

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 : **Georgiou, A. (2016) « La notion de fonction (ἔργον) dans la définition du bonheur dans l'Éthique à Eudème et l'Éthique à Nicomaque », *Ithaque*, 18, p. 25-51.**

URL : <http://hdl.handle.net/1866/13358>

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 notion de fonction (ἔργον) dans la définition du bonheur dans *l'Éthique à Eudème* et *l'Éthique à Nicomaque*

Angelos Georgiou*

Résumé

Lorsqu'on pense à l'éthique d'Aristote, on pense tout d'abord à l'Éthique à Nicomaque. Or, Aristote a rédigé un autre traité éthique, l'Éthique à Eudème, de plus en plus considéré comme authentique et digne d'intérêt. Cette redécouverte de l'Éthique à Eudème a soulevé de nombreux problèmes d'interprétation, puisqu'on ignore pourquoi Aristote aurait rédigé deux œuvres éthiques qui traitent sensiblement des mêmes sujets. Ces deux traités sont-ils compatibles et complémentaires ou plutôt divergents et contradictoires ? Et s'ils sont différents, est-ce un témoignage d'une évolution dans la pensée d'Aristote ? Pour résoudre ce genre de questions, ou du moins pour leur apporter une réponse partielle, il n'y a pas de moyen plus approprié que l'analyse comparative. Ainsi, dans cet article, nous proposons d'analyser un thème très restreint présent dans les deux traités, à savoir la notion de fonction (ἔργον) dans la définition du bonheur.

L'existence de deux *Éthiques* attribuées à Aristote n'a cessé d'être problématique pour les interprètes depuis que *l'Éthique à Eudème* est considérée comme une œuvre authentique. Pourquoi avoir rédigé deux traités *Éthiques* qui se ressemblent étrangement sur plusieurs aspects, dont le contenu doctrinal ? Certains ont cru voir une évolution dans la pensée d'Aristote d'une œuvre à l'autre et ont donc tâché de montrer que l'une, rédigée alors qu'Aristote était encore jeune, serait plus platonisante, tandis que l'autre, rédigée par un

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

Aristote en pleine maturité, serait détachée des influences de Platon¹. Mais si la thèse dite « évolutionniste » est vraie, alors laquelle des deux *Éthiques* a été rédigée en premier pour ensuite être revue et corrigée ? Fut-ce l'*Éthique à Eudème (EE)* ou l'*Éthique à Nicomaque (EN)* ? Werner Jaeger, un interprète influent du XX^e siècle, considérait que l'*EE* était un texte plus ancien et que l'*EN* était donc la version définitive et parachevée de l'éthique aristotélicienne². Mais puisque la thèse évolutionniste suppose une chronologie des œuvres d'Aristote, chronologie qui nous est inconnue, elle s'avère, au final, peu probante³. De plus, il n'est pas du tout évident que les différences entre les deux *Éthiques* soient des différences de doctrine telles qu'elles impliqueraient une évolution dans la pensée d'Aristote. D'ailleurs, comme fait remarquer R. Bodéüs, on ne retrouve, ni dans l'*EE*, ni dans l'*EN*, aucun signe d'une volonté d'Aristote de se corriger ou de rétracter une position défendue ailleurs⁴. Néanmoins, bien que la thèse évolutionniste de Jaeger ne soit presque plus

¹ C'est la thèse évolutionniste défendue notamment par Jaeger, W. (1962), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, translated by R. Robinson, 2nd ed., London, Oxford University Press, p. 231. Cf. aussi Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 18 qui expose et critique le préjugé méthodologique sur lequel repose cette thèse.

² Jaeger, W. (1962), *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, p. 228 et 231 : « By means of the fragments of the *Protrepticus*, including the newly recovered matter, it is possible to make a picture of the development of his ethics in three clearly separated stages : the late Platonic period of the *Protrepticus*, the reformed Platonism of the *Eudemian*, and the late Aristotelianism of the *Nicomachean* ». Voir aussi p. 238 : « The series *Philebus*, *Protrepticus*, *Eudemian Ethics*, *Nicomachean Ethics*, evinces an irrefutable historical logic. No member can be exchanged with any other. Previously it was possible to be in doubt about the position of the *Eudemian Ethics*, but now that we have fixed the two end-points of Aristotle's development, namely the *Protrepticus* and the *Nicomachean Ethics*, whose genuineness is undoubted, it is easy to see that the *Eudemian* version falls, not on a continuation of this line, but within it. It is "the original *Ethics*", if one may use this phrase to mean the earliest form of independent Aristotelian ethics, dating from the period after the break with Plato's metaphysics ».

³ Cf. Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 18-19, 22.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

considérée⁵, certains interprètes, dont Anthony Kenny⁶, s'intéressent toujours à cette question de la chronologie des textes *Éthiques* d'Aristote, ainsi qu'à un autre problème, celui de l'origine et de l'appartenance des trois livres qui sont communs aux deux *Éthiques*⁷.

Quoi qu'il en soit de cette chronologie et de l'appartenance des livres communs, c'est une nouvelle hypothèse interprétative faisant abstraction de toute considération chronologique qui attire notre attention dans cet article. Cette hypothèse voit, dans les deux *Éthiques*, deux textes dont le contenu doctrinal est fondamentalement le même, mais dont les destinataires et les circonstances diffèrent. Entre l'*EE* et l'*EN*, tout serait différent (la présentation, la longueur, le style, le point de vue, la tonalité) ; tout, sauf le contenu doctrinal qui, lui, serait tout à fait conciliable et complémentaire d'une *Éthique* à l'autre⁸. C'est l'hypothèse de lecture, récemment proposée par R. Bodéüs, que nous tenterons de mettre à l'épreuve ici, en nous intéressant à un sujet très restreint : la notion de fonction (ἔργον)⁹ dans les définitions du bonheur. Dans la suite, nous analysons et comparons l'argument de la fonction de l'âme (ψυχῆς ἔργον), qui se trouve dans l'*EE*¹⁰, et l'argument de la fonction de l'homme (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου), qui se trouve dans le passage parallèle de l'*EN*¹¹, qu'Aristote utilise, dans les deux *Éthiques*, pour arriver à une définition du bonheur.

⁵ Cf. Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 18-19, et Dalimier, C. (2013), « Introduction », dans *Aristote. Éthique à Eudème*, p. 8.

⁶ Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 250 p. Se basant sur une analyse stylométrique, Kenny arrive à la conclusion que les livres communs appartiennent en propre à l'*EE* et non pas à l'*EN*, contrairement à ce qui a été longtemps accepté comme allant de soi (cf. Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 11).

⁷ Pour un bref survol de ces questions et de leur enjeu, cf. Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 11-14, 21.

⁸ Cf. Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 17-21.

⁹ Dans la suite on emploie parfois les termes « office » et « tâche » pour désigner indifféremment cette même notion (ἔργον).

¹⁰ *EE* 1218 b 31 – 1219 a 39.

¹¹ *EN* 1097 b 22 – 1098 a 18.

Nous cherchons, d'une part, à établir quelles sont les différences de traitement, et à vérifier, d'autre part, si ces différences sont strictement de l'ordre de la présentation, auquel cas elles attesteraient d'une complémentarité entre les deux textes, comme le veut l'hypothèse de Bodéüs, ou si, au contraire, ces différences sont des différences doctrinales, comme le soutient Kenny¹², auquel cas il y aurait entre les deux *Éthiques* une évolution de la pensée d'Aristote, dans un sens ou dans l'autre, ce qui nous obligerait à considérer à nouveau les hypothèses relatives à la chronologie et à l'évolution des textes. Dans un cas comme dans l'autre, cependant, il ne faut pas se contenter de simplement relever les différences entre l'*EE* et l'*EN* au sujet de l'argument de la fonction, mais il faut tenter, en plus, d'expliquer ces différences.

1. Analyse comparative de l'argument de la fonction

Avant même d'aborder l'analyse de ces passages parallèles, signalons déjà une première différence quant à l'emplacement de l'argument de la fonction dans l'*EE* et dans l'*EN*. Alors que dans l'*EN*, cet argument intervient relativement tôt, à savoir à la moitié du premier livre environ, le passage correspondant de l'*EE* n'apparaît, lui, qu'au début du second livre. Cette différence d'emplacement pourrait s'expliquer par le fait que l'*EE* comporte des préambules relativement longs, ce qui retarde quelque peu l'argument de la fonction et la définition du bonheur qui s'ensuit. Au contraire, l'*EN* contient de très brefs préambules, ce qui nous amène plus rapidement à l'argument de la fonction et à la définition du bonheur. Et bien que ses préambules soient plus brefs, l'*EN* reprend et développe, plus loin dans le premier livre, et notamment dans la section consacrée à la confirmation de la définition aristotélicienne du bonheur en accord avec les opinions reçues¹³, la majorité des sujets que l'*EE* aborde dans les préambules. Ainsi, une partie de ce qui est discuté dans l'*EE* avant la définition du bonheur est reprise après la définition du bonheur dans l'*EN*. Mais il ne faut pas trop se formaliser de cette différence d'emplacement, puisqu'elle cache, à vrai dire, un point commun entre

¹² La position que Kenny (1978) développe dans *The Aristotelian Ethics* sera discutée au terme de notre analyse. Voir plus loin, notes 90-92.

¹³ Cf. *EN* 1098 b 9 – 1099 b 24.

l'EE et l'EN. En effet, sur le plan de l'argumentation, on procède d'abord, dans l'EE comme dans l'EN, et bien que le point de départ soit différent¹⁴, à une discussion des opinions courantes sur le bonheur, pour ensuite aborder la critique de l'idée du Bien, avant d'en venir à la définition du bonheur par le biais de l'argument de la fonction. Donc il y a une différence d'emplacement sur le plan « matériel », pourrait-on dire, lorsqu'on considère seulement le nombre de chapitres qui précèdent l'argument de la fonction. Toutefois, la logique, ou le fil de l'argumentation, depuis le début des deux *Éthiques*, est sensiblement le même, mis à part le fait que l'EE comporte une section consacrée à des considérations méthodologiques, qui est sans parallèle dans l'EN, ce qui pourrait lui donner l'apparence d'une enquête plus rigoureusement structurée. Quoi qu'il en soit, l'argument de la fonction joue le même rôle dans l'EE et l'EN : définir la nature du bonheur. Examinons dès lors ces deux arguments tour à tour, de manière à faire ressortir les différences. Nous commencerons par la version nicomachéenne, puisqu'elle est considérablement plus brève¹⁵.

1.1 L'argument de la fonction de l'homme dans l'EN

Partant de ce qui est communément admis (ὁμολογούμενον τι) par tous au sujet du bonheur, mais qui n'est pas très clair, à savoir que le bonheur, qui est quelque chose de final et d'autosuffisant, est le bien suprême (τὸ ἄριστον), sorte de définition nominale du bonheur, Aristote propose, pour passer à un niveau de clarté plus grand

¹⁴ Là où l'affirmation liminaire de l'EE concerne le bonheur, Aristote commence, dans l'EN, par une affirmation sur le bien suprême. L'EE convient par la suite que le bonheur doit être le bien humain suprême, et l'EN en vient également à identifier le bien suprême et le bonheur. Donc malgré un point de départ différent, les perspectives de l'EE et de l'EN se rejoignent finalement.

¹⁵ En effet, alors que le raisonnement dans l'EE qui fait appel à la notion de la fonction de l'âme s'étend de 1218 b 31 à 1219 a 39, ce qui correspond à environ 47 lignes, l'argument de la fonction de l'homme dans l'EN, si on exclut les remarques d'apparence méthodologique en 1098 a 20 – 1098 b 8, s'étend de 1097 b 22 à 1098 a 20, ce qui correspond à seulement 33 lignes.

(ἐναργέστερον), de considérer l'essence ou la nature du bonheur, le τί ἐστίν (« ce que c'est ») du bonheur¹⁶. Pour cela, nous dit-il, « on peut rapidement y arriver si l'on parvient à concevoir l'office de l'homme (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου)¹⁷ », comme s'il s'agissait d'un raccourci pour passer directement à la définition essentielle du bonheur.

Sans plus de délai, Aristote aborde ce que l'on pourrait appeler l'argument de la fonction de l'homme. Il affirme d'abord, dans une sorte d'inférence, que de même qu'il semble que les flûtistes, les sculpteurs, bref tous les artistes (καὶ παντὶ τεχνίτη), et, plus généralement encore, tous ceux qui ont une certaine fonction ou une action (καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις), trouvent dans cette fonction leur bien et leur excellence (ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ), de même il semble que pour l'homme (οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ), s'il a quelque fonction (εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ), c'est dans cette fonction qu'il trouvera son bien et son excellence¹⁸. Par ce « bien » (τὰγαθὸν) que chacun trouve dans sa fonction, Aristote fait sans doute référence au bien final ou suprême (τὸ ἄριστον) qu'il vient d'évoquer quelques lignes plus haut. Dans le passage parallèle de l'EE, où Aristote s'exprime de manière un peu plus expresse sur ce sujet, on trouve la confirmation que « la fin de chaque chose, c'est la tâche qu'elle remplit (καὶ τέλος ἐκάστου τὸ ἔργον) ». Et Aristote précise encore que « la fin est ce qu'il y a de mieux (ἄριστον) », puisque la fin « c'est le bien ultime, celui qu'a en vue tout le reste (τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τὰλλα πάντα)¹⁹ ». Revenant à l'EN, Aristote ne dit pas, tout simplement, que le bien réside dans la fonction, mais que le bien *et l'excellence* (καὶ τὸ εὖ) sont liés à la fonction. Pourquoi cette précision ? C'est sans doute une anticipation de la conviction qu'Aristote exprime un peu plus loin, à savoir que la fonction à elle seule ne suffit pas pour traduire le bien, mais qu'il faut ajouter à cette fonction l'excellence (τὸ εὖ) ou la vertu. Bref, Aristote établit dans ce premier paragraphe que l'homme, non seulement dans sa nature

¹⁶ Cf. EN 1097 b 22-24.

¹⁷ EN 1097 b 24-25.

¹⁸ EN 1097 b 25-28.

¹⁹ EE 1219 a 8-11.

accidentelle (en tant que sculpteur ou flûtiste par exemple), mais dans sa nature essentielle, en tant qu'homme, s'il a une fonction, trouve dans cette fonction son bien.

Aristote poursuit, dans un second moment de son raisonnement, en montrant que l'homme a bel et bien une fonction, et que cette fonction est aussi bien distincte de celle de son corps que des diverses fonctions que l'homme peut avoir par accident. Il procède par un double argument, qui s'articule sous forme de questions rhétoriques. Il considère d'abord les différentes fonctions accidentelles que peut avoir l'homme, lorsqu'il s'adonne à un métier par exemple. Aristote demande : « Serait-ce donc qu'un menuisier et un cordonnier ont des offices et des actions à exécuter, alors que l'homme n'en aurait aucun et serait naturellement sans fonction (ἀνθρώπου δ' οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ἄργον πέφυκεν;)²⁰ ? ». Non, bien évidemment. L'homme n'est pas naturellement sans fonction, il possède au contraire une fonction en tant qu'homme, c'est-à-dire une fonction de l'homme par nature, et cette fonction est distincte de toute fonction que l'homme peut avoir, en plus, par accident. C'est en effet ce que laisse entendre l'alternative que pose Aristote dans la suite de ce passage, sous forme de question rhétorique encore : « Ou bien peut-on poser qu'à l'exemple de l'œil, de la main, du pied et en somme chacun de ses membres, qui ont visiblement un office, l'homme aussi en a un, à côté de tous ceux-là (οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖη τις ἂν ἔργον τι;)²¹ ? ». La question suggère que l'homme aurait, par nature, un office, qui serait celui du corps humain comme tout, et à l'intérieur duquel les différents membres ont des offices différents. Mais alors, si l'office de l'homme est l'office du corps humain, comme le laisse entendre ce passage, la perspective adoptée par Aristote dans son analyse serait celle du naturaliste²². Est-ce bien ce que vise Aristote avec son argument de la fonction de l'homme ? Souhaite-t-il vraiment montrer en quoi consiste l'office du corps humain et s'intéresser au fonctionnement biologique de l'homme en tant qu'animal, c'est-à-dire en faisant abstraction de ce qui est proprement humain dans l'animal humain ?

²⁰ EN 1097 b 28-30.

²¹ EN 1097 b 30-33.

²² Cf. Bodéüs, R. (2004), *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 69, n. 3.

Au contraire, Aristote veut précisément dépasser cette perspective purement naturaliste en montrant quel est l'office propre de l'homme *en tant* qu'homme. Loin de faire abstraction de la perspective humaine, Aristote cherche à s'y ancrer plus profondément²³, puisque son projet, dans l'*EN*, est d'ordre éthique et politique. C'est pourquoi, pour découvrir quelle peut bien être cette fonction propre (τὸ ἴδιον)²⁴ de l'homme – qu'Aristote vient d'établir qu'elle doit exister et être distincte aussi bien des fonctions accidentelles de l'homme que de la fonction du corps et de ses parties –, il poursuit, un peu à la manière naturaliste²⁵ du *De Anima* qui enquête sur les facultés de l'âme²⁶, en considérant les différentes « vies » auxquelles

²³ Un peu plus loin dans l'*EN*, en 1102 a 13-18, où Aristote reprend la discussion sur les parties de l'âme qu'il s'apprête à aborder ici, il écrit : « Mais la vertu à examiner est la vertu *humaine*, évidemment, car c'est précisément le bien *humain* que nous cherchions et le bonheur *humain*. Or on appelle vertu *humaine*, non celle du corps, mais de l'âme ; et d'ailleurs, le bonheur est une activité de l'âme, disons-nous ». (Les italiques sont de nous.) On constate ici l'insistance avec laquelle Aristote affirme que le bien *humain* et la vertu *humaine* concernent l'âme *humaine*, et non le corps. Il est clair, dès lors, que ce n'est pas en naturaliste qu'Aristote examine ces questions, mais en moraliste et en anthropologue.

²⁴ Cf. *EN* 1097 b 34.

²⁵ Précisons ici un élément important avant d'aller plus loin. Si Aristote fait appel à ce genre de questionnement qui convient au naturaliste, c'est pour découvrir le propre de l'homme, non pas en tant qu'il s'agit d'un *animal* humain, mais en tant qu'il s'agit d'un animal *humain*, c'est-à-dire d'un être moral. C'est en ce sens que nous disons qu'Aristote procède seulement à la manière du naturaliste, puisqu'il emprunte le genre de méthode propre au naturaliste du *De Anima* par exemple, tout en demeurant ancré dans la perspective humaine ou éthique.

²⁶ Ce que dit l'*EN* est en effet très similaire au genre de propos tenu dans le *De Anima*, par exemple en 414 a 29 *sqq.* : « Quant aux facultés de l'âme dont on a parlé, toutes appartiennent à certains êtres, comme nous l'avons dit, alors que quelques-unes d'entre elles appartiennent à d'autres et une seule à quelques-uns. » On pourrait s'attarder longuement à montrer que les thèses sur l'âme adoptées dans l'*EN* sont conformes aux positions élaborées dans le *De Anima*. Mais soyons prudents et écoutons plutôt le conseil qu'Aristote adresse au politique, qu'il encourage de prendre connaissance de certaines thèses sur l'âme, mais « dans les limites qui suffisent aux objectifs qu'il

participe l'homme. Procédant par élimination, Aristote écarte d'abord le simple fait de vivre (τὸ [...] ζῆν), c'est-à-dire la vie de nutrition et de croissance (τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν), puisque cela est commun aux plantes et à tous les vivants (τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς), alors que ce qui est recherché c'est l'office qui est propre à l'homme (ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον)²⁷. Il élimine ensuite la vie sensitive (αἰσθητική) qui « manifestement, elle aussi, est commune au cheval, au bœuf²⁸ et à tout animal (φαίνεται δὲ καὶ αὐτὴ κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ παντὶ ζῳῳ)²⁹ ». Aristote déduit ainsi que l'office propre de l'homme doit résider dans la vie qui reste, à savoir « une certaine vie active à mettre au compte de ce qu'il a de rationnel (πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος), c'est-à-dire ce qui, d'un côté, obéit à la raison et, de l'autre, la possède et réfléchit (τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον)³⁰ ». À peine quelques lignes plus bas Aristote se reprend et exprime clairement l'office de l'homme : « l'office de l'homme est l'activité rationnelle de l'âme ou une activité qui n'est pas sans raison (ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου)³¹ ». Signalons-le tout de suite, cette reformulation de l'office de l'homme en termes d'activité rationnelle de l'âme sera décisive pour comprendre les différences entre l'EE et l'EN. Jusqu'ici, il n'a pas encore été question de l'âme dans le raisonnement d'Aristote sur la fonction de l'homme dans l'EN. En effet, même lorsqu'il énumère les trois facultés ou les trois parties de l'âme, Aristote parle de « vie » (ζωή) plutôt que d'« âme » (ψυχή), ce qui au final revient au même, puisque l'âme est principe de vie. Or, cette reformulation relie dans une seule phrase le point de vue de

recherche, car pousser plus loin le souci de rigueur est un labeur qui excède ses projets » (EN 1102 a 24-26).

²⁷ EN 1097 b 33 – 1098 a 1.

²⁸ Aristote pense-t-il ici au bœuf Apis, honoré en Égypte, et qu'il donne en exemple (EE 1216 a 1), pour illustrer à quel point il est vain de poursuivre une vie de plaisir ?

²⁹ EN 1098 a 1-3.

³⁰ EN 1098 a 3-5.

³¹ EN 1098 a 7-8.

l'*EN* (l'office de l'homme) et celui de l'*EE* (l'office de l'âme). Mais laissons ces différences de côté pour l'instant, puisque nous y reviendrons plus loin, et concluons l'exposé de l'argument de la fonction de l'homme dans l'*EN*.

Après avoir établi que l'homme doit avoir une fonction propre, que celle-ci est distincte de toute fonction accidentelle et de toute fonction corporelle de l'animal humain, et que cette fonction réside dans l'activité rationnelle de l'âme, Aristote pose une dernière distinction entre la fonction et la fonction accompagnée de vertu, distinction qui vient compléter la définition du bonheur. Pour établir cette définition, qui, selon la logique aristotélicienne, doit être composée d'un genre et d'une différence spécifique, Aristote affirme que la fonction propre de l'homme tient le rôle de genre, puisque c'est l'activité rationnelle qui distingue l'animal humain des autres animaux. Mais poser le genre d'activité qui constitue le bonheur ne suffit pas pour définir le bonheur ; il faut, en plus, ajouter la différence spécifique, c'est-à-dire préciser quelle espèce d'activité rationnelle constitue le bonheur. Cette différence spécifique, qui s'ajoute à l'office propre, c'est « la supériorité conférée par la vertu s'ajoutant à l'office (προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον)³² ». Aristote évoque l'exemple du cithariste et du bon cithariste pour illustrer son propos. Ces deux individus ont la même fonction, jouer la cithare, mais le bon cithariste, lui, trouve son bien dans la mesure où il joue *bien* la cithare³³. De même en va-t-il pour l'homme et l'homme vertueux. Leur fonction est la même, l'activité rationnelle de l'âme, mais l'homme vertueux trouve le bien et le bonheur dans la mesure où il accomplit cet office *en accord avec la vertu*. Aristote récapitule enfin son raisonnement et tire la définition du bonheur :

[d]ans ces conditions, si nous posons que l'office de l'homme est une certaine forme de vie (ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα) (c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions rationnelles (ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου)), mais que, s'il est

³² *EN* 1098 a 10-11.

³³ *Cf. EN* 1098 a 8-12.

homme vertueux (σπουδαίου δ' ἀνδρός), ses œuvres seront parfaites et belles (εἶ ταῦτα καὶ καλῶς), dès lors que chaque œuvre parfaitement accomplie traduit la vertu qui lui est propre, dans ces conditions donc, le bien humain devient un acte de l'âme qui traduit la vertu (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν) et, s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite et la plus finale (εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην)³⁴.

Signalons, avant de passer à l'analyse du passage parallèle de l'EE, qu'Aristote opère à nouveau un rapprochement entre la fonction de l'homme (ἀνθρώπου ἔργον) et l'activité de l'âme (ψυχῆς ἐνέργειαν) dans cette récapitulation de l'argument, comme s'il voulait implicitement suggérer que parler de la fonction de l'homme ou de la fonction de l'âme, cela revient fondamentalement au même.

1.2. La notion de tâche de l'âme dans l'EE

Alors que l'argument de la fonction de l'homme dans l'EN est assez concis et direct, la notion de la fonction de l'âme dans l'EE intervient dans un raisonnement plus long et beaucoup plus élaboré. Or, paradoxalement, même si l'argument de l'EE qui aboutit à la définition du bonheur est beaucoup plus développé, Aristote dit très peu au sujet de la fonction de l'âme et de sa vertu, comparativement à ce qu'il dit de la fonction de l'homme dans l'EN. En effet, au sein du long raisonnement de l'EE, on retrouve à peine quelques phrases consacrées à la notion de fonction et de vertu de l'âme. Cela est pour le moins curieux. L'EE développe un argument plus long avant d'en venir à la définition du bonheur, mais discute très peu de la fonction de l'âme, alors que l'EN passe directement à la définition du bonheur par un argument très concis, argument dans lequel Aristote discute presque exclusivement de la fonction de l'homme. Cette remarque préliminaire justifie selon nous de présenter d'abord le raisonnement plus général, du moins dans ses grandes lignes, dans lequel intervient la notion de la fonction de l'âme, avant d'en venir à ce passage qui

³⁴ EN 1098 a 12-18.

nous préoccupe plus particulièrement. En procédant ainsi, on pourra sans doute apprécier pourquoi les développements de l'EE sont plus longs ici que ceux de l'EN. Autrement dit, on pourra voir si Aristote donne, dans l'EE, des précisions qui seraient absentes de l'EN.

Aristote commence par distinguer les biens extérieurs à l'âme et les biens intérieurs à l'âme, les seconds étant supérieurs aux premiers³⁵. Et puisque les biens les plus appréciables, et donc les meilleurs des biens (τὰ ἄριστα τῶν ἀγαθῶν)³⁶, se trouvent dans l'âme, Aristote poursuit en distinguant, dans l'âme, les états (ἕξεις) et les capacités (δυνάμεις) des activités (ἐνέργειαι) et des mouvements (κινήσεις)³⁷, en précisant plus loin que les activités valent mieux que les états ou dispositions (διαθέσεις)³⁸. Aristote postule ensuite que pour toute chose qui a une tâche ou fonction (ἔργον) à accomplir, ou qui a un usage (χρήσις)³⁹, la vertu (ἀρετή) est la meilleure disposition, état, ou capacité (ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις) qui permet de remplir cette fonction⁴⁰. Et Aristote précisera plus loin, dans la conclusion de ce raisonnement, qu'« au meilleur état correspond la meilleure activité », de sorte que l'activité vertueuse

³⁵ Cf. EE 1218 b 32-36. On pourrait voir une distinction similaire en EN 1098 b 12-15.

³⁶ Cf. EE 1219 a 30.

³⁷ Cf. EE 1218 b 36-37.

³⁸ Cf. EE 1219 a 31-32 : « or en elle [l'âme], il n'y a qu'état ou activité (αὐτὴ δὲ ἢ ἕξις ἢ ἐνέργεια) ; dès lors si l'activité vaut mieux que la disposition (ἐπεὶ βέλτιον ἢ ἐνέργεια τῆς διαθέσεως), et qu'au meilleur état correspond la meilleure activité (καὶ τῆς βελτίστης ἕξεως ἢ βελτίστη ἐνέργεια) [...] ». Peut-on voir un parallèle dans l'EN 1098 a 5-6, où Aristote semble distinguer la vie en acte et la vie en puissance, accordant un privilège à l'activité ?

³⁹ Un peu plus loin, en EE 1219 a 13-18, Aristote précise qu'il y a deux façons d'entendre la tâche. L'ἔργον peut d'une part être entendu comme l'œuvre, dans le cas où la tâche est distincte de l'usage, par exemple dans les arts productifs tels la médecine et l'art de bâtir où la tâche est ce qui est produit par l'art, et non pas l'utilisation de l'art en tant que tel. L'ἔργον peut d'autre part être entendu comme l'usage, dans le cas où l'usage constitue la tâche, par exemple pour la vue, dont la tâche est de voir, ou encore pour la science mathématique, dont la tâche est de méditer.

⁴⁰ Cf. EE 1218 b 37 – 1219 a 1.

sera la meilleure activité, puisque la vertu est la meilleure disposition⁴¹. Pour illustrer et justifier ce postulat qu'il pose comme étant évident par induction (δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)⁴², Aristote évoque quelques exemples d'objets qui ont un usage et une tâche. Tout comme le manteau a une tâche et un usage, et donc une vertu qui correspond au meilleur état du manteau, de même il en va pour le bateau, la maison, et pour toute autre artefact⁴³. Et puisque cela vaut universellement pour toute chose qui a une tâche ou un usage, alors il faut que cela soit aussi le cas pour l'âme, nous dit Aristote, puisque l'âme aussi a une tâche à remplir (ὥστε καὶ ψυχῆς ἔστι γὰρ τι ἔργον αὐτῆς)⁴⁴, et donc une vertu. Aristote évoque ici, et pour une première fois dans l'EE, la notion de fonction et de vertu de l'âme, mais il n'énonce pas encore, à ce stade-ci du raisonnement, en quoi consiste cette fonction de l'âme et quelle est la vertu qui permet de bien remplir cette fonction.

Aristote poursuit son raisonnement en posant encore quelques prémisses avant de préciser davantage la fonction et la vertu de l'âme. Il pose ainsi que plus un état est bon (βελτίονος δὴ ἕξωος), plus la tâche qui est liée à cet état sera bonne (βέλτιον τὸ ἔργον)⁴⁵. Il associe ensuite la fin (τέλος) de chaque chose avec sa tâche (ἔργον)⁴⁶ et établit ainsi que la tâche vaut mieux que l'état, puisque la tâche est la fin et la fin est par principe ce qu'il y a de mieux, en tant que bien ultime⁴⁷. Et cela vaut, précise Aristote, aussi bien lorsque la tâche est distincte de l'usage, comme dans les arts productifs, que lorsque l'usage constitue la tâche, comme dans le cas de la vue, ou pour les

⁴¹ EE 1219 a 32-34. Cela est également conforme au passage correspondant de l'EN que nous avons déjà présenté. Voir EN 1098 a 7-15, où Aristote explique que « chaque œuvre parfaitement accomplie traduit la vertu qui lui est propre ».

⁴² Cf. EE 1219 a 1.

⁴³ Cf. EE 1219 a 3-5.

⁴⁴ Cf. EE 1219 a 2-5.

⁴⁵ Cf. EE 1219 a 6.

⁴⁶ Cf. EE 1219 a 8.

⁴⁷ Cf. EE 1219 a 9-13.

sciences méditatives⁴⁸. Enfin, Aristote précise la relation entre la tâche et la vertu : dans tous les cas, pour une même chose donnée, la tâche de cette chose et la tâche de la vertu de cette chose sont une et la même, ne différant que par l'excellence. Ainsi, par exemple, le cordonnier et le bon cordonnier ont la même tâche, de produire une chaussure, mais le bon cordonnier, qui remplit sa tâche avec vertu, produit une bonne chaussure⁴⁹.

C'est alors qu'Aristote évoque une seconde fois les notions de fonction et de vertu de l'âme, en précisant, cette fois, en quoi elles consistent. Il déclare, en effet, que « la tâche de l'âme [est] de faire vivre (ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν) », et donc que la tâche de la vertu de l'âme serait de *bien* faire vivre (ἔργον ἂν εἶη τῆς ἀρετῆς ζωὴ σπουδαία), c'est-à-dire « de rendre la vie bonne », puisqu'il a été établi que la tâche d'une chose et de sa vertu est nécessairement la même (ὥστ' ἐπεὶ τὸ ἔργον ἀνάγκη ἐν καὶ ταὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ἀρετῆς)⁵⁰ et ne diffèrent que par l'excellence que confère la vertu, qui est la disposition la meilleure pour l'accomplissement d'une fonction. Et Aristote conclut que cette vie bonne, activité de l'âme vertueuse, est ce qui constitue le bien achevé et le bonheur.

Pour terminer, Aristote reprend son argument en tirant toutes les implications des prémisses qu'il a posées, jusqu'à la définition du bonheur comme « activité d'une vie achevée correspondant à une vertu achevée⁵¹ ». Il écrit :

⁴⁸ Voir plus haut, note 39 où nous avons déjà signalé cette distinction que fait Aristote entre deux façons d'entendre l'ἔργον, selon que la tâche est distincte de l'usage, et alors l'ἔργον est compris comme œuvre, comme produit d'une activité, ou que la tâche réside dans l'usage, et alors l'ἔργον est compris comme l'usage ou l'activité elle-même. Bien qu'Aristote ne fasse aucune allusion à cette distinction dans le passage parallèle de l'EN qui traite de l'argument de la fonction de l'homme, on retrouve cette distinction déjà signalée dès la première page de l'EN, en EN 1094 a 4-6.

⁴⁹ Cf. EE 1219 a 19-23. Encore ici, on retrouve une correspondance presque parfaite avec l'EN 1098 a 9-12, avec la seule différence que l'EE utilise comme exemple le métier de cordonnier, alors que l'EN prend l'exemple du cithariste.

⁵⁰ EE 1219 a 23-27.

⁵¹ EE 1219 a 38-39

[e]t on peut le voir en partant de nos prémisses. En effet, on l'a dit, le bonheur est, pour sa part, le meilleur des biens ; d'autre part, les fins qu'on situe dans l'âme sont aussi les meilleurs des biens ; or en elle, il n'y a qu'état ou activité ; dès lors si l'activité vaut mieux que la disposition, et qu'au meilleur état correspond la meilleure activité, vu que c'est la vertu le meilleur état, on voit qu'à la vertu correspond une activité de l'âme qui est le meilleur des biens ; or précisément, on l'a dit, c'est le bonheur qui est le meilleur des biens ; donc le bonheur est l'activité de l'âme en bon état⁵².

Bref, on voit que dans l'EE la notion de fonction de l'âme n'intervient qu'à une étape très tardive dans le raisonnement conduisant à la définition du bonheur, alors que dans l'EN l'argument mobilisé pour définir le bonheur est tout entier construit autour de la notion de fonction de l'homme. Et on confirme ainsi l'impression du départ : alors que le raisonnement de l'EE est plus élaboré, puisqu'il expose une à une les prémisses qui conduisent à la définition du bonheur, il est toutefois moins bavard dans ses développements sur la fonction de l'âme. En revanche, l'EN présente un raisonnement beaucoup plus concis et moins détaillé que celui de l'EE, puisqu'il développe directement l'argument de la fonction de l'homme, mais il est plus bavard dans ses explications de la notion de fonction de l'homme.

2. Différences principales et hypothèses d'explication

Après cette brève présentation et analyse de chacun des deux passages parallèles, on peut voir qu'il y a accord doctrinal entre l'EE et l'EN sur la plus grande partie des propos tenus de part et d'autre, même si parfois, ce qui se trouve dans un certain endroit et dans un certain ordre dans l'EE ne se retrouve ni au même endroit ni dans le même ordre dans l'EN, comme nous avons essayé de le montrer en signalant les correspondances dans nos notes. Néanmoins, il y a deux différences qui retiennent principalement l'attention. La première,

⁵² EE 1219 a 28-35.

que nous avons déjà signalée au passage, tient à la différence entre la notion de fonction de *l'homme* dans l'*EN* et la notion de fonction de *l'âme* dans l'*EE*. La seconde différence tient à la manière d'aborder et de caractériser cette fonction. Dans l'*EE* Aristote dit tout simplement que la fonction de l'âme est de faire vivre, alors que dans l'*EN*, il passe en revue trois types de vies avant de conclure que la fonction de l'homme réside dans une certaine vie active, soit celle de la partie rationnelle de l'âme. Que faut-il conclure de ces deux différences ? S'agit-il de différences de doctrine, ou sont-ce tout simplement des différences relatives à la manière de présenter une même idée ? Et dans un cas comme dans l'autre, peut-on expliquer ces différences ? Parce qu'elle est plus énigmatique, considérons d'abord la seconde différence.

2.1. Caractérisation de la fonction de l'âme et de la fonction de l'homme

Rappelons un peu ce qui a été dit. Pour découvrir quelle est la fonction propre de l'homme, Aristote, dans l'*EN*, procède un peu à la manière du naturaliste. Il passe en revue les différentes vies, parties ou facultés de l'âme⁵³, c'est-à-dire la vie végétative, sensitive et rationnelle, et il élimine toutes celles que l'homme possède en commun avec les autres vivants. Il soutient alors que la fonction de l'homme réside dans l'activité de la partie rationnelle de l'âme, puisque le simple fait de vivre (τὸ [...] ζῆν), c'est-à-dire l'acte qui correspond à la faculté végétative⁵⁴, est commun à tous les vivants, y compris les plantes, et que la faculté sensitive est quant à elle commune à tous les animaux.

En revanche, dans l'*EE*, comme nous l'avons vu, Aristote dit tout simplement que la fonction de l'âme est de faire vivre. Or, qu'est-ce que cela veut dire, « faire vivre » ? Aristote pense-t-il à la faculté végétative, commune à tous les vivants, et qu'il caractérise comme le simple fait de vivre dans l'*EN* ? Mais si c'est le cas, Aristote serait en train de se contredire. En effet, alors que l'*EN* stipule que la fonction propre de l'homme ne réside pas dans cette partie végétative qui fait

⁵³ Ces termes sont équivalents. Cf. *EN* 1102 a 34 où Aristote parle des parties de l'âme comme des facultés ou des capacités (δύναμιν τῆς ψυχῆς).

⁵⁴ Cf. *EN* 1097 b 33 – 1098 a 1. Sur la faculté végétative (τὸ φυτικόν), voir également *EN* 1102 a 32 – 1102 b 12 et *EN* 1102 b 29.

vivre, l'EE établirait que la fonction de l'âme est de faire vivre, de sorte que la fonction propre de l'âme résiderait toute entière dans cette faculté végétative ! Si c'est vraiment ce qu'a en tête Aristote en parlant ainsi de la fonction de l'âme, alors il y a une contradiction doctrinale flagrante avec le passage correspondant de l'EN. Mais, soyons sans crainte, ce n'est pas ce à quoi Aristote fait allusion. À quoi alors ? Sans doute, Aristote fait allusion dans ce passage à cette même « vie active de la partie rationnelle » qu'il évoque dans l'EN. Mais n'est-ce pas là forcer un peu trop le texte de l'EE, en essayant obstinément de l'harmoniser avec celui l'EN afin de sauver la cohérence des deux Éthiques ? Non. Car bien qu'Aristote ne le laisse entendre que de manière indirecte ici, ce qui précède dans les préambules et ce qui suit à peine une ou deux pages plus loin laisse clairement voir que lorsqu'Aristote identifie la fonction de l'âme à « faire vivre », ce qu'il vise, c'est la vie active de la partie rationnelle. Voici la preuve de notre interprétation.

En établissant que la fonction de l'âme est de faire vivre, Aristote ajoute une précision qui pourrait sembler déroutante à première vue. Il écrit : « Admettons encore que la tâche de l'âme soit de faire vivre (ἔτι ἔστω ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν), et que vivre soit faire usage (χρησις) de l'âme et être éveillé (ἐγρήγορσις) (car le sommeil (ὁ γὰρ ὕπνος) est inertie d'une certaine façon (ἀργία τις) et repos (καὶ ἡσυχία))⁵⁵ ». Que vivre soit faire usage de l'âme, cela semble s'expliquer par la distinction qu'Aristote fait quelques lignes plus haut entre l'ἔργον entendu comme œuvre distincte de l'utilisation, et l'ἔργον entendu comme usage (χρησις)⁵⁶. En précisant que la tâche de l'âme est de faire vivre, et que faire vivre est un usage, Aristote indique que la tâche de l'âme ne vise pas un bien extérieur, mais un bien qui coïncide avec l'acte même de l'âme. Mais c'est plutôt la seconde indication qui retient notre attention. Qu'est-ce que Aristote veut dire en indiquant que la tâche de l'âme implique d'être éveillé, le sommeil étant inertie et repos ? À vrai dire, c'est cette précision relative au sommeil qui, selon nous, permet de clarifier ce qui est entendu par « faire vivre ».

⁵⁵ EE 1219 a 23-25.

⁵⁶ Cf. EE 1219 a 13-18.

Pour le comprendre, on peut commencer par se demander ce qu'Aristote a en tête lorsqu'il évoque le sommeil. Dans les préambules de l'*EE*, Aristote associe le sommeil à la vie végétative. Il écrit : « quelle différence y a-t-il (τί γὰρ διαφέρει), en effet, entre dormir d'un sommeil dont on ne pourrait s'éveiller (καθεύδειν ἀνέγερτον ὕπνον) du premier jour au dernier, pendant mille ans ou si longtemps qu'on voudra, et vivre d'une vie végétative (ἢ ζῆν ὄντα φυτόν)⁵⁷ ? ». Ainsi, lorsqu'Aristote évoque le sommeil, ce qu'il entend, c'est manifestement cette vie végétative. Cette association est également confirmée plus loin dans l'*EE*, lorsqu'Aristote identifie à nouveau le sommeil à la vie végétative et écarte cette dernière de ses considérations sur le bien humain, puisqu'elle est, d'une certaine façon, inactivité et repos, alors que le bien recherché exige une activité, et qui plus est une activité vertueuse⁵⁸ : « c'est plutôt durant le sommeil que la partie nutritive est active (ἐν τῷ ὕπνῳ γὰρ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὸ θρεπτικόν)⁵⁹ », dit-il, alors que « le sommeil est inertie de l'âme et pas du tout une activité (ἀργία ψυχῆς ὁ ὕπνος, ἀλλ' οὐκ ἐνέργεια)⁶⁰ ». Aristote fait la même association entre sommeil et vie végétative dans l'*EN*. En parlant de la faculté végétative, il affirme : « Il semble, en effet, que ce soit durant les périodes de sommeil que s'active le plus la partie de l'âme en question ou cette capacité (δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς ὕπνοις ἐνεργεῖν μάλιστα τὸ μόριον τοῦτο καὶ ἡ δύναμις αὐτή)⁶¹ ». Bref, cette petite précision sur le fait que « faire vivre » implique d'être éveillé indique que la fonction de l'âme ne peut pas être celle de la faculté végétative, puisque la fonction recherchée est une certaine activité, un usage, alors que la faculté végétative, nous dit Aristote, est d'une certaine façon absence d'activité et repos (ἀργία τις καὶ ἡσυχία)⁶².

⁵⁷ *EE* 1216 a 3-6.

⁵⁸ *Cf.* *EE* 1219 b 19-23.

⁵⁹ *EE* 1219 b 22-23.

⁶⁰ *EE* 1219 b 19-20.

⁶¹ *EN* 1102 b 3.

⁶² *Cf.* *EE* 1219 a 23-25. Aristote dit bien que la partie végétative de l'âme est d'une certaine façon (τις) absence d'activité et repos, et non pas absolument. Cette réserve s'explique par le fait que la faculté végétative possède néanmoins une certaine fonction et une activité, à savoir la nutrition et la

Mais si ce n'est pas vers la vie végétative qu'Aristote pointe en identifiant la fonction de l'âme avec le « faire vivre », que convient-il d'entendre sous cette expression ? Si l'on recule un peu dans les préambules de l'EE⁶³, on voit qu'Aristote passe en revue trois biens qui rendraient la vie digne d'être vécue. Il élimine d'abord la vie de plaisirs (vie sensitive), car il estime que seul celui qui est « complètement servile » ferait le choix d'une telle vie, et que, pour cette personne, il est indifférent « d'être une bête ou un homme⁶⁴ ». Bref, la vie de plaisir c'est la vie des animaux. Aristote élimine ensuite la vie de sommeil, qui est la vie des végétaux, comme nous venons de l'expliquer⁶⁵. Enfin, il considère à part la vie de contemplation, exemplifiée par Anaxagore, comme pour indiquer que le bien réside dans la vie de la partie rationnelle, en laissant entendre que cette vie peut être aussi bien contemplative (par l'exemple d'Anaxagore) que pratique (en évoquant le véritable politique)⁶⁶. Or, ce passage occupe selon nous exactement le même rôle que l'inventaire des trois formes de vie ou des trois facultés de l'âme dans l'argument de la fonction de l'homme dans l'EN⁶⁷. Si tel est bien le cas, quand il considère la fonction de l'âme dans l'EE et précise qu'elle consiste à « faire vivre », Aristote aurait déjà écarté la vie végétative et la vie sensitive. La seule vie qui reste serait ainsi la vie rationnelle. Et si l'on n'était pas encore totalement convaincu de cela, une preuve supplémentaire est fournie au début de la section de l'EE consacrée à l'âme et aux vertus de l'âme⁶⁸. En effet, Aristote y distingue, exactement comme il le fait dans l'EN⁶⁹, deux parties de l'âme qui participent de la raison, l'une en tant qu'elle obéit à la raison, l'autre en tant qu'elle la possède et

croissance, qui appartient à tous les vivants (cf. EN 1102 a 33). C'est dans la mesure où la partie nutritive est surtout opérante durant le sommeil, alors que les parties sensitive et rationnelle de l'âme sont, elles, inopérantes, qu'Aristote peut la caractériser comme inertie et repos.

⁶³ Cf. EE 1215 b 30 – 1216 a 27.

⁶⁴ EE 1215 b 33 – 1216 a 2.

⁶⁵ Cf. EE 1216 a 2-9.

⁶⁶ Cf. EE 1216 a 11-27.

⁶⁷ Cf. EN 1097 b 33 – 1098 a 5.

⁶⁸ Cf. EE 1219 b 26 *sqq.*

⁶⁹ Cf. EN 1102 b 28 – 1103 a 2.

l'exerce, et il poursuit en affirmant que « dans l'hypothèse où il y aurait quelque partie autrement privée de raison, il faut laisser de côté cette partie-là⁷⁰ ». Or, cette partie privée de raison est sans aucun doute la partie végétative. Et comme si cela n'était pas suffisamment évident, Aristote le dit encore plus expressément : « Et si l'on a mis aussi de côté l'éventualité d'une autre partie de l'âme (ἀφήρηται δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶ μέρος ψυχῆς), comme le végétatif (οἷον τὸ φυτικόν), c'est que les parties dont nous avons parlé sont le propre de l'âme humaine (ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια ἴδια). Aussi bien les vertus qui sont celles du nutritif, responsable aussi de la croissance, ne sont-elles pas non plus propres à l'homme (διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ αὐξητικοῦ ἀνθρώπου)⁷¹ ». Quelles sont ces parties propres (ἴδια) de l'âme humaine ? Les deux parties rationnelles, à savoir celle qui obéit à la raison et celle qui la possède et l'exerce, exactement comme l'affirme l'EN⁷².

Mais pourquoi Aristote procède-t-il ainsi ? Pourquoi une telle différence dans la manière de présenter les choses ? Malheureusement, nous n'avons aucune explication à proposer. On ne peut que constater que cette différence n'est aucunement une différence de doctrine entre les deux textes, et qu'elle laisse même entrevoir une certaine complémentarité. En effet, alors que l'EN insiste surtout sur la notion de fonction pour définir le bonheur, l'EE, qui incorpore cet élément essentiel au raisonnement conduisant à une définition du bonheur, le présente toutefois comme une étape dans un long raisonnement, et non pas comme un argument indépendant. Ainsi, l'EE présente, avec plus de détail, les autres prémisses du raisonnement, tandis que l'EN, insistant moins sur ces prémisses qu'il présente par ailleurs dans les chapitres qui précèdent ou qui suivent l'argument de la fonction, se permet de présenter explicitement les trois parties de l'âme et de montrer comment on aboutit, par processus d'élimination, à l'activité rationnelle de l'âme. Et là encore, ces considérations des parties ou des facultés de l'âme

⁷⁰ EE 1219 b 31.

⁷¹ EE 1219 b 37-39.

⁷² Cf. EN 1098 a 3-5 ; 1103 a 1-3 ; EE 1219 b 28-30.

ne sont pas absentes de l'EE, mais elles sont implicites dans le passage sur la fonction de l'âme.

2.2. Fonction de l'âme et fonction de l'homme

Considérons enfin la première différence, laissée en suspens tout au long de notre analyse : pourquoi Aristote parle-t-il de la fonction de l'homme dans l'EN alors qu'il parle de la fonction de l'âme dans l'EE ? S'agit-il d'une différence doctrinale ou tout simplement d'une différente manière de présenter une même idée ? Nous avons déjà laissé entendre que c'est cette seconde option qu'il faut privilégier, et voici pourquoi. Tout d'abord, malgré qu'il appelle l'une la fonction de l'homme et l'autre la fonction de l'âme, c'est de la même fonction, de la même vertu, et de la même partie de l'âme qu'Aristote parle, comme nous l'avons suggéré un peu plus haut. En effet, dans l'EE, Aristote affirme que la fonction de l'âme est de « faire vivre », et nous avons montré que cela doit correspondre à la vie de la partie rationnelle. Or, dans l'EN Aristote énonce trois formules, en l'espace de quelques lignes, pour évoquer la fonction propre de l'homme. Il dit d'abord que la fonction de l'homme réside dans « une certaine vie active à mettre au compte de ce qu'il a de rationnel, c'est-à-dire ce qui d'un côté, obéit à la raison et, de l'autre, la possède et réfléchit (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος· τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον)⁷³ ». Il introduit une formule semblable quelques lignes plus bas et écrit que « l'office de l'homme est l'activité rationnelle de l'âme ou une activité qui n'est pas sans raison (εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου)⁷⁴ ». Enfin, il reprend le tout, et dit que « l'office de l'homme est une certaine forme de vie (c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions rationnelles) (ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζῶν τινά, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου)⁷⁵ ». Si la première formule ne traite que de l'office de l'homme, on voit que, dès la seconde et très certainement dans la troisième, Aristote évoque

⁷³ EN 1098 a 3-5.

⁷⁴ EN 1098 a 7-8.

⁷⁵ EN 1098 a 12-14.

la fonction de l'homme comme étant une activité de l'âme rationnelle. Il concilie ainsi la perspective proprement nicomachéenne, qui considère l'office de l'homme, avec la perspective plus générale de l'EE, qui parle de l'office de l'âme. Et comme si cette conciliation et cette complémentarité n'étaient pas suffisamment évidentes, Aristote affirme, dans la troisième formule, que l'office de l'homme est *une certaine forme de vie* (ἀνθρώπου [...] ἔργον ζώην τινα), ce qui rappelle tout à fait la formule de l'EE, qui dit que l'office de l'âme consiste à *faire vivre* (ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν). Et alors que l'EE n'explique pas en quoi consiste ce « faire vivre », mais le laisse sous-entendre, comme si son lecteur le savait déjà, l'ayant déjà lu plus tôt, l'EN, elle, précise immédiatement quelle est cette forme de vie : c'est une activité de l'âme rationnelle.

Bref, on voit donc que dans l'EE comme dans l'EN, c'est exactement la même fonction qui est considérée, sauf que l'EN adopte momentanément la perspective de l'homme, pour se concilier ensuite avec l'EE et joindre la perspective de l'homme à celle de l'âme, et parler dès lors de l'âme humaine. Une preuve supplémentaire que, au final, parler de l'homme ou de l'âme, cela revient essentiellement au même lorsqu'on se situe dans la perspective du moraliste, est fournie par l'interrogation que pose Aristote dans l'EE pour introduire tout son raisonnement conduisant à la définition du bonheur. Il écrit : « Quant au bien qui fait office de fin pour l'homme (τὸ δ' ὡς τέλος ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ), c'est-à-dire le meilleur de ceux qui sont exécutables, il faut voir en combien de sens s'entend le meilleur de tous, puisque c'est le meilleur⁷⁶ ». Aristote dit clairement le bien qui tient lieu de fin *pour l'homme*, et il poursuit en considérant la fonction de l'âme. Et enfin, une dernière confirmation de tout cela vient au début de la section consacrée à l'étude de la vertu dans l'EN. Dans ce passage, Aristote écrit : « Mais la vertu à examiner est la vertu *humaine* (ἀρετῆς [...] ἀνθρωπίνης), évidemment, car c'est précisément le bien *humain* (τἀγαθὸν ἀνθρώπινον) que nous cherchions et le bonheur *humain* (τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην). Or on appelle vertu *humaine* (ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην), *non celle du corps* (οὐ τὴν τοῦ σώματος), *mais de l'âme* (ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς) ; et d'ailleurs, le bonheur est une *activité de l'âme* (ψυχῆς ἐνέργειαν),

⁷⁶ EE 1218 b 25-27. Les italiques sont de nous.

disons-nous⁷⁷ ». Ce passage est particulièrement révélateur des liens entre la perspective de l'homme et celle de l'âme. Le bien *humain*, le bonheur *humain*, la vertu *humaine*, et la fonction *de l'homme* pourrait-on ajouter, au final, c'est la même chose que le bien de l'âme, la vertu de l'âme, la fonction de l'âme. Et l'équivalence des termes d'« âme » et d'« homme » est également présente dans la section correspondante de l'EE. Aristote y affirme en effet que la vertu appartient nécessairement à l'âme (ἡ γὰρ ἀρετὴ ψυχῆς, οὐ κατὰ συμβεβηκός), et que la vertu recherchée est la vertu humaine (ἀνθρωπίνην ἀρετὴν ζητοῦμεν)⁷⁸. Un peu plus loin, Aristote écrit encore que les parties rationnelles qu'il vient de mentionner « sont le propre de l'âme humaine (ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια ἴδια)⁷⁹ ». Et il poursuit en disant que les vertus de la partie végétative ne sont pas celles de l'homme (οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ ἀξητικοῦ ἀνθρώπου), et que l'homme, en tant qu'homme, doit avoir en lui le raisonnement (δεῖ γὰρ, εἰ ἦ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι)⁸⁰. Bref, la seule différence entre dire que la fonction de l'homme est une activité de l'âme rationnelle et dire que la fonction de l'âme est une activité rationnelle n'est, au mieux, qu'une différence d'accent.

Comment expliquer dès lors cette différence de présentation ? Une hypothèse possible pour expliquer pourquoi l'EN parle de la fonction de l'homme alors que l'EE parle de la fonction de l'âme serait de considérer le contexte plus général de chacun de ces textes. Et alors, quelle est la différence d'approche entre l'EN et l'EE ? Certains auteurs ont soutenu que le projet de l'EN était vraisemblablement plus *politique* que celui de l'EE. C'est l'interprétation que propose notamment D.J. Allan et à laquelle souscrit également C. Dalimier⁸¹. Allan déclare : « [i]t is well known that the *Nic. Eth.* begins by speaking of the *politikos* and addresses

⁷⁷ EN 1102 a 13-18. Les italiques sont de nous.

⁷⁸ EE 1219 b 26-27.

⁷⁹ EE 1219 b 38.

⁸⁰ EE 1219 b 39-40.

⁸¹ Cf. Dalimier, C. (2013), « Introduction », dans *Aristote. Éthique à Eudème*, p. 25, 39, 42, où Dalimier insiste sur la perspective individuelle et privée de l'EE et sur l'approche politique de l'EN.

itself throughout to him [...]. The beginning of the treatise drives home the point that *politikê* is the most august of all the practical arts. At the end, the need for well-conceived legislation is emphasized ; a treatise on politics is projected, and its principal subjects enumerated ». Quant à l'*EE*, Allan affirme : « The Eudemian treatise, though its inquiry seems to be occasionally termed *politikê*, is not meant for the statesman, but is designed to assist the individual in such deliberation⁸² ». Et tout cela se confirme. En effet, Aristote affirme que le bien suprême est l'objet de la politique, science éminemment maîtresse⁸³. Ailleurs, Aristote caractérise sa méthode comme étant une démarche politique⁸⁴, il considère qui est l'auditeur approprié de la politique⁸⁵, et réitère qu'il est nécessaire que le politique ait une certaine connaissance de l'âme et de la vertu⁸⁶. Enfin, comme chacun sait, à la toute fin de l'*EN*, Aristote consacre quelques considérations supplémentaires sur un projet d'éducation en politique. L'*EE* insiste effectivement moins sur la politique, bien qu'elle la considère également⁸⁷.

Étant donné cette différence d'accent, et considérant la définition des *Politiques* suivant laquelle « l'homme est par nature un animal politique (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)⁸⁸ », on pourrait supposer que c'est pour maintenir cet accent sur la politique que l'*EN* parle de la fonction de l'homme. Mais enfin, cette interprétation demeure entièrement hypothétique. À vrai dire, les perspectives de l'*EN* et de l'*EE* sur la notion de fonction ne sont pas si différentes selon nous, même si, pour un moment, l'*EN* parle plus spécifiquement de l'homme, alors que l'*EE* parle de l'âme.

⁸² Allan, D.J. (1961), « Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics* », p. 304-305.

⁸³ Cf. *EN* 1094 a 26-27 et 1095 a 15-16.

⁸⁴ *EN* 1094 b 10-11. Sur la perspective politique de l'*EN*, voir également Bodéüs, R. (2004), « Présentation », dans *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 32 et 36.

⁸⁵ *EN* 1095 a 1 *sqq.*

⁸⁶ *EN* 1102 a 5-25.

⁸⁷ Cf. par exemple *EE* 1216 a 20-27 ; 1216 b 18-19 ; 1217 a 35-39 ; 1218 a 34 ; 1218 b 10-14.

⁸⁸ *Les politiques*, 1253 a 2-3.

Conclusion

Après cet examen de l'argument de la fonction de l'homme dans l'*EN* et du passage correspondant de l'*EE*, on a pu constater qu'il y a un accord très net et une certaine complémentarité sur l'ensemble du contenu doctrinal présenté dans les deux *Éthiques*. Dans ces passages, les différences principales ne relèvent du contenu, mais de la manière de présenter une même idée. C'est ainsi que l'*EN* présente un argument plus direct, mais plus bavard, qui prend le temps de présenter les facultés de l'âme avant de déterminer que la fonction propre de l'homme est dans l'activité rationnelle de l'âme. Pour sa part, le passage de l'*EE*, tout en passant plus rapidement sur la notion de fonction de l'âme, élabore un raisonnement plus long et concentre un plus grand nombre de prémisses qui, dans l'*EN*, se trouvent éparpillées. Et bien que l'*EN* adopte, du moins momentanément, une perspective particulière en parlant de la fonction de l'homme plutôt que de la fonction de l'âme, cette originalité n'a aucune incidence doctrinale, puisque l'*EN* rejoint finalement l'*EE* en parlant de la fonction et de la vertu humaine comme étant celles de l'âme humaine. Pour expliquer cette différence de présentation, qui tient au contexte comme l'affirme également Bodéüs⁸⁹, nous avons suggéré comme hypothèse le projet peut-être plus politique de l'*EN*.

Mais alors que faire de la position de ceux qui voient entre l'*EN* et l'*EE* une différence plus *profonde* qu'une simple différence de présentation, comme le suggère, par exemple, Kenny : « the differences between the accounts [...] go deeper than mere presentation [...]. In both ethics in the construction of the definition of happiness use is made of the concept of *ergon* : but the *ergon* in question in the *EE* is the *ergon* of the soul, in the *NE* the *ergon* of man⁹⁰ ». Si ces différences sont plus que formelles, c'est que Kenny voit une différence de doctrine dans l'usage de la notion de fonction de l'âme d'une part, et de fonction de l'homme d'autre part. Quelle est cette différence de doctrine entre l'*EE* et l'*EN* dans leur usage respectif de l'argument de la fonction selon Kenny ? Difficile de le savoir, puisque Kenny n'explicite pas plus à quoi tient cette différence

⁸⁹ Cf. Bodéüs, R. (2004), *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 69, n. 2.

⁹⁰ Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 202.

doctrinale au-delà du fait qu'Aristote parle de l'âme dans un texte et de l'homme dans l'autre. Kenny appuie plutôt son affirmation d'une différence doctrinale quant à l'argument de la fonction sur une justification en bloc, pourrait-on dire. En effet, il se base essentiellement sur les formulations différentes de la définition du bonheur dans l'*EE* et dans l'*EN*, qui, selon lui, sont radicalement irréconciliables⁹¹, pour défendre que les premiers livres de l'*EE* et de l'*EN* cachent non seulement d'importantes différences de structure et d'argumentation, mais aussi, et même surtout, des différences de doctrine. L'argument de la fonction serait ainsi une de ces différences de doctrine⁹². Or, un examen des définitions du bonheur dans les deux *Éthiques* dépasse le cadre de la présente analyse. Nous avons cependant montré qu'il n'y a, dans l'argument de la fonction, qu'une différence momentanée de perspective.

Bibliographie

- Allan, D.J. (1961), « Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics », dans S. Mansion (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode : communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre 1960*, Louvain/Paris, Publications universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, p. 303-318.
- Aristote. (2014), *Éthique à Eudème*, dans *Aristote. Œuvres*, trad. R. Bodéüs, Paris, Gallimard (coll. Pléiade), p. 263-283.

⁹¹ Kenny soutient en effet que le bonheur tel que défini dans l'*EN* réside exclusivement dans la vie contemplative, excluant ainsi la contribution des autres vertus, les vertus morales, au bonheur, alors que le bonheur de l'*EE*, défini comme l'activité de la vertu achevée, est un bonheur inclusif qui implique toutes les vertus. Cette lecture de l'*EN* est toutefois loin d'être la seule qui soit tenable, contrairement à ce que dit Kenny. Cf. Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 209, n. 1.

⁹² Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics*, p. 201 : « Though on a superficial reading the accounts of happiness in the first books of the *NE* and *EE* appear rather similar, closer investigation reveals substantial differences in structure, in argument, and in doctrine. Even when the same technical terms appear – such as *ergon*, *teleion*, *auto to agathon* – they are put to very different use. And the concluding definitions of happiness enunciate radically different theories of its nature ».

- Aristote. (2004), *Éthique à Nicomaque*, trad. par R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 560 p.
- Aristote. (1993), *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 575 p.
- Bywater, I. (1957 [1894]), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press (coll. Oxford Classical Texts), 264 p.
- Dalimier, C. (2013), « Introduction », dans *Aristote. Éthique à Eudème*, Paris, GF Flammarion, p. 7-44.
- Jaeger, W. (1962), *Aristotle : Fundamentals of the History of His Development*, translated by R. Robinson, 2nd ed., London, Oxford University Press, 475 p.
- Kenny, A. (1978), *The Aristotelian Ethics : A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 250 p.
- Walzer, R.R. et J. M. Mingay (1991), *Aristotelis Ethica Eudemia*, Oxford, Clarendon Press (coll. Oxford Classical Texts), 162 p.