

Bonheur et unification des vertus chez Aristote

Carlo Natali (Cà Foscari)

The main problem studied here is the Aristotelian doctrine of the unity of virtues. Aristotle accepts a variety of virtues, moral and intellectual, and has consequently to contend with the problem of their occasionally being disconnected from one another. He has different strategies to deal with this problem; in *Eudemian Ethics*, he unites them by particular and psychological ways, whereas in *Nicomachean Ethics* their unity is mainly brought about by their connection to the perfect and best life. The unification works at various levels: in *Nicomachean Ethics* Aristotle is mainly interested in unifying the virtues of character, whereas in *Eudemian Ethics* he unifies all virtues in the concept of *kalokagathia*. These different strategies do not call for a genetic explanation, for they are all compatible with one another; in fact, they make more noticeable several aspects of the same problem.

I

Dans ses cours sur l'éthique, Aristote pose plusieurs fois le problème de l'unification des vertus, car il doit contraster une certaine inclination vers la désagrégation qui, cachée la plupart du temps, pourrait bien venir à la lumière dans son système de préceptes morales.

En effet la définition du bonheur comme « activité de l'âme en accord avec la vertu » (EN 1098a16) ou comme « acte d'une vie parfaite en accord avec une vertu parfaite » (EE 1219a38-39) est liée avec l'idée que les vertus sont plusieurs. D'abord, à partir de leur rapport avec la raison, rapport qui est le critère de leur distinction (*diaphora*), les vertus sont divisées en deux espèces (EE 1220a4): les unes possèdent au sens propre la raison et les autres ne font que lui obéir, de même que l'enfant obéit à son père (EN 1103a1-4). Ensuite, Aristote nous dit que ces deux grandes espèces se divisent, à leur tour, en plusieurs parties plus petites, comme intelligence et prudence¹, pour les vertus qui possèdent la raison, et

¹ La traduction en français des termes *phronesis* et *sophia* est un problème difficile. Nous suivons Tricot et Defradas en employant « prudence » pour le premier terme et « sagesse » pour le deuxième, sans être trop satisfaits de ce que nous faisons. Les alternatives sagesse/philosophie (Gauthier), sagacité/sagesse (Bodeüs), sont moins bonnes.

comme courage, justice, tempérance etc., pour les vertus qui obéissent à la raison (EN 1103a4-7 ; EE 1220a4-6 et 11-12)².

A vrai dire, n'est absolument pas claire la différence qu'Aristote établit parmi les vertus morales particulières d'une part et parmi les vertus intellectuelles particulières de l'autre. Il appelle les premières, des *parties* de la vertu morale (*merê*, EN 1107a30-31, *Rhet.* 1366b 1) en suivant la terminologie du *Protagoras* de Platon (329c) ; de plus dans l'EN il définit la justice particulière comme l'une des vertus *en merei*, et dit que la justice universelle n'est pas un *meros aretês*, comme les autres vertus morales (1130a9, 14). Les mêmes termes sont employés dans la *Politique* pour désigner les vertus particulières (1270a6, 1281a 9). Dans l'EN, il appelle l'analyse des vertus particulières une application *kath'hekasta*, « aux cas particuliers » de la définition générale de vertu (1107a29, cf. EE 1228a25). Dans les livres III et IV, il recherche, pour chacune des vertus, quelle est leur nature, sur quelles sortes d'objets elles portent et de quelle façon. Pour chacune il répondra que la vertu est un juste milieu par rapport à un objet particulier, les choses qui nous font peur, l'argent ou les honneurs.

Les Péripatéticiens ont discuté longuement le problème de la distinction des vertus ; nous en trouvons témoignage dans les œuvres mineures d'Alexandre d'Aphrodise, qui comprennent aussi des textes de ses élèves. Dans la *Mantissa* 8, p. 155, 13-31 (Bruns) on dit que les vertus sont les parties d'un tout unique, bien qu'elles concernent des objets différents, et ne peuvent pas exister isolées ; dans le *Problèmes éthiques* 8 et 28, on dit que la vertu éthique en général n'est pas un genre dont les vertus particulières sont des espèces, parce que les espèces peuvent subsister séparément, tandis que les vertus nécessairement sont liées les unes aux autres. Dans le *Problème* 28, on a l'impression que l'auteur considère les vertus comme les parties d'une unité complexe, dont chacune s'occupe principalement d'un objet particulier (157, 30 -158, 1). Les arguments des Péripatéticiens sont systématiques, et ne

² La liste des vertus morales dans l'EN est la suivante : courage, modération, libéralité, magnificence, grandeur d'âme, vertu anonyme des honneurs modestes, débonnaireté, véracité, gaieté, amabilité, justice.

nous aident pas beaucoup pour l'interprétation littérale du texte d'Aristote, mais ils nous indiquent que le problème avait été déjà soulevée dans l'antiquité.³

La vie heureuse se divise donc, de quelque façon, en une série de types différents d'activité, selon les différents champs d'activité de l'homme : il y aura des vertus relatives à l'emploi de l'argent, d'autres relatives à l'usage des plaisirs, à la maîtrise de l'agressivité en guerre et en paix, aux relations amicales dans la famille et dans la société civile, etc. Il y a ici le danger évident de parvenir à diviser l'unique définition du bonheur en plusieurs critères, plus concrets et plus particuliers, qui n'ont comme lien commun que des caractéristiques très générales: la définition du bonheur humain en général risque d'être semblable à celle de l'animal en général, c'est à dire d'un universel qui ne se concrétise que dans les différents animaux, chats, chèvres et lions. La vie heureuse (*eudaimonia*) risque donc de se réduire à un terme que l'on peut appliquer à des ensembles très variés d'activités et de formes de vie, et dont il n'en indique que quelques aspects communs. Chacun pourrait donc être heureux à sa façon, pourvu qu'il respecte ces conditions très générales.

Avec sa critique à l'idée du Bien de Platon, Aristote fait des pas ultérieurs dans cette direction. Aristote nie premièrement la *possibilité d'existence* d'un Bien universel (*katholou*, EN 1096a 11), et aussi la théorie selon laquelle il existe un Bien par soi, individuel et séparé, car ou ce Bien sera seulement une Forme vide (*mataion eidos*, EN 1096b20, cf. EE 1217a21), ou il devra se partager entre beaucoup d'activités particulières, comme les activités sages, les formes de contemplation etc. (EN 1096b16-18). En second lieu il nie *l'utilité pratique* de poser un Bien suprême. Un seul Bien, qu'il soit un prédicat commun à des activités différentes ou qu'il soit un individu doué d'une existence séparée, est selon Aristote inutile, car il n'est pas un but praticable ou accessible à l'homme (EN 1096b32-34, EE 1217b 24-25) ; il ne peut même pas servir de paradigme aux activités humaines, car chaque activité a son but, et aucune ne poursuit le Bien en soi (EE 1218a33-35). De plus, aucune activité ne poursuit son but de façon universelle, mais chacune a son objet concret : le médecin ne poursuit pas la santé en général, mais la santé de son patient (EN 1097a1-13). Dans le même

³ Sur ce textes, voir R.W. Sharples, « The Unity of the Virtues in Aristotle, in Alexander of Aphrodisias and in the Byzantine Commentators », article répertorié sur Internet à l'adresse : www.univ.trieste.it/~etica/2000_2/abstract.html - 15k.

sens, dans la *Politique*, Aristote dit que ceux qui définissent en général la vertu comme un bon état d'âme ou comme une bonne conduite se trompent complètement ; il vaut mieux, ajoute-t-il, énumérer les vertus comme le fait Gorgias, que les définir ainsi (1260a25-28). La possibilité même de normes morales générales semble disparaître si l'on prend à la lettre cette doctrine.

Sous l'influence de la *praktische Philosophie* d'origine Allemande, certains critiques contemporains ont souvent apprécié cet aspect pluriel de la théorie d'Aristote, parce qu'il semble soustraire à l'éthique la généralité et l'abstraction typiques de l'éthique de l'âge moderne, et semble conduire la philosophie aristotélicienne à une évaluation vivante et concrète de la nature de l'action humaine, dans son existence individuelle dans le monde⁴.

On trouve de tendances semblables dans les critiques de langue anglaise. Par exemple on les trouve dans l'article de W.F.R. Hardie, « The Final Good in Aristotle's Ethics »⁵, d'où dérive toute la discussion entre les savants anglophones pour établir si la conception du bonheur chez Aristote soit *inclusive* ou *dominant*, c'est-à-dire si le bonheur selon Aristote se limite à l'activité de la contemplation en elle-même, ou si les autres vertus font aussi partie à part entière du bonheur. Chez Hardie cette discussion part du point de vue d'une évaluation positive de la multiplicité de critères et d'intérêts qu'une conception *inclusive* du bonheur selon lui impliquerait. Il dit :

« It is exceptional for one life to be organised to achieve the satisfaction of one ruling passion (...) exceptional genius is not incompatible with a wide variety of interests (...) How far do men plan their life? Clearly some do so who have no single dominant aim. It is possible to have a plan based on priorities, or on equal consideration, as between a number of objects » .

Hardie pense qu'Aristote devrait concevoir le bonheur comme la réalisation harmonieuse des buts les plus importants de la vie d'un homme ; le bonheur devrait être un « second-order aim » , et contenir en soi la satisfaction des désirs les plus importants d'un

⁴ Nous nous limiterons à citer, parmi beaucoup d'autres essais, l'important article de H.G. Gadamer, « Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik » (1961) maintenant dans : *Kleine Schriften 1*, Tübingen 1967, p. 179-191.

⁵ *Philosophy* 40, 1965, p. 277-295 ; nous citons les pages initiales de l'essai, p. 278-279.

individu. Des individus différents poursuivront leur bonheur différemment, chacun à sa façon. Selon Hardie, Aristote devrait dire cela, et il semble regretter qu'en réalité Aristote dise le contraire.

Mais, il faut le répéter, à notre avis un livre d'éthique ne peut pas être comme un livre de recettes de cuisine, où les façons de cuire les spaghettis ou la viande se succèdent sans un lien systématique. Comme le dit Aristote lui-même, la pratique peut, certes, être guidée par l'expérience, car avoir de l'expérience signifie savoir agir dans le cas concret, mais il est vrai cependant qu'avoir de l'expérience ne signifie pas savoir. Savoir au sens complet c'est posséder une *epistême*, et le savoir pratique qu'Aristote recherche dans ses *Ethiques*, ne saurait se limiter à une somme d'expériences concrètes, unifiées par la mémoire⁶.

La plupart des philosophes grecs ont soutenu la thèse de l'unité des vertus ; déjà Isocrate, dans *l'Hélène*, § 1, critiquait les Sophistes qui énoncent des thèses paradoxales, comme celle qui affirme que courage, prudence et justice sont la même chose (*tauton estin*) et qu'il y a une science unique qui enseigne ces vertus, qui ne se trouvent pas dans l'homme par nature, mais qui doivent être apprises. Comme on le sait, l'unité de la vertu est l'un de principaux thèmes du *Protagoras* de Platon, où les deux principaux interlocuteurs du dialogue, Socrate et Protagoras, sont d'accord sur le fait que les différentes vertus sont collectivement (*sullêbdên*, 329c 5) une seule chose. Le débat entre les deux porte seulement sur le type d'unité qu'existe entre les vertus, et sur leurs rapports avec l'*epistême*. Protagoras est favorable à une unification faible, qui permet une relative indépendance des vertus, tandis que Socrate est pour une unification absolue, car il veut fonder sur l'unité stricte des vertus la thèse que la vertu morale s'identifie avec le savoir, l'*epistême*⁷.

Cette thèse a été discutée dans l'Académie platonicienne et il y a chez Aristote des traces de ce débat : « certains » ont soutenu la thèse que les vertus morales sont séparées à

⁶ Par contre, les conseils pour le bon gouvernement donnés par Isocrate au roi de Chypre se succèdent les uns après les autres sans un critère, comme des bonnes recettes ; Isocrate commence avec le discours *A Nicoclès*, une tradition qui durera pendant beaucoup de siècles. Les conseils de Polonius à son fils dans *l'Hamlet* de Shakespeare en sont un exemple : le but pratique des conseils est évident, comme aussi le fait que ces conseils se succèdent sans un ordre précis.

⁷ La critique contemporaine pense qu'Aristote serait plus proche de Protagoras que du Socrate de Platon sur ce point, cf. C.C.W. Taylor, *Plato. Protagoras*, Oxford 1976, p. 133-135.

travers l'argument que les différents individus ne sont pas, par nature, également doués pour chaque vertu. Il est donc possible qu'un individu ait déjà acquis une vertu sans en avoir encore acquise une autre. Cet argument, qui vise l'acquisition et non pas la possession complète de la vertu, n'exclut pas que dans un état parfait on doit posséder toutes les vertus mais, en même temps, il admet la possibilité, niée par Socrate et acceptée par Protagoras, que l'on puisse avoir une vertu sans en avoir (encore) une autre, et donc être courageux sans être juste (*Protag.* 329d-330b)⁸.

Les solutions proposées par Aristote au problème de l'unification des vertus dans une vie heureuse doivent tenir compte des voies qu'il a fermées lui-même, à savoir les voies d'unification qu'il a déclarées impraticables. Ces solutions ne devront donc pas chercher, comme chez Platon, à établir un but supérieur à la mise en pratique de la vertu, soit que ce but soit une idée, un individu à aimer, ou un programme politique ou moral, ni à établir une vertu universelle dont les vertus individuelles seront les espèces. L'unification devra découler de la nature même de la chose, de la vertu ou, mieux, des différentes vertus prises dans leur différence individuelle et dans leur nature de qualités d'une substance.

Comme tout le monde le sait, dans la définition du bien humain que l'on trouve dans l'EN, et que nous avons cité au début (« activité de l'âme en accord avec la vertu »), Aristote pose immédiatement la question de l'unification des vertus, car il poursuit « et, s'il y a plusieurs vertus, en accord avec la meilleure et la plus parfaite » (EN 1198a17). Cette remarque a déplu à la majorité des critiques contemporains, qui ont lu la doctrine d'Aristote à la lumière des problèmes de l'Utilitarisme moderne, et ont cherché de libérer Aristote des conséquences paradoxales qu'ils ont vues dans l'idée d'une vertu dominante sur les autres. Nous avons examiné toute cette discussion ailleurs ; nous y reviendrons à la fin de cet essai⁹.

Mais avant nous voudrions examiner un point que nous avons négligé dans notre discussion précédente, c'est-à-dire le fait qu'Aristote propose, dans ses *Ethiques*, des solutions différentes au problème de l'unification de la vertu et de l'unité de la vie heureuse. En particulier, aussi bien dans l'*Ethique à Eudeme* que dans les livres communs aux deux

⁸ Nous avons discuté ce point dans l'article « Socrate, Aristotele e l'unità della virtù », dans G. Casertano (éd.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2004, p. 356-374.

⁹ Voir C. Natali, *The Wisdom of Aristotle*, New York 2001, p. 111-181.

Ethiques, il explore de formes particulières et psychologiques d'unification de la vertu, tandis que dans l'*Ethique à Nicomaque*, dans le livre I et dans le livre X, il insiste sur le fait que l'unification est donnée surtout par la connexion de la vie complète à la meilleure des vertus (1098a16-17 et 1177a13). A notre avis, ces différentes solutions qu'Aristote a données à notre problème ne sont pas contradictoires et ne nécessitent donc pas une explication génétique. Au contraire, elles sont compatibles et mettent en lumière différents aspects de la question.

Selon Aristote il y a une unification des vertus à des différents niveaux : il y a avant tout des formes *régionales* d'unification des vertus à l'intérieur des deux espèces principales, les vertus morales et les vertus intellectuelles, et il y a des formes *universelles* d'unification des vertus, des formes qui relient les vertus morales aux vertus intellectuelles, et *vice versa*¹⁰. Certaines vertus morales présupposent la présence de toutes les autres ; ce sont la magnanimité¹¹ et l'un des types de justice ; il est très bien connu, d'autre part, le fait que la *phronêsis* est la condition de l'autre vertu intellectuelle, la sagesse, car elle la produit (*poioussa*, 1143b35), de même que la médecine produit la santé.

II

Aristote pose l'unification des vertus sur le plan d'une perspective de psychologie morale, qui est la perspective des *Ethiques* en général ; il quitte donc la perspective logico-métaphysique de Platon, qui chercherait plutôt à unifier la notion du bien par voie métaphysique. Pour comprendre comment peut fonctionner cette unification psychologique il

¹⁰ Cette étude concerne la doctrine des vertus, et est limitée aux *Ethiques*. Le problème de l'unification des qualités morales s'étend au delà des limites des traités éthiques, et l'on peut trouver des matériaux intéressants ailleurs, par exemple dans la *Rhétorique*, II 12-17. Mais l'analyse de ces passages nous est impossible maintenant et doit être renvoyée à une autre occasion.

¹¹ Nous acceptons ici la traduction française traditionnelle pour le grec *megalopsuchia* ; mais ce terme exprime plutôt la dignité de la personne, le juste sentiment de son mérite, et on pourrait bien employer le mot français « fierté » pour le traduire, cf. la juste remarque de J. Tricot, *Aristote. Ethique à Nicomaque*, trad. introd. et notes, Paris 1955, 1990⁷, p. 186.

faut donc revenir aux formes indiquées précédemment, et les examiner les unes après les autres.

a)

Commençons avec l'unité des vertus morales. Comme nous l'avons déjà dit, les deux vertus morales qui unifient spécialement toutes les autres ce sont la magnanimité et la justice dite « générale ». Puis il y a la prudence, qui unifie toutes les vertus morales.

a.1)

Examinons donc en premier la magnanimité. Aristote nous dit que la magnanimité comporte la présence de toutes les vertus morales. D'un certain point de vue cela est évident, car Aristote est favorable, comme Socrate, à l'unité des vertus, et le fait d'avoir une vertu implique d'avoir toutes les autres. Mais la magnanimité unifie les vertus d'une façon plus profonde, car, en un sens particulier, elle les implique toutes ou elle est impliquée par toutes les autres. Cela est dit par Aristote soit dans l'EE soit dans l'EN.

Dans l'EE, Aristote dit que la magnanimité évidemment s'accompagne (ἀκολουθεί) aux autres vertus, car elle est capable de mesurer le juste milieu dans toutes les sortes de biens, tandis que les vertus particulières le font seulement dans leur domaine particulier (1232a35-36). Donc, soit toutes les autres vertus sont la conséquence de la magnanimité, soit elle est la conséquence de toutes les autres vertus. Et Aristote d'ajouter que pour cette raison l'on croit que les vertus rendent magnanimes, chacune dans son domaine particulier (1232b24). Dans l'EE Aristote distingue deux types de magnanimité, une qui comprends les autres vertus, et l'autre, plus limitée et dite « particulière » (1232b26). La même distinction se trouve dans le livre sur la justice (EN V = EE IV), entre la justice en général et la justice particulière, comme nous le verrons. Cette distinction disparaît dans la discussion de la magnanimité dans l'EN.

Dans l'EN, Aristote cherche à démontrer que le magnanime a toutes les vertus, avec deux arguments, à partir des biens. Le premier argument est : si le magnanime mérite les bien les meilleurs, il doit être bon, car c'est le bon qui mérite les bien les meilleurs, c'est-à-

dire les honneurs¹². Quelques lignes après, Aristote répète son argument, en se plaçant du point de vue de chacune des vertus individuelles :

« si l'on examine toutes les vertus, il serait ridicule de penser que le magnanime ne soit pas bon, car il ne serait pas même digne d'honneur s'il était mauvais, puisque l'honneur est une récompense de la vertu et c'est aux bons qu'il est rendu » (1123b33-1124a1)

L'autre argument dérive de la comparaison avec la *kalokagathia*, comparaison qui relève d'un endoxon commun : Aristote dit « c'est pourquoi il est difficile d'être véritablement magnanime, car cela n'est pas possible sans une vertu parfaite (*aneu kalokagathias*) » (1124a 3-5). Ici, la référence à la *kalokagathia* n'a pas de connexion avec la discussion sur le même concept dans l'EE, discussion que nous verrons plus avant ; ici le terme est employé dans sa signification traditionnelle et proche de la mentalité aristocratique¹³.

La magnanimité a un double effet: aider à trouver le juste milieu dans chaque occasion, et rendre plus grands les actes vertueux ; pour cette raison elle est l'ornement de la vertu (1124a1-3). Broadie observe justement que c'est la connexion avec l'honneur et la considération des autres qui distingue le type particulier d'unification des vertus qui est propre de la magnanimité¹⁴. Le magnanime aura donc toutes les vertus, les pratiquera à un niveau plus grandiose, et cherchera la louange des autres hommes vertueux, quitte à ne pas se plaindre, si par accident celle-ci ne se produit pas.

La référence au juste milieu indique, selon nous, que la magnanimité unifie toutes les vertus *morales*. Et le fait qu'il n'est pas possible d'avoir la vertu morale sans avoir la prudence, fait que la présence de la magnanimité soit la conséquence de la présence de la prudence, ou *vice versa*. En effet, dans ce même passage que nous discutons, Aristote nous rappelle que le fait de trouver le juste milieu est l'oeuvre typique du *phronimos* : ἄπερ ὁ φρόνιμος ἂν κελεύσειε, 1232a36-37. Dans l'EN aussi, Aristote se réfère aux vertus

¹² Pour la reconstruction de l'argument, cf. F. Dirlmeier, *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Darmstadt 1956, p. 375, et T. Irwin, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis 1985, p. 326 ; Dirlmeier soutient justement qu'il est purement logique et peu convaincant.

¹³ Dirlmeier, p. 375.

¹⁴ S. Broadie – Ch. Rowe, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford 2002, p. 30 e 151.

morales, et ce sont elles qui sont indiquées par la phrase « Celui qui examine a partir de chaque (vertu), (καθ' ἕκαστα δ' ἐπισκοποῦ) » (1123b33).

Le problème qui se pose donc est de savoir si la magnanimité unifie seulement les vertus morales, y comprise la prudence, mais seulement par implication, ou si elle unifie toutes les vertus intellectuelles avec toutes les vertus morales, et donc si sa présence implique aussi la présence de la sagesse. Cette dernière interprétation a été défendue par Stewart et par le père Gauthier¹⁵.

Ce dernier a fait grand cas de l'identification du magnanime avec Socrate que l'on trouve dans les *Derniers Analytiques* (97b15-25) mais, dans son analyse des textes de l'*Ethique*, il a soutenu sa thèse avec des arguments faibles. Nous nous bornerons seulement à deux de ses raisonnements. Premièrement, il souligne le fait qu'Aristote attribue un certain usage de l'ironie au magnanime, en EN 1124b30-31 ; or, certainement l'ironie est l'une des caractéristiques principales de Socrate, mais Gauthier oublie que Socrate emploie l'ironie avec les Sophistes et les gens qui croient savoir, tandis que le magnanime emploie de l'ironie avec la masse (*hoi polloi*, 1124b31), et seulement parce que il n'est pas intéressé aux louanges des petits gens. Donc, dans les deux cas, il s'agit d'une ironie différente et différemment justifiée.

Deuxièmement, le père Gauthier observe que le magnanime est homme de loisir, qui s'adonne rarement à l'action politique, qu'il est *argon* et *oligon praktikon* (1124b 24-26). A partir de cela, il formule l'argument suivant : si le magnanime est homme de loisir et le philosophe est homme de loisir, le magnanime est un philosophe. Logiquement la chose ne tient pas, comme il est évident. Il aurait suffi de lire encore une ligne pour voir que la raison de l'abstinence envers l'action politique du magnanime est motivée de façon complètement différente de celle du philosophe, car le philosophe ne veut pas que la tranquillité de sa contemplation soit troublée, tandis que le magnanime se réserve d'agir dans les grandes occasions, et refuse de s'abaisser à agir dans des circonstances mineures. Le magnanime

¹⁵ J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, p. 335-346 ; R.A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris 1951, p. 84-117 ; cf. aussi R.A. Gauthier – J.Y. Jolif, *Aristote. L'Ethique à Nicomaque*, Paris-Louvain 1959, II p. 274-297 (cité dorénavant comme Gauthier). Nous partageons par contre l'interprétation de A. Grant, *The Ethics of Aristotle*, London 1874, II p. 72-75, et de Dirlmeier, p. 375-376.

agira politiquement, bien sur, mais rarement, et seulement dans les grandes occasions qui procurent une grande gloire (ὀλίγων μὲν πρακτικόν, μεγάλων δὲ καὶ ὀνομαστῶν, 1124b 25-26) ; le philosophe au contraire évitera la politique.

Le plus grand défaut de l'interprétation du père Gauthier est d'introduire dans la lecture de ce passage de l'EN toute la doctrine morale d'Aristote, sans nuances ; à son avis si Aristote ici attribue au magnanime les plus grands biens, et s'il a dit ailleurs que le plus grand bien de l'homme est l'exercice de la contemplation, alors le magnanime participera à ce bien suprême, et il contempera. Mais c'est là une mauvaise façon de lire Aristote, car Aristote n'est jamais aussi direct et a une pensée beaucoup plus souple et nuancée.

En guise de conclusion de cette section, nous observerons encore une fois que l'unification des vertus morales, réalisée par la magnanimité, se fonde sur un plan psychologique ; ce sont les caractéristiques émotives de l'homme fier qui rendent particulièrement nécessaire la possession de toutes les autres vertus.

a.2)

Passons maintenant à la justice. Le livre EN V (= EE IV) qui est commun aux deux *Ethiques*, nous dit qu'il existe une forme de justice, dite 'justice en général', qui est capable d'unifier toutes les vertus morales, et qui est, de ce fait même, vertu complète (1129b11 – 1130a12). La discussion de ce texte (chapitre V 3 dans la division de Bekker) est beaucoup plus détaillée et scientifique que la discussion sur la magnanimité que nous avons trouvée dans EN IV. Cela dépend de la nature différente de ces deux livres, car ce livre est commun aussi à l'EE et en reflète l'esprit plus scientifique et définitionnel, tandis que le livre EN IV fait partie de l'EN seulement, et suit la tendance de cette oeuvre à une exposition plus discursive, convaincante du point de vue rhétorique.

Ce chapitre V 3 est divisé en trois sections, avec des fonctions différentes : dans 1129b11-25, Aristote veut démontrer que la justice en général comprend en elle toutes les vertus ; dans 1129b25 – 1130a8, il établit une différence entre justice en général et vertu, car il ajoute que ce type de justice est vertu complète, mais non absolument (*haplos*), elle est complète en étant dirigée vers les autres (*pros heteron*) ; dans 1130a8-12, Aristote tire ses conclusions, donne la définition de la justice en général et nous décrit, du point de vue de la métaphysique, la différence et la similarité entre celle-là et la vertu tout court. C'est surtout

ce dernier point logique qui manque dans la description de la magnanimité¹⁶. Comme on le voit, ici nous ne trouvons pas une simple description de la vertu à partir des *endoxa*, mais une sorte de démonstration. Voyons ces trois points les uns après les autres.

Dans la première section du chapitre, Aristote applique le principe établi au début du livre : « souvent les dispositions sont connues à partir de leurs sujets » (1129a18-19). En effet ici Aristote identifie, d'une certaine façon (πῶς, 1129b12) *ta dikaia* avec *ta nomima*, les choses établies par les lois ; et puisque les lois se prononcent sur toutes les actions humaines (ἀγορεύουσι περὶ ἀπάντων, 1129b14-15) en vue du bonheur, d'une certaine façon (ἕνα μὲν τρόπον, 1129b17) les actions justes auront aussi la fonction de produire et de défendre le bonheur de la *polis*, qui est le meilleur des biens humains (1094b7-10). Donc, toutes les actions justes seront des actions vertueuses. Par cela, Aristote croit avoir démontré que toutes les actions selon la loi sont des actions morales : *ta dikaia* = *ta nomima* < *ta agatha* ou *ta kala*¹⁷. Cette conclusion ne peut que nous laisser perplexes, car aujourd'hui nous distinguons communément la légalité et la moralité, et nous acceptons l'idée qu'une action puisse être légale mais immorale. Il n'y donc pas d'inclusion, pour nous, entre la sphère des actions morales et celle des actions légales : il est vrai, sans doute, que beaucoup d'actions selon la loi sont morales, mais il n'est pas certain que toutes le soient, même dans une cité bien gouvernée.

Pour résoudre ce problème les commentateurs ont essayé beaucoup de lignes interprétatives. Certains se sont contentés de dire qu'Aristote exagère (Burnet) ; d'autres ont pensé à la législation de certaines *poleis* comme Sparte et les cités de la Crète, où la loi prescrit aussi les actions de tous les jours, ou à une législation parfaite- on pourrait ajouter aussi la législation des *Lois* de Platon (Grant, Irwin). D'autres encore ont souligné le fait que dans la langue grecque le terme *nomos* indique souvent aussi bien les coutumes et les lois

¹⁶ Dirlmeier, p. 400.

¹⁷ Stewart, p. 394, et Broadie-Rowe, p. 34-35, parlent de coextensivité dans le cas de la justice générale par rapport à l'ensemble des vertus morales. Mais ce n'est pas le cas, nous croyons, car dans l'ensemble de toutes les actions vertueuses il y a celles qui sont faites *haplôs* et celles qui sont *pros heteron*. Donc la justice générale, bien qu'elle implique toutes les vertus morales, dirige seulement une partie des actions vertueuses – sinon il faudrait exclure des actions vertueuses celles qui ne sont pas faites pour l'autre et ne dérivent pas d'un pouvoir politique (1130a 1-8).

non écrites que les lois écrites (Stewart, Broadie). Il y a aussi ceux qui ont rappelé que dans la littérature du temps d'Aristote, il était commun de dire que les lois prescrivent toutes les actions bonnes et interdisent toutes les actions mauvaises (Gauthier, Laurenti), mais il n'est pas certain qu'en ce cas les orateurs et les philosophes songent seulement aux lois promulguées par l'Assemblée du peuple, comme le dit Gauthier¹⁸. A notre avis, la solution de Stewart et Broadie est la meilleure, si la thèse qu'Aristote veut soutenir est l'inclusion dans la vertu de la justice dans un sens général, comme le suggèrent les passages 1129b26 et 31 : « Cette forme de justice alors est une vertu complète ... et elle est vertu complète au plus haut point car elle est mise en pratique de la vertu complète »¹⁹. Elle explique aussi pourquoi Aristote nous dit que cette identification n'est pas absolue, et qu'elle est valable seulement d'une certaine façon.

Le passage suivant, 1129b25 – 1130a 8, nous explique selon quelles limites l'identification est valable : la justice générale est un emploi complet de la vertu, et Aristote dit qu'il est complet car il est *pros heteron*, par rapport à l'autre. Il est bien vrai, comme le souligne Broadie, que la plupart des vertus, par leur nature, sont par rapport aux autres ; mais le type de rapport dont nous parlons ici est différent, car ce n'est pas seulement l'autre en tant qu'objet d'action vertueuse qui est pris en compte, l'autre concerné est notre concitoyen en tant que sujet d'une légitime prétention au bonheur. C'est ce qu'Aristote dit quand il soutient que :

¹⁸ Gauthier, p. 339-340 ; il fait référence à Démosthène, *Contre Aristogiton* I, 15-28 ; II, 25-26 ; *Contre Meidias*, 223-225 ; on pourra ajouter aussi Xénophon, *mem.* IV, 6, 5-6.

¹⁹ Gauthier, p. 30 a raison de dire qu'ici Aristote fait référence à l'idée de totalité. A la ligne 1129b 31 beaucoup d'interprètes ont trouvé que la formulation : καὶ τελεία μάλιστα ἀρετῆς, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστὶν est déficiente, et qu'il faudrait lire τῆς ἀρετῆς τελεία χρῆσις (Trendelenburg), ou τῆς τελείας ἀρετῆς τελεία χρῆσις (Stewart), ou déplacer καὶ τελεία μάλιστα après χρῆσις ἐστὶν (Jackson). Le texte des mss. a été défendu par H. Rasmussen, *Beiträge zur Erklärung und Textkritik der Nikomachschen Ethik des Aristoteles*, Weimar 1862 p. 20-21 : il dit que la justice dans ce sens est vertu complète car elle implique la mise en pratique de toutes les vertus envers autrui. De son côté, J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, London 1900, p. 208, note que le langage ici est littéraire et qu'une certaine imprécision de la part d'Aristote est admissible.

« elle est complète car l'homme qui la possède est capable d'en faire usage aussi à l'égard des autres et non seulement pour lui-même » (1129a32-33)²⁰.

La conclusion du chapitre résume la discussion ; après avoir illustré la ressemblance et les différences entre la justice générale et la vertu Aristote conclut :

« Cette forme de justice, alors, n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu toute entière, et son contraire, l'injustice, n'est pas non plus une partie du vice, mais le vice tout entier. Il est clair à partir de ce qu'on a dit, quelle est la différence entre la vertu et ce type de justice : c'est la même, mais leur être n'est pas le même. En tant que concernant nos rapports envers autrui, elle est justice, en tant que telle sorte de disposition prise absolument, elle est vertu » (1130a 9-14).

La définition de la justice générale est la définition de la vertu avec, en plus, l'ajout de la phrase « envers autrui » (πρὸς ἄλλο, 1129b27 et 1130a14). Aristote explique ici la situation en ajoutant une précision du point de vue de la métaphysique : « c'est la même, mais leur être n'est pas le même » (ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό). La distinction entre deux choses qui sont numériquement identiques mais dont l'être n'est pas identique, a été interprétée, à partir de Bonitz (221a3), comme une différence de notion, de définition ou d'essence, en accord avec les différentes propriétés d'une chose numériquement une²¹. La notion est assez obscure en elle-même (comme est-il possible qu'une chose ait plusieurs définitions et plusieurs essences?), mais pour nous ce n'est pas nécessaire ni possible de la discuter ici.

En conclusion, on peut dire qu'ici aussi, comme dans le chapitre sur la magnanimité, l'unification des vertus morales dans un seul individu est un fait psychologique, fait qui est

²⁰ Nous ne pouvons pas nous empêcher ici de souligner combien on a tort quand on oppose la morale d'Aristote à la morale moderne, en disant que le vertueux aristotélicien fait le bien, mais seulement comme l'arbre produit des fruits, non pour le bien des autres, mais *pros to kalon*, pour l'amour de la belle action en elle-même. Les exemples de cette interprétation sont innombrables ; nous nous limiterons à citer R.A. Gauthier, *Magnanimité*, p. 96-97.

²¹ Dans cette interprétation s'accordent Grant, II p. 103 ; Stewart, p. 400 ; Dirlmeier, p. 98 ; Gauthier, p. 344 ; H.H. Joachim, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, Oxford 1951, p. 131 ; R. Laurenti, *Aristotele. Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*, Bari s.a., p. 138 ; Irwin, p. 332. La seule exception est C.L. Michelet, *Aristotelis Eticorum Nicomacheorum libri decem*, Berlin 1848, p. 161, qui entend τὸ δ' εἶναι comme « *ratione existendi* » et qui dit que du point de vue de la notion et de l'essence vertu et justice générale sont la même chose, mais elles diffèrent par l'existence.

reconnu par le langage, où il existe une signification du mot *dikaios* qui indique la capacité de se servir de toutes ses vertus pour réaliser le bonheur des autres et de la *polis* toute entière. Le *dikaios* fera cela sans renoncer, bien sûr, à son propre bonheur ; au contraire il agira pour soi même et pour les autres, en exaltant sa vertu avec des actions plus amples et plus difficiles.

L'unification donnée par la justice générale est différente de l'unification donnée par la magnanimité. La magnanime a son propre champ particulier, les grandes actions, et la possession des autres vertus est liée à la magnanimité comme la conséquence est liée à son antécédent. Nous avons vu que dans l'EE Aristote affirme que l'on peut dire que « chaque vertu juge correctement du plus et du moins dans son domaine, précisément ce que le sage et la vertu ordonneraient, de sorte que toutes les vertus la suivent, ou qu'elle suive toutes les vertus » (1232a35-38). Donc la possession du champ spécifique de la magnanimité comporte la possession des autres parties de la vertu complète. Au contraire, la justice générale n'a pas de champ particulier et propre à elle seulement (οὐ μέρος ἀρετῆς, « n'est pas une partie de la vertu », 1130a9) ; elle est comme une vertu « de second ordre » qui est coextensive²² à la vertu complète (ὅλη ἀρετή ἐστίν, « c'est la vertu toute entière », 1130a 9-10) selon la différence *haplôs/pros heteron*.

b)

Passons maintenant à un autre type d'unification des vertus morales, celui qui comporte aussi une unification de toutes les vertus avec une des vertus intellectuelles, la prudence. Cette unification des vertus morales est donnée par le fait que toutes les vertus morales sont des justes milieux, et c'est la *phronêsis* qui détermine le juste milieu dans chaque cas. Cela est dit dans le livre VI (= EE livre V), dans un passage célèbre :

« En outre on pourrait de cette façon réfuter l'argument dialectique qui tendrait à établir que les vertus existent séparément les unes des autres, sous prétexte que le même homme n'est pas naturellement le plus apte à les pratiquer toutes, de sorte qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore acquis l'autre. Cela est assurément possible en ce qui

²² Ici nous acceptons la coextensivité car l'ensemble pris en considération c'est la somme des vertus morales et non pas la somme des actions vertueuses.

concerne les vertus naturelles ; par contre, en ce qui regarde celles auxquelles nous devons le nom de 'bon', c'est impossible, car en même temps que la prudence, qui est une seule vertu, toutes les autres seront données » (1144b32 - 1145a2).

La solution trouvée par Aristote tend à sauver soit l'opinion de Socrate qui unifie strictement les vertus, soit la tendance commune, exemplifiée par Isocrate, qui veut séparer les vertus morales. Il se sert de l'un de ses coups les plus habituels, la distinction des sens du mot « *aretê* ». La notion de « vertu naturelle » apparaît rarement dans l'EN²³ ; dans l'EE Aristote décrit l'homme comme prédisposé également au vice et à la vertu, et l'acquisition des vertus est quelque chose qui relève surtout de l'éducation et des habitudes apprises. La vertu au sens propre comporte, au contraire, la présence de la prudence et sa contribution est fondamentale à la détermination de l'état d'âme du vertueux.

Selon Irwin qui a bien reconstruit l'argument²⁴, Aristote soutient que :

- chaque vertu au sens propre est inséparable de la prudence ;
- la prudence est inséparable de chaque vertu au sens propre.

De cela il dérive que :

- chaque vertu au sens propre est inséparable de toutes les autres.

La première prémisse a été démontrée dans les lignes qui précèdent, 1144b 1-32 ; la deuxième prémisse, au contraire est plus douteuse, et l'on se demande d'où elle pourrait dériver. Les commentateurs se partagent selon différents courants d'opinion : Stewart pense que la vertu morale est une seule grande *mesotês*, qui présuppose un développement harmonique de toute la personnalité du sage ; Gauthier, au contraire, à partir de la conception de l'EE (VIII 1) pense que le développement de la raison pratique et de la prudence dans l'homme vertueux ne doit pas être troublé par les vices de l'âme désirante, et donc pour avoir en vue le juste milieu de l'action il faut posséder toutes les vertus. Cela nous semble s'accorder mieux avec les remarques d'Aristote sur la magnanimité, ou il disait que le

²³ Cf. sur ce point C. Viano, « Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista ? », dans C. Natali – S. Maso (éd.), *La catena delle cause. Studi sul determinismo antico e moderno*, Amsterdam 2005, p. 131-144. L'auteur nous montre comme la vertu naturelle soit une disposition favorable pour parvenir à la vertu complète, et en analyse les conditions matérielles.

²⁴ Irwin, p. 349

magnanime possède toutes les vertus car il sait voir le juste milieu dans chaque occasion, et *vice versa*²⁵. On pourrait aussi ajouter que pour Aristote il n'existent pas des différentes formes de prudence, l'une relative au courage et l'autre relative à l'emploi de la richesse ou à son usage des plaisirs. L'état mental rationnel qui se manifeste dans toutes les actions vertueuses du sage est un, et un seul.

c)

Passons maintenant aux tentatives d'unification entre les vertus intellectuelles. Ils sont discutés seulement, si nous ne nous trompons pas, à la fin du livre VI (= EE V), dans deux passages, 1144a1-6 et 1145a6-11. Ici Aristote réussit à unifier partiellement les deux vertus intellectuelles, qui à première vue sembleraient être complètement séparées, car elles concernent deux différentes espèces de réalités, celles dont les principes peuvent être différemment, et celles dont les principes sont toujours les mêmes (1139a6-8). Ces deux passages sont les réponses d'Aristote à deux questions posées dans les lignes 1143b17-18 et 33-35, c'est-à-dire :

- 1) quelle utilité ont la prudence et la sagesse du point de vue du bonheur humain ?
- 2) quels sont les rapports entre prudence et sagesse ?

Car il semble que la prudence, qui commande en toutes les choses (ἀρχει καὶ ἐπιτάττει περὶ ἕκαστον, 1143b 35) devrait commander aussi à la sagesse, qui pourtant lui est supérieure.

Voyons le premier passage à examiner :

« (1) Premièrement, nous soutenons que la sagesse et la prudence sont nécessairement désirables en elles-mêmes, du moins en tant qu'elles sont les vertus respectives de chacune des deux parties de l'âme, et cela même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien. (2) Deuxièmement, ces vertus produisent, non pas comme la médecine produit la santé, mais comme le fait la santé : c'est de cette façon que la sagesse produit le bonheur » (1144a1-6).

Au point (1) Aristote dit que la sagesse et la prudence sont les vertus de deux parties de l'âme ; la distinction de ces parties, toutefois, n'est pas la même que nous trouvons dans

²⁵ Stewart II, p. 111-112 ; cf. aussi L.H.G. Greenwood, *Aristotle. Nicomachean Ethics Book VI*, Cambridge 1909, p. 207; Gauthier, p. 558-559.

EN I 7 et 13, où l'âme était divisée dans la partie qui possède la raison et celle qui écoute la raison ; ici Aristote parle des parties que se trouvent à l'intérieur de l'âme rationnelle, et qui sont distinguées au chapitre VI 2 (1139a5-6) parce qu'elles ont des objets différents. Elles sembleraient se développer indépendamment, et avoir chacune son activité séparée. Mais au point (2) les choses changent : les deux vertus intellectuelles sont utiles car elles produisent le bonheur. La prudence produit le bonheur comme cause motrice ; la sagesse le produit comme la santé produit la santé²⁶, comme cause formelle. La sagesse est donc une partie de la vertu intellectuelle, et son activité est une partie du bonheur.

Dans ce passage les deux vertus semblent être considérées comme des composantes a partie égale du bonheur, conçu comme l'ensemble des activités vertueuses. Certes, la contribution des deux vertus intellectuelles au bonheur est différente, car la sagesse à elle seule est cause formelle du bonheur, tandis que la prudence le produit avec le concours de la vertu morale.

Le second passage ajoute un principe de hiérarchie entre les vertus intellectuelles, une hiérarchie, à vrai dire, très limitée :

« D'autre part il est vrai que la prudence ne domine pas la sagesse ni la partie la meilleure, pas plus que la médecine ne domine la santé : la médecine ne se sert pas de la santé, mais veille à la faire naître, donc commande *en vue* d'elle et non pas *à elle*. En outre, dans le même sens on pourrait dire que la politique commande aux dieux, car elle donne des ordres sur tout ce que la cité contient » (1145a6-9).

Cela ne signifie pas que la prudence devient simplement un moyen pour la sagesse, comme certains ont cru, ni que la prudence soit supérieure à la sagesse²⁷ ; cela signifie plutôt que le domaine de la prudence s'étend jusqu'à aux conditions extérieures de la génération de la sagesse. Cela a la fonction de corriger et de limiter ce qu' Aristote a dit au livre I :

²⁶ ὡς ἡ ὑγίεια (sous. Ποιεῖ ὑγίειαν, 1144a4). Nous suivons ici l'interprétation de Burnet, p. 283, Stewart, II p. 98, Joachim, p. 217, et Gauthier, p. 543-547, contre Eustathius, p. 388,23-24, Greenwood, p. 47-48, et Dirlmeier, p. 469.

²⁷ R. Loening, *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*, Jena 1903, p. 14. Cf. Irwin, p. 350

« La politique semble être la science suprême et architectonique par excellence » (1094b27).

Cela ne signifie non plus que la prudence tire de la sagesse ses principes, comme le voudrait Stewart²⁸ : en effet l'unification des deux vertus intellectuelles est très faible, car aucune ne donne ses principes à l'autre, leur domaine est séparé et la seule fonction commune entre elles est le fait que la prudence sauvegarde la possibilité de la contemplation, tandis que la contemplation ne semble pas avoir des devoirs envers la prudence.

d)

Passons enfin aux formes universelles d'unification des vertus : on sait bien que la présence des vertus morales n'est pas possible sans la présence de l'une des vertus intellectuelle, la prudence. Il est douteux, d'autre part, que la pratique de la sagesse ait besoin de la présence des vertus morales.

Mais, au moins dans l'*Ethique à Eudème*, il est sûr que la contemplation *peut* s'accompagner aux autres vertus : Aristote emploie un terme qui indique la possession de toutes les vertus, morales et intellectuelles, la « *kalokagathia* ». Il discute la signification de ce terme dans l'EE, 1248b8-1249a17, et il nous semble que de sa discussion dérive que la *kalokagathia* n'est pas un état d'âme pour soi, qui existe à côté, pour ainsi dire, des autres vertus, comme la tempérance existe à côté du courage. La *kalokagathia* est l'ensemble de toutes les vertus ; bien que la *kalokagathia* soit seulement un terme du langage moral de son temps²⁹, Aristote cherche à en donner une explication cohérente avec sa théorie générale des vertus. Il s'en sert pour désigner la possession de toutes les vertus, soit intellectuelles, soit morales. Le *kalos kagathos* contempera donc le dieu et fera des actions louables, car l'*horos* de la *kalokagathia* est la contemplation de dieu, on dit à 1249b23-25.

²⁸ Vol. II, p. 113. Selon lui la prudence prend son *ultimate standard* de la sagesse.

²⁹ ἢν καλοῦμεν ἤδη καλογαθίαν (texte de Jackson, Ross, Dirlmeier, von Fragstein et Donini, sur la base de la trad. latine anonyme ; Susemihl et Walzer-Mingay lisent ἐκαλοῦμεν, sur la base des mss., mais il n'y a aucun passage précédent où il y est question de la *kalokagathia*. Dirlmeier, p. 494, propose de traduire au futur : “que nous appellerons” ; mais cela donnerait au terme un sens technique qu'il n'a pas, de toute évidence).

Quelques critiques, comme Donini et von Fragstein, pensent au contraire que la *kalokagathia* soit seulement l'ensemble de toutes les vertus *morales*. Si l'on adopte cette interprétation, le problème du rapport entre *kalokagathia* et *megalopsuchia* devint insoluble, car soit l'une soit l'autre seront l'ensemble toutes les vertus morales, et elles ne sont pas identiques. La solution de von Fragstein, selon lequel dans l'EN la *megalopsuchia* a le rôle que dans l'EE joue la *kalokagathie*, n'est pas acceptable : dans l'EE aussi une des formes de la *megalopsuchia* est considérée comme la somme des vertus morales, cf. 1232a36-37. Donc dans l'EE la *megalopsuchia* comporte la présence de toutes les vertus morales, la *kalokagathia* la présence de toutes les vertus en général.³⁰

III

Venons finalement au passage le plus discuté et contesté, les chapitres 6-9 du livre EN X. Le texte se présente comme une discussion à grandes lignes (*tupôdi*, 1176a31, cf. 1178a21-23) du problème du bonheur. À vrai dire, ce n'était pas évident qu'un problème concernant le bonheur soit resté ouvert, car la définition du livre I avait été détaillée et remplie de déterminations dans les livres suivants. Mais l'hésitation marquée par la formule « s'il y a plusieurs vertus, en accord avec la meilleure et la plus parfaite » (EN 1198a17) méritait évidemment d'être reprise.

Le passage EN X 6-9 se présente donc clairement comme la conclusion d'un long discours, qui revient à son debout après une longue série de détours et de recherches particulières, dans la tradition de la *Ringkomposition* qui était typique de la tradition grecque ancienne³¹. Dans ce texte il y a souvent des renvois à ce qu'il a été dit avant³², en particulier

³⁰ cf. P.L. Donini, *Aristotele. Etica Eudemia*, Roma-Bari 1999, p. 214, et A. von Fragstein, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Amsterdam 1974, p. 384 ; la juste interprétation est dans J.D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968, p. 132-33, et dans V. Décarie, *Aristote. Ethique à Eudème*, Paris-Montréal 1978, p. 217.

³¹ La composition littéraire des œuvres d'Aristote a été encore trop peu étudiée ; en général on peut voir R. Netz, « On Aristotelian Paragraph », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 47, 2001 (sur la *Ringkomposition*, cf. p. 214) et J.J. Kearney, *The Composition of Aristotle's Athenaion*

dans le livre I ; et certaines analyses de ce passage sont compréhensibles seulement en faisant référence aux passages parallèles du livre I. C'est le cas de toute la discussion du chapitre X 8, qui fait référence au chapitre I 9 : les lignes 1178a24-43 (sur les biens extérieurs) a 1098b31-1099a30, et les lignes 1178a34-b7 (sur l'action) a 1098b31-1099a30 ; aussi le passage 1178b7-23 qui parle de l'activité des dieux, un passage très compliqué et que nous avons étudié ailleurs, fait référence au livre I, ch. 12, 1101b25-27.³³

Aristote ne veut pas résoudre dans ces pages tous les problèmes liés à la question du bonheur, il veut seulement indiquer aux lecteurs les types de vie le meilleur, comme il est nécessaire dans un traité qui a des buts pratiques et qui veut non seulement décrire le bien humain, mais aider les autres à devenir bons. La définition du bonheur complet comme identique à la vie contemplative est une indication pratique sur la vie la meilleure possible, et ce n'est pas un critère de choix dans toutes les occasions de la vie humaine, comme certains l'ont cru. Aristote veut simplement préciser la définition générale du bonheur comme « vie active de l'homme en accord avec la vertu complète », en indiquant deux types de vie qui réalisent, de façon différente, cette définition, c'est-à-dire la 'vie philosophique' et la 'vie politique'.

On pourrait se demander si la comparaison faite par Aristote est seulement entre la vie du philosophe et celle de l'homme politique, comme il est évident dans les lignes 1177b 8-18, ou s'il prend en examen aussi la vie morale de l'homme privé, comme le pense S. Broadie. Cette dernière hypothèse nous semble suggestive, car il est vrai que dans le passage du ch. 8 qui parle de la vie heureuse de deuxième ordre il n'y a plus référence au pouvoir et aux luttes militaires et civiles, comme dans la comparaison du ch. 7, mais seulement à une pratique de la vertu qu'on pourrait penser limitée au niveau de la société civile : la justice, le

Politeia, Oxford 1992, p. 72-89. Des observations utiles aussi dans le vieux ouvrage de H. Rassow, *Forschungen über die Nikomachische Ethik des Aristoteles*, Weimar 1874.

³² *Tithemen*, 1176a31; *eipomen*, a 32 ; *homologoumenon... tois proteron*, 1177a18-19 ; seulement la phrase « Que cette activité soit théorique, nous l'avons déjà dit » (1177a17-18) n'a pas de référence précise dans le livre I et trouve son passage parallèle le plus proche dans l'EE, 1249b 6-21. Par contre un renvoi précis au livre I est à la ligne 1177b25 : λαβούσα μῆκος βίου τέλειον, qui fait référence à 1098a18 : ἐν βίῳ τελείῳ.

³³ Pour ce dernier passage, nous nous permettons de renvoyer le lecteur francophone à notre volume *L'action efficace : études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain La Neuve 2004, p. 77-107.

courage, les transactions avec autrui qui impliquent des questions d'argent (*en sunallagmasin*, 1178a12), l'usage des passions, et des son corps³⁴.

Le fait que la vie philosophique soit indiquée comme *teleia eudaimonia* (1177b24-26), et que l'homme qui vit selon la vie contemplative soit *eudaimonestatos* (1178a8) exclut qu'elle puisse être le critère commun de choix pour l'homme heureux en général.

Aristote, néanmoins, ne veut pas poser sur le même plan toutes les espèces particulières de vie heureuse, et il les classe du point de vue de la valeur : la vie philosophique est la plus heureuse, la vie du politique est au deuxième rang (*deuterôs*, 1178a9). Ce type de distinction, entre 'premier' et 'deuxième', n'est pas fréquente chez Aristote ; les commentateurs n'ont pas trouvé beaucoup à dire sur ce terme, et, pour la plupart, se sont contentés d'opposer la nature complexe de l'homme à la nature simple et supérieure de la divinité³⁵. Mais l'expression nous renvoie au passage de la *Metaphysique* où Aristote distingue la philosophie première de la deuxième, en réservant des honneurs et de l'intérêt aux deux formes de recherche.

En conclusion, donc, la fin de l'*Ethique a Nicomaque* n'est pas consacrée au problème du critère suprême de la morale, mais simplement à la description de la vie la plus heureuse. L'argument d'Aristote se prolonge beaucoup, et cette même longueur nous fait penser qu'il a des difficultés à convaincre soi-même et son auditeur. En effet le critère selon lequel il réclame la priorité de la vie contemplative sur la vie dédiée aux autres vertus est surtout l'*autosuffisance* du sage, son *autarkeia*. Il doit admettre que sur la base de tous les autres critères, comme la beauté et la grandeur (*κάλλει καὶ μεγέθει*, 1177b17), la vie politique l'emporte sur la vie philosophique. La démonstration de la primauté de la contemplation est longue et assez répétitive³⁶ :

³⁴ Cf. Broadie-Rowe, p. 444-445.

³⁵ Cf. Grant, II p. 338 ; Burnet, p. 464 ; Dirlmeier, p. 593. Les tentatives faits par Gauthier, II p. 891 et J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.) – London 1975, p. 166-167, d'inclure dans cette vie aussi la contemplation et d'en faire une forme de vie mixte, ne sont pas acceptables : l'expression *ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν*, 1178a9, a une force exclusive, et rend impossible de sommer la contemplation aux vertus morales.

³⁶ Susemihl, dans sa première édition (Leipzig 1882) et Gauthier, II p. 881-888, ont pensé qu'ici il y a deux versions du même texte réunies par un éditeur ancien, mais l'hypothèse n'est pas tout à fait nécessaire.

- Aristote dit que la vie philosophique est celle qui est vraiment recherche 'pour soi-même' (1176b 3 ; 4-9 ; 1177b1) ;
- qu'elle est l'activité de la partie meilleure de nous (1177a13-13 ; 18-21) ;
- qu'elle se réalise dans la *scholê*, dans l'absence de soucis (1176b4-6 ; 1177a27-1177b1 ; 1177b4 ; 8-18) ;
- qu'elle demande moins de biens matériels que la vie politique (1178a24-34 ; 1178a34-b 7 ; 1178b33-1179a6) ;
- qu'elle a son plaisir unique et particulier (1177b22-24) ;
- qu'elle est parfaite (1177b24-26) ;
- qu'elle représente un effort digne de louanges de la part de l'homme de se rendre le plus possible semblable aux dieux, sans écouter les conseils de modération de la poésie traditionnelle (1177b 26-1178a8 ; 1178b7-23) ;
- qu'elle est en accord avec les opinions des sages, comme Solon et Anaxagore (1179a9-17) ;
- qu'elle aura de la part des dieux des faveurs et des bontés particuliers (1179b23-32³⁷).

Ces arguments, comme nous l'avons déjà dit, se concentrent sur un seul point, l'indépendance du sage et son autonomie par rapport à la vie de la *polis*. D'autres arguments possibles, comme la beauté de la vie contemplative et le fait qu'elle est la plus digne de louanges, sont absents, voire déniés dans ces pages. La vie contemplative n'est pas la meilleure selon tous les critères moraux d'Aristote, et le philosophe doit choisir, entre ses critères, ceux qui puissent conduire à la conclusion voulue. Il nous semble d'entendre l'une des péroraisons de Socrate en faveur de la vie philosophique, et pas des plus convaincantes.

De ces chapitres la vertu de la sagesse résulte clairement séparée des autres vertus comme point de référence de la vie contemplative ; ce qui n'exclut absolument pas que le philosophe, en tant qu'homme, exerce des vertus morales pendant sa vie, sans pour cela

³⁷ Ce point d'habitude est considéré une concession faite par Aristote à la mentalité commune ; mais voir l'analyse récente de B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005, p. 109-113. L'auteur pense qu'il y a des possibilités qu'Aristote ait confiance dans la sollicitude des dieux envers l'homme, et dit : « la credenza proposta è una fiducia ben riposta » (p. 112).

abdiquer au choix de vivre un *bios theoretikos*, car un *bios* c'est un ensemble organique d'activités centrées autour d'une activité principale, qui limite les autres, mais ne les exclut pas³⁸. Toutefois, dans son désir de souligner le caractère divin de la vie théorique, Aristote omet dans l'EN d'approfondir les rapports entre la vertu intellectuelle de la sagesse et les autres vertus. Son unification des vertus dans l'EN reste donc incomplète.

IV

En conclusion, on peut dire que la tendance à l'unification des vertus trouve chez Aristote une limitation pour ce qui regarde la sagesse. Toutes les autres vertus, intellectuelles et morales s'impliquent réciproquement selon plusieurs points de vue, mais la sagesse, dont Aristote entend surtout souligner l'indépendance, est partiellement séparée du reste des qualités de l'homme. Elle est en rapport surtout avec la prudence, qui garantit la possibilité de son activité, mais son lien avec les vertus morales semble n'être pas avoir été approfondi suffisamment par Aristote. Il est vrai que, dans la politique, Aristote dit que dans les périodes de *scholé* sont nécessaires soit la *philosophie*, soit la tempérance soit la justice :

« Il faut donc beaucoup de justice et beaucoup de tempérance à ceux qui paraissent réussir le mieux et jouir de tout ce qui rend bienheureux » (*Pol.* 1334a28-30)

Mais l'unification de ces vertus semble reposer surtout sur l'idée d'un *bios* comme unité complexe d'une vie à la lumière d'une activité principale, et non pas dans un lien étroit et essentiel entre l'activité de la vertu intellectuelle suprême et l'activité des autres vertus. De ce point de vue, l'unification des vertus chez Aristote reste incomplète ; la séparation entre la philosophie théorique et la morale semble comporter, au moins dans l'EN, une complication des critères morales. La vie la meilleure reflète la situation de l'homme, être vivant doté d'intellect, mais ce n'est pas la fin des autres types de vie, ni leur modèle.³⁹

³⁸ Ce point est présent dans le passage de EE VIII 3 que nous avons déjà commenté, et aussi dans la *Politique*, VII 13, 1333a30-b 3 ; 15, 1334a11-36.

³⁹ Je voudrais remercier Cristina Viano qui a corrigé mon barbare français. Cet article a été écrit pendant un séjour à l'Institute for Advanced Studies in Humanities at the University of Edinburgh et a bénéficié de l'ambiance amicale et des aides que cette institution offre à ses hôtes.