veatch*, pp.205-211.
- PELLEGRIN, P. (1990), *Aristote: Les Politiques* [introduction, traduction et notes], Paris, Flammarion, 575 p.
- PURINTON, J.S. (1998), «Aristotle's definition of Happiness (NE I.7, 1098a16-18)» in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (16), pp.259-297.
- RORTY, A.O. (1978), «The place of contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Mind* (87), p.343-358; repris dans Rorty, A.M.O. (éd.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, California University Press, 1980, p. 377-394.
- ROWE, C. (1990), «The good for man in Aristotle's *Ethics* and *Politics*», in A. Alberti (éd.), *Studi sull'etica di Aristotele*, Naples, Bibliopolis, p. 193-226.
- TRICOT, J. (1959), *Aristote: Éthique à Nicomaque*, [introduction, traduction et notes], Paris, Vrin, 539 p.
- (1991), *Aristote: Métaphysique* [1933], [traduction et notes], Paris, Vrin, 2 Tomes.
- VOGEL, C.J. De (1955), «Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'*Éthique de Nicomaque*», in *Autour d'Aristote*, Mélanges A. Mansion, Louvain, pp.307-323.
- WHITE, N. (1995), «Conflicting Parts of Happiness in Aristotle's Ethics», in *Ethics* (105), pp.258-283.