

B I L I N G U E

# Aristote

## Éthique à Eudème

Traduction et présentation  
par Catherine Dalimier



**GF**

---

## Livre bilingue

Cette édition numérique vous est proposée en version bilingue.

Vous avez le choix entre trois modes de lecture différents de l'œuvre. Son entrée peut ainsi se faire :

- dans sa traduction française.
- dans sa langue originale.
- simultanément dans les deux langues qui apparaissent alors en parallèle, paragraphe par paragraphe.



---

ARISTOTE

ÉTHIQUE À EUDÈME

*Introduction, texte grec, traduction,  
notes, bibliographie et index*  
par  
Catherine DALIMIER

*Traduction publiée avec le concours  
du Centre national du livre*

GF Flammarion

---

Aristote

# Ethique à Eudème

Flammarion

Collection : GF

Maison d'édition : éditions FLAMMARION

Dalimier Catherine

© Flammarion, Paris, 2013.

Dépôt légal : mars 2013

ISBN numérique : 978-2-0813-3252-2

ISBN du pdf web : 978-2-0813-3253-9

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 978-2-0807-1272-1

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#).

Voici venu le temps de l'Éthique à Eudème.

Comme l'Éthique à Nicomaque, cette autre Éthique attribuée à Aristote a pour objet l'achèvement de l'humanité dans l'homme, achèvement qui se confond avec le bonheur. Mais tandis que le premier traité est expressément lié à un projet politique, le second insiste sur la dimension intime – néanmoins universelle – de l'éthique : « Si la beauté d'une vie réside dans des choses obtenues par hasard ou par nature, beaucoup de gens ne pourraient l'espérer : leur effort ne permettrait pas de l'obtenir, elle ne dépendrait pas d'eux et ne pourrait être leur objet d'étude. En revanche, s'il consiste en une certaine qualité qu'ont une personne et ses actes, le bien de la vie pourrait être plus commun et plus divin. »

Cette affirmation du choix individuel comme principe de la conduite éthique est à la source de la longue réflexion occidentale sur la responsabilité morale et juridique. C'est ainsi que l'Éthique à Eudème, longtemps restée dans l'ombre de l'Éthique à Nicomaque, fait l'objet aujourd'hui d'une véritable redécouverte, à laquelle entend contribuer la présente édition.

Du même auteur  
dans la même collection

---

CATÉGORIES. SUR L'INTERPRÉTATION (édition bilingue)

DE L'ÂME

ÉTHIQUE À NICOMAUQUE

MÉTAPHYSIQUE

MÉTÉOROLOGIQUES

LE MOUVEMENT DES ANIMAUX. LA LOCOMOTION DES ANIMAUX

LES PARTIES DES ANIMAUX (édition bilingue)

PARTIES DES ANIMAUX (livre I)

PETITS TRAITÉS D'HISTOIRE NATURELLE

PHYSIQUE

LES POLITIQUES

RHÉTORIQUE

SECONDS ANALYTIQUES (édition bilingue)

SUR LA JUSTICE (*Éthique à Nicomaque*, livre V, édition avec dossier)

TRAITÉ DU CIEL (édition bilingue)

---

# Éthique à Eudème



---

## INTRODUCTION

Longtemps remise à l'ombre de l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème* vient aujourd'hui en pleine lumière. Certes, peu d'ouvrages du *corpus* aristotélicien ont échappé aux crises d'attribution ou d'évaluation. Mais depuis un demi-siècle, les lecteurs de l'*Éthique à Eudème* nous ont offert une suite de retournements retentissants – véritable *série* dont nous rappellerons les principales saisons.

### Les impasses de la chronologie relative

Au milieu du <sup>xx</sup>e siècle, une sorte de consensus s'était établi entre les interprètes sur la simulation suivante : des trois traités éthiques qui nous sont parvenus sous le nom d'Aristote – l'*Éthique à Nicomaque* en dix livres, l'*Éthique à Eudème* en huit livres et les *Grands livres d'éthique* en deux livres<sup>1</sup> – le dernier était considéré comme apocryphe (œuvre d'un élève ou d'un disciple) et l'*Éthique à Nicomaque* représentait la version définitive de l'éthique aristotélicienne<sup>2</sup>. Quant à l'*Éthique à Eudème* dont le statut restait controversé, elle faisait figure de production négligeable. Certains y voyaient même un traité faussement attribué à Aristote : c'est ainsi que la meilleure édition du texte grec avant celle, récente, de Richard R. Walzer et Jean M. Mingay, à savoir celle de Franz Susemihl, publiée en 1884 dans la fameuse collection de textes anciens chez Teubner, l'attribuait expressément à Eudème de Rhodes, l'un des principaux disciples d'Aristote<sup>3</sup> ; pour les autres, il s'agissait bien d'un ouvrage authentique, mais inférieur à l'*Éthique à Nicomaque* et rédigé à une époque où Aristote n'aurait pas encore été en possession de sa doctrine éthique définitive.

Cette conception prit une forme particulièrement nette sous la plume de Werner Jaeger<sup>4</sup>. Le fait que la thèse de Jaeger n'a pour ainsi dire plus de partisans n'enlève rien à l'importance qu'elle a eue dans l'histoire de l'exégèse aristotélicienne. On connaît l'hypothèse de base : les textes d'Aristote pourraient être rangés chronologiquement selon leur plus ou moins grand éloignement du platonisme. Il lui semblait après tout « normal » que le jeune Aristote, rejoignant l'Académie dès l'âge de dix-sept ans, fût d'abord fortement influencé par Platon, lequel avait passé soixante ans ; mais comme

finalement, Aristote n'est pas Platon, ni même vraiment platonicien, il faudrait accepter qu'il a progressivement pris ses distances avec le platonisme, et cela de plus en plus fortement au fur et mesure qu'il avançait en âge. Jaeger prétendait concilier les arguments des commentateurs qui, avant lui, tendaient à faire voir l'*Éthique à Eudème* comme un ouvrage platonisant, avec le fait que son authenticité n'avait jamais été mise en doute dans l'Antiquité. On ne pouvait en effet, sans incohérence, attribuer une date ancienne à l'*Éthique à Eudème* et en faire l'œuvre d'Eudème de Rhodes qui n'aurait pu l'écrire qu'après Aristote. En revanche, en acceptant la simulation chronologique de Jaeger, tout s'expliquait, selon ses propres termes, « une fois pour toutes » : il suffisait de reconnaître dans l'*Éthique à Eudème* une étape intermédiaire de la réflexion éthique d'Aristote, les grands moments de cette réflexion étant « la période platonicienne du *Protreptique*<sup>5</sup>, le platonisme réformé de l'*Éthique à Eudème*, enfin l'aristotélisme de la maturité de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>6</sup> ». Et Jaeger d'affirmer – non sans imprudence, comme nous le verrons – que tout le monde, depuis l'Antiquité, aurait toujours été convaincu de la prééminence de l'*Éthique à Nicomaque*, les Anciens sachant bien que c'était là l'ultime figure de l'éthique aristotélicienne.

Une des conséquences de cette interprétation chronologiste touche à l'une des énigmes du *corpus* éthique aristotélicien, l'existence de ce que l'on a appelé les « livres communs ». Les manuscrits par lesquels nous ont été transmis les traités éthiques comportent trois livres qui sont présents sous une forme identique dans les deux *Éthiques*, donnés comme les livres V, VI et VII de l'*Éthique à Nicomaque* et comme les livres IV, V et VI de l'*Éthique à Eudème*. L'une des bases de la thèse évolutionniste de l'éthique aristotélicienne, c'est l'attribution mal fondée de ces livres à une seule des deux *Éthiques*, celle qu'on croit la dernière et la plus achevée. La pratique majoritaire des manuscrits médiévaux<sup>7</sup>, qui donnent l'*Éthique à Eudème* après l'*Éthique à Nicomaque* en renvoyant à cette dernière pour les livres communs, ne peut toutefois servir de preuve : elle épargnait avant tout la peine du scribe et l'argent du commanditaire.

Examinons les caractères propres que les interprètes ont attribués aux deux *Éthiques* afin de déduire une évolution. Nous mesurerons peut-être ainsi à quel prix (manipulations textuelles, généralisations hâtives) le couple énigmatique des deux *Éthiques* a nourri certains débats. Les arguments sont de plusieurs types (différences thématiques, témoignages extérieurs, traits stylistiques et particularités de méthode), dont les trois premiers apparaissent très fragiles.

D'une façon qui peut nous surprendre, les *Éthiques* ne sont pas des manuels de savoir-vivre ensemble ni des réflexions sur la seule vertu ; elles traitent plus largement du bonheur (*eudaimonia*) défini comme perfection de la vie humaine. En 1923, Jaeger voyait ce thème traité de façon plus platonicienne dans l'*Éthique à Eudème* que dans l'*Éthique à Nicomaque*, tout en reconnaissant que la première porte la marque d'une rupture avec des doctrines centrales du platonisme – au premier rang desquelles la Théorie des Idées<sup>8</sup>. Il attirait surtout l'attention, dans l'*Éthique à Eudème*, sur la fonction de la « contemplation de dieu » (*theôria theou*) dans la vie parfaite, sur le caractère théonomique de certaines formules mises en parallèle avec des passages du *Protreptique*, formules qui lui paraissaient témoigner de « la ferveur religieuse de la jeune foi platonicienne » d'Aristote. Il lisait

en effet sans hésitation la dernière page de l'ouvrage – page extrêmement ambiguë – comme un « justification théologique de la morale ». Il faut reconnaître que le terme « dieu » y fait une irruption surprenante, véritable *deus ex machina* dont les attributs ne sont pas sans rappeler ceux du dieu à la fin du livre Λ de la *Métaphysique*<sup>9</sup>. À cela, Hans von Arnim répondit qu'on pourrait très bien supposer l'intervention postérieure d'un scribe chrétien<sup>10</sup> ; pour « retrouver » le texte du Stagirite, il suffirait de rétablir l'intellect étant considéré par lui comme divin (*theion*), de rétablir *nous* (intellect) à chaque occurrence de *theos* (dieu).

On voit l'enjeu de la dispute : fallait-il lire cette conclusion de l'*Éthique à Eudème* comme une incitation à servir le dieu ou à cultiver l'intellect ? Le discours sur l'éthique consacré à la recherche du bonheur est-il ou non subordonné au « discours sur le divin » (*theologia*) ? S'ensuit tout un enchaînement d'argumentations polémiques, avec des positions médianes, certains distinguant entre *theion* et *theos* pour préserver l'assimilation qu'ils faisaient de ce « dieu » avec la partie théorétique de l'intellect<sup>11</sup>. Cela apportait encore un soutien modéré à Jaeger, lequel considérait l'*Éthique à Eudème* comme « reliée entièrement au *Protreptique* qui parlait encore avec audace du divin dans l'homme, et qui exhortait à vivre seulement en vue du divin<sup>12</sup> ». Mais comment voir les allusions à « divin dans l'homme », à sa participation au divin comme une spécificité eudémienne ? En fait, les deux *Éthiques* utilisent cette même notion du « divin dans l'homme » que Platon assimilait à la partie supérieure de l'âme dans le *Timée*<sup>13</sup>. Ce thème est lié aux étymologies d'*anthrôpos* et de *daimôn* dans le *Cratyle*<sup>14</sup>, étymologies qui font partie de l'héritage culturel, des opinions reçues qu'Aristote examine : privé de la participation au divin, le cheval n'est pas heureux (*eudaimôn*) dans l'*Éthique à Eudème*<sup>15</sup>, mais il ne l'est pas non plus dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>16</sup>, et l'allusion à la présence d'un constituant divin dans l'homme n'est pas plus explicite dans une *Éthique* que dans l'autre<sup>17</sup>.

Toujours est-il qu'en 1969, au V<sup>e</sup> *Symposium Aristotelicum*, qui était consacré à l'*Éthique à Eudème*, le rejet à peu près consensuel de la lecture de H. von Arnim laissait en suspens la question du lien entre théorie/contemplation (*theôria*) et bonheur, entre l'homme et dieu, entre éthique et métaphysique. Et, dans l'état actuel du débat, une fois rejetée la tentation de voir dans la dernière page de l'*Éthique à Eudème* un moment de la pensée religieuse d'Aristote et admis son caractère énigmatique, de grands interprètes comme Sarah Broadie et Anthony Kenny trouvent encore difficile de spécifier son rapport à la vie *théorique*, la vie heureuse qui prime dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>18</sup>.

Mais voici que, depuis une trentaine d'années, une nouvelle version de Cendrillon nous est proposée par les spécialistes. On s'attache désormais, au détriment de sa grande sœur l'*Éthique à Nicomaque*, à tirer la petite sœur eudémienne de la place subordonnée qu'elle occupait jusqu'à présent pour lui offrir rien moins que la première place au royaume de l'éthique aristotélicienne. Depuis la publication en 1978 de son *Aristotelian Ethics. A Study on the Relationship between the Eudemian and the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Kenny a été l'un des principaux artisans de cette réhabilitation. Son entreprise mérite d'être considérée de près, parce qu'elle est à la fois convaincante sur bien des points, prudente dans certaines de ses conclusions et imprudente par son approche stylométrique qu'elle considère comme décisive.

Du point de vue historique, Kenny tente d'infirmier l'idée reprise sans examen sérieux par beaucoup d'interprètes, que seule l'*Éthique à Nicomaque*, ou principalement elle, était connue des Anciens. Dans le *corpus* aristotélicien lui-même, il montre que sur les six allusions à l'*Éthique* dans *Les Politiques* et celle qu'on trouve dans la *Métaphysique*<sup>19</sup>, cinq renvoient aux livres communs, les deux autres étant, sûrement pour l'une et sans doute pour l'autre, eudémiennes. Or l'une des thèses principales de Kenny, c'est que les livres communs sont eudémiens et non nicomaquéens. Kenny note aussi, après et avec un certain nombre d'autres exégètes, l'importance d'Aspasius, péripatéticien du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, qui est le plus ancien commentateur d'Aristote dont nous ayons conservé un texte, sinon complet du moins conséquent, puisqu'il porte sur les livres I, II, III, IV, VII et VIII de l'*Éthique à Nicomaque*. C'est depuis l'époque d'Aspasius – et de son fait, mais dans une mesure que l'on ne peut pas apprécier – que l'*Éthique à Nicomaque* occupe le centre de la scène éthique aristotélicienne, position qu'elle conservera tout au long du Moyen Âge et jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Mais Kenny s'efforce de montrer que lorsqu'il est question de « l'éthique d'Aristote » avant Aspasius, c'est à l'*Éthique à Eudème* qu'il est fait allusion. Un exemple intéressant est le témoignage de Cicéron. Dans son traité *Des fins des biens et des maux*, celui-ci, critiquant Théophraste, écrit : « Aussi, tenons-nous-en à Aristote et à son fils Nicomaque. Ses livres si précis sur la morale sont, il est vrai, attribués à Aristote, mais je ne vois pas pourquoi le fils n'aurait pu ressembler au père<sup>20</sup>. » On estime généralement que, dans ce passage, Cicéron se réfère à l'*Éthique à Nicomaque* en l'attribuant à Nicomaque. Mais Kenny comprend que Cicéron se réfère ici à deux ouvrages distincts, l'un qui n'est pas nommé et qui est attribué à Aristote, l'autre qu'il attribue à Nicomaque et qui doit donc être l'*Éthique à Nicomaque* (ou les *Grands livres d'éthique*, dit « nicomaquéens » dans l'Antiquité) : il en déduit que le premier traité, s'il n'est pas l'*Éthique à Nicomaque*, serait l'*Éthique à Eudème*... Quelque ingénieuse que soit cette reconstruction<sup>21</sup>, quelque part de vérité qu'elle contienne, il ne faudrait pas non plus penser que l'*Éthique à Nicomaque* était totalement inconnue avant Aspasius, ce qui nous renverrait au redoutable problème de son surgissement. Kenny concède d'ailleurs que Cicéron connaissait l'*Éthique à Nicomaque*, même s'il l'arrache au *corpus* aristotélicien.

Kenny s'est aussi appuyé sur les listes anciennes des œuvres d'Aristote, souvent étudiées et invoquées par les interprètes à l'appui de leurs thèses. De cet examen, il ressort que, dans la liste de Diogène Laërce<sup>22</sup>, réputée la plus ancienne, comme dans celle, plus récente, dite « de Ptolémée<sup>23</sup> », n'y a rien qui corresponde à l'*Éthique à Nicomaque* ; en revanche, on trouve dans cette dernière liste deux titres correspondant respectivement aux *Grands livres d'éthique* et à l'*Éthique à Eudème*. Enfin, dans la troisième liste, dite « d'Hésychius<sup>24</sup> », qui semble très dépendante de celle donnée par Diogène Laërce, apparaît une « *Éthique* en dix livres » que l'on pourrait identifier comme étant l'*Éthique à Eudème* pourvue des livres communs et, dans l'appendice de ce catalogue qui s'éloigne nettement du modèle de Diogène Laërce, une entrée « Sur l'*Éthique à Nicomaque* », dont les spécialistes discutent pour savoir si elle correspond effectivement à l'*Éthique à Nicomaque*. Mais s'il paraît bon de remettre en question la prééminence immotivée d'un traité, cela établit-il pour autrui

celle de l'autre ?

À propos des livres communs, nous sommes dans la même incertitude. Leur rattachement à l'*Éthique à Nicomaque*, quasi automatique dans la plupart des éditions publiées jusqu'ici, semble bien relever du même préjugé signalé plus haut, faisant de ce recueil l'expression canonique de l'éthique aristotélicienne. De plus, dans une perspective chronologiste comme celle de Jaeger, il faudrait expliquer pourquoi, quand et comment Aristote lui-même ou, plus vraisemblablement, un éditeur postérieur, aurait pris la peine de réintroduire dans l'ouvrage ancien que serait l'*Éthique à Eudème* trois livres appartenant à un ouvrage postérieur philosophiquement plus avancé... Plusieurs faits invoqués par les partisans de l'« eudémisation » de cette éthique, montrent que le rattachement pur et simple des livres communs à l'*Éthique à Nicomaque*, impliquant qu'Aristote lui-même les aurait mis là où ils sont, ou les aurait composés pour qu'ils fussent mis là où ils sont, n'est pas acceptable. Le plus visible de ces faits est la présence de deux développements sur le plaisir, l'un dans les livres communs et l'autre au livre X de l'*Éthique à Nicomaque*. Étant donné les différences entre les deux développements, leur présence dans le même ouvrage ne pourrait être attribué qu'à un éditeur très maladroit. Or l'*Éthique à Eudème* ne traite pas spécifiquement du plaisir dans ses livres propres ; l'on reconnaît que ce sujet est indispensable dans un exposé complet sur l'éthique, la tentation est forte de décider que c'est bien dans l'*Éthique à Eudème* qu'il faudrait intégrer le traité des livres communs sur le plaisir et, finalement, tous les livres communs.

Kenny ajoute un argument auquel il donne toute la force de la « science », puisqu'il s'appuie sur les données « objectives » de la stylométrie. Le cœur de son livre *The Aristotelian Ethics*<sup>25</sup> est constitué par une étude statistique de l'emploi des particules, termes connectifs, prépositions, adverbes et pronoms dans les deux ouvrages. Il a beaucoup été critiqué sur ce point, et à juste titre : tant les approches stylométriques appliquées aux textes aristotéliciens ne peuvent que fournir des résultats chancelants, surtout lorsqu'elles prétendent ranger ces textes en ordre chronologique. Une telle technique a bien donné des résultats remarquables pour les dialogues de Platon ; mais c'est qu'il s'agit de textes écrits – ou plutôt dictés, puisque les Anciens n'écrivaient pas – par Platon lui-même. En s'appuyant sur l'hypothèse que la manière de s'exprimer, le vocabulaire et jusqu'aux tics du langage se modifient au cours du temps chez le même écrivain, certains interprètes ont groupé les dialogues platoniciens par familles, qu'ils ont ensuite rangées chronologiquement les unes par rapport aux autres selon des critères divers, comme le développement des doctrines exposées, les allusions historiques, etc. ; ils ont ainsi obtenu des catégories qui font, en gros, l'unanimité parmi les interprètes : dialogues de jeunesse, de maturité, de vieillesse. Mais comment appliquer une telle analyse aux textes du *corpus* aristotélicien qui ne sont pas d'Aristote lui-même, qui ont été remaniés non seulement par les auditeurs du Lycée, mais par les éditeurs anciens, lesquels mirent en forme le *corpus* en forme en vue de sa publication et n'hésitèrent sans doute pas à en réécrire des passages. Kenny fait de cette méthode une application bien tempérée quand il entend s'en servir, non pas pour décider des relations chronologiques entre les deux traités, mais pour établir une parenté lexicale plus forte entre l'*Éthique à Eudème* et les livres communs qu'entre ceux-ci et l'*Éthique à Nicomaque*.

Enfin, dans l'appendice de son ouvrage plus récent, *Aristotle on the Perfect Life*, publié en 1991, Kenny, tenant compte des critiques qui lui avaient été adressées, mais toujours confiant dans la stylométrie, affirme une plus grande proximité des livres communs avec l'*Éthique à Eudème*. De fait, quand on lit sa traduction parue en 2011 et incluant ces livres communs, il apparaît que l'ensemble gagne en force et autonomie.

Pourtant cette position, très importante pour faire de l'*Éthique à Eudème* la version la plus élaborée de l'éthique aristotélicienne, n'est pas sans rencontrer d'obstacle. Car, bien que Kenny a modéré ses affirmations, notamment à la suite des critiques suscitées par son *Aristotelian Ethics*, il pense bel et bien que l'*Éthique à Eudème* est postérieure à l'*Éthique à Nicomaque*, position légitime pour un traité « plus élaboré ». En le suivant, on se heurte au problème symétrique de celui qui met en difficulté l'interprétation de Jaeger : pourquoi et comment les livres communs, s'ils sont eudémiens, ont-ils été intégrés dans l'*Éthique à Nicomaque* qui aurait été écrite plus tôt ? Car il faut bien reconnaître que cette dernière ne peut guère fonctionner, elle non plus, sans les livres communs... Certes, poser ainsi le problème trahit une conception par trop moderne du *livre*, comme un ensemble organique constitué d'un bloc par la volonté d'un auteur. Depuis un siècle<sup>26</sup>, on admet que les deux *Éthiques*, dans la forme où nous les avons, puissent être composées de textes différents, dont certains auraient aussi été publiés séparément et seraient apparus comme des traités indépendants dans les listes d'ouvrages d'Aristote. Richard Bodéüs a particulièrement insisté, dans la présentation de sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque*, sur le caractère de *patchwork* revêtu par l'ouvrage. Il n'empêche qu'il reste difficile d'expliquer cette incorporation de trois livres identiques dans deux traités réputés de dates différentes.

Pour ce qui est de la datation relative des deux traités, admettons aussi notre incertitude. Kenny a bien montré que la forte tendance des interprètes jusque dans les années 1970 à situer l'*Éthique à Eudème* avant l'*Éthique à Nicomaque* s'appuyait surtout, sinon exclusivement, sur l'opinion que cette dernière représentait un achèvement doctrinal. Or, pour le moment, on n'a démontré aucune évolution doctrinale permettant d'établir l'antériorité d'un ouvrage sur l'autre. On peut juger de la faiblesse de ces « preuves » en examinant l'argument dont Jaeger faisait si grand cas, le prétendu changement de sens du terme *phronèsis*. Il avait cru repérer dans l'*Éthique à Eudème* un emploi platonisant du terme *phronèsis* (sagesse), l'un des concepts clés de la philosophie pratique aristotélicienne. En effet, dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* (qui est le livre V de l'*Éthique à Eudème*), Aristote dresse face à la sagesse théorique (*sophia*) l'image forte d'une rationalité pratique (*phronèsis*) qui ne tient pas ses principes de la spéculation théorique mais qui permet de choisir et décider, en un mot d'agir au sens plein du terme puisque l'homme est ainsi « principe de certaines actions » et qu'« il est seul parmi les animaux à l'être »<sup>27</sup>. C'est là un trait caractéristique de l'aristotélisme : les domaines théorique et pratique sont d'autant plus distincts que le pur savoir ne met en branle aucune action, contrairement à ce que soutenait la tradition socratique. Jaeger faisait donc d'un usage de *phronèsis* qu'il croyait platonisant dans l'*Éthique à Eudème* un argument confirmant sa lecture théonomique de la dernière page : ne voyant pas trace dans cet ouvrage d'une autonomie d'objet et de méthode de l'éthique, il e

concluait que celle-ci dépendait encore d'une connaissance « du dieu » : l'éthique n'appartenait pas à la philosophie pratique, mais constituait pour lui une province de la théologie. Or rien, dans les textes, ne vient conforter une telle interprétation. Si l'on regarde de près les emplois de *phronèsis* et ceux de *phronimos* – l'adjectif qui indique l'état de celui qui possède la *phronèsis* – dans l'*Éthique à Eudème*, on vérifie qu'ici comme ailleurs Aristote emploie le même terme successivement et pour les besoins de l'argumentation, en un sens technique restreint et en un sens élargi ou adopté par un philosophe antérieur. Ainsi quand Aristote écrit que « pour certains, c'est la sagesse [*phronèsis*] qui est le plus grand bien, pour d'autres, c'est l'excellence, pour d'autres enfin, c'est le plaisir<sup>28</sup> », le terme n'a évidemment pas son sens technique aristotélicien de « sagesse pratique ». Il en va de même encore dans la formule « pour les uns, la sagesse [*phronèsis*] est un bien supérieur à l'excellence, pour d'autres, c'est l'inverse<sup>29</sup> ». Plus avant, dans le contexte du *topos* bien connu du « choix des vies », Aristote reprend la même tripartition, distinguant vie philosophique, vie politique et vie voluptueuse ; il déclare que la vie philosophique « vise à la sagesse [*phronèsis*] et à la contemplation de la vérité<sup>30</sup> » ; mais on voit bien que dans ce passage, qui est toujours le premier invoqué par les commentateurs qui adoptent des positions voisines de celle de Jaeger ou de Rowe<sup>31</sup>, Aristote rapporte une opinion antérieure – peut-être celle d'Anaxagore évoquée quelques lignes plus loin : de ce fait, il ne parle pas sa langue propre. En revanche, lorsque *phronèsis* prend un sens technique, ainsi dans le premier livre, en conclusion du débat sur « le Bien » (« la science politique, écrit Aristote, [...] est à la fois économie et sagesse [*phronèsis*]<sup>32</sup> »), et dans le dernier livre (« la réussite n'est pas seulement due à la sagesse [*phronèsis*] et à l'excellence<sup>33</sup> » et « le dieu ne prescrit pas, il est ce en vue de quoi la sagesse [*phronèsis*] prescrit<sup>34</sup> »), le sens de ce terme consonne avec l'analyse qui en est donnée dans le deuxième des livres communs.

D'autres arguments sont aussi fragiles : pour soutenir la valeur platonicienne de *phronèsis* dans l'*Éthique à Eudème*, Jaeger affirme qu'elle y est « encore considérée comme régnant sur toutes les autres sciences, comme la plus haute science », s'appuyant sur des passages qu'il isole dans le premier chapitre du livre VIII<sup>35</sup> et qu'il rapproche des formules du *Protreptique*<sup>36</sup>. Or le chapitre entier s'attache justement à corriger la position attribuée à Socrate, selon laquelle la sagesse (*phronèsis*) serait une science. Certes, il s'agit d'un passage très mal établi<sup>37</sup> – il faut en particulier décider si les hypothèses sont purement *doxastiques* ou reconnues comme vraies. Mais les conséquences de ces hypothèses sont du moins dénoncées comme « étranges » et la conclusion d'Aristote, elle, est sûre : que la *phronèsis* « soit une science, comme [Socrate] le dit, ce n'est pas correct ; la sagesse [*phronèsis*] est une excellence et ce n'est pas une science, mais une autre forme de connaissance [*gnôsis*]<sup>38</sup> ».

Par conséquent, tombent en même temps deux thèses fortes des jaegériens, celle d'un sens platonisant de *phronèsis* dans l'*Éthique à Eudème* et celle d'une incompatibilité entre ses livres propres et les livres communs. Dès lors, les partisans de la prééminence et d'une date tardive de l'*Éthique à Nicomaque* se trouvent sur la défensive et contraints à des hypothèses pour tout dire baroques. Ainsi René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif, reconnaissant que la doctrine de l'

*phronèsis* est la même dans l'*Éthique à Eudème* et dans « le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* » (livre commun), affirment le plus sérieusement du monde qu'ils sont « tentés de voir dans les trois chapitres du livre VIII de l'*Éthique à Eudème* des fragments de la rédaction primitive du traité de sagesse [*phronèsis*] qui, remanié, devait former le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>39</sup> »...

## L'énigme des titres

Après nous être intéressés aux arbres, tournons-nous vers la forêt que ceux-ci, comme on sait, ne doivent pas nous cacher. Richard Bodéüs écrit fort justement dans sa présentation de l'*Éthique à Nicomaque* que « tout se présente différemment d'une *Éthique* à l'autre : le style, la façon de s'exprimer, la présentation des idées dans les passages parallèles, le choix des prolongements dans les passages originaux, tout... sauf les idées fondamentales<sup>40</sup> ». Ce que les interprètes évolutionnistes ont échoué à faire, c'est à montrer qu'il y avait deux éthiques aristotéliennes. Il est tout à fait remarquable qu'aucun passage de l'une des deux *Éthiques* ne révoque en doute un passage de l'autre. Le même Bodéüs avait proposé dans un article de 1973<sup>41</sup>, à titre d'hypothèse et avec toutes les précautions nécessaires, une idée qui ne manque pas d'attrait. Les deux *Éthiques* ne représenteraient pas deux phases chronologiquement distinctes de la pensée morale d'Aristote, mais deux traditions différentes d'une même doctrine. À partir des manuscrits d'Aristote, en effet, ses disciples auraient constitué des « collections », en l'occurrence des « collections de textes éthiques », qui auraient été conservées dans les bibliothèques des différents groupes de péripatéticiens. Bodéüs voyait dans l'*Éthique à Eudème* une version rhodienne, puisque Eudème était originaire de Rhodes où il sera finalement retourné, alors que l'*Éthique à Nicomaque* serait une version athénienne de l'enseignement éthique du maître. Mais peut-être, faute de documents établissant suffisamment fermement cette distinction géographico-intellectuelle, doit-on se replier sur une différenciation plus souple en distinguant deux « cours » différents parce que s'adressant à des publics différents<sup>42</sup>.

Avant de voir en quoi une telle différence pourrait se manifester, il faut mentionner un problème que l'hypothèse de Bodéüs fait surgir et que nous n'avons pas encore abordé, alors même qu'il est primordial : celui du titre des traités éthiques. Certains, nous l'avons dit, ont soutenu que l'*Éthique à Eudème* était ainsi nommée parce qu'elle avait été écrite par Eudème de Rhodes, l'un des plus proches disciples d'Aristote, et nous avons vu que Cicéron attribuait une *Éthique* à Nicomaque, le fils d'Aristote. Mais personne ne soutient plus l'attribution de l'*Éthique à Nicomaque* à Nicomaque. Reste donc qu'on peut attribuer l'*Éthique à Eudème* à Eudème et l'*Éthique à Nicomaque* à Aristote, rompant le parallélisme entre les deux titres, ou renoncer à voir dans les noms d'Eudème et de Nicomaque ceux des auteurs des ouvrages, ce qui est assurément le parti le plus sage. La thèse soutenue par certains, selon laquelle Eudème et Nicomaque seraient les éditeurs de cours éthiques d'Aristote, soulève le même genre d'objection puisque, si la chose est possible dans le cas d'Eudème, on voit mal Nicomaque, même avec l'aide de Théophraste que certains lui ont prêtée, éditer les œuvres de son père alors qu'il avait au plus dix ans à la mort de ce dernier... Une troisième



interprétation des titres leur suppose une fonction dédicatoire. Mais, là encore, la différence entre les deux dédicataires présumés, un jeune enfant et un disciple reconnu, pose un problème. Des solutions intermédiaires ont été proposées, dont on peut signaler deux exemples. Les titres des deux *Éthiques* seraient bien dédicatoires, mais posthumes, destinés à honorer des parents ou compagnons morts. Dans ce cas, l'*Éthique à Nicomaque* n'aurait pu être ainsi nommée que par des éditeurs postérieurs à Aristote qui auraient voulu rappeler le souvenir du fils de ce dernier, qui, paraît-il, mourut jeune à la guerre. Mais, encore une fois, comment étendre cette procédure à Eudème ? Vianney Décarie pensa sauver cette approche en changeant les personnages de référence : le Nicomaque honoré par l'*Éthique à Nicomaque* ne serait pas le fils mais le père d'Aristote, et l'*Éthique à Eudème* ne serait pas dédiée à Eudème de Rhodes, mais à Eudème de Chypre, ami d'Aristote mort prématurément et dont une œuvre perdue d'Aristote, *Eudème ou de l'âme*, porte déjà le nom. Bodéüs, quant à lui, proposait en 1973 une solution en accord avec sa conception du destin des deux ensembles éthiques issus de l'enseignement d'Aristote : un éditeur, probablement Andronicos de Rhodes, aurait nommé les deux traités d'après les traditions athénienne et rhodienne, dont les titres signifieraient alors « Collection de questions morales [d'Aristote] selon Nicomaque/selon Eudème ». Puis, obligé de reconnaître, ne serait-ce qu'à partir du texte de Cicéron déjà cité, que l'*Éthique à Nicomaque* était ainsi nommée avant Andronicos, il faisait l'hypothèse de la dénomination du traité par des membres du Lycée en hommage au fils du fondateur... Finalement, trente ans après, il reconnaît sagement : « la signification de ces titres est en grande partie énigmatique et leur origine parfaitement obscure<sup>43</sup> ».

Dans l'état actuel de la recherche et à moins de découvertes fracassantes, il faudrait donc renoncer à une datation précise, tant absolue que relative, des deux *Éthiques*, et admettre que l'interprétation des titres est indécidable, sans s'en soucier. Cela nous est plus facile aujourd'hui qu'à l'époque où Barthélemy Saint-Hilaire s'étonnait qu'« Aristote se soit pris à deux fois pour donner à sa morale la forme convenable<sup>44</sup> » : nous avons appris à lire un ensemble cohérent en dépit de problèmes d'attribution qui s'y attachent. Cela vaut pour l'*Éthique à Eudème* comme pour tous les traités du *corpus* aristotélicien réputés authentiques, dès lors que les fondements conceptuels et le style d'exposition se retrouvent ailleurs dans ce *corpus*. Une seule chose est certaine : la tradition nous a transmis deux manières authentiquement aristotéliciennes de faire de l'éthique.

## Une éthique, la même – autrement

Certains développements de l'*Éthique à Eudème* ont un répondant exact dans l'*Éthique à Nicomaque*. Ainsi, les deux ouvrages se présentent comme une recherche d'un bonheur (*eudaimonia*) réconciliant trois notions : beauté, justice, plaisir. Aristote défend dans les deux *Éthiques* la thèse selon laquelle l'excellence éthique s'obtient par l'habitude – en invoquant l'argument étymologique d'une parenté entre les deux mots *ethos* (habitude) et *èthos* (mœurs) qui a donné *èthikos* – et qu'en conséquence, aucune « excellence » (*aretè*)<sup>45</sup> éthique n'est innée (même si certains sont mieux doués que d'autres). Y sont traités de même les différentes excellences éthiques, le rôle de la sagesse

(*phronèsis*) et celui, central, du choix décisif (*prohairesis*). L'une et l'autre recherche se disent « philosophiques » et « pratiques », et reconnaissent l'autorité de la « politique » comme science « architectonique » parmi les sciences pratiques. L'édition d'Oxford de l'*Éthique à Eudème* indique systématiquement les passages « correspondants » de l'*Éthique à Nicomaque* ; dans la présentation de sa nouvelle traduction, Bodéüs reprend de façon très précise la même tâche<sup>46</sup> : or, de façon significative, la mise en parallèle fréquente sans être constante dans les livres I et II, bien documentée s'agissant des excellences particulières et de la relation d'amitié (*philia*), n'est plus du tout possible dans le livre VIII, ce qui a suscité des doutes sur son authenticité, accentués par la publication séparée du *Liber de Bona Fortuna* au Moyen Âge<sup>47</sup>. Mais il serait vain de chercher la spécificité de l'*Éthique à Eudème* en s'attachant à la présence ou à l'absence de tel ou tel thème isolé. La méthode de réduction par comparaison d'une *Éthique* avec l'autre serait aussi décevante qu'une confrontation avec des auteurs antérieurs (auteurs présocratiques et Platon, avec le *Lachès*, le *Lysis*, l'*Eutyphron*, *Philèbe*, voire le *Cratyle*). Le résidu serait infime. L'œuvre n'est originale que par la réorganisation de son héritage.

Dans un article qui n'a peut-être pas été assez exploité par les aristotélisants, Donald James Allan notait plusieurs traits qui lui semblaient particuliers à l'*Éthique à Eudème*, et d'abord la perspective même de l'enquête<sup>48</sup>. Tandis que l'*Éthique à Nicomaque* évoque dans un appendice la nécessité de donner le support de la loi à l'éthique et présente sa recherche comme le premier moment d'une enquête plus générale qui peut être dite « politique », l'*Éthique à Eudème* s'adresse explicitement à l'individu privé qui entend atteindre le bonheur (y compris dans les passages méthodologiques et programmatiques comme le chapitre 2 du livre I) et finit, non pas sur la nécessité d'établir une constitution qui rende les citoyens heureux, mais sur la *kalokagathia*, présentée comme l'excellence individuelle « parfaite »<sup>49</sup>. Allan montre surtout que la méthode – au sens à la fois technique et étymologique du terme – qui, dans les premiers livres, permet de définir le bonheur et la vertu, cette dernière en rapport avec le plaisir et la peine, est loin d'être la même dans les deux ouvrages. Alors que l'*Éthique à Nicomaque* suit un mouvement naturel de pensée avec des corrections progressives, l'*Éthique à Eudème* offre un cheminement de type déductif à partir de propositions prises comme principes, cheminement auquel Allan trouve un air euclidien. Sur ces deux manières de procéder, nous semble prendre une position de bon sens en refusant d'y voir aucun argument fort en faveur de l'antériorité de l'une d'elles par rapport à l'autre ; d'ailleurs, pour lui, le constat de deux méthodes n'implique même pas qu'elles soient séparées par un certain intervalle de temps : il rappelle que les *Méditations métaphysiques* et les *Principes de la philosophie* de Descartes n'étaient séparés que de trois ans.

La prise en compte des résultats d'Allan nous ramène donc à l'hypothèse faite plus haut : dotée d'une structure logique plus forte que sa « grande » sœur<sup>50</sup> – qui n'est plus grande que par la taille – en progressant vers une conclusion différente, l'*Éthique à Eudème* ne paraît pas s'adresser au même auditoire. Rappelons que le programme néoplatonicien d'études insère l'étude des *Éthiques* entre celle des traités instrumentaux (l'*Organon*) et celle des écrits physiques, considérant que la connaissance

la méthode logique et démonstrative est nécessaire à leurs lecteurs. Simplicius, commentateur de *Catégories* au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, explique :

Si les *Livres éthiques* d'Aristote n'étaient que des catéchèses parénétiqes sans démonstration, comme celles que l'on formulait en grand nombre chez les pythagoriciens, il serait correct de commencer par celles-ci pour discipliner préalablement les mœurs par leur moyen. Mais puisque Aristote a rédigé les *Livres éthiques* avec les divisions et les démonstrations les plus scientifiques, comment, si nous les abordons sans connaître les méthodes de démonstration, pourrions-nous faire quelque progrès ? [...] Il faut aborder la méthode logique et démonstrative, et après cela nous pourrions comprendre de manière scientifique aussi bien les raisonnements scientifiques qui se rapportent à l'éthique que ceux qui constituent la théorie des êtres <sup>51</sup>.

Cette *Éthique* rédigée « avec les divisions et les raisonnements les plus scientifiques » appliquant « la méthode logique et démonstrative » ressemble assez à l'*Éthique à Eudème*.

La différence d'exposition entre les deux traités est tout à fait sensible lorsqu'on confronte dans les deux ouvrages les passages « parallèles » dans lesquels sont analysées et réorganisées des notions tirées d'un héritage culturel bien attesté : citations homériques concernant les excellences – Homère restant la base de l'éducation élémentaire –, sentences pythagoriciennes, proverbes, citations lyriques. Nous examinerons tout particulièrement les passages qui concernent la doctrine héritée de l'« excellence » définie comme *médiété* (*mesotès*), c'est-à-dire *rapport entre un moyen et deux extrêmes*. On sait que cette doctrine des excellences-médiétés repose sur un « modèle » mathématique diffusé largement par le pythagorisme, déjà adopté par plusieurs disciplines (*technai*), en particulier la médecine <sup>52</sup>. Ce modèle permet à Aristote, fils de médecin et lui-même observateur du domaine que nous appellerions « biologique », de développer l'idée d'un point d'équilibre atteint dans les changements et les mouvements, et concevable par le calcul d'une juste proportion. On suppose trois termes A, B, C, dont A et C sont les extrêmes et B le terme intermédiaire ou moyen (*meson*). Un cas simple est lorsque B est équidistant de A et C – la médiété est dite alors arithmétique <sup>53</sup> – mais d'autres possibilités existent <sup>54</sup>, et ce qui caractérise une médiété, ce sont les relations entre A et B d'une part, B et C d'autre part. Les exposés dans les deux *Éthiques* <sup>55</sup> s'accordent pour distinguer entre plusieurs façons de concevoir un moyen terme entre deux extrêmes, et supposent une isomorphie entre les représentations graphiques des médiétés et la représentation (vague) des affects éthiques en leur attribuant certaines quantités relatives (excès, défaut, intermédiaire), puisqu'ils sont assimilés à des mouvements <sup>56</sup>. Mais le texte de l'*Éthique à Eudème* est plus précis. S'il est important de déterminer « quelle sorte de médiété est l'excellence et à quelles moyennes elle est liée <sup>57</sup> », c'est, nous dit-on, qu'il y aura différentes manières de décrire la disposition intermédiaire entre les deux extrêmes, d'où la formule technique que je comprends ainsi : « le rapport d'*inégalité* ne correspond pas toujours à une *identité* de rapport à l'intermédiaire <sup>58</sup> », formule suivie d'un éclaircissement : l'opposition entre ces deux cas s'explique parce que c'est « tantôt de l'excès tantôt du défaut qu'on passe plus vite à l'étré médian <sup>59</sup> » ; l'emploi du privatif *inégalité* (*anisotès*) et du positif *identité* (*homoiotès*), qui a beaucoup intrigué les éditeurs, semble correspondre à deux cas particuliers fondamentaux des médiétés, celui de la médiété arithmétique (fondée sur l'égalité des différences :  $C - B = B - A$ , B est le *meson* entre les deux extrêmes A et C) <sup>60</sup> et celui de la médiété géométrique (fondée sur une identité ou similitude

rappports)<sup>61</sup>. Au stade éthique, il ne s'agit plus de la médiété (non qualifiée) donnée par exemple pour expliquer la régulation thermique chez les animaux<sup>62</sup>, mais d'un type de médiété lié au choix décisif que permet l'excellence éthique<sup>63</sup>. Et ce choix (*prohairesis*), d'abord donné comme relatif à une fin ou à un autre objet<sup>64</sup>, est ensuite défini *en relation avec la cause de sa cause*, puisqu'il résulte « d'une opinion, elle-même fruit d'une délibération<sup>65</sup> ».

On retrouve la même insistance sur la cause en comparant dans les deux ouvrages la formulation des énoncés concernant l'excellence. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la fameuse définition de l'excellence – « c'est une disposition liée au choix [*prohairesis*] qui est dans une médiété par rapport à nous, déterminée par un rapport, à la façon dont l'homme sage la déterminerait<sup>66</sup> » – doit être complétée avec la définition du choix (*prohairesis*) : « une attirance liée à une délibération pour des choses qui dépendent de nous<sup>67</sup> », à laquelle s'adjoint une différence spécifique « elle porte sur les choses en vue des fins [*tôn pros ta telè*]<sup>68</sup> ». Dans l'*Éthique à Eudème*, c'est un enchaînement de formules causales qui font connaître l'excellence éthique (« l'excellence est la disposition suivante : elle naît des meilleurs mouvements de l'âme et produit les meilleures actions et affects de l'âme<sup>69</sup> ») et le choix (« une saisie, non pas une saisie tout court, mais la saisie d'une chose dépendant d'un autre [...] Aussi le choix résulte-t-il d'une opinion, elle-même fruit d'une délibération<sup>70</sup> ») – l'ensemble étant résumé au chapitre suivant par une relation entre trois termes (excellence, choix, but) : « le *en vue de quoi* est un intermédiaire dont l'excellence est cause et c'est en vue de cela que fait le choix<sup>71</sup> ».

Ces formules définitives ne sont certes pas incompatibles entre elles, mais, selon les distinctions même de l'*Organon*, elles diffèrent. « Il y a en effet une différence entre dire *pourquoi* il tonne et dire *qu'est* le tonnerre<sup>72</sup>. » Les formules de l'*Éthique à Nicomaque* procèdent par genre, espèce et différence spécifique. Celles de l'*Éthique à Eudème* sont des énoncés « qui montrent *pourquoi* une chose est », selon la formule des *Seconds analytiques*<sup>73</sup> ; elles répondent au programme annoncé propre à une étude philosophique : se poser la question du « qu'est-ce que c'est ? » mais aussi celle du « pourquoi ? » ou du « comment ? »<sup>74</sup>. Ainsi se développe une recherche des principes, des causes dans un domaine physique particulier, celui de l'*ethos* humain.

## Une méthode d'exposition spécifique dans l'*Éthique à Eudème*

L'*Éthique à Eudème* suit-elle une méthode dialectique particulière ? Donald James Allan attire l'attention sur les développements hypothético-déductifs en soulignant l'usage du mot *hypothèse*. Plus généralement, on constate l'emploi d'une terminologie<sup>76</sup> qui conduit à un sentiment général sans qu'il y ait rupture ou contradiction entre les deux *Éthiques*, l'*Éthique à Eudème* utilise une certaine méthode dialectique dont les étapes sont soulignées<sup>77</sup>. On redécouvre en somme que, selon les instructions données dans les *Topiques*<sup>78</sup> et mises en œuvre dans la *Physique*<sup>79</sup>, est appliquée strictement dans l'*Éthique à Eudème* la méthode *diaporétique* qui consiste, par mises à l'épreuve successives des opinions admises et résolution d'aporées, à remonter jusqu'aux principes, à l'

redéfinir. Le développement, dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, d'une « logique de la découverte scientifique<sup>80</sup> » ne dédaignant pas le mode conjectural a probablement encouragé la poursuite l'affinement de cette lecture.

Dans la méthode diaporétique, on fait successivement l'hypothèse de deux opinions admises alternatives pour montrer que toutes les deux mènent à des conséquences absurdes, des impasses logiques (*aporiai*). À ce stade, on n'obtient qu'une connaissance négative, la négation de deux attributs, ce qui pousse à la résolution du problème par modification de l'hypothèse, qui passe dès lors au statut « de bonne logique » (*eulogon*). L'analyse du « choix<sup>81</sup> » est exemplaire de ce point de vue : après avoir constaté que « le choix n'est ni l'opinion ni le vœu pris séparément » en précisant ce que sont l'un et l'autre, on déduira que le choix « résulte des deux pris ensemble » (le vœu étant issu d'une opinion après délibération). On résoudra les embarras de l'amitié en précisant le mode de l'action : vouloir « de façon absolue » et vouloir « de façon hypothétique »<sup>82</sup>, aimer en puissance et aimer « en acte »<sup>83</sup>. Une correction sémantique peut faire sortir d'une impasse : si deux amis hésitent entre un peu de bonheur ensemble et un grand bonheur dans la séparation, c'est faute de bien voir « toute valeur d'ensemble<sup>84</sup> ».

Le choix de la médiété dans les cas particuliers, dans les livres propres à chacune des deux *Éthiques* comme dans les livres communs, ressort souvent du même procédé. Prenons l'exemple de la relation d'amitié (*philia*) inégalitaire, s'agissant du rapport entre un bienfaiteur et son bénéficiaire (comme entre un parent et son enfant) : la relation créateur/débiteur. Au terme d'une longue étude de ce rapport, l'*Éthique à Nicomaque* conclut : « il faut dans chaque cas rendre le dû approprié et harmonisé<sup>85</sup> ». L'*Éthique à Eudème*, plus brève dans la description des cas difficiles, va plus loin dans l'explication en posant la question : « pourquoi les bienfaiteurs aiment-ils leurs bénéficiaires plus que ceux-ci ne leur rendent, alors que la justice semble exiger l'inverse ? » ; s'introduit alors une explication dite « physique » (*phusikon*)<sup>86</sup> : le rapport bienfaiteur/bénéficiaire est assimilé au rapport acte/effet, dans lequel l'« acte » est « préférable » (sous-entendu à l'effet). « Agir » vaut mieux que « subir », « engendrer » vaut mieux qu'« être engendré » tout comme « aimer » vaut mieux « qu'être aimé ». Le renvoi à une prééminence ontologique explique l'inégalité irréductible du rapport.

Dans la perspective ouverte par Allan, il faudrait donc étudier tous les passages qui proposent de telles démonstrations hypothético-déductives et repérer ces procédés aporématiques – qui d'ailleurs ne sont pas étrangers aux méthodes mathématiques.

## La prédication éthique, entre calcul souple et finalité

J'ai suggéré plus haut qu'en reconnaissant l'importance, à l'intérieur même de la science, de ces procédures conjecturales à valeur heuristique, nous sommes plus à même de comprendre la démarche dialectique dans l'*Éthique à Eudème*. D'autres évolutions culturelles nous rendent peut-être aussi plus sensibles à certaines problématiques de l'ouvrage.

Nous admettons désormais qu'il n'est pas étranger à une démarche scientifique de souligner l'

limites théoriques d'une recherche de précision, de dénoncer la difficulté à trouver un critère de décision dans les zones grises qui résistent à une logique binaire. Dans ces cas, il est accepté qu'on utilise des procédures techniques d'« aide à la décision ». Je pense à la vulgarisation de démarches logiques rassemblées sous les expressions telles que « calcul souple » ou « logique floue » et à leurs applications, non plus seulement à l'ingénierie des systèmes automatiques (comme ceux de nos réfrigérateurs et de nos régulateurs de chauffage), mais aussi à des domaines liés à l'action humaine (logiciels de diagnostic médical ou de décision stratégique).

Pour faire un diagnostic et pour soigner, il faut disposer d'une taxinomie de pathologies représentant des cas paradigmatiques et mesurer les symptômes que manifestent les patients à cet égard, selon leur degré plus ou moins grand de proximité du cas paradigmatique. Il arrive d'ailleurs parfois que l'ambiguïté d'un cas particulier oblige à revoir la taxinomie héritée. De même, en éthique, il faut une taxinomie d'états éthiques de base auxquelles on compare celui dont on prêchera une certaine qualité. D'où l'utilité des exemples et de la mesure. Pour Platon, l'utilité de la science de la mesure (*métrétique*) incluant l'application des proportions est communément acceptée dans le domaine moral<sup>87</sup>. « Il faut croire en même temps [*hègèton hama*] », dit l'Étranger dans *Le Politique*, « l'existence des arts – de tous les arts, et à la commensurabilité du plus grand et du plus petit » – l'application d'une métrétique au domaine des grandeurs, et d'une autre métrétique particulière au domaine « du convenable, de l'opportun, de l'obligatoire » ne surprend pas le jeune Socrate ; cela fait désormais partie des « savantes pensées des raffinés » puisque « la métrétique s'applique à tout ce qui est en devenir<sup>88</sup> ».

Rien de bien original, par conséquent, pour quelqu'un qui a fréquenté l'Académie, à appliquer la science de la mesure utilisant les médiétés au domaine des propriétés sensibles (*pathè*) ou des actions qui font apparaître les excellences ; mais Aristote connaît les périls de l'exercice<sup>89</sup>. Il n'est pas en question, bien sûr, de tourner en dérision de façon absolue la notion de mesure – comme le fait Aristophane dans *Les Nuées* en imaginant Socrate mesurant des sauts de puce dans son penser –, mais de montrer que le recours aux proportions ne résout pas tout. D'ailleurs, s'agissant d'objets physiques en général, Aristote constate l'inapplicabilité des proportions dans les cas de mouvements où la vitesse n'est pas constante et la difficulté d'exprimer quantitativement les changements qualitatifs d'altération et d'augmentation<sup>90</sup>. Les outils mêmes de la langue ne rendent pas la prédication aisée : le classement des termes qui devrait illustrer le schéma « un moyen entre deux extrêmes » révèle l'existence d'états anonymes<sup>91</sup>, de voisinages<sup>92</sup>, de polysémies, de degrés non perceptibles<sup>93</sup>, et celle de prédicats non gradables (*adultère*, par exemple). Dans les livres communs concernant les excellences particulières, la multiplicité des calculs fait désespérer de l'accès à la médiété appropriée, et, quoi qu'il en soit, jamais le rapport de proportion n'épuise la notion d'excellence, sinon dans les apparences.

Dans ces conditions, comment fonder la décision du « vertueux », l'expert en éthique qui n'équivaut au médecin en médecine ? La dernière page de l'*Éthique à Eudème* évoque la difficulté de fixer une limite (*horos*), un point de repère :

[L'homme vertueux] doit disposer d'une certaine limite pour fixer l'état <d'excellence>, c'est-à-dire l'acceptation ou le refus d'une quantité plus ou moins grande de richesses et d'heureux effets du hasard. Nous avons donc parlé dans ce qui précède d'une limite « conforme à la raison » ; et c'est comme si l'on employait dans un traité sur le régime la formule « conforme à la science médicale et à la raison qui y préside » : cette formule est vraie, mais n'est pas claire<sup>94</sup>.

La précision sera pourtant donnée : la limite est déterminée « par référence au principe ». Chacun doit « vivre par référence à son principe [*arkhè*] directeur<sup>95</sup> » qui serait le principe du mouvement de l'âme, le « ce en vue de quoi la sagesse prescrit<sup>96</sup> ». La casuistique des vertus est donc en dernier recours subordonnée à la finalité que l'individu assigne à ses actions (comme cela était affirmé dès le début du traité, 1218b 12). L'action morale est redéfinie et redécrite par rapport aux opinions reçues. Des paradigmes sont donnés, ils créent une présomption (négatif, positif, excès), il faut les trier et ne retenir que ceux qui sont pertinents.

Le caractère spécifique d'une excellence, le critère qui permet de dire « c'est le meilleur », c'est « la vie la meilleure », c'est le choix de la sagesse, en relation avec la fin (*télos*) sous toutes ses formes (l'*effet*, le « ce en vue de quoi », le Beau). Pour cette raison, le courageux Spartiate et celui qu'on appelle la « grande âme », contrairement à des préjugés répandus, ne sont plus situés au combat de l'excellence : ils n'accèdent pas au niveau du vrai *kalos kagathos*<sup>97</sup>.

## Un nouveau modèle éthique : le *kalos kagathos*

Une façon fréquente d'opposer les deux *Éthiques* est de contraster les deux figures exemplaires qui semblent résumer l'excellence parfaite. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, ce serait le *megalopsychos*<sup>98</sup>, traduit en latin par *magnanimus* qui donnera « magnanime » en français classique avec une déviation de sens telle que j'ai préféré une traduction littérale, la « grande âme » ; dans l'*Éthique à Eudème* ce serait le *kalos kagathos*<sup>99</sup>.

Tout d'abord, les deux figures n'ont pas la même fonction : la « grande âme » apparaît au terme de l'enquête sur les états éthiques médians, dans l'*Éthique à Nicomaque* comme dans l'*Éthique à Eudème* (plus brièvement cependant dans cette dernière<sup>100</sup>), et la médiété qui lui correspond est difficile à trouver parce qu'elle dépend de la valeur des biens souhaités et de la valeur de celui qui les souhaite. On comprend que sans une science de la valeur, les déterminations restent problématiques<sup>101</sup>. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne donne qu'un indice : il est difficile d'être véritablement une grande âme « car on ne le peut sans l'excellence qui unit le beau et le bien [*kalokagathia*]<sup>102</sup> » – sans plus de précision. En revanche, le dernier chapitre de l'*Éthique à Eudème* traite longuement de cette nouvelle excellence et conclut : « Donc la *kalokagathie* est l'excellence parfaite<sup>103</sup>. »

On a longtemps pensé que le *kalos kagathos* dont il est question chez les auteurs attiques, chez Platon et chez Aristote, était l'adaptation d'un idéal emprunté à la société homérique, celle de l'homme réunissant l'excellence physique et l'excellence morale, une sorte d'humanité supérieure appropriée au pouvoir. Ce faisant, on appliquait la formule de Jaeger pour qui la culture classique

n'est rien d'autre que « l'idéal aristocratique intellectualisé <sup>104</sup> ». Cette variante du mythe du « miracle grec » chère à plusieurs générations (Humboldt, Jaeger, Burckhardt et Meier) doit être corrigée depuis la parution de plusieurs études, celle de Walter Donlan [1973] et surtout celle de Félix Bourriot [1999] intitulée *Kalos kagathos – kalokagathia : d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*. Le terme figé *kalos kagathos* n'est apparu que dans la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle avant J.-C. originellement comme titre accordé à Sparte aux soldats d'élite, importé ensuite à Athènes par la jeunesse dorée admiratrice de Sparte (dont Alcibiade reste le parangon) et exploité pour désigner la nouvelle éducation vantée par les sophistes. Ce sont là des indications précieuses pour éclairer les dernières pages de l'*Éthique à Eudème*. On comprend pourquoi le terme *kalokagathia* y est donc présenté comme nouveau <sup>105</sup> et, puisqu'il devait inmanquablement évoquer le modèle spartiate, qu'Aristote se sente tenu de faire un sort à l'excellence politique spartiate : il ne s'agit pas, dit-il, de la vraie *kalokagathia* car ces gens « ne sont pas capables de choses belles par elles-mêmes », mais croient à l'excellence nécessaire « pour obtenir les biens naturels » <sup>106</sup>. Étonnant écho à une formule du début du livre : « la majorité des hommes politiques ne méritent pas cette appellation car ils ne sont pas véritablement politiques. Le <vrai> politique, c'est celui qui préfère les belles actions pour elle-même, alors que la plupart des hommes s'adonnent à cette vie pour l'amour du gain <sup>107</sup> ». L'innovation d'Aristote n'est d'ailleurs pas tellement dans la distinction entre une prétendue *kalokagathia* et une vraie *kalokagathia* (Socrate faisait déjà cette distinction en s'opposant à Gorgias <sup>108</sup>) ; elle réside dans la nouvelle interprétation du syntagme *kalos kagathos* : non plus somme de deux prédicats (« beau-et-bon ») mais articulation causale entre deux notions (« bon-en-vue-d'être beau »). Elle permet aussi, à côté des excellences correspondant à des médiétés, d'évoquer un état graduable, une limite : on peut être plus ou moins bon, mais on ne peut être plus ou moins *kalokagathos*.

Au *kalos kagathos* revient explicitement dans les dernières lignes de l'ouvrage le choix d'une vie consacrée à la *theôria theou*, expression énigmatique qui fit couler beaucoup d'encre. Une chose est certaine : il ne s'agit ni de théorie ni du dieu personnel et transcendant auquel le judéo-christianisme nous a habitués. Sans qu'il soit nécessaire ici d'évoquer la « théologie » d'Aristote, on se souviendra seulement de l'usage constant des termes *dieu* et *divin* dans l'*Éthique à Eudème*, termes contrastés avec celui d'*homme* ; *dieu* désigne ce qui dépasse l'homme, ou au moins sa limite. Mais en même temps, dans une veine platonicienne, il était admis dès le livre I que l'homme, comme l'indique son appellation même, participe à quelque chose de divin <sup>109</sup>, et tout particulièrement l'homme heureux (*eudaimôn*) <sup>110</sup> ; était reconnue aussi la possibilité pour le plus grand nombre de se doter d'une certaine qualité « plus commun[e] et plus divin[e] <sup>111</sup> » que les attributs qu'on doit au hasard ou à la nature. Cette même possibilité est donnée en conclusion comme une « capacité » et la « limite excellente » de l'âme. L'accès au beau donnant la norme qui permettra de calculer les médiétés est finalement la possibilité commune aux hommes d'accéder à la limite fournissant une fin à leurs actions. L'*Éthique à Eudème* insiste de façon remarquable sur cette dimension privée, intime, de l'éthique.

Une autre originalité, liée à la précédente, est l'étude du choix responsable, plus théorique



- [Personae: The Shorter Poems \(Revised Edition\) for free](#)
- [read online Iron Curtain: The Crushing of Eastern Europe, 1944-1956](#)
- [The Importance of Being Wicked \(Millworth Manor, Book 2\) pdf, azw \(kindle\), epub, doc, mobi](#)
- [\*\*Learn Mobile Game Development in One Day Using Gamesalad: Create Games for iOS, Android and Windows Phones and Tablets book\*\*](#)
  
- <http://www.celebritychat.in/?ebooks/Personae--The-Shorter-Poems--Revised-Edition-.pdf>
- <http://weddingcellist.com/lib/Fabulous-Party-Cakes-and-Cupcakes--Matching-Cakes-and-Cupcakes-for-Every-Occasion.pdf>
- <http://academialanguagebar.com/?ebooks/The-Hero--the-Sword-and-the-Dragons--The-Chronicles-of-Dragon--Book-1-.pdf>
- <http://ramazotti.ru/library/Italy.pdf>