



Plaisir et Acte selon Alexandre d'Aphrodise

Guyomarc'H Gweltaz

► **To cite this version:**

Guyomarc'H Gweltaz. Plaisir et Acte selon Alexandre d'Aphrodise. Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales, Chora, 2019, 17. hal-02144612

HAL Id: hal-02144612

<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-02144612>

Submitted on 7 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Plaisir et Acte selon Alexandre d'Aphrodise¹

Gweltaz Guyomarc'h (Université de Lyon)

Résumé

According to some testimonies, the Aristotelian ethics have been torn between a hedonist reading, as much as an anti-hedonist one, throughout Antiquity. From Critolaos to Verginius Rufus and Sosicrates, pleasure is considered both as “an evil [that] gives birth to many other evils” and as the first appropriate thing and the supreme good. This noteworthy disagreement stems from a famous difficulty within the Aristotelian corpus, raised by Aspasius, *i.e.* the alleged coexistence of two ‘definitions’ of pleasure in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* VII and X. In this paper, I offer a reconstruction of Alexander’s treatment of this difficulty, based on some passages from Alexander’s *Ethical Problems* and the *Mantissa*. I try to show that Alexander does not dismiss the so-called “definition A” of pleasure (the unimpeded activity of one’s natural state) as being spurious, although he obviously values more the definition B (according to which pleasure perfects the activity as a kind of supervenient end). Even if he never openly brands the definition A as “dialectic” (like Aspasius), Alexander takes it as a reputable *endoxon*, which however needs to be emended in that it blurs the distinction between pleasure and activity. Pleasure only supervenes on the activity to which it is appropriate, and this supervenience is precisely what accounts for the inaccuracy of the definition A. As much as the child conflates the apparent good and the good, so the hedonist takes pleasure to be identical with the activity and the *telos* of human life. On the contrary, for Alexander, pleasure is actually only a sign of happiness and the shadow of the activity.

1. Les péripatéticiens et le plaisir

Il en va de prime abord du plaisir comme d’autres thèmes traités pour eux-mêmes par Alexandre (le mélange, la providence, le destin ou l’âme) : la raison de leur élection semble à rechercher dans le contexte polémique dans lequel se situe l’Exégète. Ainsi Aulu-Gelle, en *Nuits Attiques* IX.5, souligne-t-il la diversité des doctrines des « anciens philosophes » sur le plaisir et liste, entre autres, les positions d’Épicure (une « opinion de courtisane », selon Taurus et Hiéroclès), de Speusippe (posant le bien à mi-chemin du plaisir et de la peine), ou du péripatéticien Critolaos (selon qui le plaisir est un mal). Alexandre lui-même, dans un passage où il est question de la pluralité des définitions dans le cadre de l’argumentation dialectique, inventorie celles du plaisir :

Par exemple, si l’on cherche si le plaisir est un bien, il faut donner plusieurs définitions du plaisir : celle selon laquelle il est un mouvement doux², celle selon laquelle il est un devenir sensible vers la nature, celle selon laquelle il est un élargissement irrationnel³, celle selon laquelle il est un acte non entravé de la disposition naturelle ou celle selon laquelle il est la fin qui accompagne les actes achevés. (*In Top.* 164, 13-17)⁴

De façon exemplaire, la pluralité de ces « définitions »⁵ est un moyen de faciliter l’attaque dialectique, mais elle construit aussi un champ de désaccords qui appelle à l’enquête. Toutefois, comme en

¹ Je remercie chaleureusement Annick Jaulin, Cristina Cerami et Michel Crubellier pour leur invitation au séminaire dont est tiré le présent article. Je remercie aussi Cristina Cerami et Michel Crubellier pour leur traduction et leurs explications du texte d’Averroès (Alexandre Fr. 31 Freudenthal) cité ci-dessous.

² Sur le mouvement doux ou rude de la chair, voir par exemple Marc Aurèle, V, 26, 1 ; X, 8, 1. L’expression est donnée comme définition du plaisir dans le contexte de discussion des thèses cyrénaïques par Sextus, *HP* I, 215.

³ Pour cette définition stoïcienne, voir notamment Diogène Laërce VII.114.

⁴ « οἷον ζητούμενου εἰ ἡδονὴ ἀγαθόν, τῆς ἡδονῆς ἀποδοτέον πλείους ὄρους, τοῦτο μὲν ὅτι λεία κίνησις, τοῦτο δὲ ὅτι “γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή”, τοῦτο δὲ ὅτι ἄλογος διάχυσις, τοῦτο δὲ ὅτι “ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἔξωθεν ἀνεμπόδιτος” ἢ ὅτι τὸ παρακολουθοῦν τέλος ταῖς τελευταίαις ἐνεργείαις. » Le passage intervient dans le commentaire à *Topiques* II, 4, 111b12-16.

⁵ Dans ce qui suit, je parlerai donc de « définition A » et « définition B » du plaisir en m’autorisant de ce passage. Néanmoins, comme on le verra, la définition B, donnée ici en dernière position, revient précisément, pour Alexandre, à faire du plaisir un homonyme, ou tout au moins un plurivoque, donc une réalité indéfinissable au sens strict.

témoigne déjà implicitement ce passage, l'importance de la question est telle qu'elle divise jusqu'au sein même des écoles, et, notamment, dans l'école péripatéticienne. Ainsi, au § 17 de la *Mantissa*, Alexandre présente les thèses hédonistes de certains péripatéticiens¹, au cours d'une discussion sur la nature du « premier propre », qui renvoie au fameux argument des berceaux entre stoïciens et épicuriens². Comme le montre ce texte, le thème hellénistique de l'accord entre l'origine de la vie morale et sa fin³ a été, dès au moins le 1^{er} s. av. J.-C., récupéré par les péripatéticiens. Après avoir présenté les thèses épicurienne et stoïcienne, Alexandre s'emploie surtout à réconcilier deux thèses péripatéticiennes. La première est celle selon laquelle nous sommes à nous-mêmes notre premier objet d'attachement⁴. La seconde thèse pose le plaisir comme premier propre, en tant qu'acte non entravé de notre disposition naturelle :

Verginius Rufus et, avant lui, Sosicrate⁵ affirment que chacun désire son achèvement et son être en acte, à savoir en étant en acte de façon non entravée. (...) Il s'ensuit, pour ceux qui posent comme premier propre le fait d'être et de vivre en acte, qu'ils soutiennent aussi que le plaisir est le premier propre et le bien. (*Mantissa* § 17, 151, 30 – 152, 6)⁶

Alexandre semble bien connaître cette position ; elle est du moins assez classique pour servir aussi d'exemple tout fait dans le *Commentaire aux Premiers Analytiques* I, 28, où Alexandre la formule en un syllogisme de première figure : tout plaisir est un acte non entravé de la disposition naturelle, c'est-à-dire un achèvement de l'acte naturel ; or l'achèvement de la disposition naturelle, parce qu'il est achevé, est un bien ; donc tout plaisir est un bien⁷.

Ajouté au témoignage d'Aulu-Gelle sur Critolaos, on peut en déduire que les époques hellénistique et post-hellénistique ont connu aussi bien des péripatéticiens anti-hédonistes que des péripatéticiens s'efforçant de construire un hédonisme aristotélicien⁸. Plus que les polémiques entre écoles, c'est au premier chef ce désaccord interne au Peripatos qui fait contexte pour Alexandre. Cette diversité des positions péripatéticiennes quant au statut pratique du plaisir repose en réalité, elle aussi, sur une diversité définitionnelle. Une explication de cette hétérogénéité doctrinale au sein du Peripatos est en effet d'ordre exégétique : elle tient à une très fameuse difficulté du corpus aristotélicien, à savoir

¹ Peut-être faut-il aussi déjà entendre en ce sens un témoignage sur le péripatéticien Lycon, élève de Straton, selon lequel la fin ultime de notre vie est la joie véritable de notre âme (« ἀληθινή χαρά τῆς ψυχῆς », Fr. 20 Wehrli).

² Voir l'article irremplaçable de J. Brunschwig, « L'argument des berceaux », *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, P.U.F., 1995, p. 69-112. Il est intéressant de noter que l'introduction de l'argument des berceaux et de la question du premier propre dans l'interrogation générale sur le plaisir est, en un sens, préparée par le débat d'Aristote avec Eudoxe, comme l'a bien souligné J. Warren, « Aristotle on Speusippus on Eudoxus on Pleasure », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2009, 36, p. 249-281, ici p. 254. Sur la question de l'appropriation en *Mantissa* § 17 et son contexte dans le Peripatos, voir aussi J. Szaif, *Gut des Menschen: Untersuchungen zur Problematik und Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos*, Berlin, W. De Gruyter, 2012, en particulier p. 261-262.

³ Cf. *Mantissa* § 17, 150, 27-28.

⁴ La thèse est attribuée à Xénarque de Séleucie et à Boéthos de Sidon, à partir de *EN* VIII, 2, où Aristote affirme que « chacun aime ce qui est bon pour soi-même » (1155b 23-25) et IX, 8, sur la possibilité de l'amitié avec soi-même (le texte se réfère à 1168a35-b10 en *Mantissa* § 17, 151, 11-13).

⁵ Sur les hypothèses concernant leur identité, voir la note *ad loc.* de R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, Supplement to On the soul*, Ithaca, Cornell University Press, 2004, p. 155, n. 527 : Verginius Rufus pourrait être le consul du même nom (1^{er} s. ap. J.-C.) ; Sosicrate pourrait être le Sosicrate de Rhodes (2^e s. av. J.-C.), historien auteur d'une *Succession des philosophes* qui figurerait parmi les sources de Diogène Laërce. B. Inwood considère que l'identification de Verginius avec le consul romain est très peu probable mais dit n'avoir pas trouvé mieux, cf. B. Inwood, *Ethics after Aristotle*, Cambridge (Ma), Harvard University Press, 2014, p. 145, n. 19.

⁶ « Βεργίνιος δὲ Ρούφος καὶ πρὸ αὐτοῦ Σωσικράτης φησὶν ἕκαστον ὀρέγεσθαι τῆς τελειότητος καὶ τοῦ ἐνεργεῖα εἶναι, δηλονότι ἀνεμποδίστως ἐνεργοῦντα. (...) Ἀκολουθεῖ δὲ τοῖς τιθεμένοις πρῶτον οἰκεῖον τὸ εἶναι καὶ ζῆν κατ' ἐνεργεῖαν καὶ τὸ ἡδονὴν εἶναι λέγειν τὸ πρῶτον οἰκεῖον καὶ τὸ ἀγαθόν. »

⁷ Je résume *In An.Pr.* 302, 8-11, dont le vocabulaire est très proche du passage cité de la *Mantissa*.

⁸ Alexandre semble ne pas douter qu'ils sont « ἀπὸ τοῦ Περιπάτου » (*Mantissa* § 17, 152, 16).

l'opposition entre les deux déterminations du plaisir dans l'*Éthique à Nicomaque*. Ces deux thèses ont en commun de lier plaisir et acte, et sont nommées, depuis Festugière, A et B¹.

Pour mémoire, la thèse A correspond à l'approche déployée dans la seconde partie du livre VII de l'*EN*, et plus précisément, en VII, 13, où Aristote définit le plaisir comme un acte non entravé de la disposition naturelle (« ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἔξωτος ἀνεμπόδιστον », 1153a12-15)². Cette détermination semble faire du plaisir le bien suprême – sans que cela empêche d'ailleurs d'admettre des plaisirs mauvais. Elle permet en outre de rendre raison de l'opinion admise qui considère la vie heureuse comme une vie plaisante (VII, 14).

La thèse B est celle déployée en X, 1-5, où Aristote semble distinguer entre plaisir et acte³, en affirmant que le plaisir achève l'acte comme une sorte de fin qui s'ajoute à lui ou lui survient (X, 4, 1174b31-33). Cette détermination offre assurément davantage de souplesse pour situer le plaisir au sein de la vie morale et de la vie heureuse. Elle laisse ouverte la question de savoir si nous choisissons la vie en raison du plaisir, ou le plaisir en raison de la vie, comme Aristote le demande au début de X, 5. Cette position aurait le mérite d'écarter plus franchement la tentation hédoniste du livre VII, en offrant les instruments conceptuels pour déclasser le plaisir de son possible statut de fin suprême.

Telle est du moins la manière dont on présente couramment la difficulté, quoique nombreuses soient les tentatives pour démontrer que la contradiction n'est qu'apparente ou que la lecture traditionnelle de l'une des deux thèses est erronée⁴. Or une opinion veut que les commentateurs anciens, Aspasius à leur tête, auraient déjà proposé une résolution de la contradiction entre les deux thèses, d'une part en préférant la thèse de B, d'autre part en considérant la thèse énoncée en A comme le simple effet d'un contexte dialectique. Le *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* d'Aspasius couvre les livres I-IV, la deuxième partie de VII et le livre VIII. C'est au cours du commentaire à VII, 14, qu'il aborde de front la question des liens entre plaisir et fin, et donc entre les thèses A et B :

Par ces mots, il a l'air de déclarer que le bien et le plaisir sont identiques. Toutefois, il n'en va pas ainsi : contre ceux qui soutiennent que le plaisir est un devenir ou qu'il y a de mauvais plaisirs – selon lesquels aussi, pour cette raison, il s'ensuit que le plaisir n'est pas le bien –, il avance l'idée conforme aux opinions admises qu'il est possible de dire du bien suprême qu'il est le plaisir, puisque, du moins dans l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote a fait la distinction et dit clairement du plaisir qu'il n'est pas identique au bonheur mais qu'il l'accompagne « comme la beauté la force de l'âge ». Un signe de ce que cela n'est pas d'Aristote mais d'Eudème est que, dans le livre [X]⁵, il dit du plaisir qu'il n'en a pas encore été question⁶. Du reste, que ces mots soient d'Eudème ou d'Aristote, ils ont été dits selon les opinions admises. C'est pour cette raison qu'on dit du bien suprême qu'il est le plaisir : parce qu'il accompagne le bien suprême et en est inséparable. (Aspasius, *In EN* 151, 18-27)

Cette interprétation d'Aspasius a joué un rôle dans l'histoire de l'exégèse de la théorie aristotélicienne du plaisir, mais le passage est un peu plus difficile qu'il n'y paraît. Il se situe dans le commentaire de VII, 14 où Aristote tire les conséquences de la réfutation de la thèse du plaisir comme devenir et de sa nouvelle définition (A), quant aux rapports entre plaisir et peine, et plaisir et bonheur. Aspasius commente ici plus précisément 1153b7-14 : dans ce passage, Aristote, contre Speusippe, pousse

¹ A.-J. Festugière, *Aristote. Le Plaisir*, Paris, Vrin, 1936. Voir aussi (*inter alia*) G.E.L. Owen, « Aristotelian Pleasures », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72 (1971–1972), p. 135-152, repris dans G.E.L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic*, London, 1986, p. 334-346.

² Confirmé, par exemple, au chapitre suivant par l'identification de « ἡδονή » à « ἐνέργεια » grâce à un καὶ explétif (1154a1-2).

³ Le texte le plus clair, mais qui n'est pas le moins difficile, est *EN* X, 5, 1175b30-35.

⁴ Par exemple J.C.B. Gosling et C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 193-224 ; M. Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, chap. 10 ; V. Harte, « The *Nicomachean Ethics* on Pleasure », dans R. Polansky (éd.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 288-318, spécialement p. 300-301 et 312.

⁵ Heylbut indique une lacune dans le manuscrit N (*Laurentianus plut.* 85.01, dit l'Océan) d'environ six lettres (δεκάτω ?).

⁶ Peut-être en *EN* X, 1, 1172a 19 (« Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἔπεται διελεῖν »).

l'argument hédoniste et semble déterminer le bonheur comme un acte non entravé et, donc, comme nécessairement et intrinsèquement plaisant¹.

C'est ce à quoi réagit Aspasius en se référant apparemment au livre X, ou du moins à ce que nous appelons livre X. Une première difficulté² réside en effet dans cette référence *expressis verbis* à l'*Éthique à Nicomaque* au sein d'un commentaire censé porter dessus. Il suffit, pour souligner cette étrangeté, de confronter avec ce que pratiquera Alexandre : dans un tel contexte, Alexandre dirait quelque chose comme « ὡς προελθὼν ἐρεῖ » ou « ἐν τῇδε τῇ πραγματείᾳ ». Cette bizarrerie soulève la question de savoir si Aspasius est ici réellement en train de commenter l'*Éthique à Nicomaque*.

Aspasius apporte en effet deux réponses à l'apparente contradiction entre les définitions du plaisir des livres VII et X. La première, philosophique, consiste en une conciliation par la dialectique, comme l'indique l'expression « ἐπιχειρεῖ ἐνδόξως », un vocabulaire typique pour parler d'argumentation dialectique. C'est évident pour l'adverbe « ἐνδόξως », mais cela l'est déjà pour le verbe, utilisé par Aristote dans les *Topiques* pour désigner une « attaque dialectique », comme le traduit J. Brunschwig, Alexandre l'emploie aussi très régulièrement, de façon plus générale, pour signifier ce que fait en propre la dialectique quand elle « argumente », par opposition à la démonstration scientifique. La deuxième réponse, éditoriale, passe par un argument d'authenticité : tout ou partie du livre VII ne serait pas d'Aristote, ce qui expliquerait la référence expresse au livre X considéré, lui, comme authentique. Ce passage offre ainsi l'une des sources de la discussion ancienne sur la composition de nos *Éthiques à Nicomaque* et à *Eudème*.

Il n'est pas dans mon propos de reprendre cette *vexata quaestio* et les différents scenarii proposés. Mais le passage d'Aspasius et les solutions proposées ont l'avantage de mieux mettre en lumière la spécificité de la question telle qu'elle se pose chez Alexandre. Chez l'Exégète, la difficulté est triple. En premier lieu, à la différence d'Aspasius, jamais, à ma connaissance, Alexandre n'assortit l'énoncé de la thèse A d'une mention explicite de son caractère dialectique.

Second fait : chez Alexandre comme déjà chez Aspasius, les deux définitions du plaisir, A et B, continuent de coexister. Chez Aspasius, on trouve la thèse en dehors du commentaire au livre VII, par exemple quand il commente II, 4 et le statut du plaisir et de la peine comme passions génériques³. Quant à Alexandre, la définition A intervient au § 17 de la *Mantissa*⁴, dans de très nombreux passages des *Commentaires aux Topiques* et aux *Premiers Analytiques* comme exemple de définition⁵ et, enfin dans les *Problèmes Éthiques* 14 et 23 (on y revient).

Enfin, la méthode interprétative d'Alexandre rend assez improbable le rejet de la thèse A pour des raisons d'inauthenticité. En l'absence d'un commentaire lemmatique d'Alexandre à l'*Éthique à Nicomaque*, une telle affirmation est évidemment conjecturale. C'est cependant un trait caractéristique de l'exégèse d'Alexandre que de se passer de toute solution externe, que ce soit de de chronologie – soupçon qui, sauf erreur, n'affecte pas les commentateurs anciens – ou, plus fréquent en revanche, toute résolution d'une difficulté textuelle par des arguments de composition ou d'inauthenticité⁶.

¹ Sur le commentaire que donne Aspasius aux passages immédiatement précédents, et sa confusion entre Speusippe et Eudoxe d'une part, et Speusippe et Aristote, d'autre part, voir C. Natali, « La scuola di Alessandro su piacere e sofferenza (*Quaest. Eth.* 5/4, 6, 7, 16) », dans M. Bonelli (éd.), *Aristotele e Alessandro di Afrodizia*, (*Questioni Etiche e Mantissa*). *Metodo e oggetto dell'etica peripatetica*, Napoli, Bibliopolis, 2015, p. 59-86.

² A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, OUP, 1978, 2016², p. 31, et J. Barnes, « An introduction to Aspasius », dans A. Alberti et R.W. Sharples (éd.), *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, W. De Gruyter, 1999, p. 1-50, ici p. 20.

³ Aspasius, *In EN* 43, 7-8 ; voir aussi 46, 13, etc.

⁴ Et non pas seulement dans la partie doxographique, mais dans celle où Alexandre parle en son nom propre, voir notamment 153, 6-7.

⁵ Par exemple, *In An.Pr.* 301, 27 ; 302, 5 et 8, etc. ; *In Top.* 164, 16, etc.

⁶ Cela se perçoit au premier chef dans les approches « unitariennes » des traités, tels que la *Physique*, voir M. Rashed, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII). Les scholies byzantines*, Berlin, W. De Gruyter, 2011 ; pour la *Métaphysique*, je me permets de renvoyer à G. Guyomarc'h, *L'Unité de la Métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 2015.

Surtout, l'Exégète se réfère à plusieurs reprises à un livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, « ἐν τῷ ἐβδόμῳ τῶν Ἠθικῶν » ou « ἐν τῷ ἐβδόμῳ τῶν Νικομαχείων », par exemple dans le *Problème éthique* 7, où il est question des plaisirs bestiaux de VII, 1¹, ou dans le *Problème* 14, sur la définition du plaisir et dans une phrase dont le sujet ne peut être qu'Aristote². La numérotation des autres livres se déroule logiquement à partir de là, en amont comme en aval³. Les doutes soulevés par A. Kenny⁴ au sujet de certaines références alexandriennes peuvent être aisément levés, soit parce qu'ils proviennent d'œuvres en réalité inauthentiques⁵, soit en raison des confusions, fréquentes dans les manuscrits, entre le sens numéral des lettres et leur position dans l'alphabet⁶. Selon toute probabilité, non seulement Alexandre a en main une *Éthique à Nicomaque* organisée comme la nôtre, mais il la considère intégralement comme étant d'Aristote.

La question est donc de savoir à la fois 1) comment Alexandre conçoit la relation entre A et B – y a-t-il contradiction réelle ou seulement apparente ? –, 2) s'il établit la supériorité de B sur A et 2') si oui, comment. Pour ce faire, il faut s'intéresser à la fonction des deux thèses dans l'économie de l'argumentation alexandrinienne.

2. A et B dans l'éthique alexandrinienne

Si l'on se fie au témoignage d'Eusèbe, le médio-platonicien Atticus a déjà connaissance à la fois de l'*Éthique à Nicomaque*, de celle à *Eudème*, et des *Magnia moralia*, ce qui laisse supposer que les trois textes étaient accessibles à l'époque d'Alexandre⁷. Chez ce dernier, toutefois, seule l'*Éthique à Nicomaque* est nommée, mais elle fait partie des œuvres d'Aristote les plus citées ou utilisées par Alexandre. Un passage du *Commentaire aux Topiques* renvoie à des « ὑπόμνηματα » sur les *Éthiques*⁸, mais le terme peut aussi simplement signifier « traité » (et pourrait en ce sens constituer une référence aux *Problèmes éthiques* eux-mêmes⁹). Aucune trace d'un *Commentaire à l'Éthique à Nicomaque* d'Alexandre ne nous est parvenue¹⁰.

¹ PE 7, 127, 29-30.

² PE 14, 134, 30.

³ In *An.Pr.* 8, 33 mentionne 10 livres des *Éthiques*.

Pour le livre I, voir In *An.Pr.* 8, 30-31 ; In *Met.* 14, 9-10 ; 160, 11 ; 169, 1-2 ; 209, 13-14 ; 352, 8 ; In *Top.* 247, 9-10. (Alexandre ne s'y réfère pas toujours comme « ἐν τῷ πρώτῳ », mais sa première place est confirmée par des tournures comme « προειπὼν » ou « ἀρχόμενος »).

Pour le livre II, voir PE 21, 141, 14.

Pour le livre III, voir In *Top.* 163, 12 ; PE 12, 132, 18 et 29, 158, 3 (mais il s'agit, pour ces deux dernières occurrences, d'intertitres).

Pour le livre VI, voir In *Met.* 7, 13-14.

Pour le livre VII, comme déjà vu : PE 7, 127, 29-30 ; PE 14, 134, 30.

Pour le livre X, voir *Mantissa* § 17, 152, 14 ; 153, 21-22 ; PE 23, 143, 26.

⁴ A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, op. cit., p. 37-38, n. 4.

⁵ Le *Commentaire aux Réfutations Sophistiques* (CAG II.3) auquel se réfère A. Kenny (voir note précédente), n'est pas d'Alexandre, comme son éditeur, M. Wallies, l'indique dans sa préface.

⁶ Voir notamment *Mantissa* § 17, 151, 9 et 11, sur les livres VIII et IX, indiqués dans les manuscrits comme IX et X. À la suite de Bruns, R.W. Sharples note ainsi, à juste titre, que cette confusion peut être due à l'hésitation du copiste sur le sens de la lettre Θ (huitième lettre de l'alphabet, mais signifiant le chiffre 9), qui aurait par contamination entraîné l'erreur suivante sur IX/X. Voir R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, De Anima libri mantissa, A new edition of the Greek text with introduction and commentary*, Berlin, W. De Gruyter, 2008, p. 208-209.

Il en va de même pour *Mantissa* § 17, 153, 21-22 : les manuscrits donnent « ἐν τῷ κ' τῶν Νικομαχείων Ἠθικῶν » et κ' signifie normalement 20, mais κ est la dixième lettre de l'alphabet ; le signe ajouté par le copiste est donc certainement une erreur.

⁷ Atticus, Fr. 2, 63-65 Des Places (Eusèbe, *Prep. Evang.* 15.4). Alexandre semble se référer à Atticus en *Quaestio* 2.21, 70, 33-34.

⁸ In *Top.* 187, 9-10.

⁹ Voir L. Tarán, Recension de P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen I*, in *Gnomon* 1981, 53, 8, p. 721-750, et ici, p. 737-740 ; R.W. Sharples, « Ambiguity and opposition : Alexander of Aphrodisias, *Ethical Problems* 11 », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 32 (1985), p. 109-116, et spécialement p. 113.

¹⁰ Pour son absence dans le catalogue arabe des œuvres d'Alexandre, voir P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, Paris, Belles Lettres, 1984, p. LIV-LV.

L'éthique alexandrinienne se concentre donc dans les *Problèmes éthiques* (*PE*). Ce traité est en réalité une collection d'écrits de formes et de statuts divers, rassemblés à la façon des *Quaestiones*, comme en témoignent les titres donnés dans les manuscrits : aux « Σχολικαὶ φυσικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις » répondent des « Σχολικαὶ ἠθικαὶ ἀπορίαι καὶ λύσεις ». La collection est hétéroclite au point de contenir des doublons¹ et de faire paraître des différences de styles. Une telle situation invite naturellement à se poser la question de l'authenticité. Quoique certains des *PE* aient été transmis avec le commentaire de Michel d'Éphèse à l'*Éthique à Nicomaque*, cela n'implique pas que ce dernier en soit l'auteur, puisqu'il lui arrive de reprendre à son compte des passages dont nous savons par ailleurs qu'ils sont d'Alexandre². Du reste, nombre d'écrits d'Alexandre témoignent d'une activité collaborative : certaines *Questions* et certains *Problèmes* sont peut-être de la main – et donc du style – de ses étudiants, sans qu'on doive pour autant en conclure à leur inauthenticité. Il est donc prudent de repousser cette question de l'authenticité et de tenir que, par le singulier « Alexandre », il faudra peut-être entendre ci-dessous un collectif³.

La question du plaisir est l'une des plus constantes dans la collection, voire la question majeure avec celle de la vertu. Elle occupe en effet douze textes sur 30, qui peuvent être répartis en trois thèmes centraux :

- 1) Une approche, disons « logique », sur la diversité des plaisirs et l'impossibilité de les rassembler sous une espèce commune⁴. Cette utilisation d'outils logiques dans les questions ou les polémiques sur l'éthique est, de fait, caractéristique de la collection des *PE*⁵.
- 2) La question de l'opposé du plaisir, avec impossibilité de définir le plaisir comme simple absence de peine et la distinction entre λύπη (peine) et πόνος (douleur)⁶.
- 3) Enfin la question des rapports entre plaisir et fin⁷.

Ces trois thèmes sont parfois entremêlés⁸ et travaillent conjointement à la qualification morale du plaisir. Se demander quel est l'opposé du plaisir revient, de fait, à examiner si tous les plaisirs sont bons dès lors que l'on détermine toutes les peines comme mauvaises. De même, l'irréductible diversité des plaisirs sert à pluraliser la qualification morale de ces plaisirs. Les textes portant sur les rapports entre plaisir et fin, ou plaisir et bonheur, tentent de développer la question énoncée brièvement par Aristote au début de X, 5, celle de savoir si nous choisissons la vie en raison du plaisir ou le plaisir en raison de la vie, et montrent que c'est l'acte qui est la véritable fin, et non le plaisir qui lui est attaché.

Comme il était déjà clair chez Aspasius, c'est dans cet effort pour qualifier axiologiquement le plaisir qu'intervient le choix entre ses définitions A et B. En réalité, ce n'est pas tant la définition A du plaisir comme acte naturel non entravé qui fait problème pour Aspasius, que l'inférence consistant, à partir de là, à identifier bonheur et plaisir. Il en va de même chez Alexandre, comme l'illustre la scie anti-hédoniste qui revient tout au long de ces textes. De façon remarquable pour la méthode de la science pratique, le choix entre les définitions A et B s'opère donc principalement en fonction des

¹ Voir par exemple *PE* 8 et 28 ; R.W. Sharples, « The School of Alexander ? », dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle Transformed*, London, Duckworth, 1990, p. 83-111, ici p. 110.

² Voir R.W. Sharples « Other ethical topics », dans P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin, W. De Gruyter, 2001, p. 593, n. 556. Ce sont les *PE* 3, 30 et 10 (voir I. Bruns, 1892, p. xxvi-xxvii). Michel d'Éphèse reprend par exemple de longs extraits du *De anima* d'Alexandre quand il commente *Métaphysique* Λ.

³ Comme le fait prudemment C. Natali, art. cité.

⁴ *PE* 2, 5, 13, 17 et 19.

⁵ Voir R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, Ethical Problems*, London, Duckworth, 1990, p. 5. Pour Sharples cette tendance est un héritage d'Aristote lui-même. Voir aussi, du même auteur, « Ambiguity and opposition », art. cité, p. 113, n. 1.

⁶ *PE* 6, 7, 14 et 16. Voir aussi la *Quaestio* 1.12, sur la nécessité et la nature d'un intermédiaire entre plaisir et peine.

⁷ *PE* 18 et 23 (= 26).

⁸ Ainsi le *PE* 5, qui part du thème n°1, croise-t-il aussi la question de la nature et de la valeur de l'opposé du plaisir (thème n°2). De même, le *PE* 13, qui part plutôt de l'irréductible diversité des plaisirs (thème n°1), conduit-il à la question de la fin poursuivie (thème n°3).

conséquences éthiques de ces définitions, plus que pour leur exactitude ontologique, leur adéquation ou non à la nature du plaisir¹.

Il arrive, cependant, que la définition A se maintienne, par exemple dans le *Problème* 14, sur la question de l'opposé du plaisir :

Si le plaisir est un acte non entravé de la disposition naturelle, comme il l'a dit au livre VII de l'*Éthique* à Nicomaque, et que les actes entravés soient pénibles (λυπηραί), comment l'absence de peine (ἀλυσία) pourra-t-elle être distinguée (χωρίζεσθαι) du plaisir ? (*PE* 14, 134, 29-31)

Le *Problème* 14 cherche à ménager un intermédiaire entre plaisir et peine (une thèse renforcée par un appel à l'opinion de certains, qui restent anonymes²), afin de sauvegarder une positivité définitionnelle du plaisir. Alexandre s'y oppose d'un même coup à l'approche épicurienne, tout en reprenant des arguments qu'Aristote lui-même soulève contre une position platonicienne ou académicienne³. Le problème est construit à partir des deux définitions du plaisir, A et B, tenues ensemble et à égalité. Quelques lignes plus loin, Alexandre déclare que « la même difficulté s'ensuit aussi de ce qu'il a dit du plaisir au dernier livre »⁴, avant de citer le passage de X, 4, 1174b14-23, sur les rapports entre plaisir et actes de la sensation et de l'intellect.

La résolution de l'aporie passe par la réduction de l'absence de peine à une absence d'acte, par exemple dans les états de repos ou de sommeil. La suite du *Problème* conjugue donc les deux définitions A et B, en disant que le plaisir est ce qui est « dans un acte »⁵, proposition qui, vu l'extension de l'expression aristotélicienne d'« être-dans », demeure compatible aussi bien avec l'identification entre plaisir et acte dans la définition A, que leur distinction dans B.

Progressivement, toutefois, c'est bien la détermination B qui l'emporte, notamment quand Alexandre affirme que le plaisir n'est pas un devenir parce qu'« il suit l'acte » (« ἔπεται γὰρ τῆ ἐνεργείᾳ », 135, 30). Cette préférence pour B est plus nette dans les autres problèmes portant sur l'opposé du plaisir⁶. À chaque fois, dans ce type de contexte, Alexandre tire de la caractérisation du plaisir comme survenant à un acte quelque chose qui devient comme une règle qu'on pourrait appeler de régression axiologique, selon laquelle la valeur de tel plaisir dépend intégralement de la valeur morale de l'acte sur lequel il survient. Il en va de même, enfin, dans les textes traitant de l'impossibilité d'une espèce commune aux plaisirs, par exemple le *Problème* 17 :

Si, en revanche, ce ne sont pas tous les plaisirs qui sont bons⁷, mais qu'ils suivent les actes dignes d'être choisis (car le plaisir en lui-même n'existe pas par soi, mais il survient sur un certain acte et advient en fonction de son affinité à cet acte ; le plaisir, en effet, qui provient d'un certain acte n'est pas identique à celui qui provient d'un acte différent... (*PE* 17, 137, 25-28)⁸

¹ Dans une veine ouverte par Aristote, voir les remarques de C.C.W. Taylor, « Pleasure: Aristotle's Response to Plato », dans R. Heinaman (éd.), *Plato and Aristotle's Ethics*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 1-20, ici p. 1 (et les réponses de S. Broadie, dans le même volume, p. 21-22).

² Cf. *PE* 14, 135, 13-14 : « δοκεῖ αὐτοῖς μέση τις εἶναι κατάστασις ἡδονῆς τε καὶ λύπης ». À la suite de Madigan, Sharples suggère qu'il s'agit ou bien des péripatéticiens (puisque Alexandre adopte cette conception ensuite), ou bien des hommes raisonnables en général (une sorte de « on » endoxal).

³ Les plaisirs purs sont définis par Platon de façon négative ; voir la mise au point sur la notion de pureté par G. van Riel, « Bonheur et plaisir : Aristote est-il un hédoniste ? », in P. Destrée (éd.), *Aristote : bonheur et vertus*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 175-192, ici p. 190 et, du même auteur, sur le modèle platonicien de la réplétion, *Pleasure and the good life : Plato, Aristotle and the Neoplatonists*, Leiden, Brill, 2000, p. 7-43.

⁴ *PE* 14, 135, 1-3.

⁵ *PE* 14, 135, 14-15, 19.

⁶ Par exemple *PE* 6 et 16.

⁷ Sans aller jusqu'à parler, comme Sharples, d'anacoluthie, cette protase, qui est interrompue par une longue parenthèse, est reprise en 137, 33-34 (« εἰ δὲ ἄλλαι ἐπ' ἄλλαις καὶ διαφερούσαις ἐνεργείαις γινόμεναι... ») et a donc aussi pour apodose « δῆλον ὡς συνδιαροῦντο... » (137, 35).

⁸ « εἰ δὲ οὐ πᾶσαι ἀγαθόν, ἀλλ' ἐπόμεναι ταῖς αἰρεταῖς ἐνεργείαις (οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ ἡδονὴ αὐτὴ καθ' αὐτήν, ἀλλ' ἐπὶ τινὶ ἐνεργείᾳ γίνεται, καὶ γίνεται κατ' οἰκειότητα τὴν πρὸς τὴν ἐνέργειαν· οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ ἀπ' ἄλλης ἐνεργείας ἡδονὴ ἢ αὐτὴ τῆ ἀπ' ἄλλης· »

Le texte consiste en un résumé de séminaire¹, partant d'une classification des biens devenue un exercice scolaire² qui a pour source plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque*³. La question est de savoir dans quel bien se situe la fin, c'est-à-dire la vie bonne, ou bien si elle réside dans l'addition de tous les biens. Dans cet exercice, le plaisir intervient toujours à deux titres : d'abord pour déterminer à quel type bien il correspond (selon la classification reprise ici par Alexandre, entre les biens honorables, louables, comme puissances, ou profitables) ; d'autre part pour déterminer s'il est un bien extérieur ou intrinsèque. Comme dans les autres *Problèmes*, Alexandre fait jouer la règle de régression axiologique à la faveur de la définition B du plaisir.

Cette régression axiologique se soutient en effet d'une prémisse principale, à savoir la détermination du plaisir comme ce qui survient ou se produit sur un acte (« ἐπί τινι ἐνεργείᾳ γίνεται »). En est déduite une « affinité » (οἰκειότης) du plaisir à l'acte sur lequel il survient – « affinité » étant à prendre au sens du caractère de ce qui est approprié à...⁴. De là s'ensuit une exclusivité des plaisirs entre eux, comme l'indique l'exemple suivant de l'amateur de flûte, repris de l'*Éthique à Nicomaque* X, 5, 1175b1-27. La destruction réciproque des plaisirs entre eux est un argument couramment utilisé contre l'unité spécifique des plaisirs⁵, mais elle est ici rattachée à sa raison, à savoir la description du plaisir comme propriété survenante⁶.

On aura d'autant moins de difficulté à se servir du vocabulaire de la survenance pour rendre « ἐπιγίνεσθαι », que l'une des sources possibles de l'essor oxonien du concept de *supervenience*, au XX^e s., remonterait à la traduction latine, reprise en anglais par Ross, du célèbre passage d'*Éthique à Nicomaque* X, 4 (définition B)⁷. Surtout, pour parer à l'objection d'anachronisme⁸, outre cet écho historique, ce qui légitime l'emploi de la survenance est l'explicitation par Alexandre, non seulement de la dépendance causale, mais aussi de la covariation entre plaisir et acte :

Et si les plaisirs surviennent sur des actes différents et distincts et qu'ils sont appropriés aux actes sur lesquels ils surviennent, alors il est clair qu'ils seront conjointement différenciés, de sorte que les plaisirs des actes dignes d'être choisis sont dignes d'être choisis, ceux des actes à fuir, à fuir. Puisqu'ils sont conjointement différenciés, il est clair qu'ils seront sous l'espèce de biens sous laquelle tombent les actes auxquels ils sont appropriés. (*PE* 17, 137, 33 – 138, 2)⁹

¹ Voir le « ἐζητήθη » (137, 23), et la note *ad loc.* de R.W. Sharples.

² Voir la note de R.W. Sharples, qui renvoie à *MM* I, 2 ; *Aspasius*, *In EN* 32, 10 ; *Stobée* 2.7.19, 134, 20 ; *Alexandre*, *In Top.* 242, 4, etc.

³ Entre autres *EN* I, 5 1097a30-34 ; I, 12, 1101b10-13, etc.

⁴ Je reprends cette traduction à R.W. Sharples (« *affinity* ») qui fait malheureusement perdre le champ lexical du propre (οἰκεῖον), mais qui évite l'ambigu « propriété », dont l'emploi pour signifier le caractère approprié se perd (« appropriation » ne désigne que l'action de ce qui devient propre et ne peut donc valoir que pour « οἰκείωσις »).

⁵ *PE* 2, 120, 31 *sq.* Et 19, 139, 16 *sq.*

⁶ Pour ne pas étendre inutilement la notion, il vaut mieux ne pas introduire ici l'idée d'une propriété « émergente », si l'on entend par là plus strictement la survenance d'une propriété sur un ensemble sous-jacent composite, et réserver ainsi la notion d'émergence au cas des systèmes complexes. En ce sens, on ne saurait parler ici d'émergence puisqu'à un type d'acte correspond un type de plaisir. Il en va de même pour les autres critères par lesquels on distingue couramment l'émergence de la simple survenance (par exemple l'imprédictibilité et une légalité causale spécifique à la propriété émergente). Voir entre autres la synthèse de J. Kim, « Supervenience, Emergence, Realization, Reduction », dans M.J. Loux et D.W. Zimmermann (éd.), *The Oxford Handbook on Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 556-585.

⁷ *EN* X, 4, 1174b31-33 : « τελειοῖ δὲ τὴν ἐνεργεῖαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. », dans la traduction de W.D. Ross (non revue par J. Barnes) : « *Pleasure completes the activity not as the corresponding permanent state does, by its immanence, but as an end which supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their age.* », où « *supervenies* » reprendrait le latin « *supervenire* » de Robert Grossetête. Pour le rôle de cette traduction, voir B. McLaughlin (qui reprend une suggestion de P. Geach), « Varieties of Supervenience », in E. Savellos et U.D. Yakrin (éd.), *Supervenience: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 16-59 et ici p. 50-51, n. 3.

⁸ Voir par exemple V. Harte, art. cité, p. 305.

⁹ « εἰ δὲ ἄλλαι ἐπ' ἄλλαις καὶ διαφορούσαις ἐνεργείαις γινόμεναι, καὶ εἰσιν οἰκεῖαι ταῖς ἐνεργείαις, ἐφ' αἷς γίνονται, δῆλον ὡς συνδιαροῖντο ἂν αὐταῖς, ὡς τῶν μὲν αἰρετῶν αἰρετὰ εἶναι, φευκτὰ δὲ τῶν φευκτῶν. Συνδιαροῦμεναι δὲ ἐκείναις 138.1 δῆλον ὡς καὶ ὑπὸ τὸ εἶδος τῶν ἀγαθῶν εἶεν ἂν ἐκεῖνο, ὑφ' ὃ καὶ αἱ ἐνεργεῖαι αἷς εἰσιν οἰκεῖαι. »

Alexandre construit une séquence argumentative : survenance, affinité, co-différenciation¹. Cette covariation est qualitative en un sens large : par exemple, parce que l'homme n'est pas capable d'un acte continu, il en va de même pour le plaisir². Les propriétés de l'acte sous-jacent peuvent légitimement être transférées au plaisir survenant. Elle est aussi, comme le montre le passage, plus précisément axiologique³. La supériorité argumentative de la définition B est nettement établie. Reste à comprendre comment Alexandre la concilie avec A.

3. Le Problème 23

Le *Problème 23* aborde de front la question de la place du plaisir en tant que fin, eu égard au bonheur. La formulation de l'aporie s'inscrit de plain-pied dans la difficulté exégétique de la contradiction entre les thèses A et B et contre la tentation hédoniste que semble faire surgir *EN VII* :

Comment, si le plaisir est selon Aristote un « acte non entravé de la disposition naturelle », le bonheur aussi ne sera-t-il pas, selon lui, dans le plaisir ?

Si, pour chaque chose, l'acte conforme à sa nature et non entravé est le plaisir et si toutes choses y tendent, pour autant cela [n']implique [pas]⁴ que le plaisir et la vie de cette sorte soient aussi une fin. La cause, en effet, de la vie de cette sorte est ce dont provient aussi le fait de ne pas être entravé. Si donc le plaisir était la cause du fait d'être en acte conformément à la vertu et de façon non entravée, alors ce serait en lui que résiderait le bien le plus éminent, tandis que si ce n'était pas le plaisir mais autre chose, ce serait cette autre chose qui serait la cause d'une telle vie... (*PE 23*, 143, 9-18)⁵

La première proposition conjugue deux prémisses : la définition A du plaisir et un axiome alexandrinien, à savoir la tendance de tout être vers la réalisation de son propre achèvement ou son bien⁶. Cette thèse, qui systématise le finalisme aristotélicien, porte en elle le danger d'un animisme ontologique, mal gré qu'en ait Alexandre, qui soutient pourtant qu'une telle ἔφεσις doit valoir aussi bien pour les êtres inanimés que pour les êtres animés⁷. Ce risque éclate ici, car s'il est envisageable, à la rigueur, de parler pour une pierre de sa « tendance » à s'actualiser, à savoir rejoindre son lieu naturel, de là à dire que son acte naturel non entravé soit un « plaisir », il y a tout de même un pas impossible à franchir. Or il semble stylistiquement difficile que « ἐκάστω » et « πάντα » (l. 13-14) n'aient pas le même référent. Il faut donc supposer qu'en contexte éthique, cette thèse est *ipso facto* restreinte aux êtres animés. Cette restriction implicite est confirmée par le passage parallèle déjà mentionné, de la *Mantissa*, lorsqu'Alexandre présente l'hédonisme de Sosicrate et de Verginius. La formulation de la thèse commence de façon générale, exactement comme dans le *Problème 23*, mais se trouve ensuite précisément attribuée aux animaux⁸. Le passage de la *Mantissa* a en outre l'intérêt de rappeler que l'implication hédoniste (qui identifie le plaisir comme souverain bien) à partir de la thèse A sur le plaisir n'est pas une pure construction doctrinale de la part d'Alexandre. Quoique le titre du *Problème 23* ne fasse référence qu'à Aristote, le texte s'attaque donc en réalité à une interprétation historiquement soutenue. On y revient.

¹ Voir par exemple *PE 2*, 120, 11-14 ; 5, 124, 29-31.

² *PE 14*, 135, 28-30.

³ Conformément à *EN X*, 5.

⁴ L'addition de la négation par Schwartz est rendue nécessaire par la suite de l'argumentation (voir l'emploi de l'imparfait avec ἄν l. 17). L'expression « διὰ τοῦτο ἤδη » est toujours précédée de la négation dans le corpus (*In Met.* 103, 3 ; 280, 9 ; *In An.Pr.* 17, 26, etc.).

⁵ « <Πῶς εἰ <ῆ> ἡδονὴ ἐστὶ κατὰ Ἀριστοτέλη ἐνέργεια τῆς 143.10 κατὰ φύσιν ἔξωθεν ἀνεμπόδιστος, οὐκ ἔσται καὶ ἡ εὐδαιμονία κατ' αὐτὸν ἡδονή.>

Εἰ οὖν ἐστὶν ἡ κατὰ φύσιν ἐκάστω ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος ἡδονή, ταύτης δὲ πάντα ἐφίεται, <οὐ> διὰ τοῦτο ἤδη καὶ τέλος ἡ ἡδονή καὶ τὸ ζῆν οὕτως. Παρ' οὗ γὰρ καὶ τὸ ἀνεμπόδιστος, ἐκεῖνο αἴτιον τοῦ ζῆν οὕτως. Εἰ μὲν οὖν ἡδονὴ τοῦ κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστος ἐνεργεῖν αἰτία, ἐν ἐκείνῃ ἂν ἦν τὸ κυριώτατον ἀγαθόν, εἰ δὲ μὴ ἡδονή, ἄλλο δὲ τι, ἐκεῖνο ἂν ἦν τοῦ τοιούτου βίου... »

⁶ Sur cette thèse, voir, entre autres, *In Met.* 15, 4 ; 22, 18 ; 160, 12 ; *In Top.* 226, 15, etc. ; M. Rashed, *op. cit.*, p. 142-150.

⁷ *Quaestio* 2.23, 74, 28-30.

⁸ *Mantissa* § 17, notamment 151, 30-31 « ἕκαστον ὀρέγεσθαι τῆς τελειότητος » ou 151, 34 – 152, 1 : « ἐκάστω ἡ τελειότης ἀγαθόν », et 152, 2 : « καὶ ἔστιν τὸ ζῆν οὐκ ἐν τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἐν τῷ δύνασθαι ».

L'argument d'Alexandre commence par concéder leurs prémisses à ses adversaires (la thèse A et l'axiome de la tendance vers le bien) pour n'en critiquer que l'inférence hédoniste qu'ils en ont tirée. L'objection consiste à remonter à la cause du caractère non empêché de l'acte plaisant, dans l'idée que c'est la cause de ce non-empêchement qui est le bien, et non pas le plaisir qui en résulte. Or cette cause est la vertu ; c'est donc elle qui sera le bien suprême :

Dès lors, si c'est surtout la vertu qui est cause du fait que les hommes soient ainsi¹ en acte (car on estimera que ce qui provient de la fortune aussi contribue en quelque façon au fait d'être non entravé), alors c'est elle qui sera surtout la cause, pour les hommes, d'une telle vie. C'est pourquoi, si l'on pose que le bonheur aussi consiste, pour l'homme, dans des actes qui sont conformes à sa nature et lui sont appropriés en tant qu'homme², à condition que ces actes se produisent sans entrave, alors c'est même surtout la vertu qui sera cause du bonheur, parce qu'elle est cause à la fois de l'accomplissement par l'homme des actes qui lui sont appropriés et de leur caractère non entravé. (143, 18-25)³

L'objectif est de débouter le plaisir de sa candidature au statut de fin, en en faisant un effet. La vertu assume mieux (et même « au plus haut point », *μάλιστα*) ce statut de fin que le plaisir, en ce qu'elle répond au double réquisit formulé dans le passage précédent : « La cause, en effet, de la vie de cette sorte est ce dont provient aussi le fait de ne pas être entravé » (143, 15), où « la vie de cette sorte » (« τοῦ ζῆν οὕτως ») doit renvoyer à la vie heureuse – mentionnée dans le titre et reprise dans la première phrase – et donc au fait d'atteindre son acte naturel. Ce double réquisit est un écho d'*Éthique à Nicomaque* VII, 14, 1153b10-11⁴, qui, au sein d'une argumentation hédoniste, détermine le bonheur comme acte de nos dispositions et ajoute comme condition secondaire son absence d'entrave. C'est sous ce double réquisit qu'Alexandre construit ensuite son objection.

Si l'on comprend aisément en quoi la vertu est cause de l'actualisation de la nature humaine, c'est moins évident pour l'idée qu'elle est cause de l'absence d'entrave (« αἰτία (...) τοῦ ἀνεμποδίστως »). Le contraste avec la fortune est éclairant et peut à nouveau provenir de VII, 14, lorsque Aristote classe le bonheur dans les actes achevés et donc non entravés. Il en infère alors que sont aussi nécessaires au bonheur les biens du corps, les biens extérieurs et la fortune, afin que l'homme heureux ne soit pas non plus entravé par ces choses-là (« ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα », 1153b18-19). Selon une thèse déjà rencontrée en I, 9 et 11, la fortune peut en effet à la fois procurer une prospérité (εὐημερία) favorable au bonheur⁵, tout comme elle peut l'entraver par les événements malheureux, non seulement parce que ces derniers sont tristes, mais parce qu'ils font obstacle (ἐμποδίζειν) à nombre d'actes⁶. Que la vertu soit cause du caractère non entravé signifie donc que la vertu est la cause principale par laquelle les actes naturels à l'homme, en tant qu'homme, se produisent tels qu'ils doivent se produire⁷. Et, de fait, lorsqu'ailleurs Alexandre formalise l'argumentation hédoniste, il

¹ C'est-à-dire : de façon non entravée (I. 16), comme le confirme aussi la parenthèse qui suit. Si « τοῦ οὕτως ἐνεργεῖν » renvoyait à l'expression complète « τοῦ κατ' ἀρετὴν ἀνεμποδίστως ἐνεργεῖν » Alexandre commettrait une pétition de principe (la vertu est assurément cause de la vie vertueuse).

² En suivant, avec Madigan (art. cité, p. 1273, n. 14) et Sharples (traduction citée, p. 86, n. 23), la suggestion de Bruns en apparat : « ἐν ταῖς κατὰ φύσιν αὐτῷ <καὶ καθό> ἄνθρωπός ἐστι, <οικείαις> ἐνεργείαις », qui repose sans doute sur l'expression « τοῦ τὰς οικείαις ἐνεργεῖν ἐνεργείας » I. 24, au lieu du « ἐν ταῖς κατὰ φύσιν αὐτῷ καθ' ἣν εἰ ἄνθρωπός ἐστι, κεῖσθαι ἐνεργείαις » des manuscrits. Bruns mentionne aussi la proposition de suppression du « εἰ », d'une part en apparat, par Trincavelli (a) et Spengel, et, d'autre part, dans l'*Additamentum* II – correction plus légère, mais qui ne résout pas toutes les difficultés.

³ « ὅστ' εἰ τοῦ οὕτως ἐνεργεῖν τοῖς ἀνθρώποις αἰτία μάλιστα ἡ ἀρετὴ (συντελεῖν γάρ τι δόξει πρὸς τὸ ἀνεμποδίστως καὶ τὰ ἀπὸ τῆς τύχης), ἐκείνη ἂν τὴν αἰτίαν ἔχοι μάλιστα ἐν τοῖς ἀνθρώποις τοῦ τοιούτου βίου. διὸ εἰ καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν τῷ ἀνθρώπῳ τεθεῖται ἐν ταῖς κατὰ φύσιν αὐτῷ <καὶ καθό> ἄνθρωπός ἐστι, <οικείαις> ἐνεργείαις, εἰ ἀνεμποδίστως γίγνονται, ἡ ἀρετὴ ἂν καὶ μάλιστα γίνοντο τῆς εὐδαιμονίας αἰτία, καὶ τοῦ τὰς οικείαις ἐνεργεῖν ἐνεργείας τοῦ ἀνθρώπου οὕσα αἰτία καὶ τοῦ ἀνεμποδίστως. »

⁴ « εἴθ' ἡ πασῶν ἐνεργεία ἐστὶν εὐδαιμονία εἴτε ἡ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος » : « que le bonheur soit l'acte de toutes [les dispositions, ἔξεις] ou bien de l'une d'entre elles, pourvu qu'elle soit sans entrave ».

⁵ *EN* I, 9, 1099b6-7 et I, 11, 1100b25-28.

⁶ *EN* I, 11, 1100b29-30.

⁷ Voir aussi ci-dessous 144, 1-4.

identifie positivement l'absence d'empêchement au simple achèvement (τελειότης) de l'acte naturel¹. Cette absence d'empêchement a donc, pour Alexandre, un sens objectif (les conditions nécessaires à la bonne réalisation de l'acte) et ne désigne pas la libre conscience d'effectuer tel ou tel acte².

La première objection est encore interne, puisque refuser de faire du plaisir la cause de l'actualisation de notre humanité et de son absence d'entrave, ne revient pas à réfuter l'identité entre le plaisir et l'acte non entravé (A). Il s'agit seulement pour l'instant de montrer que, même dans cette conception, la vertu est un meilleur candidat que le plaisir au statut de fin. Mais Alexandre poursuit :

(1) En outre³, le plaisir est un acte au sens où il suit l'acte qui se produit de cette façon, ainsi qu'Aristote l'a montré au dernier livre de l'*Éthique* ; et comme il suit l'acte qui se produit de cette façon, le plaisir sera plutôt un signe de la présence du bonheur pour ceux qui sont ainsi en acte, mais non pas le bonheur [lui-même]. (2) Aristote dit en effet du plaisir qu'il est un acte, non pas au sens où il serait un acte d'après sa notion propre, mais au sens où il possède l'être [en survenant] sur un acte et où il ne peut se produire à part de cet acte. (3) C'est pourquoi, de même que le fait d'être un acte⁴ non entravé s'applique [au plaisir], de même le fait d'être le bonheur s'appliquera [à lui] ; or le plaisir est un acte non entravé du fait qu'il accompagne un acte de cette sorte et il est le bonheur du fait qu'il accompagne le bonheur et qu'il est un signe de sa présence. (4) Mais, dans la mesure où, pour le fait d'être en acte de façon non entravée, nous sommes en défaut relativement aux vertus d'après lesquelles de tels actes doivent être accomplis, dans cette mesure l'acte vertueux manque aussi d'intensité⁵ en lui-même. (143, 25 – 144, 4)⁶

Alexandre propose ici une résolution de l'apparente contradiction entre A et B : la thèse A est en réalité comme une esquisse de la thèse B ; elle décrit ce qu'il en est du plaisir au niveau des phénomènes, tandis que la thèse B précise ce qu'il est en réalité. On le voit à la façon dont Alexandre réinvestit l'idée aristotélicienne selon laquelle le plaisir est un signe⁷. Dans l'expérience, le plaisir peut être confondu avec l'acte – comme le constate déjà Aristote lui-même⁸ –, et donc avec le bonheur, parce qu'il le manifeste ou qu'il le signifie. La thèse A n'est pas intégralement fautive ; elle peut même être maintenue comme approximation ou description non raffinée d'une expérience. La structure de la survenance est ce qui permet à la fois de dépasser cette approximation et d'en rendre

¹ *In An.Pr.* 302, 3-6 : « εὐχρηστος (...) ἐκ δὲ τῶν Ζ τῶν ἐπομένων τῇ ἡδονῇ ἢ «ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἔξεως ἀνεμπόδιτος» ἢ τελειότης τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας ».

² Voir à ce sujet la discussion de D. Bostock, « Pleasure and activity in Aristotle's Ethics », *Phronesis*, 33, p. 251-271, ici 270-271.

³ Avec Sharples, on supprime le « εἰ » ajouté par B¹ contre tous les autres manuscrits (et supprimé par la seconde main de B), et conservé par Victorius, Spengel et Bruns.

⁴ La suggestion de Bruns en apparet à partir de Trincavelli (a), quoique inacceptable pour des raisons grammaticales, vaut la peine d'être mentionnée : en proposant le datif « ἐνεργεία », Trincavelli (ou l'un des manuscrits qu'il avait sous les yeux) pourrait avoir en tête la tournure τὸ εἶναι + datif (qui dit classiquement l'essence).

⁵ Je conserve le texte des manuscrits contre la correction proposée par Schwartz et suivie par Sharples : « τέλειον » (« l'acte vertueux manque aussi en lui-même de perfection »). L'expression « πλέον ἔχειν » se retrouve à la fin du *Problème* 23 (en doublon avec le *PE* 26), cf. 146, 11 = 152, 32. Pour l'idée que les plaisirs survenant sur les actes effectués d'après les vertus connaissent un progrès (ἐπίδοσις) sans pour autant devenir excessifs, cf. *PE* 6, 126, 28-30. Sur cette intensification non excessive des plaisirs vertueux, voir aussi *PE* 7, 127, 26-28 avec l'expression « ἐπὶ πλέον (...) γινομένης ».

⁶ « Ἐτι [εἰ] ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια ὡς ἐπομένη τῇ τοῦτον γινομένη τὸν τρόπον ἐνεργεία, ὡς ἔδειξεν ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν Ἠθικῶν, ἐπομένη δὲ ἡ ἡδονὴ τῇ τοῦτον γινομένη τὸν τρόπον ἐνεργεία, σημεῖον ἂν μᾶλλον εἴη τοῦ παρεῖναι τὸ εὐδαιμονεῖν τοῖς οὕτως ἐνεργοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εὐδαιμονία. Ἐνέργεια γὰρ ἡ ἡδονὴ λέγεται ὑπ' Ἀριστοτέλους, οὐχ ὡς αὐτὴ κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον οὕσα ἐνέργεια, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐνεργεία τὸ εἶναι ἔχουσα καὶ μὴ δυναμένη χωρὶς ταύτης γίνεσθαι. Διὸ ὡς τὸ ἐνέργεια εἶναι ἀνεμπόδιτος ἔχει, οὕτως ἂν ἔχοι καὶ τὸ εἶναι εὐδαιμονία. Ἐνέργεια δὲ ἐστὶν ἀνεμπόδιτος τῷ τοιαύτῃ παρακολουθεῖν ἐνεργεία, καὶ εὐδαιμονία ἐστὶ τῷ παρακολουθεῖν τῇ εὐδαιμονία καὶ εἶναι σημεῖον τῆς παρουσίας αὐτῆς. Ὅσον δὲ πρὸς τὸ ἀνεμπόδιτος ἐνεργεῖν δεόμεθα πρὸς τὰς ἀρετάς, καθ' ἃς τὰς τοιαύτας <δεῖ> ἐνεργεῖν ἐνεργείας, τοσοῦτον ἀπολείπεται καὶ ἡ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια τοῦ τὸ πλέον ἔχειν ἐν αὐτῇ. »

⁷ Sauf erreur, Aristote ne dit nulle part que le plaisir est un signe du bonheur, mais qu'il est un signe de nos dispositions (*EN* II, 2, 1104b3-5). Voir l'interprétation d'Aspasius, en 41, 28-29 : « En outre, il dit qu'il faut considérer comme un signe des vertus ou des vices le plaisir ou la peine qui surviennent sur leurs actes (τὴν ἐπιγυνομένην ταῖς ἐνεργείαις) » (voir aussi 42, 10). L'*Éthique à Nicomaque* énonce à deux reprises que le fait que tous les animaux recherchent le plaisir est « signe » qu'il est ce qu'il y a de mieux (VII, 14, 1153b25-26 et X, 2, 1172b12-14). Mais cela ne revient pas à faire du plaisir une manifestation de la vie heureuse.

⁸ *EN* X, 5, 1175b32-35.

raison : le plaisir, en survenant sur l'acte, se confond empiriquement avec lui, et il en ira de même avec le bonheur. C'est le travail de la raison que d'en distinguer les notions.

Les caractéristiques de la survenance sont en outre précisées : à la co-différenciation ou covariation qualitative des plaisirs et des actes vue précédemment, le *Problème 23* ajoute une covariation quantitative. C'est du moins ainsi que l'on peut comprendre la dernière phrase du passage cité, dont A. Madigan dit qu'il n'en voit pas la fonction argumentative¹ et qui est effectivement difficile, non seulement dans sa fonction, mais déjà dans son sens. Les trois propositions précédentes ont toutes la même structure : énoncé de la thèse A (« ἡ ἡδονὴ ἐνέργεια » ; « ἐνέργεια γὰρ ἡ ἡδονὴ λέγεται ὑπ' Ἀριστοτέλους » ; « τὸ ἐνέργεια εἶναι ἀνεμπόδιτος ») ; puis sa rectification par la relation de survenance : être un acte veut en réalité dire, pour le plaisir, « suivre l'acte », avoir « l'être [en survenant] sur un acte », « accompagner l'acte ». À la fin de (1) et de (3), Alexandre en tire de surcroît la conséquence quant au bonheur : le plaisir n'est qu'un « signe de sa présence ». La proposition (4) peut alors avoir pour rôle de prolonger la rectification précédente de la thèse A, en réintroduisant, comme au début du *Problème*, la vertu comme cause véritable de l'acte sur lequel survient le plaisir. L'absence d'entrave a quant à elle été mentionnée juste avant, dans l'énoncé de A en (3). La proposition (4) vient alors aussi rappeler que le défaut de vertu, en tant qu'elle est cause à la fois de l'acte et de son non-empêchement, implique un manque dans l'acte lui-même, et donc, faut-il suppléer, dans le plaisir qui en résultera². Non seulement le plaisir n'est qu'un concomitant survenant sur l'acte, mais il n'est même qu'un effet de l'effet de la vertu.

La suite du *Problème* poursuit cette introduction de la vertu comme fin véritable de la vie humaine et cause du bonheur, avec des arguments plus classiques et sans doute scolaires. Leur structure n'est pas sans évoquer certains arguments par lesquels les stoïciens, dans le fameux argument des berceaux, déboutaient le plaisir épicurien du statut de premier propre. Ainsi Alexandre rappelle-t-il qu'il nous arrive de choisir des actions vertueuses alors qu'elles sont sources de peine, mais que nous ne devons pas choisir les plaisirs s'ils sont opposés à la vertu et au beau³. De même, en revenant à ce que nous enseigne la nature, nous pouvons constater, dit Alexandre, que le plaisir a été octroyé aux animaux en raison des actes, et non l'inverse, d'où les plaisirs de la nourriture ou de la reproduction. Les arguments suivants jouent sur l'ambivalence axiologique du plaisir, par opposition au bien moral qui ne peut être que bon. Mais la nécessité même de ces arguments, aussi scolaires soient-ils, se fonde dans la justification qui a précédé, à savoir qu'il convient de distinguer les « notions » de réalités qui sont, dans l'expérience, généralement confondues. La distinction du plaisir et de l'acte, donc aussi du bonheur, ne peut être l'objet d'un constat.

C'est clair en particulier dans ce qui peut être considéré comme le cinquième argument⁴, qui envisage le cas où le beau (ou le bien moral, τὸ καλόν) et le plaisir « coexistent » (συνυπάρχει, 144, 33). Il reste, montre Alexandre, que même si les deux sont confondus⁵, c'est le beau qui constitue la fin véritable de l'action, parce que c'est le beau qui produit le plaisir et que ce dernier tire donc du beau sa capacité à constituer un objet légitime de choix (τὸ αἰρετόν, 145, 13-14). Plus généralement, même si le plaisir survient sur l'acte⁶, la covariation axiologique entre plaisir et acte ne doit pas masquer que c'est bien l'acte qui est source (ἀπό) de la valeur du plaisir⁷, parce que c'est l'acte qui le « produit » (ποιητικά)⁸. La question est alors de savoir si le plaisir n'en devient pas un pur accident,

¹ A. Madigan, art. cité, p. 1273, n. 15.

² Malgré la différence de traduction, R.W. Sharples suggère quelque chose de similaire en note : « *The implication is presumably that activity that falls short of perfection will not be perfectly pleasurable.* » (R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Ethical Problems, op. cit.*, p. 58, n. 191).

³ PE 23, 144, 4-17.

⁴ PE 23, 144, 33 – 145, 21 = PE 26, 151, 19 – 152, 7.

⁵ En 145, 15 = 152, 1-2, le verbe « συνυπάρχει » est précisé par l'expression « ἅμα ἐστὶν ἀλλήλοις » : le beau et le plaisir existent en même temps l'un que l'autre.

⁶ Voir la répétition de la thèse en 145, 5-6, 19, 28-29, etc.

⁷ PE 23, 146, 2-4.

⁸ Notamment : PE 13, 133, 22-23 et 134, 4 et 14 ; PE 18, 138, 12 ; PE 23, 145, 3. Sur la question de savoir si, chez Aristote, le plaisir est pris à l'acte en lui-même ou à la sensation de l'acte, voir par exemple C.C.W. Taylor, « Urmson on Aristotle on Pleasure », in C.C.W. Taylor, J.-P. Dancy et J.M.E. Moravcsik, (éds.), *Human Agency: Language, Duty, and*

un phénomène « parasitique », ou un simple produit dérivé de l'acte¹. À la suite d'Aspasius, Alexandre inaugurerait ainsi la tradition du plaisir comme simple supplément et conséquence accidentelle de l'acte².

4. L'ombre de l'acte

Que le plaisir soit un accident semble de prime abord s'ensuivre de l'affirmation déjà vue du *Problème 17*, selon laquelle le plaisir en lui-même n'est pas par soi : « οὐ γὰρ ἔστιν ἡ ἡδονὴ αὐτὴ καθ' αὐτήν » (137, 26). Plusieurs éléments viennent néanmoins tempérer cette inférence, qui, de surcroît, n'est jamais opérée par Alexandre.

En premier lieu et de façon générale, il faut rappeler que toute survenance n'entraîne pas nécessairement l'accidentalité, non plus qu'elle interdirait l'unification de ce qui survient à ce sur quoi il survient. Alexandre est d'abord connu pour employer la structure de la survenance dans le cas de l'âme³. Pour l'âme aussi, la survenance signifie que, d'un certain point de vue, l'âme « suit » la composition qualifiée du corps et il y a, de fait, covariation entre le type d'âme et la composition du corps sur lequel elle survient⁴. Pour autant, l'âme n'est pas une simple qualité ou un accident du corps vivant, et Alexandre en maintient nettement la substantialité⁵. De surcroît – et c'est intéressant pour la question du plaisir – sa « survenance » sur le composé corporel n'implique pas pour Alexandre que l'âme soit engendrée⁶. Que la survenance n'entraîne pas l'accidentalité, ni n'empêche l'unification, est clair pour l'âme ou pour la forme en général⁷. Cela l'est aussi pour d'autres phénomènes dont Alexandre dit qu'ils « surviennent » ; par exemple la puissance médicinale qui émerge du composé qualifié des éléments du médicament⁸, ou bien le tout par rapport à ses parties, dont il est l'achèvement⁹, ou encore la fin qui ne préexiste pas à ce dont elle est la fin, mais lui survient¹⁰. Cependant, hormis ce dernier exemple, tous les autres sont des cas d'émergence sur une réalité sous-jacente complexe ou composée, ce qui n'est pas le cas du plaisir.

Surtout, d'un point de vue exégétique, la spécificité de l'argument alexandrinien, tel qu'on l'a vu à l'œuvre entre autres dans le *Problème 17*, consiste en la séquence « survenance – affinité – covariation ». Or cette connexion directe entre survenance et affinité (*EN X*, 4), d'une part, et co-différenciation axiologique (*X*, 5), d'autre part, revient à passer par-dessus la notion de perfection ou d'achèvement qu'emploie Aristote¹¹. La thèse B tirée de *X*, 4-5 est reprise de façon incomplète, alors

Value. Philosophical Essays in Honor of J.O. Urmson, Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 120-132, repris dans C.C.W. Taylor, *Pleasure, Mind, and Soul. Selected Papers in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 107-120.

¹ Pour reprendre le terme de J.M. Rist, *The Mind of Aristotle, A study in Philosophical Growth*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, p. 109. Cf., contra, G. van Riel, *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden – Boston, Brill, 2000, p. 56.

² Voir M. Campbell, *Le Plaisir dans la pensée d'Aristote. Physiologie, essence, valeur et usage*, Thèse de doctorat, Paris, 2011, p. 45, n. 42 et p. 676, n. 1179, qui renvoie à Averroès, *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, édition de Venise, 1562, p. 147-148 ; Thomas d'Aquin, *Sententia Libri Ethicorum (Opera Omnia, t. 47.2, Rome, 1969) p. 569*. Pour les interprètes modernes, c'est la lecture notamment de A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 44-46, ou encore G. Van Riel, art. cité, p. 184-185.

³ Sur la survenance de l'âme chez Alexandre, voir notamment V. Caston, « Epiphenomenalisms, Ancient and Modern », *The Philosophical Review*, 1997, 106, 3, p. 309-363 et, du même auteur, *Alexander of Aphrodisias, On the Soul. Part 1, Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, London, Bristol Classical Press, 2012, p. 9-12.

⁴ Voir notamment *Mantissa* § 1, 104, 27-34.

⁵ Parce qu'elle survient, l'âme n'est pas une substance par soi (12, 8-10), mais elle est bien substance parce que forme naturelle (5, 3 ; 6, 2 ; 14, 25 – 15, 1).

⁶ P. Accattino, « Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia *De anima* 2.10-11.13 ? », *Phronesis*, 1995, 40, 2, p. 182-201, ici p. 198-200.

⁷ Pour le cas de la forme, cf. *In Met.* 211, 24.

⁸ *DA*, 24, 23 sq.

⁹ *In Met.* 351, 28-29.

¹⁰ *In Met.* 121, 22-23 ; 347, 24-26.

¹¹ Voir les emplois de τελειόω en *EN X*, 4-5, par exemple 1174b31 ; 1175a15-16, 17 et 21. Sur cet emploi particulier du verbe τελειόω par Aristote dans ce contexte, voir les remarques suggestives de C. Shields, « *Perfecting pleasures: The*

qu'Alexandre en connaît manifestement le texte¹. Soutenir que le plaisir survient sur l'acte, en laissant de côté qu'il le « perfectionne » paraît de nature à travestir la thèse aristotélicienne. De fait, il semble bien que, chez Aristote, en faisant passer le plaisir de la catégorie platonicienne du mouvement à celle de l'acte, la thèse B participe d'une « revalorisation ontologique » du plaisir².

L'accent est différent chez Alexandre : si Aristote affirme en X, 4, que « le plaisir achève tout acte » (« τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ »³) parce qu'il survient sur lui, Alexandre semble au contraire insister sur le fait qu'il ne fait *que* survenir. C'est ce que montre l'affirmation forte selon laquelle le plaisir n'existe pas par soi, et qui sert de corollaire à la thèse de la survenance⁴. Quand il applique la règle de régression axiologique au plaisir, Alexandre rend à chaque fois le phénomène du plaisir, dans sa valeur comme dans son être, intégralement dépendant de l'acte sur lequel il survient. Si, chez Aristote, il faut distinguer entre la revalorisation ontologique du plaisir et son indexation axiologique sur l'acte⁵, chez Alexandre, en revanche, c'est ce second pôle ou ce second geste qui prend le pas et semble alors impliquer une dévaluation de l'être du plaisir.

Toutefois, si Alexandre ne reprend pas l'idée d'un achèvement de l'acte par le plaisir, il lui arrive, au cours du *Problème* 13, de citer *EN* X, 5, où Aristote énonce que le plaisir de la géométrie encourage le géomètre à persévérer⁶. Or que le plaisir augmente l'acte sur lequel il survient, ne paraît pas compatible avec sa réduction à l'accidentalité. Cette thèse reste cependant assez isolée ; elle n'est, de surcroît, donnée que comme signe de l'irréductible pluralité des plaisirs : ce qui intéresse Alexandre dans le *Problème* 13, consacré à l'hétérogénéité des plaisirs, n'est pas que le plaisir pris à pratiquer la géométrie *augmente* ou encourage l'activité du géomètre, mais que le plaisir de la *géométrie* augmente l'activité du *géomètre*⁷.

Cette affinité (οἰκειότης) entre le plaisir et son acte fournit néanmoins une objection de poids à la réduction à l'accidentalité. Si le plaisir est assurément distinct de son acte, il ne lui est pas pour autant radicalement hétérogène, parce que cela ruinerait non seulement les arguments qui permettent la conciliation entre les thèses A et B, mais aussi *in fine* la possibilité même de l'argument de la régression axiologique, qui repose sur la covariation entre acte et plaisir. Seulement, la souplesse de la thèse B permet de ménager un espace variable dans les relations entre acte et plaisir : si tout plaisir est, d'une manière ou d'une autre, approprié à son acte, leur relation peut se faire plus étroite.

L'un des aspects du traitement aristotélicien qui intéresse le plus Alexandre consiste en effet en l'impossibilité d'une identité spécifique des plaisirs. Si la thèse reste généralement formulée de façon négative, Alexandre va, en un passage, jusqu'à affirmer que la dépendance du plaisir envers l'acte implique l'homonymie des plaisirs⁸. Alexandre comprend très probablement la « définition » B du plaisir comme un cas d'énoncé unique d'une réalité foncièrement multiple, comme il en va, par exemple, du mouvement⁹. Cette thèse, qui n'est autre que l'aspect logique du geste de pluralisation axiologique du plaisir, permet à Alexandre de dire que la différence entre les plaisirs ne réside « pas

metaphysics of pleasure in Nicomachean Ethics X », dans J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 191-210, ici p. 206.

¹ Elle est du moins incomplète dans l'interprétation standard du verbe « τελειοῖ » 1174b31. Voir par exemple, *contra*, J.C.B. Gosling et C.C.W. Taylor, *op. cit.*, p. 211. En *Mantissa* § 17, 153, 22-27, Alexandre cite en partie *EN* X, 4, 1175a10-17, mais, même si la citation est tronquée, l'idée de perfection ou d'achèvement est bien présente.

² C. Murgier, *Éthiques en dialogue. Aristote lecteur de Platon*, Paris, Vrin, 2013, p. 116.

³ *EN* X, 4, 1174b31-32 ; repris en X, 5, 1175a30 et étendu à « tout acte ».

⁴ Cf. ci-dessus, *PE* 17, 137, 25-28.

⁵ C. Murgier, *ibid.*

⁶ Aristote, *EN* X, 5, 1175a30 ; Alexandre, *PE* 13, 133, 24-29.

⁷ Voir 133, 25-26 (« ἢ γὰρ ἐπὶ τῷ γεωμετρῆν ἡδονὴ συναύξει τὰς κατὰ γεωμετρίαν ἐνεργείας ») et le *modus tollens* abrégé qui suit l. 28-29 : « εἰ γὰρ ἦσαν αἱ ἡδοναὶ αἱ αὐταί, οὐκ ἂν ἦδε μὲν τάσδε, ἦδε δὲ τάσδε τὰς ἐνεργείας συνῆξεν. » Alexandre a retenu la précision apportée par Aristote en *EN* X, 5, 1175a36 (« συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα »).

⁸ *PE* 5, 125, 18. Pour la formulation négative selon laquelle le cas du plaisir n'est pas un cas d'identité spécifique avec seulement différence numérique, cf. *PE* 13, 20-21 et *PE* 19, 139, 22-23.

⁹ *In Top.* 110, 26 – 111, 5.

seulement » dans le fait qu'ils surviennent sur des actes distincts¹. Cette proposition, surprenante en première lecture, signifie probablement qu'il ne faut pas imaginer la survenance comme un élément extrinsèque à la définition du plaisir, qui permettrait que des plaisirs participant d'une classe commune surviennent néanmoins à des actes différents. Alexandre peut avoir ici en tête la conception stoïcienne d'après laquelle le plaisir n'est qu'un « ἐπιγέννημα »², mais qui fait aussi du plaisir une émotion « génériquement première », conception qui aurait aussi été imputée par certains à Aristote³. Au contraire, pour Alexandre, la survenance est un trait essentiel du plaisir et doit interdire de pourvoir les plaisirs d'une unité spécifique⁴.

L'irréductible diversité des plaisirs ne tient pas seulement à la survenance des plaisirs sur des actes de nature distincte, au sens où à un type d'acte correspond proprement un type de plaisir. Elle tient aussi à la variation dans l'affinité même des plaisirs avec l'acte, et ultimement avec la nature ou la disposition dont il émane⁵. Ainsi y a-t-il des plaisirs au sens propre et véritable (sans qu'Alexandre aille pour autant jusqu'à faire explicitement du plaisir un πρὸς ἑν⁶). Tels sont ceux qui sont au plus haut point conformes à la nature de chacun (« κατὰ φύσιν ἐκάστοις », 125, 19), à savoir au premier chef les plaisirs que l'homme bon tire de ses actes vertueux⁷, mais aussi celui de l'étude (θεωρία), absolument digne d'être choisi et dépourvu de tout excès⁸.

Cette idée d'un plaisir inhérent à l'étude théorique n'est pas isolée. Alexandre le mentionne dans son commentaire à *Métaphysique* A, 1, 981b13-25, lorsqu'il est question de l'admiration légitime pour les inventeurs d'un art, et au premier chef pour ceux dont la science ne vise plus l'utilité ni le plaisir. Alexandre précise alors la supériorité des sciences théoriques : « car les plaisirs issus de l'étude ne font pas du plaisir leur fin, mais l'ont pour concomitant (παρεπομένην) »⁹. La référence va clairement à *EN* X et à la thèse B. Mais, si Aristote emploie bien le verbe ἔπεσθαι¹⁰ pour le plaisir, le terme « παρεπομένην » est propre à Alexandre. Est-ce le retour du plaisir parasite ? En réalité, chez Aristote, et indépendamment de la question du plaisir, le terme se lit dans plusieurs passages des *Topiques* où il désigne assez rigoureusement un attribut qui est toujours lié à son sujet, mais ne lui est pas nécessairement réciproque, et a fréquemment à voir avec le propre¹¹. Aristote semble l'employer indifféremment avec παρακολουθεῖν¹², un autre verbe dont Alexandre, comme on l'a vu, se sert à

¹ *PE* 2, 120, 25-26 : « οὐ μόνον τῷ ἐπὶ διαφορούσαις γίνεσθαι ἐνεργείαις ἢ διαφορὰ αὐταῖς ἢ πρὸς ἀλλήλας ».

² *DL* VII.85 (SVF 3.178).

³ Stobée 2.88, 8 sq. (SVF 3.378), qui emploie aussi après le verbe ἐπιγίγνεσθαι, ce qui permet de laisser de côté la question d'une éventuelle double conception stoïcienne du plaisir. Pour l'attribution d'une conception similaire à Aristote, qui aurait fait du plaisir et de la peine les émotions les plus génériques (« γενικώτατα... πάθη »), voir Aspasius, *In EN* 42, 28-30.

⁴ D. Frede se demande si Aristote était bien conscient de ce que le plaisir et la douleur ne pouvaient être rassemblés sous un genre commun, voir D. Frede, « Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics », dans R. Kraut (éd.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, 2006, p. 255-275, ici p. 273.

⁵ *PE* 5, 125, 27-29.

⁶ Cela n'est pas interdit par l'affirmation de l'homonymie des plaisirs puisque celle-ci pourrait être une homonymie faible ou un sens relâché, comme il en va pour l'être (voir Alexandre, *In Met.* 241, 21-24). Dans le *Problème* 5, Alexandre compare ensuite les plaisirs avec la santé, ce qui pourrait être un indice probant, mais il se contente de distinguer entre les choses qui sont saines absolument (ἀπλῶς) et celles qui ne le sont que pour certaines personnes (τοῖσδε), cf. *PE* 5, 125, 21.

⁷ Par exemple, outre le *Problème* 5 déjà cité, voir *PE* 6, 126, 30.

⁸ *PE* 7, 127, 26-28 : « ἐφ' ὧν δὲ μὴ εἰσὶν ὑπερβολαὶ τῷ καὶ τὰς ἐπὶ πλέον αὐτῶν γινομένας ἐν ἐν τῷ αἰρετῷ μένειν, αὐτὰ πᾶσαι αἰρεταί, οἷα εἰσὶν αἱ ἐπὶ ταῖς κατὰ θεωρίαν ἐνεργείαις. » Pour des raisons de place, je laisse ici de côté la question de savoir comment un plaisir peut être intensifié s'il n'est pas un devenir (comme le rappelle pourtant Alexandre en *In De sensu* 125, 12-24). Voir tout de même Aristote lui-même en *EN* X, 4, 1175a3-10 et en particulier le verbe ἀμαυρόω (1175a10). Alexandre s'y réfère en *PE* 14, 136, 2.

⁹ *In Met.* 7, 2-3 : « αἱ γὰρ ἀπὸ θεωρίας ἡδοναὶ οὐ τέλος τὴν ἡδονὴν ποιοῦνται, ἀλλ' ἔχουσιν αὐτὴν παρεπομένην. »

¹⁰ Par exemple *EN* X, 4, 1175a5-6 et X, 5, 1176a26.

¹¹ Par exemple *Top.* IV, 6, 128a38 ; V, 1, 129a4 ; V, 3, 131a27.

¹² Par exemple *Top.* V, 3, 131b9 ou b24.

propos du plaisir¹. Si le plaisir qui suit l'étude est un plaisir au sens propre et véritable, cet accompagnement ne peut alors être celui d'un accident contingent ou d'un supplément adventice.

C'est sans doute ce champ lexical qui doit être cherché derrière une citation par Averroès du *Commentaire* d'Alexandre à *Métaphysique* Λ 7, et plus précisément 1072b 24-25, où Aristote dit que c'est une chose admirable « que le dieu soit toujours dans un état de perfection tel que celui où nous sommes parfois ». Averroès explique alors que cet état est celui dont a été crédité l'intellection juste avant, à savoir celui du plus grand plaisir et du plus grand bien que constitue la $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. Il cite ensuite « Alexandre »² :

Il n'est pas nécessaire de comprendre par « plaisir » le plaisir qui découle d'une affection. Car la puissance qui est liée à l'affection a pour opposé la peine, alors que le plaisir qui est dans l'intellect lui-même n'est pas une affection et n'a pas d'opposé, puisque cette saisie [intellectuelle] n'a pas pour opposé une ignorance. En effet, le plaisir est l'un des concomitants de la saisie [intellectuelle], tout comme l'ombre l'est pour le corps. Et s'il y a une saisie qui n'a pas d'opposé et qui n'est pas en puissance à un certain moment, celui qui saisit n'est jamais accompagné d'une douleur causée par l'absence de saisie. (Alexandre, Fr. 31 Freudenthal = Averroès, p. 1619 Bouyges ; Traduction Michel Crubellier – Cristina Cerami)

« Alexandre » aurait ainsi distingué entre les plaisirs issus d'une affection et celui issu de l'intellection, prenant à revers les *Problèmes éthiques* où il est question de l'opposé du plaisir. L'idée que le plaisir est une passion ou est issu d'une passion (comme le dit Aristote en *EN* II, 4) est un thème central chez Aspasius³. Quoique rien de tel ne se lise dans les *Problèmes éthiques*, on en trouve néanmoins trace dans les œuvres logiques d'Alexandre, qui distingue entre affection et altération ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ et $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$), en déterminant le plaisir comme affection, puisqu'il n'est pas la réplétion donc pas un mouvement⁴. Mais, dans le passage d'Averroès, outre l'idée d'un plaisir non affectif⁵, l'élément le plus intéressant pour nous est la probable reprise du vocabulaire du $\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$ ou du $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, à travers l'analogie de l'ombre « concomitante » au corps. L'analogie interdit en effet de trop verser dans l'accidentalité, d'une part parce que l'ombre en elle-même n'est pas une propriété du corps, d'autre part, parce que la relation de concomitance entre le corps et l'ombre a une forme de nécessité : sauf en bande-dessinée, on ne tire pas plus vite que son ombre. L'analogie est bien connue des sceptiques⁶, mais il est très peu probable que, du point de vue péripatéticien et dans le contexte de *Métaphysique* Λ , le plaisir intellectuel suive fortuitement ou par chance l'acte d'intellection. Par-delà la différence entre plaisir humain (affectif) et divin, Alexandre maintient donc cette idée d'accompagnement, qui, sans identifier le plaisir à l'acte, ne fait pas du plaisir intellectuel quelque chose d'extérieur à l'intellection.

5. Le plaisir et la fin

Du point de vue humain, le fait pour le plaisir d'accompagner ($\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$) l'acte d'intellection ou de l'étude ne repose pas seulement sur l'affinité factuelle entre plaisir et acte – qui vaut pour tout

¹ *PE* 2, 120, 19 et *PE* 23, 143, 33 – 144, 1. Sur cette thèse et ce vocabulaire chez Aspasius, voir *In EN* 22, 19-27, à propos de la distinction entre « accompagné de plaisir » ou « qui ne va pas sans plaisir » (à propos du bonheur), ou 23, 14-15 pour les plaisirs qui accompagnent ($\pi\alpha\rho\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$) les actes vertueux. Voir aussi R.W. Sharples, « Aspasius on *eudaimonia* », dans A. Alberti et R.W. Sharples (éd.), *Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, Berlin, W. De Gruyter, 1999, p. 85-95, ici p. 87.

² La prudence est de mise, comme y ont invité M. Di Giovanni et O. Primavesi, en remettant en question la fiabilité du témoignage d'Averroès (M. Di Giovanni et O. Primavesi, « Who Wrote Alexander's Commentary on *Metaphysics* Λ ? New Light on the Syro-Arabic Tradition », dans C. Horn (éd.), *Aristotle's 'Metaphysics' Lambda – New Essays*, Berlin, W. De Gruyter, 2016, p. 11-66).

³ Voir notamment *In EN*, 42, 27 – 43, 32.

⁴ Voir par exemple *In Top.* 303, 24 – 304, 6. Cf. aussi *Mantissa* § 1, 104, 24-25.

⁵ Aspasius se demande comment, en *EN* III, 13, 1117b28-31, Aristote peut parler d'un amour du savoir et dire que ce n'est alors pas le corps qui est affecté, mais la pensée ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$). Aspasius renvoie alors le plaisir à la « partie affective » ou « émotive » de l'âme. Voir *In EN* 88, 11-20, avec un emploi intéressant du verbe $\acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\acute{\iota}\nu$.

⁶ Sextus Empiricus, *HP* I, 29 où l'analogie est accompagnée du difficile adverbe « $\tau\upsilon\chi\kappa\omicron\varsigma$ ». Voir aussi I, 205 (sans l'analogie, mais avec le verbe « $\pi\alpha\rho\upsilon\phi\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ ») et, pour l'analogie, Diogène Laërce IX.107.

plaisir –, mais aussi sur le caractère axiologiquement approprié de cette affinité avec notre nature¹. « Quand il est achevé », dit Alexandre au § 17 de la *Mantissa*, « un être humain tient son être du fait d'être intelligent »². Ainsi la définition A du plaisir se maintient-elle surtout en ceci, à savoir la mention, au sein de la définition, de notre disposition naturelle ou conforme à la nature (« τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως »).

C'est ce qu'atteste la résolution finale de la difficulté soulevée en *Mantissa* § 17 à partir du désaccord interne au Peripatos sur l'origine et la fin de la vie morale. Alexandre montre que la recherche du plaisir comme acte non entravé (position de Verginius et de Sosicrate) est en réalité simultanément une recherche de soi-même (position de Xénarque et de Boéthos), ou plus précisément du fait d'être soi-même en acte. Le plaisir qu'on recherche est toujours, dans un mouvement réflexif, un plaisir pour soi.

Cependant, contre Xénarque et Boéthos d'abord, la fin de notre existence ne peut se réduire à cette existence à n'importe quel prix³. Il faut donc préciser que le premier propre n'est pas nous-mêmes sans qualification, mais ce qui est conforme à notre nature⁴. Contre Verginius et Sosicrate, ensuite, Alexandre déclare qu'en vertu du célèbre double sens de la « fin » (ce qui est la fin et ce à quoi elle bénéficie⁵), le plaisir n'est pas pour autant la fin. Confondre le plaisir et la fin, c'est, selon un argument qui rappelle un passage célèbre de Sénèque, une erreur de jeunesse⁶. Comme les autres animaux, l'enfant n'est pas encore rationnel et ne désire que les actes des sensations⁷. Mais c'est bien l'acte qu'il désire, et non le plaisir en lui-même. Selon un mouvement argumentatif déjà vu dans le *Problème* 23, Alexandre accepte parfaitement la prémisse dont partent Verginius et Sosicrate, quand, pour faire du plaisir la fin, ils posent que tous les hommes désirent atteindre leur acte sans entrave et leur achèvement (τελειότης). Ce que refuse à nouveau Alexandre, c'est uniquement l'inférence hédoniste, contre laquelle il s'élève d'abord au moyen de la distinction classique entre bien apparent et bien réel, puis à la faveur de la définition B du plaisir. La conciliation des définitions A et B n'est ainsi pas que chronologique, au sens où, suivant les âges de la vie, la définition A serait pleinement vraie dans l'enfance et la B, seulement pour l'homme fait :

En désirant l'acte non entravé conforme à ce qu'ils sont, ils⁸ désireront leur bien propre et leur plaisir – s'il est vrai que le plaisir est un acte non entravé de la disposition naturelle – et, en outre, le fait que le plaisir résulte pour eux-mêmes (car c'est l'acte qui leur est particulier qu'ils désirent). Celui en effet qui désire son acte propre, conforme à ce qu'il est en puissance, désire manifestement le caractère non entravé [de cet acte] (car ce qui empêche et entrave cet acte est, pour celui qui le désire, à fuir), et, en même temps, un acte de cette sorte est aussi plaisant. Il désire non pas simplement un acte, mais le fait même⁹ d'être en acte, et en désirant cet acte propre, c'est le fait même d'éprouver du plaisir qu'il désirera, et ce d'autant plus que le plaisir suit un tel acte, auquel, comme acte premier, il est approprié. Il n'a pas fait du plaisir le but de son désir, mais il a ce plaisir en tant qu'il suit l'acte, car tout ce qui est conforme à la nature est plaisant. (*Mantissa* § 17, 153, 5-16)¹⁰

¹ Le *PE* 7 oppose explicitement le plaisir contemplatif aux plaisirs « παρὰ φύσιν » (127, 27-28) et est donc parfaitement cohérent avec *PE* 5, 125, 18-19.

² *Mantissa* § 17, 152, 9-10 : « τελειωθείς δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ νοητικῶς εἶναι τὸ εἶναι ἔχει. »

³ *Mantissa* § 17, 151, 13-18.

⁴ *Mantissa* § 17, 153, 1-2.

⁵ *Mantissa* § 17, 152, 18 : « τὸ μὲν ὄ, τὸ δὲ ᾗ ».

⁶ Il faudrait ici comparer plus longuement la défense par Sénèque de l'appropriation stoïcienne contre l'objection de la variété des âges de la vie (*Lettre à Lucilius*, 121, 14-17), et l'objection d'Alexandre à Verginius et Sosicrate en 152, 8-15.

⁷ L'argument est énoncé deux fois : 152, 13-14 et 153, 2-5.

⁸ Le sujet n'est pas exprimé, à la façon de ce qui se produit dans le *Problème* 23 ; il faut sans doute à nouveau sous-entendre « les animaux » et, plus précisément ici, les animaux et les enfants (voir 153, 3).

⁹ Contrairement à R.W. Sharples (qui traduit comme si c'était du masculin) et à R. Dufour (qui traduit comme si c'était un complément d'objet dont le référent est laissé dans le vague), je prends ce « αὐτό » et celui qui suit au sens de « en soi », selon un tour fréquent dans le *Commentaire à la Métaphysique* (par exemple *In Met.* 80, 1).

¹⁰ « Ὁρεγόμενα δὲ τῆς καθό ἐστιν ἐνεργείας ἀνεμποδίστου, τοῦ τε οἰκείου ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς ἂν ὀρέγοιτο, εἴ γέ ἐστιν ἡδονὴ ἐνεργεία τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμποδίστου καὶ ἔτι τοῦ αὐτοῦ περιγενέσθαι αὐτὴν (τῆς γὰρ ἰδίας ἐνεργείας ὀρέγονται). ὁ γὰρ τῆς οἰκείας ἐνεργείας τῆς καθό ἐστὶ δυνάμει ὀρεγόμενος ὀρέγεται μὲν δηλονότι τῆς ἀνεμποδίστου (τὸ

De même que la rationalité permet progressivement à l'être humain d'opérer la distinction entre le plaisir et l'acte qui l'engendre réellement, de même la raison permet de dépasser théoriquement la définition A, tout en l'expliquant¹. Cette fin du texte de la *Mantissa*, en décrivant l'avancement en âge de l'être humain, opère ce dépassement : le plaisir est d'abord défini comme « acte non entravé de la disposition naturelle », puis comme ce qui « suit » (ἐπεταί) l'acte. Le plaisir, d'abord confondu avec l'acte comme objet du désir, est ainsi ce qui, en tant que bien apparent, nous met sur la voie du bien réel. Mais le véritable objet du désir, secret durant l'enfance, c'est l'acte, et non le plaisir. Plus : ce n'est pas tel ou tel acte qui en constitue le véritable objet, mais l'actualisation prise en elle-même. Derrière l'appropriation première au plaisir, c'est déjà, en réalité, la recherche d'un acte conforme à la nature qui se joue. De la définition A, Alexandre conserve donc bien la mention de l'actualisation de notre disposition naturelle. Mais il vaut la peine de souligner qu'il le fait juste avant en citant non pas le livre VII, mais X, 6, 1176b26 : « pour chacun, l'acte le plus digne d'être choisi est celui conforme à sa disposition propre » (« ἐκάστω ἢ κατὰ τὴν οἰκείαν ἔστιν αἰρετωτάτη ἐνέργεια », cité en 152, 15). La fin de ce paragraphe 17 pourra donc aisément réintroduire la vertu, ou plus précisément, l'acte conforme à la vertu, comme fin véritable de la vie humaine.

Ainsi Alexandre rejoint-il certainement l'interprétation qui fait du plaisir un supplément, comme en témoigne l'abandon d'un achèvement de l'acte par le plaisir. Ce dernier, pour autant, n'est nullement un simple accident contingent ou indifférent à l'acte sur lequel il survient. L'objectif, de toute évidence, est de déjouer la tentation hédoniste, à laquelle, dans les *Problèmes éthiques* comme encore dans le § 17 de la *Mantissa*, Alexandre prête beaucoup attention. Si les thèses et les arguments d'Alexandre au cours des *Problèmes éthiques* paraissent, de prime abord, moins polémiques que dans les traités *Du destin*, *Du mélange* ou *De la providence*, c'est bien parce que la discussion conduite par Alexandre reste prioritairement interne au *Peripatos*. Or, comme l'a avancé M. Rashed en un contexte analogue², il est toujours délicat, dans un champ agonistique comme celui de la philosophie post-hellénistique, de laisser par trop paraître les dissensions internes à une école. Seul l'étonnant § 17 de la *Mantissa* vient briser le silence d'une discussion surtout conduite en sous-main, comme on l'a vu avec le *Problème 23*.

Le problème initial, à savoir la concurrence des deux thèses sur le plaisir au sein de l'*Éthique à Nicomaque*, ne se pose qu'à condition de comprendre les deux thèses comme deux définitions. Alexandre hérite ici d'Aspasius et ne pouvait donc échapper à l'aporie en soutenant, comme des auteurs contemporains³, qu'Aristote ne traite pas la même question aux livres VII et X de l'*EN*. De même, si Alexandre ne qualifie jamais la thèse A de « simplement dialectique », il en reprend néanmoins certains traits, au sens où cet *endoxon* mérite la discussion. Considérer la thèse A comme dialectique ne revient pas à la disqualifier. Propre à Alexandre est bien plutôt ce geste positif d'intégration et de conciliation des deux définitions, au gré duquel, entre ombre de l'acte et signe du bonheur, le plaisir accompagne notre existence.

γὰρ κωλυτικὸν καὶ ἐμποδιστικὸν τῆς ἐνεργείας φευκτὸν τῷ ὀρεγομένῳ αὐτῆς), ἅμα δὲ ἢ τοιαύτη καὶ ἡδεΐα. ὀρέγεται δὲ οὐχ ἀπλῶς ἐνεργείας, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ ἐνεργεῖν καὶ τῆς οἰκείας <ἐνεργείας ὀρεγόμενος> τοῦ αὐτοῦ ἡδεσθαι ὀρέγοιτο ἂν μᾶλλον δὲ ἐπεὶ ἢ ἡδονὴ ἐπεταί τῇ τοιαύτῃ ἐνεργείᾳ πρὸς ἣν οἰκειοῦται πρῶτην. οὐ γὰρ σκοπὸν τῆς ὀρέξεως τὴν ἡδονὴν πεποιήται, ἀλλὰ ἔχει ἐπομένην αὐτὴν τῇ ἐνεργείᾳ. πᾶν γὰρ τὸ κατὰ φύσιν ἡδύ. » À la ligne 13, je suis la suggestion de Sharples ; Bruns édite : « ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ ἐνεργεῖν καὶ τῆς οἰκείας [τοῦ αὐτοῦ ἡδεσθαι ὀρέγοιτο ἂν] » et note en apparat : *non intelligo*.

¹ Ce passage me semble ainsi répondre à 152, 10-15, qui explique que nous ne désirons pas dès notre naissance tous les actes agréables, mais ceux conformes à notre âge, dont l'idée est reprise, juste avant notre passage, en 153, 2-5.

² M. Rashed, « Commentateurs antiques », dans J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd, P. Pellegrin (éd.), *Le Savoir grec, Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1082-1099, ici p. 1017-1018.

³ Par exemple M. Pakaluk, *op. cit.*, p. 305-306 (sur A) et 306-307 (sur B).