

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Boutet, R. (2013) « La critique de l'idée du bien entre l'EN et l'EE », *Ithaque*, 13, p. 1-24.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque13/Boutet.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



La critique de l'idée du bien entre l'*EN* et l'*EE*

Rudolf Boutet*

Résumé

*Notre étude a pour objectif de mettre en relief une différence considérable, et trop peu soulignée, qui survient entre l'*EN* et l'*EE* au sujet de la critique de l'idée platonicienne du bien. Laissant de côté le problème de la chronologie de l'œuvre d'Aristote, qui peut avoir tendance à rapporter trop rapidement les divergences entre les deux éthiques sur le seul plan d'une hypothétique évolution doctrinale, nous portons notre attention essentiellement sur la situation théorique dans laquelle advient la réfutation de la position platonicienne dans chacune des éthiques. Nous croyons ainsi montrer que l'*EE* surpasse de loin l'*EN* en regard de la pertinence philosophique de la critique de Platon, ce qui s'explique, non pas par une variation au sein du contenu de la critique, mais par une différence significative au niveau de l'organisation interne des deux traités.*

Le degré relatif du platonisme d'Aristote¹ a souvent servi à déterminer la chronologie de son œuvre². Plus un opuscule s'accordait avec les thèses du « maître », davantage on le classait

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Toutes les citations de l'*Éthique à Eudème (EE)* sont tirées de la traduction de V. Decarie aux éditions Vrin ; toutes les citations de l'*Éthique à Nicomaque (EN)* sont prises dans l'édition Flammarion, traduction de R. Bodéüs ; et finalement celles de la *Métaphysique (Mét)* proviennent de l'édition Vrin, traduction de J. Tricot. Nous nous laissons toutefois la liberté, par souci de clarté, de modifier quelque peu ces traductions lorsque la situation l'exige.

² La défense la plus célèbre de cette thèse se retrouve en version française dans Jaeger, W. (1997), *Aristote : Fondements pour une histoire de son évolution*.

parmi les écrits de jeunesse, prétextant que la proximité avec Platon devait alors influencer sur la pensée du disciple. Si son caractère hautement spéculatif n'empêche pas cette hypothèse de conserver un certain pouvoir de conviction, force est d'admettre qu'elle s'avère complètement aporétique. Plusieurs l'ont remarqué, cette thèse chronologique peut facilement se retourner contre elle-même : de la sagesse croissante d'un Aristote vieillissant pourrait autant avoir résulté un retour aux pensées du maître, qu'un jeune disciple aurait refusé par fougue philosophique³. Et malgré tout, c'est par cette hypothèse qu'on a le plus souvent tenté d'expliquer les différences qui surviennent entre l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème* au sujet de la critique du bien platonicien. Par exemple, même si G. Verbeke juge improbables les thèses de Jaeger sur l'évolution du corpus aristotélicien, il croit tout de même qu'il est vraisemblable que l'*EE* soit postérieure à l'*EN*, non seulement du fait de sa charge argumentative, mais aussi en raison de la distance par rapport à Platon qui y semble plus prononcée. Verbeke se justifie en soulignant que la différence la plus manifeste entre les deux variantes de la critique de Platon, se trouve dans la manière dont celle-ci est introduite dans l'*EN*, en 1096 a 11-17⁴. Aristote serait alors plus soucieux de « ménager » ses propos à l'égard de « l'opinion des amis », ménagement dont la critique plus directe et moins « hésitante » de l'*EE* ne ferait aucunement preuve⁵. Or s'il y a bien sur

³ Que les deux hypothèses se renversent mutuellement avec autant d'aisance montre leur dimension hautement hasardeuse et indémontrable. Comme l'indique Kenny : « [...] it is unwise to conclude that the sympathetic criticisms are early and the harsh criticism are late ; it is equally imprudent to draw the opposite conclusion, imagining a pupil growing gradually more tolerant of his teacher's doctrines under the mellowing influence of age » (Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 231).

⁴ Cf. Verbeke, G. (1971), « La critique des idées dans l'*Éthique Eudémienne* », p. 138-140.

⁵ Verbeke écrit à propos de la critique aristotélicienne de l'idée du Bien : « [s]ignalons encore que le ton de la critique, dans l'*EE* est particulièrement décidé : c'est la prise de position d'un homme qui n'en est plus à ses débuts, de quelqu'un qui a approfondi la doctrine qu'il discute et s'y oppose catégoriquement » (*ibid.*, p. 140). Verbeke paraît renverser la proposition de Jaeger selon laquelle « l'*Éthique à Nicomaque* est nettement supérieure par le fini de sa construction, la clarté de son style et la maturité de sa

ce point divergence entre les deux éthiques, cela doit-il établir un rapport chronologique entre les deux textes ? Rien ne l'atteste, ni ne le suggère. Il semble que de voir là un indice de la chronologie de l'œuvre d'Aristote relève d'une apposition interprétative qui, plutôt que révélatrice, risque surtout d'être trompeuse. En effet, en s'engageant dans une voie exégétique qui tend à expliquer la relation de l'*EE* à l'*EN* sous le seul rapport de la chronologie, ne risque-t-on pas d'omettre entre les deux traités d'autres dissemblances, écarts ou contrastes s'avérant beaucoup plus significatifs ?

À cet égard, nous croyons que si l'on met en suspens le paradigme de la chronologie des œuvres d'Aristote, il n'est plus certain que la différence principale entre les deux éthiques quant au problème de l'idée du bien soit, comme le suggère Verbeke, la solidarité regrettée dont l'une ferait état et l'autre non, mais plutôt la situation théorique dans laquelle ce problème advient. Même si les positions d'Aristote au sujet du bien et du bonheur ne semblent en aucun cas diverger de l'*EE* à l'*EN*, et même si le contenu de la critique à l'endroit de Platon reste essentiellement le même pour les deux traités⁶, du moins dans ses grandes lignes⁷, il reste néanmoins que les acquis théoriques qui précèdent la critique de l'idée du bien, non seulement différent d'une éthique à l'autre, mais, pensons-nous, amènent l'une des deux éthiques à être philosophiquement plus pertinente que sa vis-à-vis. Nous proposons, à ce sujet, une étude de l'*EE* I 8, et plus spécialement du passage 1217 b1 à 16 où est justement mis en contexte le rapport de l'idée du bien aux propos antérieurement

pensée » (Jaeger, W. (1997), *Aristote : Fondements pour une histoire de son évolution*, p. 235), mais de telle sorte qu'il reste captif du paradigme interprétatif qu'impose justement Jaeger.

⁶ Autant dans l'*EE* que dans l'*EN*, on retrouve *grosso modo* deux genres de critique. Ceux-ci sont énoncés clairement dans l'*EE* : le premier, à caractère logique, montre que la thèse métaphysique des idées revient « à tenir un propos logique et vide », et l'autre, plutôt pratique, veut que l'idée du bien ne soit « même pas utile aux actions » (*EE* 1217 b 20-25). Pour le premier genre de critique, l'*EN* s'étend de 1096 a 17 à b 30, et pour le second, elle en traite de 1096 b 32 à 1097 a 14.

⁷ Selon Verbeke, par exemple, on compte jusqu'à onze critiques particulières dans l'*EE*, alors qu'il n'y en aurait que six ou sept dans l'*EN* (Verbeke, G. (1971), « La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne » p. 139).

énoncés sur le bonheur. Ce passage, qui fait office de préliminaires à la critique de la position platonicienne, a l'avantage, pour le type d'étude comparative que nous voulons mener, de ne trouver aucun équivalent dans l'*EN*. Or c'est pourtant là qu'Aristote énonce les conditions sous lesquelles l'idée platonicienne du bien prétend répondre à la question de la nature du bonheur. Quelle conclusion faut-il tirer de cette absence ? Notre hypothèse est qu'en comparaison avec l'*EN*, les considérations préliminaires de l'*EE* en regard de la critique de l'idée du bien, confère à cette dernière une valeur philosophique beaucoup plus considérable. Autrement dit, nous croyons que ce qui dans l'*EN* apparaît comme une simple digression à propos d'une opinion concurrentielle, trouve à travers l'organisation interne de l'*EE* toute sa pertinence théorique, de sorte à devenir essentiel au reste du déroulement et de la démonstration sur la nature du bonheur.

À l'instar de la grande étude comparative d'Anthony Kenny⁸, notre analyse se devra d'accorder une attention toute particulière aux différences structurelles et organisationnelles de l'*EN* et l'*EE*. Comme le souligne Kenny, si dans leurs premiers livres respectifs, les deux éthiques paraissent, par la symétrie des thèmes qu'elles abordent⁹, et par la similitude des thèses qu'elles soutiennent, pratiquement identiques, plusieurs détails de leur composition révèlent des divergences considérables, et ce, surtout en raison de l'organisation interne de leur démonstration¹⁰. Le type de différences que nous projetons de mettre en évidence est de cet ordre. Cependant, si Kenny demeure plus ou moins agnostique à propos des raisons qui peuvent expliquer ces divergences structurelles, nous nous servons des conclusions de notre étude pour voir de quelle façon nous pouvons contribuer à renforcer une hypothèse concurrente à l'évolution doctrinale, dont nous évoquerons le contenu en conclusion.

⁸ Cf. Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 190-214.

⁹ On peut voir à cet effet la liste des équivalences mise sur pied par Richard Bodéüs dans son introduction à l'*EN* (Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », p. 15-17).

¹⁰ Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 201.

1. Le conflit des opinions

L'entrée en matière de la critique de Platon varie considérablement de l'EN à l'EE. Il s'agit là, en fait, d'une des distinctions les plus marquées entre les deux éthiques, du moins au sein de leurs premiers livres respectifs. Aristote, dans l'EN, amorce sa réfutation par le fameux *mea culpa* à l'endroit « des amis qui ont introduit les “formes” », prétextant qu'il leur serait davantage fidèle en tentant de préserver parmi « les deux choses qui leur sont chères », c'est-à-dire l'amitié et la vérité, la seule qui fasse objet d'un devoir sacré, soit la vérité¹¹. D'où le fameux adage latin : *amicus Plato magis amica veritas*. Nous avons déjà évoqué ci-haut pour quelles raisons Verbeke voyait dans ce passage, entièrement exclusif à l'EN, un signe de l'antériorité de cette dernière par rapport à l'EE. Nous n'y reviendrons pas. Nous voudrions en revanche mettre l'accent sur une seconde divergence qui survient dans la manière qu'a chacune des deux éthiques d'introduire la critique de Platon. À cet égard, il est intéressant de remarquer que la mention de « l'opinion des amis » advient, dans l'EN, à travers l'énumération de maintes autres opinions sur le bonheur¹². À la suite de ceux qui situent le bonheur dans le plaisir ou dans la richesse, après ceux qui le placent dans l'honneur, et même ceux qui le retrouvent dans la vertu ou dans la méditation, Aristote mentionne tout de go ces gens moins conventionnels qui affirment que le « bien universel » se trouve dans la forme intelligible. Or, la position platonicienne arrive ainsi au sein d'une liste d'opinions sur le bien recherché par l'homme, sans que rien ne la rattache aux avancées théoriques sur le bonheur énoncées antérieurement dans l'EN¹³. Or la situation est tout autre avec l'EE.

En effet, la réfutation de l'idée du bien, dans l'EE, apparaît dans le contexte d'une étude à propos du « bien le meilleur » (τὸ ἄριστον). Aristote annonce à ce sujet : « [i]l faut dès lors examiner ce qu'est le

¹¹ EN 1096 a 11-17.

¹² EN 1095 b 14-1096 a 10.

¹³ Nous pensons surtout ici à l'identification du bien suprême à la fin de l'action humaine (EN 1094 a 15-25) et à l'assimilation de ce même bien suprême au bonheur (EN 1095 a 15-20). Nous reviendrons plus loin sur l'importance de ces deux associations.

meilleur [τὸ ἄριστον] et en combien de sens il se dit¹⁴ ». L'analyse tend alors à expliquer la première attribution spécifique qu'Aristote a fournie précédemment au bonheur, à savoir qu'il constitue « ce qu'il y a de meilleur dans ce qui est faisable pour l'homme¹⁵ ». Cette esquisse de définition s'appuie sur une opinion consensuelle – le bonheur est « le plus grand et le meilleur des biens humains¹⁶ » – à laquelle on ajoute la précision « faisable pour l'homme¹⁷ », laquelle sert évidemment à rappeler l'ordre pratique dans lequel s'inscrit la recherche du bonheur. Lorsqu'on se place dans cette perspective, la quête du « meilleur » doit être envisagée uniquement en tant qu'il s'agit du meilleur pour l'homme, du fait qu'il peut justement l'accomplir¹⁸. Cette précision aura d'ailleurs une incidence majeure sur la réfutation de la position platonicienne¹⁹. Néanmoins, malgré la spécification apportée, Aristote cherche d'abord, dans le passage que nous étudions, à déterminer plus précisément ce qu'est en soi « le meilleur des biens », laissant en suspens la caractérisation pratique de celui-ci, c'est-à-dire son rapport à l'action.

À ce sujet, trois opinions sont annoncées²⁰. C'est à cet endroit que l'on retrouve ce que l'*EN* désignait comme « l'opinion des amis ». En

¹⁴ *EE* 1217 b 1.

¹⁵ *EE* 1217 a 40. Cette allégation rappelle bien sûr le tout début de l'*EE* où Aristote indique : « [...] le bonheur, la plus belle et la meilleure des choses, est aussi la plus plaisante » (*EE* 1214 a 9).

¹⁶ *EE* 1217 a 20.

¹⁷ *EE* 1217 a 40.

¹⁸ En vue de justifier sa précision, Aristote évoque certains êtres qui ne participeraient d'aucun mouvement, et qui seraient pourtant « les meilleurs de nature », faisant probablement référence aux dieux. De même, certains biens ne sont à la portée que des êtres supérieurs, ce qui sous-entend que le mouvement parfait est seulement à la portée des astres (*EE* 1217 a 30-35).

¹⁹ *Cf.* *EE* 1218 a 35 à 1218 b 5.

²⁰ Si Aristote écrit dès 1217 b 2 qu'« il semble y avoir à ce sujet trois opinions principales », il faut cependant attendre le passage 1218 b 5-15 pour retrouver les trois opinions inventoriées en un bloc succinct. Or ce qui semble faire office de première opinion au sujet du meilleur est l'idée selon laquelle le meilleur serait le « bien lui-même » (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), lequel ne serait qu'un autre nom pour désigner l'idée du bien. Nous verrons plus loin qu'il n'en est rien. À vrai dire, le bien lui-même est plutôt une manière

effet, l'idée du bien prend place au sein d'une rivalité entre trois vues qui prétendent toutes pouvoir exposer ce qu'est à proprement parler « le meilleur ». Ainsi, tout comme dans l'EN, l'idée du bien survient au sein d'un petit lot d'opinions sur le bien. Toutefois, c'est en fonction de caractéristiques bien particulières que ces trois opinions sont ici annoncées. Ce n'est pas simplement parce qu'elles disent quelque chose de plus ou moins singulier sur le bonheur qu'on vient successivement les interroger, mais parce qu'elles prétendent toutes rendre compte d'une *même* détermination du bonheur, à savoir qu'il constitue le « bien le meilleur ». D'ailleurs, l'idée du bien ne se trouve pas placée aux côtés de n'importe quelles opinions. C'est à la position d'Aristote lui-même qu'elle vient directement faire concurrence. En effet, nous retrouvons successivement à la suite de l'idée du bien, le « bien commun », ainsi que la troisième et ultime opinion en matière de bien suprême, c'est-à-dire la thèse d'Aristote selon laquelle « le meilleur » serait « la fin de ce qui est faisable par l'homme ».

Glissons d'abord quelques mots à propos de l'opinion du bien commun²¹. À vrai dire, l'opinion du « bien commun » est assez énigmatique, probablement parce que difficilement attribuable à un courant philosophique déterminé. Il semble que ce soit là une version modifiée de la pensée de Platon dont on aurait seulement laissé de côté la dimension transcendante ou séparée du bien. L'intérêt pour Aristote de réfuter cette seconde opinion semble surtout d'ordre systématique. Aristote montre que, abstraction faite de la séparation du bien universel, on peut encore attaquer le caractère de communauté qu'il recèle, et la critique demeure également valide. En effet, selon Aristote, chaque activité humaine se rapporte à un bien précis qu'elle essaie de produire – par exemple la production de la santé par la médecine – et non à un bien partagé par tout ce qui est rangé sous la catégorie de bonté²². De ce fait, même si l'on défend l'existence du bien commun immanent à ses occurrences, on peut

d'envisager le « bien le meilleur » (τὸ ἄριστον), ce qui signifie qu'il ne représente pas une des trois opinions à son sujet, mais ce que les trois opinions (l'idée du bien, le bien commun, et la fin de l'action) prétendent expliquer.

²¹ Le traitement critique de cette position se résume au passage 1218 b 1 à 5.

²² EE 1218 b 1-5.

encore critiquer son incapacité à rendre compte de la diversité des biens relatifs à chaque activité, et par surcroît, attaquer sa stérilité explicative sur le plan pratique.

Il est intéressant de comparer les vues de l'*EN* à propos de l'opinion du bien commun. Nul doute que l'*EN* se penche énergiquement sur l'opinion de l'idée du bien, qui plus est, comme nous l'avons déjà mentionné, par une critique assez semblable à celle de l'*EE*. Et nul besoin de le rappeler, l'*EN* fait aussi état de la même identification du meilleur à la « fin de tout ce qu'on peut exécuter²³ ». Cependant il n'y a aucun traitement exclusif de la seconde opinion, le bien attribué en commun. Mais cela ne signifie pas que cette opinion à propos du bien soit absente de l'*EN*. Seulement, Aristote en traite au fil de sa critique de l'idée du bien, de sorte à en faire une simple caractéristique de cette dernière. Aristote réfère en effet à l'idée comme à une « forme idéale commune²⁴ », ou à une « réalité *commune* [nous soulignons], universelle et une²⁵ ». À cet égard, Francisco Bravo explique l'assimilation, ou la non-différenciation des deux opinions dans l'*EN*, en affirmant que pour Aristote la forme du bien est « à la fois substance individuelle et prédicat universel et que c'est là, précisément, le contresens caractéristique de cette théorie²⁶ ». Or il n'y a là aucune différence théorique avec l'*EE*, qui critique elle aussi l'idée du bien en regard de son application universelle. Autant dans l'*EE* que dans l'*EN*, Aristote affirme que si le bien est quelque chose qui se trouve « en-soi » et séparé de ce qui y participe, alors il ne peut être commun, puisque il serait alors entièrement partagé en ses occurrences²⁷, ce qui ravale l'idée du bien au rang des notions intrinsèquement incohérentes.

À ce stade de notre analyse, nous pouvons constater deux différences considérables entre l'*EN* et l'*EE*. D'abord, sur la question du bien en commun, l'*EE* apparaît beaucoup plus systématique dans son analyse critique. En y distinguant le bien en commun de l'idée du

²³ *EN* 1097 b 20 ; voir aussi *EN* 1094 a 18-22.

²⁴ *EN* 1096 a 24.

²⁵ *EN* 1096 a 27-28.

²⁶ Bravo, F. (1994), « Le Bien est-il indéfinissable ? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'Idée platonicienne du Bien : À propos des *Principia Ethica* de G. E. R. Moore », p. 308.

²⁷ *EE* 1218 a 15.

bien, Aristote prouve que, autant dans un cadre de transcendance que d'immanence, la pratique humaine ne peut pas se régler sur un bien qui soit universellement identique sous toutes ses attributions. Ce qui ressort à ce sujet, c'est donc le caractère plus systématique de l'EE.

Mais ce n'est pas tout. Une autre différence demeure encore beaucoup plus significative pour notre analyse. C'est que l'EN ne traite d'aucune opinion qui prétend rendre compte directement de ce qu'est « le meilleur » (τὸ ἄριστον), sinon la position d'Aristote lui-même. Certes, l'EN associe le meilleur au bonheur, mais elle détermine *d'emblée* ce dernier en correspondance avec ce qui dans l'EE fait office de troisième opinion²⁸. Au tout début de l'EN, Aristote indique clairement que la fin que l'on recherche pour elle-même, dans la stricte mesure où elle est exécutable par l'homme, « doit constituer le bien et ce, au titre suprême (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)²⁹ ». Or cette « fin » en question que représente le bien suprême, ou autrement traduit, « le bien le meilleur », est précisément nommée « bonheur » à partir de 1095 a 17. Si aucun changement théorique ne survient entre les deux éthiques à propos de la relation entre le meilleur et le bonheur, l'ordre dans lequel les deux termes s'assimilent l'un l'autre se trouve complètement renversé. Ce qui laisse déjà poindre quelques conséquences quant à la pertinence de la critique de Platon. Comme l'EN amorçe son développement avec le bien suprême et le définit dès le départ comme le ce en vue de quoi toute action humaine s'achemine, on parvient au concept de bonheur sans la nécessité de devoir examiner ce qui répond aux critères du meilleur³⁰. Et de ce fait, rien ne sert de confronter des opinions

²⁸ Kenny affirme que dans l'EN l'opinion des platoniciens porterait sur le bien suprême (Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 200). En fait, il n'est jamais question pour Aristote d'associer l'idée du bien au bien suprême, ce qui contredirait notre propos. Aristote l'identifie plutôt au « bien universel » (EN 1096 10-15), ce qui n'est pas exactement la même chose. De plus, dès qu'est invalidée l'idée du bien dans l'EN, cette dernière ne réitère plus la notion de bien universel, rendue caduque en même temps que la réfutation de Platon, alors que le bien suprême demeure l'objet central de l'enquête, ce qui prouve la distinction conceptuelle des deux idées.

²⁹ EN 1094 a 21-22.

³⁰ Kenny a bien vu que la différence la plus marquante entre les deux éthiques se trouvait dans la structure de l'argument qui menait dans l'une du

rivales. Pourtant, on sait pertinemment que l'*EN* procédera à la réfutation de la position platonicienne. Mais cela se produira en ayant d'avance résolu la question qui justifiait cet affrontement. Ce qui, comme nous tenterons de le montrer, n'est pas le cas pour l'*EE*.

2. Du τὸ ἄριστον à l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν

Revenons à présent à notre passage de l'*EE*. En 1217 b 4-6, une transition importante s'opère dans la recherche d'Aristote. Si les trois opinions susmentionnées doivent rivaliser quant à leur pouvoir respectif à révéler la nature du bien le meilleur, ce ne pourra être qu'indirectement. Car, comme le remarque Brunschwig³¹, le τὸ ἄριστον, qui s'annonçait comme l'objet principal de l'analyse subséquente, est rapidement remplacé par l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, le « bien lui-même ». C'est d'ailleurs de ce dernier dont il sera question jusqu'en 1218 b 30. Les trois opinions à propos du meilleur seront par conséquent examinées en vertu de leur aptitude potentielle à correspondre à cette nouvelle notion qu'introduit l'*EE*.

Remarquons cependant que la substitution en question ne représente aucunement un abandon précoce de la recherche du τὸ ἄριστον, annoncée en 1217 b 1-2. Il s'agit plutôt d'une précision méthodique. En effet, le bien le meilleur (τὸ ἄριστον) demeure l'objet de l'investigation, néanmoins, il semblerait que le « bien lui-même » soit ce qui d'un avis partagé paraît le mieux en rendre compte. Et l'avantage de l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν sur le τὸ ἄριστον est qu'il est déjà doté d'un contenu précis, une double-prédication qui concourt à en déterminer la nature. À cet égard, l'auteur de l'*EE* écrit : « on dit en effet que le bien lui-même [αὐτὸ τὸ ἀγαθόν] est le meilleur [τὸ ἄριστον] mais que le bien lui-même est ce à quoi il appartient d'être le premier bien ainsi que d'être, par sa présence [à leurs côtés], la cause

bien au bonheur (*EN*) et dans l'autre du bonheur au bien suprême (*EE*) (cf. Kenny, A (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 202). Ce qui a fait dire à R. Bodéüs que finalement, dans l'*EN*, le bonheur n'avait qu'une fonction nominale, qu'il n'était que le vocable le plus courant par lequel on désignait « un bien final et autosuffisant » (Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », p. 68, note 4).

³¹ Cf. Brunschwig, J. (1971), « *EE* I 8, 1218 a 15-32 et le *περί τἀγαθοῦ* », p. 203.

de la bonté des autres biens³² ». Bref, le caractère causal et premier du bien lui-même fournit une piste d'investigation non négligeable en vue de déterminer ce qu'est le meilleur, ce qui en explique la substitution provisoire.

Toutefois, n'est-il pas quelque peu arbitraire, sur l'assise d'un simple avis commun, d'un simple « on dit que », de réorienter ainsi la recherche sans examen préalable ? Et d'ailleurs, à qui pouvons-nous attribuer ce postulat ? Qui est ce « on » impersonnel qui soutient l'identité entre le τὸ ἄριστον et le αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, identité qu'Aristote semble accepter sans questionnement ? N'évoque-t-il pas un autre penseur, beaucoup moins anonyme et moins impersonnel que ne le laisse paraître l'auteur de l'EE ? Il va sans dire, l'expression de l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν rappelle étroitement les nombreuses descriptions de l'idée du bien chez Platon, que ce dernier définit fréquemment comme le « bien tel qu'il se trouve en lui-même » (αὐτὸ ἐστὶ τἀγαθόν)³³, ou tout simplement comme le « bien en-soi » (αὐτὸ ἀγαθόν)³⁴. Ce rapprochement, Aristote n'en est évidemment pas ignorant, voire il le suggère presque explicitement. En effet, c'est l'idée du bien qui, dans l'EE, apparaît immédiatement à la suite de la description du bien lui-même et ce, précisément en raison de sa correspondance prédicative. Et le rapprochement n'est pas spécifique à l'EE. Dans l'EN, lorsqu'Aristote fait pour la première fois allusion à l'idée platonicienne du bien, il la décrit à nouveau comme une chose « en-soi » (αὐτὸ), qui se distingue des « multiples bonnes choses³⁵ ». Il est donc presque immanquable de rapporter cette thèse sur le bien à Platon ou aux platoniciens. Mais pour quelle raison Aristote orienterait-il sa démonstration à partir d'une notion clairement attribuable à Platon, et dont la description même réfère à la théorie des deux mondes qu'Aristote refuse catégoriquement ?

Tout d'abord, mentionnons que dans le contexte de l'EE, l'expression « le bien lui-même », même si elle évoque sans contredire la forme platonicienne, n'y renvoie pas exclusivement. Après tout, elle ne représente qu'une des trois opinions sur le sujet. D'ailleurs,

³² EE 1217b 4-6.

³³ Rép. 506 d. La traduction que nous utilisons pour les citations de la *République* est celle de G. Leroux, 2004.

³⁴ Rép. 507 b.

³⁵ EN 1095 a 27-29.

nous suivons là-dessus Jacques Brunschwig, qui rappelle que même chez Platon l'expression « en lui-même » ou « en-soi » (αὐτὸ τὸ) ne réfère pas en tout temps à la forme intelligible, mais peut simplement indiquer une manière d'envisager un objet en dehors des circonstances qui lui fournissent une particularité inessentielle³⁶. Or il semble que ce soit en un sens assez ouvert, et non exclusif à l'idée, qu'il faille d'abord prendre l'expression d'Aristote, surtout lorsqu'on considère que sa propre position y sera directement identifiée³⁷. Malgré tout, la question persiste : pourquoi reprendre une formule platonicienne comme guide d'investigation, alors que la position éthique de Platon doit faire, quelques lignes plus loin, l'objet d'une critique ravageuse ? N'aurait-il pas été moins ambigu de la part d'Aristote de faire usage d'un vocabulaire qui lui serait propre, dépouillé de toute trace de platonisme ?

En fait, on a l'impression que dans l'*EE*, Aristote utilise justement l'expression à consonance platonicienne de τὸ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ainsi qu'une définition à laquelle les Platoniciens devraient consentir de bonne foi, en vue de la retourner contre ces derniers. Explorons à ce sujet la double-prédication qu'Aristote attribue au bien lui-même. Nous l'avons déjà souligné, il s'agit de considérer le bien d'une part sous l'angle de sa primauté et d'autre part sous celui de sa causalité. Or, Aristote ne précise malheureusement pas en 1217 b 4-6 ce qu'il entend précisément par les deux attributs « premier » et « cause ». Le terme « premier » paraît à cet endroit référer à l'importance dominante du bien lui-même par rapport aux multiples choses bonnes. Il serait donc premier en un sens strictement quantitatif. Mais le bien lui-même semble aussi premier en vertu du rapport de subordination des autres biens à son endroit. Autrement dit, sa primauté se fait sentir non seulement en raison du degré infiniment supérieur de bonté qu'il actualise, mais aussi à cause de son antériorité

³⁶ Brunschwig donne l'exemple de la soif dans la *République* (cf. Brunschwig, J. (1971), « *EE* I 8, 1218 a 15-32 et le *περι τῶν ἀγαθῶν* », p. 198, note 4). Quand Socrate en 437 d-e veut savoir si la soif est un désir de boisson chaude ou froide, il montre que le désir de la froideur ou de la chaleur propre à la boisson dépend des circonstances dans lesquelles advient la soif en question. Mais prise *en elle-même*, la soif n'a d'autre « objet naturel » que la boisson, indifféremment de ses qualités changeantes.

³⁷ Cf. *EE* 1218 b 13-15.

logique par rapport aux autres biens. Le bien lui-même est premier en ce qu'il représente le *ce en fonction de quoi* les autres biens sont dotés d'un caractère de bonté. La primauté, en tant qu'antériorité logique, est ainsi intimement liée à la seconde prédication du bien lui-même, sa dimension causale. Cependant, Aristote demeure assez flou quant au genre de cause qui doit servir d'attribut privilégié au bien lui-même. La quadruple signification du concept de cause chez Aristote est bien connue³⁸. Mais dans notre passage, aucune mention n'est faite d'une quelconque division des causes ou d'identification de l'une d'elles au bien. Néanmoins, il serait peu sage d'attacher à la nébulosité qui règne alors autour du concept de cause un manque de rigueur analytique de la part du Stagirite. Cette imprécision fait plutôt partie de la stratégie même d'Aristote. En se servant d'une description toute platonicienne du bien, tout en conservant l'équivocité sémantique de la notion de cause, Aristote cherche à montrer que si *τὸ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν* représente en effet la cause des autres biens comme le soutiennent les Platoniciens, ceux-ci, toutefois, se méprennent complètement sur la signification adéquate de la notion de cause lorsque celle-ci est attribuée au bien.

3. L'idée du bien et sa double-prédication

Voyons d'abord de quelle façon l'idée du bien prétend remplir les conditions du bien lui-même. L'auteur de l'*EE* écrit :

c'est surtout de l'idée du bien en effet qu'on dirait en toute vérité qu'elle est le bien, car c'est par participation et similitude à elle que les autres biens sont bons, et qu'elle est le premier des biens : car, ce dont il y a participation une fois détruit, serait détruit aussi ce qui y participe, ainsi que ce qui reçoit son nom de cette participation.³⁹

Aristote réitère ici des propos que sa *Métaphysique* réservait à la doctrine des formes en général⁴⁰. À vrai dire, un détour par la *Métaphysique* est ici presque inévitable afin de comprendre l'illustration

³⁸ *Mét.* Δ, 2.

³⁹ *EE* 1217 b 9-13.

⁴⁰ *Mét.* A, 6, 987 b 5-15.

de l'idée du bien à laquelle procède Aristote. On retrouve en effet dans la *Métaphysique* une explication élaborée du genre de cause auxquelles appartiennent les formes platoniciennes. Sans surprise, c'est à la cause formelle qu'elles sont expressément identifiées. En effet, selon Aristote, la philosophie de Platon n'aurait fait état que de deux types de causes⁴¹ : la cause matérielle, soit la matière informée par la forme, et la cause formelle que représenteraient seules les formes intelligibles en tant que « causes de l'essence pour le monde sensible⁴² ». Et sur ce point, même Aristote avoue qu'au sein de ses prédécesseurs, ce sont les « partisans des Idées » qui se sont le plus approchés d'une conception adéquate de la cause formelle⁴³.

C'est à partir de cette indication que l'on peut réellement comprendre en quoi l'idée détient le privilège d'être première par rapport aux autres biens. Nous l'avons déjà indiqué, le bien lui-même est dit premier en raison d'une hiérarchie ontologique – par exemple l'idée du bien est plus parfaite en terme de bonté que les différents biens particuliers – mais aussi à cause de son antériorité logique par rapport à ceux-ci. Dans le cas de l'idée du bien, si elle est dite « cause » de la bonté qui se trouve dans tous les biens singuliers, au sens de la cause formelle, alors on est contraint d'admettre que ceux-ci sont logiquement secondaires, c'est-à-dire qu'ils découlent de l'essence universelle qui les rend possibles en tant que biens. C'est la raison pour laquelle Aristote indique que, dans la perspective

⁴¹ Que Platon n'ait jamais saisi théoriquement la cause finale semble un fait ambigu, même chez Aristote. L'*EE* par exemple, au cours de sa critique de l'idée, indique que l'Un, auquel s'assimilerait le bien chez Platon, constituerait l'aspiration de tous les nombres (1218 a 25). Or il est difficile de comprendre ce que signifie ce type d'aspiration sans faire intervenir la notion de cause finale. De plus, le *Philèbe* de Platon confirme certaines positions aristotéliennes quant au caractère final du bien. Platon y affirme que le bien, tout comme chez Aristote, est autarcique (*Phil.* 67a) et que c'est la raison pour laquelle il est recherché pour lui-même (*Phil.* 20d). Pourtant Aristote affirme tout de même que « ceux qui assurent que l'Un ou l'Être est le Bien, disent que c'est la cause de la substance, mais non que c'est en vue de cette cause que les choses sont et deviennent » (*Mét.* A, 7, 988 b 10-15).

⁴² *Mét.* A, 6, 988 a 5-15.

⁴³ *Mét.* A, 7, 988 a 35.

platonicienne, la suppression hypothétique de l'idée du bien entraînerait la disparition de tous les biens particuliers.

Cette façon qu'a l'idée du bien de correspondre à la description du bien lui-même pris sous sa double-prédication n'est évidemment pas satisfaisante pour Aristote. Nous ne nous attarderons pas sur les détails de cette insatisfaction qui se manifeste expressément dans la réfutation de l'idée que l'on retrouve dans l'EE entre 1217 b 25 et 1218 b 1. Seules quelques remarques suffisent à notre propos.

Les multiples objections énoncées à l'endroit de Platon, autant dans l'EE que dans l'EN, se résument à deux critiques génériques : d'une part, l'idée est un propos « logique et vide », d'autre part, advenant même le cas de son existence, l'idée ne saurait être d'aucune manière « utile aux actions⁴⁴ ». Que l'idée soit un propos creux, c'est ce que montre tout d'abord l'argument selon lequel, comme l'être, le bien se dit de plusieurs façons⁴⁵, de sorte à ne pouvoir correspondre à l'unicité que suppose la conception platonicienne de l'idée. D'autres arguments sont avancés dans la même direction : par exemple celui des sciences multiples du bien⁴⁶, celui du problème de la séparation et de la participation⁴⁷, et les quelques critiques concernant l'ordonnement du bien à l'Un⁴⁸. Toutefois ce sont les arguments relatifs à la capacité de l'idée à convenir à l'action humaine qui, dans le contexte de l'EE, lui portent le plus préjudice. En effet, chaque type d'action s'achemine vers un bien particulier qui lui est propre : à la politique la justice, à la médecine la santé, à la gymnastique la forme physique⁴⁹. S'il fallait qu'un bien formel représente la visée de toute espèce d'action, il faudrait alors que toute science se subordonne à la recherche du même bien, ce qui n'est évidemment pas le cas. En conséquence, « la forme même du bien n'est utile à aucune des sciences⁵⁰ », et de ce fait, elle s'avère complètement stérile dans la perspective de l'action humaine. Et comme l'idée du bien fait son apparition dans l'EE en raison de sa capacité à rendre compte de ce

⁴⁴ EE 1217 b 20-25.

⁴⁵ EE 1217 b 25-35.

⁴⁶ EE 1217 b 35-1218 a 1.

⁴⁷ EE 1218 a 2-15.

⁴⁸ EE 1218 a 16-32.

⁴⁹ EE 1218 a 35.

⁵⁰ EE 1218 a 36-37.

qu'est le meilleur, et ce, en vue de déterminer la nature du bonheur, considérant qu'il a été dit précédemment que le meilleur en question devait être « faisable pour l'homme », dès qu'on admet que l'idée du bien reste étrangère à l'action humaine, alors elle échoue complètement à exprimer la nature du bien le meilleur, en l'occurrence du bonheur.

Or il pourrait sembler que ce discrédit porté sur l'idée du bien ruine du même coup l'intérêt assigné au concept de « bien lui-même ». C'est en effet ce que suggère la phrase suivante de l'EE : « [l]'*inexistence* d'un certain *bien lui-même* se pose par suite de difficulté de ce genre⁵¹ ». Mais il semble, à l'aune du reste de l'EE I 8, que ce soit seulement en tant que cause formelle que le bien lui-même s'avère inexistant. En effet, lorsque, au terme de la critique, l'idée du bien est discréditée en raison de sa vacuité logique et de son absence de rapport à l'action, ce n'est pas la notion du bien lui-même qui devient vaine et stérile, mais la signification provisoire accrochée au type de causalité et de primauté qu'elle représente. On le voit en 1218 b 10-15 : le bien lui-même continue d'être l'objet central de l'argumentation et c'est bien lui que l'on tente de définir correctement. C'est ce que confirme l'association par Aristote de sa propre position pratique au bien lui-même, et ce, selon sa double-prédication :

[i]l est donc évident que ce bien lui-même que nous cherchons n'est ni l'idée du bien ni le bien commun : la première est immobile et irréalisable, la seconde est mobile mais irréalisable aussi. Mais ce en vue de quoi on poursuit quelque chose est à titre de fin, le meilleur, cause des biens qui en dépendent et premier de tous les biens. En conséquence voici quel serait le bien lui-même : la fin de ce qui est faisable par l'homme⁵².

La réfutation de l'idée du bien mène Aristote à conclure que la seule façon d'envisager le bien lui-même, dans la mesure où l'on conserve son lien privilégié à l'activité de l'homme, est de le considérer, non plus selon la cause formelle que représentait le bien

⁵¹ EE 1218 a 32. Les *italiques* sont nôtres.

⁵² EE 1218 b 5-15.

platonicien, mais en terme de cause finale⁵³, ce qu'atteste la thèse du bien comme « fin de ce qui est faisable par l'homme ». Le bien recherché par Aristote n'est donc plus appelé « en lui-même » parce qu'il référerait ainsi à une essence séparée ou même immanente aux choses auxquelles on attribue la bonté⁵⁴. Il désigne désormais, comme le souligne Berti, le bien pris sous son rapport de priorité vis-à-vis des autres biens, qui ne sont dits tels qu'en fonction du premier, d'où sa prééminence à la fois logique et hiérarchique. C'est dès lors en tant qu'ils se subordonnent au bien lui-même et qu'ils font office de moyens adéquats pour l'atteindre, que les autres biens particuliers reçoivent leur caractère de bonté, mais en un sens tout à fait différent que le bien final pris en lui-même⁵⁵.

En somme, si le concept de cause, lorsque rapporté au bien, semblait quelque peu nébuleux en début d'analyse, il se précise nettement à la suite de la critique de Platon. Le bien lui-même s'avère la cause finale de toute action et de tout bien particulier qui contribue à sa réalisation. L'EE agence ainsi habilement la dévaluation de l'idée du bien avec la conservation de sa double-prédication. Et de ce fait, la position platonicienne se voit renversée à l'aune de ses propres présuppositions.

⁵³ Sur ce point, la *Métaphysique* peut encore servir de référence. En effet, Aristote y indique que ses prédécesseurs, dont Platon lui-même, n'avaient pas abordé la cause finale de l'action comme une cause naturelle, mais seulement comme une cause en un sens dérivé (*Méta. A*, 7, 988 b 5-10). Et de ce fait, ils ont tous raté l'aspect essentiel du bien, à savoir qu'il est cause finale, « que c'est en vue de cette cause que les choses sont et deviennent » (*Méta. A*, 7, 988 b 10-15).

⁵⁴ Gadamer dit à ce propos : « Il ne saurait y avoir de “bien en lui-même” ou de “bien en-soi” – sinon au sens fonctionnel du τέλος ou de τοῦ ἕνεκα [...] », et il ajoute plus loin que « [...] ce qui est à chaque fois le meilleur pour l'action humaine est, de toute évidence, toujours autre, non pas quelque chose de commun pour tout et encore moins pour tout étant en général » (Gadamer, H.-G. (1994), *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, p. 122-123).

⁵⁵ « Pour Aristote, il existe donc entre les biens un ordre de priorité, et l'αὐτὸ τὸ ἀγαθόν n'est pas l'idée, c'est-à-dire le prédicat commun substantialisé, mais il est effectivement le premier dans l'ordre des biens, lequel n'est pas κοινόν, c'est-à-dire prédicable des autres » (Berti, E. (1971), « Multiplicité et unité du bien selon EE I 8 », p. 167).

4. La supériorité de l'*EE* quant à la pertinence de la critique de l'idée du bien

Deux importantes différences sont ici à remarquer avec l'*EN*. Tout d'abord, nous ne retrouvons pas dans cette dernière une description aussi étoffée de l'idée du bien. Il est effectivement mention du caractère causal de l'idée⁵⁶, mais sans aucune indication sur la manière dont celle-ci cause la bonté des autres êtres, en l'occurrence par participation et ressemblance. De plus, il n'est à aucun moment exposé en quoi l'idée est première par rapport aux autres biens. Cela résulte en fait d'une seconde divergence entre les deux traités, à savoir que l'*EN* ne recherche jamais positivement la caractérisation adéquate du bien lui-même, de telle sorte qu'il devient complètement impertinent d'aborder positivement sa double-prédication. En fait, dans l'*EN*, l'expression « le bien lui-même » ne sert pratiquement qu'à désigner l'idée au sens platonicien⁵⁷. Certes, il est brièvement fait mention des « biens en-soi », en référence aux biens que l'on recherche pour eux-mêmes⁵⁸ – ce qui concorde probablement avec les multiples façons d'envisager le meilleur des biens dans l'*EE* –, mais aucune analyse du bien lui-même (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), en tant que désignation privilégiée du meilleur (τὸ ἄριστον), n'est réalisée. Or cela résulte encore une fois de l'asymétrie des deux éthiques quant à la relation du bien au bonheur. Puisque l'*EN* débute sa recherche avec « le bien suprême » ou le meilleur des biens et qu'elle l'associe d'emblée à la fin de toutes les actions humaines, à quoi bon procéder à une analyse du bien lui-même ? Nous savons déjà dans l'*EN* en quoi consiste « le bien le meilleur », donc il n'est aucunement besoin d'examiner les opinions rivales à ce sujet. S'il n'y a sur ce point aucun signe d'une différence doctrinale entre les deux éthiques, qu'on pourrait expliquer par une thèse évolutionniste, il est au moins clair que ces divergences font montre d'une distinction

⁵⁶ Nous pensons ici à la remarque qui suit, laquelle est implicitement adressée aux platoniciens : « [e]n revanche, si l'on en croit quelques-uns, il faudrait distinguer de ces multiples bonnes choses, une autre chose "en-soi" [αὐτὸ] qui serait précisément le motif [ἀιτιόν] pour lequel toutes celles-là sont bonnes » (1095 a 25-30).

⁵⁷ Voir par exemple 1096 b 32-35 ou 1097 a 5-10.

⁵⁸ *EN* 1096 b 15-25.

opérante sur le plan de la portée philosophique ainsi que de la structure argumentative propre à chacune d'elles. En passant stratégiquement par l'élucidation du concept du « bien lui-même » Aristote, dans l'EE, s'assure d'une part, que son analyse souligne l'erreur flagrante des platoniciens quant à l'association du bien en-soi à la cause formelle, alors qu'il s'agit plutôt d'une cause finale, et d'autre part, qu'elle révèle le caractère premier et causal du bonheur⁵⁹. En d'autres termes, en étudiant le bonheur comme *fin*, en termes de *causalité* et de *primauté*, l'EE aborde sa problématique à travers un vocabulaire plus technique qui témoigne d'une vue davantage philosophique sur le sujet⁶⁰. Certes, l'EN recourt elle aussi, au sein de sa critique de Platon, à des arguments qui font état d'une technicité amplement philosophique. Toutefois, cela se limite au cadre interne de la réfutation de l'idée du bien, de sorte à n'avoir aucune incidence sur la recherche effective de la nature du bonheur. Même s'il est en effet question des multiples façons de dire le bien, de manière analogue à la variété d'acceptions de l'être, et même si certains propos requièrent une connaissance de la doctrine, attribuée à Platon, de l'assimilation du bien à l'Un, tout cela n'influe aucunement sur la détermination du bien suprême. Si nous parlons d'un abord plus philosophique de la question du bonheur dans l'EE, ce n'est pas tant en référence au contenu de la critique de Platon, qu'au rôle théorique que cette critique vient jouer dans la démonstration générale de l'éthique.

Or c'est aussi la pertinence philosophique de la critique de l'idée du bien qui se manifeste avec plus d'assurance dans l'EE. En effet, dans l'EN, l'idée du bien apparaît comme une opinion sur le bien parmi d'autres, peut-être davantage philosophique, mais sans portée explicative réelle, puisque le bien a déjà été identifié à la finalité de l'action. En revanche, dans l'EE, l'idée exprime une façon privilégiée de concevoir le bien lui-même qui, selon Aristote, exprime la nature du meilleur (*τὸ ἄριστον*). Or comme le *τὸ ἄριστον* fut la première attribution du bonheur, l'idée du bien semble pouvoir en partie

⁵⁹ Comme l'indique Kenny : « [t]he EE lays much more stress than the NE on the causal role of the supreme good : the final cause that is the first cause in order of goodness-causation, the cause of the goodness of others good » (Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 202).

⁶⁰ *Ibid.* p. 203.

rendre compte, au moment de l'analyse où elle intervient pour la première fois, de sa nature et de la manière dont il faut le rechercher. En tant que bien premier et cause des autres biens, elle advient dans une situation théorique qui lui fournit une prétention explicative largement supérieure à son apparition dans l'*EN*, d'où l'urgence de la réfuter. Évidemment, on peut rétorquer que la pertinence de la critique résulte d'une mise en suspens provisoire, et peut-être artificielle, au sein de la démonstration d'Aristote, du caractère « faisable » du τὸ ἄριστον. En effet, si Aristote avait procédé à la recherche, non pas du « meilleur », mais du « meilleur faisable pour l'homme », l'idée du bien n'aurait peut-être été mentionnée en aucun moment. À cette objection, nous répondons que c'est bien à la suite de sa critique que l'idée du bien se voit ainsi invalidée. Tant qu'il n'était pas fait état du caractère étranger de l'idée vis-à-vis l'action humaine, cette dernière demeurait toujours pertinente en vue de définir le meilleur⁶¹.

Par ailleurs, en ce qui concerne la pertinence de la critique, on doit souligner que c'est en critiquant la position de Platon et en montrant que son rapport à l'action humaine est nul, qu'Aristote en vient à exprimer sa propre thèse sur la nature du bien. Ce qui signifie que la pertinence accrue de la critique de l'idée du bien dans l'*EE* ne provient pas uniquement de la nécessité pour Aristote de réfuter une opinion concurrente. Cette critique lui sert aussi, négativement, à affirmer sa propre position éthique en la matière. Ainsi, même si on parvient à une même conception du bien suprême dans les deux éthiques, la structure plus systématique de l'*EE*, en ce qui concerne la

⁶¹ Évidemment nous ne suggérons pas que l'idée soit provisoirement identifiée au bonheur dans la démonstration de l'*EE*. Mais en tant que désignée comme bien le meilleur, elle sert néanmoins à indiquer ce à quoi devrait se conformer l'action de l'homme en vue de parvenir au bonheur. Le fait que les multiples bonnes choses soient telles en raison de leur similitude à l'idée du bien, montre bien que, dans la perspective de l'action, celles-ci l'imitent d'une certaine façon. N'oublions pas à ce sujet que Platon réfère souvent à la forme intelligible comme à un modèle pour ce qui y participe. L'action humaine doit aussi, dans la perspective platonicienne, prendre pour modèle le bien intelligible. Il n'est donc pas si évident que l'idée du bien soit, en tout point, étrangère à l'action, du moins, pas avant la réfutation qu'en fait Aristote.

critique du bien platonicien, lui confère un rôle beaucoup plus déterminant dans l'analyse du bonheur.

Conclusion

Les dissemblances du type que nous venons de souligner ne sont évidemment pas exclusives à la réfutation de l'idée du bien. La presque totalité des premiers livres de chaque éthique, comme l'a remarqué Kenny⁶², fait état de la même proximité des thèmes, dont seul le traitement varie. Toutefois, Kenny indique que ce n'est pas uniquement, contrairement à ce que nous avons laissé entendre tout au long de notre étude, l'usage conceptuel et l'organisation dans la succession des idées qui changent d'une éthique à l'autre, mais que c'est aussi les points de vue doctrinaux qui se modifient à l'aune de ces divergences structurelles. Kenny affirme à cet égard :

[t]hough on a superficial reading the accounts of happiness in the first books of the *NE* and the *EE* appear rather similar, closer investigation reveals substantial differences in structure, in argument, and in *doctrine* [nous soulignons]⁶³.

Or cela doit-il nous ramener au problème de la chronologie et à l'hypothèse de l'évolution doctrinale ? En ce qui concerne les limites de notre propos, nous avons suggéré, à quelques reprises, l'improbabilité qu'elles trouvent explication dans l'hypothèse évolutionniste. En effet, nous n'avons, pour notre part, pu constater aucune modification au niveau de la doctrine entre l'*EE* et l'*EN*. Qui plus est, il semblerait que ces changements doctrinaux, qu'évoque Kenny, soient de fait assez contestables. Ce n'est pas parce que la façon générale de procéder varie de l'*EN* à l'*EE*, par l'emploi d'un lexique plus technique, d'arguments plus pointus et par la mise en exécution d'une démonstration davantage géométrique, que la doctrine se renouvelle forcément. Comme l'indique R. Bodéüs : « [t]out se présente différemment d'une éthique à l'autre : le style, la façon de s'exprimer, la présentation des idées dans les passages

⁶² Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 200-203.

⁶³ *Ibid.*, p. 201.

parallèles, le choix des prolongements dans les passages originaux, tout... sauf les idées fondamentales⁶⁴ ». Si notre étude est trop restreinte pour confirmer le propos de Bodéüs, elle le valide au moins régionalement dans le cas de la critique de Platon et de son rôle pour le reste de l'éthique.

Néanmoins, même si nous ne pouvons à cet égard apercevoir aucun changement doctrinal entre l'*EN* et l'*EE*, il reste néanmoins à comprendre les raisons pour lesquelles adviennent ces différences structurelles que nous avons pointées tout au long de notre analyse. Si nous ne pouvons invalider l'hypothèse exégétique de l'évolution doctrinale, puisque notre étude n'a accordé d'importance qu'à un seul thème commun aux deux éthiques, nous pouvons au moins soutenir que cette hypothèse s'avère complètement inefficace en vue de rendre compte du type de divergences qui survient quant à la position d'Aristote vis-à-vis de Platon. Pourtant, dans le même sens que Verbeke, et sensiblement pour les mêmes raisons, Anthony Kenny suggère lui aussi que si nous devons apposer un ordre chronologique sur la seule base du traitement aristotélicien de la position de Platon, l'*EE* devrait être classée postérieure à l'*EN*⁶⁵. Cependant, Kenny ajoute : « [b]ut the reason for the differences may well be quite other than a lapse of time⁶⁶ ». Or non seulement elles peuvent être autres, mais il paraît de fait plus productif de les rechercher ailleurs.

Nous suivons de nouveau Richard Bodéüs qui a bien vu que rien, dans aucune des deux éthiques, ne manifeste « la volonté qu'aurait eue l'auteur de rétracter les positions qu'il défend dans l'autre⁶⁷ ». À cet égard, Bodéüs, qui s'appuie en partie sur Schofield, suggère une autre voie interprétative : les discordances principales entre l'*EN* et l'*EE* auraient leur source, non pas dans la volonté de réviser certaines doctrines périmées, mais dans la particularité du public auquel elles s'adresseraient, dont celui de l'*EE* serait visiblement plus philosophique, ce qui en expliquerait la structure plus géométrique et plus technique⁶⁸. Bodéüs perçoit en ce sens un « renfort mutuel » des

⁶⁴ Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », p. 19.

⁶⁵ Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 231.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁷ Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », p. 19.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 19-21.

deux éthiques, dont les visées seraient partiellement distinctes, puisque émises à l'attention d'intérêts divergents⁶⁹. L'avantage de cette solution exégétique repose essentiellement sur sa possibilité d'attestation au sein même des deux éthiques. Elle ne requiert pas une méta-hypothèse, comme c'est le cas de la position évolutionniste du type de celle de Jaeger, qui doit d'abord nous faire accepter que plus un texte aristotélicien s'éloigne théoriquement du platonisme, davantage il fait état d'une progression dans la pensée d'Aristote. La thèse de la spécificité du public est certes conjecturale, mais trouve renfort au sein des opuscules eux-mêmes, par la scrutation de leur contenu et de leur structure interne. De plus, elle permet d'évacuer la question insoluble de la chronologie des œuvres⁷⁰.

Malgré tout, notre étude, encore une fois, est insuffisante pour valider une hypothèse de ce genre. Cependant, si une telle posture exégétique devait recevoir par ailleurs un crédit mérité, on voit de quelle manière notre analyse peut servir à la défendre. Non seulement avons-nous montré que le rapport entre le bonheur, le bien le meilleur et l'idée du bien intègre, dans l'*EE*, plusieurs éléments philosophiques – surtout la causalité et la primauté du bien lui-même – absents de l'*EN*, mais nous avons aussi pu constater que l'organisation plus structurée de la démonstration de l'*EE* accentue la pertinence philosophique de la critique de l'idée du bien⁷¹. Or ce sont là des détails qui, sans doute, correspondent davantage aux « intérêts d'un public décidément plus familiers des questions philosophiques de l'école⁷² ». Ce qui est évidemment moins le cas avec la démonstration de l'*EN*. En effet, l'empressement avec lequel cette dernière associe sans examen le bien suprême au bien final range

⁶⁹ Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », p. 22.

⁷⁰ Bodéüs écrit à ce sujet : « [c]ar si les différences entre les deux éthiques ne traduisent pas une véritable mutation dans la doctrine, mais sont la conséquence qu'ont entraînée, en fonction des circonstances, deux perspectives compatibles entre elles, il n'importe pas beaucoup, pour l'intelligence des doctrines, de savoir laquelle de ces perspectives a été adoptée avant l'autre » (*ibid.*, p. 21).

⁷¹ Rappelons que nous avons aussi pointé le caractère plus systématique de l'*EE* en ce qui concerne l'opinion du bien commun. Ce qui pourrait aussi jouer en la faveur de l'hypothèse de Bodéüs.

⁷² Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », p. 21.

d'emblée la position platonicienne sous la catégorie des thèses caduques et sa critique apparaît dès lors comme une simple digression sans conséquence philosophique.

Bibliographie

- Aristote (2007), *Éthique à Eudème*, trad. V. Décarie, Paris, Vrin.
- Aristote (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion.
- Aristote (2000), *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vol. 2, Paris, Vrin.
- Berti, E. (1971), « Multiplicité et unité du bien selon EE I 8 », dans *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, P. Moraux et D. Harlfinger (dir.), Berlin, Walter de Gruyter & Co., p. 157-184.
- Bodéüs, R. (2004), « Présentation et notes du traducteur », *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, p. 5-44.
- Bravo, F. (1994), « Le Bien est-il définissable ? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'Idée platonicienne du Bien : À propos des *Principia Ethica* de G. E. R. Moore », *Les Études philosophiques*, n° 3, p. 307-331.
- Brunschwig, J. (1971), « EE I 8, 1218 a 15-32 et le *περι τἀγαθοῦ* », dans *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, Paul Moraux et Dieter Harlfinger (dir.), Berlin, Walter de Gruyter & Co., p. 197-222.
- Gadamer, H.-G. (1994), *L'idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. P. David et D. Saadatian, Paris, Vrin.
- Platon (2002), *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion.
- Platon (2005), *La République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion.
- Jaeger, W. (1997), *Aristote : Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. O. Sedeyn, Paris, L'Éclat.
- Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics : A study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press.
- Verbeke, G. (1971), « La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne », *Untersuchungen zur eudemischen Ethik*, (dir.) P. Moraux et D. Harlfinger, Berlin, Walter de Gruyter & Co., p. 135-156.