

LA FRAGILITÉ DE L'INTELLECT

MARTHA NUSSBAUM, ARISTOTE ET LA VIE BONNE

Daniele LORENZINI

L'objectif de cet article est de revenir sur la conception aristotélicienne de la vie bonne, en faisant dialoguer l'interprétation qu'en donne Martha Nussbaum dans *La fragilité du bien* avec trois autres lectures, que j'appellerai « perfectionnistes » : celles de Michel Foucault, de Pierre Hadot et de Stanley Cavell. Ces lectures, tout en étant bien sûr différentes, à la fois entre elles et par rapport à celle de Martha Nussbaum, sont en effet susceptibles d'apporter des éléments précieux de réponse à la difficulté qui est soulevée dans l'appendice à la troisième partie de *La fragilité du bien*¹ : comment peut-on rendre compte de la tension, et même peut-être de la contradiction, chez Aristote, entre un modèle de la vie bonne entièrement « humain », tel qu'il est développé dans la plupart de ses écrits, et les affirmations qui se trouvent dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* à propos de l'excellence et de la perfection de la vie théorétique, définie comme une vie « divine » ou « semi-divine² » ? Dans la conclusion de cet article, j'avancerai une hypothèse de travail permettant de concevoir de manière originale le rapport entre l'« humain » et le « divin » au sein de l'éthique aristotélicienne, et notamment de sa conception de la vie bonne.

Dans le moment sans doute le plus « hadotien » de son parcours intellectuel, c'est-à-dire lors de la première leçon de son cours au Collège de France de 1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault trace une distinction, devenue ensuite célèbre, entre ce qu'il appelle « philosophie » et ce qu'il appelle « spiritualité » : si l'on accepte de définir la philosophie comme une forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, on pourrait définir la spiritualité comme la recherche, la pratique et l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même une série de transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité – transformations « éthiques » qui sont en quelque sorte le prix que le sujet doit payer pour pouvoir atteindre la vérité. La thèse de Foucault est connue : toute la philosophie antique aurait été indissolublement liée à la pratique de la spiritualité. D'après lui, en effet, la philosophie était conçue, dans l'Antiquité gréco-romaine, comme une activité et une expérience de transformation de soi donnant accès à un certain mode d'être et de vivre qui constituait la condition nécessaire pour que le sujet puisse atteindre la vérité. Ce ne serait alors que plusieurs siècles plus tard que l'on aurait commencé à penser que la vérité est donnée au sujet de plein droit par un simple acte de connaissance, dont les conditions ne sont pas « ascétiques » : le sujet *tel qu'il est*, en tant que Sujet, devient capable de vérité et la philosophie se sépare ainsi de la pratique de la spiritualité³.

Pierre Hadot, de son côté, a présenté les choses autrement. Si dans l'Antiquité gréco-romaine le discours sur la philosophie était « au service » de la vie philosophique, et que d'une certaine manière l'objectif de la philosophie était de répondre à des questions telles que « Comment dois-je vivre ? », « Qu'est-ce que la vie

¹ M. C. Nussbaum, *La fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques* [1986], trad. de l'anglais (USA) par G. Colonna d'Istria et R. Frapet, avec la collaboration de J. Dadet, J.-P. Guillot et P. Présumey, Paris, Éditions de l'éclat, 2016, p. 462-468.

² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 6–8.

³ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. par F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 16–20.

bonne ? », « Comment puis-je être heureux (*eudaimon*) ? », dans le monde moderne le discours sur la philosophie tend en revanche à s'autonomiser par rapport à la vie philosophique, le problème de la connaissance (disons l'épistémologie) prenant le dessus sur l'interrogation à propos de la manière de vivre (disons l'éthique), et la philosophie tendant par conséquent à « se cantonner dans le rassurant univers des concepts et du discours⁴ ».

Bien que ces deux perspectives – celle de Foucault et celle d'Hadot – ne soient pas parfaitement superposables, elles ont plusieurs éléments en commun, et notamment le fait de présenter la philosophie antique avant tout comme une pratique « spirituelle » (dans le sens hadotien du terme), c'est-à-dire comme une pratique de transformation de soi, de sa propre manière de voir le monde et de s'y conduire, de son mode d'être et de vivre⁵. Dans ce contexte, pour Hadot aussi bien que pour Foucault, l'intellectualisme éthique de Platon que Martha Nussbaum analyse et critique dans la deuxième partie de *La fragilité du bien*⁶ ne pose au bout du compte aucun problème particulier. D'une part, Hadot conçoit le dialogue socratique-platonicien comme un exercice pratiqué en commun, une conversation vivante, d'homme à homme, qui n'est pas coupée de la vie quotidienne et dont l'enjeu n'est pas *ce dont on parle*, mais *celui qui parle*, car les interlocuteurs sont constamment incités à s'examiner eux-mêmes et à établir un rapport de soi à soi qui constitue le véritable fondement de tout exercice spirituel⁷. D'autre part, en valorisant tout particulièrement des textes tels que l'*Apologie*, le *Lachès* et la *Lettre VII*, Foucault se penche sur le « courage de la vérité » chez Socrate et Platon et sur son fondement, à savoir l'« homophonie » entre *logos* et *bios*, discours et vie que le philosophe est censé réaliser à travers un souci de soi spécifique⁸. Même si les approches hadotienne et foucauldienne sont différentes, la conclusion demeure donc identique : l'activité « intellectuelle » du philosophe contemplant la vérité dont Socrate fait l'éloge dans la *République*⁹, avec sa pureté, sa stabilité et son autosuffisance, est placée entre parenthèses au profit d'une insistance sur la nécessité, pour le philosophe, de mettre constamment en œuvre, tout au long de sa vie, des techniques de soi ou des exercices spirituels afin de réaliser, ou mieux, de s'approcher toujours davantage de cet état de béatitude.

Si je dis « s'approcher toujours davantage », c'est qu'Hadot donne explicitement voix à l'idée *perfectionniste* que le chemin que Socrate et ses interlocuteurs parcourent ensemble pour arriver à la vérité est plus important que la vérité éventuellement obtenue¹⁰, et qu'au fond ce chemin est indéfini, la stabilité d'une forme de vie purement intellectuelle n'étant qu'un idéal régulateur jamais réellement atteignable mais fonctionnant plutôt comme un « pôle d'attraction » éthique au sein de l'existence du philosophe. Pour le dire avec Cavell, qui dans *Philosophie des salles obscures* offre une lecture de Platon assez proche de celle proposée par Hadot, en valorisant le moment de la conversation comme pratique perfectionniste de progrès « spirituel » bien davantage que l'état final de perfection qui correspondrait au moment de la saisie effective des Idées¹¹ : il existe toujours un moi prochain

⁴ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* [1993], Paris, Albin Michel, 2002, p. 364, 371.

⁵ Voir D. Lorenzini, *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, p. 107–110.

⁶ M. C. Nussbaum, *La fragilité du bien*, *op. cit.*, p. 105–287.

⁷ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 39, 364.

⁸ Voir par exemple M. Foucault, *Discours et vérité* précédé de *La parrésia*, éd. par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2016, p. 197–198.

⁹ Platon, *La République*, VII, 517b-c.

¹⁰ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 46.

¹¹ S. Cavell, *Philosophie des salles obscures. Lettres pédagogiques sur un registre de la vie morale* (2004), trad. de l'anglais (USA) par É. Domenach, N. Ferron et M. Girel, Paris, Flammarion, 2001, p. 367–396, 513–516.

et plus avancé, un mode d'être et de vivre non encore réalisé mais réalisable qui constitue le « moteur » même de la dynamique de transformation perfectionniste du sujet et de la société tout entière¹².

Pourtant, même au sein de ces lectures perfectionnistes, la conception aristotélicienne de la vie bonne ne peut pas ne pas poser un problème très délicat, qui est abordé également par Martha Nussbaum dans l'appendice à la troisième partie de *La fragilité du bien*. Comment faudrait-il interpréter les éloges aristotéliciens de la sagesse contemplative, de l'intellect et de sa divinité, bref ses affirmations concernant la « vie théorétique », présentée – notamment dans le dixième livre de *l'Éthique à Nicomaque* – comme la vie la plus parfaite et donc comme la fin véritable de l'être humain ? En d'autres termes, comment devrait-on rendre compte des passages (rares mais très clairs) des textes aristotéliciens qui contiennent une valorisation de la contemplation, c'est-à-dire de l'activité de l'intellect en tant qu'activité supérieure à toutes les autres en continuité, en pureté, en stabilité et en autosuffisance, et donc en tant que *seule* activité digne d'être choisie pour elle-même ? Face à ce problème épineux, qui a occupé et continue d'occuper des générations d'interprètes d'Aristote, Martha Nussbaum a le mérite de ne pas chercher de solution facile ou unilatérale : elle insiste sur l'incompatibilité qui existe, à ses yeux, entre le projet général de *l'Éthique à Nicomaque* et les thèses exposées dans les chapitres 6 à 8 du dixième livre, en suggérant que ces dernières pourraient être lues comme la preuve qu'un certain « platonisme éthique » a exercé une influence sur l'imagination d'Aristote à une ou même à plusieurs périodes de sa carrière, et que bien que le Stagirite ait défendu la plupart du temps une conception de la vie bonne consacrée de manière complexe à la politique, à l'amour et à la réflexion, il a senti également la nécessité de décrire une conception alternative (platonicienne) qui demeurerait alors, « jamais complètement rejetée », comme une possibilité – ou peut-être une *tentation* – permanente dans ses écrits¹³.

Cette interprétation rend justice à la complexité de la position aristotélicienne de manière sans doute plus appropriée que les lectures de Foucault et Hadot ne semblent capables de le faire. Le premier, dans *L'herméneutique du sujet*, juste après avoir affirmé que la philosophie antique était toujours étroitement liée à une pratique « spirituelle » de transformation de soi, précise qu'il y a eu pourtant une exception de poids : il s'agit « du » philosophe, de celui qu'il serait légitime de considérer comme le fondateur de la philosophie au sens moderne du terme et pour lequel, par conséquent, la spiritualité ne jouerait qu'un rôle très marginal. C'est Aristote, bien entendu, qui selon Foucault ne constituerait donc pas le sommet de l'Antiquité, mais qui en serait plutôt l'exception¹⁴. Quoique Foucault ne s'explique pas davantage à ce sujet, on peut sans doute interpréter son affirmation provocatrice dans les termes d'une « réduction » de la conception aristotélicienne de la vie bonne à ce que le Stagirite en dit dans le dixième livre de *l'Éthique à Nicomaque*, c'est-à-dire à une vie où la contemplation intellectuelle *prime* sur toutes les autres activités humaines et où la philosophie elle-même est conçue avant tout comme une forme de connaissance, ou mieux, comme une manière de vivre où la possibilité pour le sujet d'accéder à la vérité ne dépend pas d'une pratique spirituelle de transformation de soi, mais « seulement » d'un acte de connaissance. Chez Aristote on trouverait donc formulé, pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, l'idéal d'une philosophie contemplative qui peut se passer de toute *askésis*.

¹² *Ibid.*, p. 172 et S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien* (1990), trad. de l'anglais (USA) par Ch. Fournier et S. Laugier, Paris, Éditions de l'éclat, 1993, repris dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009, p. 198–199.

¹³ M. Nussbaum, *La fragilité du bien*, *op. cit.*, p. 468.

¹⁴ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 18–19.

Or, à la différence de beaucoup d'autres idées qui se trouvent dans *L'herméneutique du sujet*, l'« esprit » de cette thèse n'est pas du tout hadotien. En effet, par exemple dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Hadot soutient que, même s'il y avait une profonde différence entre le projet de l'école d'Aristote et le projet platonicien – l'école de Platon ayant à ses yeux une finalité essentiellement politique, alors que celle d'Aristote ne formait qu'à la vie philosophique¹⁵ –, et même si Aristote croyait que le bonheur politique n'est bonheur que d'une façon secondaire, car le bonheur le plus élevé et le plus parfait était lié selon lui à un genre de vie consacré entièrement à l'activité contemplative (une « vie selon l'intellect », pour utiliser ses mots), Aristote n'est pourtant pas une exception par rapport aux autres philosophes antiques¹⁶. La vie selon l'intellect qu'il décrit notamment dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* est certes soustraite aux inconvénients et aux troubles que comporte la vie active, elle apporte certes des plaisirs purs, stables et solides, elle assure certes l'indépendance à l'égard d'autrui et des choses matérielles, elle est certes aimée par elle-même – c'est-à-dire qu'elle est à elle-même sa propre fin et sa propre récompense –, et pourtant Hadot explique qu'il ne faut pas confondre « théorétique » avec « théorique », car si pour Aristote la philosophie s'incarne dans un mode de vie « théorétique », elle n'est pas pour autant moins « active », moins « pratique ». En effet, si « théorique » s'oppose à « pratique », « théorétique » désigne en revanche, du moins dans la lecture qu'Hadot offre de la philosophie d'Aristote, à la fois un mode de connaissance (celui ayant pour but le « savoir pour le savoir ») et un mode de vie à part entière, qui consiste à consacrer son existence à l'exercice *actif* d'un tel mode de connaissance. C'est pourquoi le terme « théorétique », chez Aristote, fait signe vers une philosophie pratiquée, vécue, qui est donc réellement capable d'apporter l'*eudaimonia*¹⁷.

Ce mode de vie, qui correspondrait à la forme la plus élevée du bonheur *humain*, trace cependant les contours d'une existence *surhumaine* : « L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque chose de divin », écrit Aristote¹⁸. Or, ce paradoxe, que Martha Nussbaum prend très au sérieux, ne pose en réalité aucun problème significatif au sein d'une conception perfectionniste de la vie bonne telle qu'elle est défendue par Hadot. Au contraire, il permet à celui-ci de souligner la continuité qui existe entre Platon, Aristote et les stoïciens : l'intellect, selon Aristote, est ce qui définit véritablement l'être humain et en même temps il est un fragment de divinité en lui, en sorte que « c'est ce qui transcende l'homme qui constitue sa véritable personnalité, comme si l'essence de l'homme consistait à être au-dessus de lui-même¹⁹ ». La même chose vaut, d'après Hadot, pour l'âme chez Platon et la raison chez les stoïciens : comme chez Platon et les stoïciens, chez Aristote aussi le choix philosophique conduirait donc l'individu à se dépasser pour accéder à un moi supérieur, à se hausser à un point de vue universel et impartial, car le « vrai moi » de chaque individu transcenderait chaque individu²⁰.

¹⁵ D'après Hadot, bien entendu, il s'agissait dans les deux cas de philosophies réservées à une élite cultivée et témoignant d'un souci de l'amélioration de la cité, mais alors que Platon considérait que les philosophes devaient être *eux-mêmes* des hommes politiques, pour Aristote les philosophes devaient se borner à *former le jugement* des hommes politiques, en choisissant pour eux-mêmes plutôt une vie de contemplation. Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 124–125.

¹⁶ *Ibid.*, p. 125–126.

¹⁷ *Ibid.*, p. 128–130.

¹⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177b25.

¹⁹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, p. 126–127.

²⁰ *Ibid.*, p. 127.

L'éloge que fait Aristote de la vie selon l'intellect serait alors avant tout « un programme idéal, un projet, une invitation à s'élever par degrés vers un état, la sagesse, qui est plutôt divin qu'humain²¹ ». Peu importe que la vie théorétique, dans sa forme proprement « divine » (à savoir en tant qu'exercice *ininterrompu* de l'activité contemplative), ne puisse jamais être réalisée par l'être humain : le sage aristotélicien, tout comme le sage stoïcien, est selon Hadot un idéal régulateur plutôt qu'une réalité concrète. Il est d'ailleurs essentiel, pour que l'on puisse parler d'une conception *perfectionniste* de la vie bonne, qu'il n'y ait pas de réalisation stable et définitive de la perfection humaine. Ainsi, dans son article « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », Hadot trace une distinction entre la sagesse idéale, accessible seulement au Dieu d'Aristote (sage parfait et modèle de toute sagesse humaine), la sagesse compatible avec la nature humaine (dont Aristote parle dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*) et l'exercice qui conduit à la sagesse, c'est-à-dire la philosophie, dont la démarche est par conséquent présentée dans des termes explicitement perfectionnistes²². L'être humain, et notamment le philosophe, est donc pris dans un mouvement perpétuel tendant toujours vers une condition ultérieure, vers un moi plus avancé – mouvement qui doit être constamment dirigé vers ce pôle d'attraction éthique constitué par la vie du sage. Bref, d'après Hadot, il n'y a aucune contradiction chez Aristote : la tension entre l'humain et le divin au sein de la conception aristotélicienne de la vie bonne constitue un paradoxe, bien sûr, mais un paradoxe qui est caractéristique de n'importe quelle perspective perfectionniste, et qui n'est dès lors pas propre à la pensée du Stagirite.

Mais cette lecture, est-elle vraiment satisfaisante ? Ne risque-t-elle pas, malgré tout, de minimiser l'importance des autres aspects de la conception aristotélicienne de la vie bonne sur lesquels Martha Nussbaum a le mérite d'insister tout particulièrement, en décrivant une existence qui serait consacrée de manière complexe à la politique, à l'amour et à la réflexion, et qui reconnaîtrait la vulnérabilité essentielle de tout individu vis-à-vis de la Fortune²³ ? En voulant mettre l'accent sur la continuité qui existe entre Platon, Aristote et les stoïciens grâce à une interprétation perfectionniste de leurs perspectives philosophiques, ne risque-t-on pas de sous-estimer le « réalisme » typique d'Aristote et l'attention aiguë à la fragilité du bien qu'il témoigne dans ses écrits ?

Une grande partie du problème est liée à la manière dont, à l'intérieur d'une conception perfectionniste de la vie bonne, on conçoit le rapport entre l'idéal régulateur du sage, indépendant et autosuffisant, et les états « plus imparfaits » (on pourrait dire tout simplement « humains ») dans lesquels les individus se trouvent concrètement à vivre tout au long de leur existence. Or, si ce rapport est pensé sous la forme d'un rapport hiérarchique simple et figé, comme c'est le cas chez Hadot – qui soutient sans hésitation que la vie selon l'intellect est pour Aristote la plus parfaite et la seule qui soit digne d'être choisie pour elle-même –, il devient extrêmement difficile de reconnaître une valeur spécifique à la fragilité au sein de la quête humaine de l'*eudaimonia*. En effet, même si l'on insiste sur l'impossibilité pour l'être humain de mener une existence consacrée entièrement et de manière ininterrompue à la contemplation, on ne saurait pas attribuer une valeur intrinsèque aux états plus « imparfaits », qui seraient au contraire considérés seulement comme des *étapes* provisoires dans un chemin censé permettre à

²¹ *Ibid.*, p. 137.

²² P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 235, 239.

²³ M. Nussbaum, *La fragilité du bien*, *op. cit.*, p. 291–461.

l'individu de réaliser (quoique toujours partiellement et temporairement) le *seul* bien humain véritable – l'activité intellectuelle.

Cependant, on n'est pas obligé de suivre Hadot sur ce point : sa lecture perfectionniste d'Aristote n'est pas la seule possible. Pour conclure, j'aimerais donc proposer une lecture perfectionniste *alternative* à celles dont on vient de parler et susceptible d'offrir une réponse au problème soulevé par Martha Nussbaum qui ne minimise pas l'importance de l'attention à la fragilité et à la vulnérabilité au sein de la conception aristotélicienne de la vie bonne, mais qui en même temps ne se contente pas de l'hypothèse (à mes yeux problématique) d'une simple *coexistence*, chez Aristote, d'une « tentation platonicienne » et d'une perspective éthique originale.

Dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote soutient que le bien suprême est cette fin des actions humaines que nous ne voulons que pour elle-même et non pas aussi en vue d'une autre fin ; le bien suprême sera donc l'*eudaimonia*, car nous cherchons à réaliser toutes les autres fins – l'honneur, le plaisir, la pensée et toute espèce de mérite – non seulement pour elles-mêmes, mais aussi en vue de cette fin ultérieure qu'est, précisément, l'*eudaimonia*²⁴. Le raisonnement téléologique aristotélicien prévoit dès lors une multiplicité de fins qui ont chacune une valeur intrinsèque, une multiplicité de biens « en soi » (la vertu, l'amitié, la sagesse, etc.) que l'on choisit, certes, *aussi* en vue de l'*eudaimonia*, mais dont la valeur n'est pas simplement « fonction » de cette dernière. De ce point de vue, on peut dire que la téléologie aristotélicienne, du moins dans le domaine éthique, est perfectionniste – en songeant par exemple au célèbre mot d'Emerson d'après lequel la sagesse est la capacité de trouver la fin du voyage en chaque pas du chemin²⁵. Bref, la hiérarchie qu'établit Aristote parmi les différents biens « en soi » n'est pas simple et figée, mais complexe et dynamique : les biens « en soi » contribuent tous, selon des degrés variés, à la réalisation de l'*eudaimonia*, et ils le font de manière telle que c'est leur *combinaison* qui compte, plutôt que la substitution de l'un à l'autre – la vertu *au lieu* du plaisir, la contemplation *au lieu* de l'amitié, et ainsi de suite.

Cela ne signifie pas, bien entendu, nier que l'exercice de l'intellect, en tant qu'actualisation de la meilleure partie de l'être humain, de sa vertu la plus élevée, constitue le véritable pôle d'attraction éthique au sein de la perspective perfectionniste aristotélicienne. Mais, à ce propos, il faut prendre au sérieux *jusqu'au bout* l'idée – clairement exprimée par Aristote dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*²⁶ – qu'une vie selon l'intellect, tout en n'étant pas entièrement inaccessible à l'être humain, ne peut être réalisée que par moments et dans la mesure du possible. Est-ce dire que l'être humain ne peut être *eudaimon* que par moments, toujours *partiellement* ? Ce serait se méprendre à la fois sur le sens du mot grec « *eudaimonia* » (que l'on ne peut traduire par « bonheur » qu'au risque de plusieurs malentendus) et sur la conception aristotélicienne de la vie bonne, d'après laquelle l'exercice de l'intellect, en tant que *mode de vie* à part entière (la vie selon l'intellect), n'est qu'un idéal régulateur, alors qu'en tant qu'*activité* réellement accessible à l'être humain, il constitue l'un des éléments fondamentaux (et sans aucun doute le plus précieux, mais non pas le seul) d'une conception complexe et différenciée de la vie bonne.

Pour justifier cette thèse, on peut s'appuyer sur l'« argument de l'autosuffisance » développé par Aristote dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, où il soutient que le bien suprême est autosuffisant (*autarkês*) car

²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 5.

²⁵ Voir S. Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable. De Wittgenstein à Emerson* (1989), trad. de l'anglais (USA) par S. Laugier, Paris, Éditions de l'éclat, 1991, repris dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, *op. cit.*, p. 22–23.

²⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 8, 1178b5-10.

même tout seul il rend la vie digne d'être choisie, sans que rien ne lui manque. Autosuffisant est donc tout bien auquel on ne peut rien ajouter pour le rendre meilleur – et l'*eudaimonia* est bien entendu de cette nature²⁷. Pourtant, cela ne signifie pas que le bien suprême puisse exister en dehors et abstraction faite de toute une série de conditions nécessaires à sa réalisation : comme Aristote l'affirme peu après, l'*eudaimonia* ne saurait faire l'économie des biens extérieurs, puisque pour mener à bien un grand nombre de nos actions il faut faire intervenir de l'argent, des amis, ou l'influence politique²⁸. Si l'on ne peut rien ajouter à l'*eudaimonia* pour la rendre meilleure, son « autosuffisance » n'exclut donc pas une « précarité » et une « fragilité » qui lui sont également essentielles, et qui sont liées aux conditions devant nécessairement être réunies pour qu'elle puisse se réaliser. Or, loin de démentir ces idées, le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* propose un schéma argumentatif tout à fait analogue : l'activité contemplative, actualisation de la partie la plus élevée et noble de l'être humain, l'intellect, est la seule activité humaine qui soit autosuffisante – mais qu'est-ce que ça veut dire précisément ? Au cœur même des chapitres consacrés à la vie selon l'intellect, Aristote soutient que, certes, l'autosuffisance appartient au plus haut degré à l'activité contemplative, mais qu'un homme sage a lui aussi besoin d'un corps en bonne santé et de posséder suffisamment de prospérité extérieure et d'amis véritables²⁹. Bien entendu, un individu tout seul, isolé des autres, ne peut pas exercer la vertu de la justice, alors qu'il peut exercer (par moments) l'activité contemplative, mais cela n'empêche qu'il soit « préférable », d'après Aristote, que l'homme sage ait des collaborateurs³⁰. Et au bout du compte, si une vie entièrement consacrée à l'activité intellectuelle correspondrait sans aucun doute à l'*eudaimonia* parfaite, elle est pourtant trop élevée, trop « divine » pour l'être humain³¹.

Dans le raisonnement d'Aristote, on ne trouve donc aucune contradiction ni « tentation platonicienne » : au sein de sa perspective perfectionniste, la vie selon l'intellect constitue un pôle d'attraction éthique qui ne peut se réaliser concrètement (en tant qu'activité proprement *humaine*) que par moments et dans la mesure du possible, à l'intérieur d'une conception complexe de la vie bonne qui est orientée vers ce pôle sans que celui-ci en constitue l'essence ou le « tout ». D'ailleurs, insister sur les conditions nécessaires à la réalisation de l'*eudaimonia* – avoir un corps en bonne santé, jouir d'un minimum nécessaire de nourriture, de soins et de biens extérieurs, vivre dans une communauté bien ordonnée qui rend possible l'établissement de véritables liens de collaboration et d'amitié – signifie également mettre l'accent sur le rapport étroit qui existe entre l'éthique, la politique et ce que l'on appelle aujourd'hui « justice sociale ». Si, pour Aristote, les philosophes ne sont pas tenus à devenir législateurs, la politique, elle, doit créer les conditions pour que des philosophes puissent toujours exister, ou mieux, en allant au-delà d'Aristote, pour qu'à tout le monde soient assurées les conditions nécessaires pour exercer, de manière certes toujours partielle, limitée et fragile, l'activité de l'intellect, c'est-à-dire cette activité qui réalise l'excellence de la nature humaine. C'est pourquoi il ne faudrait pas interpréter l'écart entre la vie humaine et la vie divine, entre l'effort de perfectionnement et la réalisation de la perfection, ou encore (comme le dirait Hadot) entre la philosophie et la sagesse, dans les termes d'une opposition ou d'une contradiction, mais plutôt comme la marque de toute forme de vie humaine. Le grand mérite d'Aristote, c'est précisément d'avoir décrit la

²⁷ *Ibid.*, I, 7, 1097b7-22.

²⁸ *Ibid.*, I, 8, 1099a31-b3.

²⁹ *Ibid.*, X, 7, 1177a29.

³⁰ *Ibid.*, X, 7, 1177a35-b1.

³¹ *Ibid.*, X, 7, 1177b26-31.

vie bonne comme se déroulant entièrement dans l'espace de cet écart, d'avoir posé en somme le problème de l'*habitabilité* pour l'être humain de cet écart.

Dans *Conditions nobles et ignobles*, Cavell donne voix à sa conception perfectionniste de la démocratie en soutenant qu'il est essentiel de continuer « de consentir aux choses telles qu'elles sont sans raison, seulement muni de l'intuition que l'écart qui nous sépare collectivement de la justice parfaite, encore qu'il soit douloureux par moments jusqu'à en être insupportable, est toujours habitable, et même nécessaire comme scène de la poursuite du changement³² ». De manière analogue, Aristote a sans doute le premier formulé l'intuition puissante que l'écart qui nous sépare de la perfection d'une vie bonne absolument autarcique et invulnérable, encore qu'il soit sans doute douloureux par moments et difficile à accepter, est toujours habitable et même nécessaire comme scène de la poursuite du changement éthique et politique, au niveau tant individuel que collectif – bref, comme forme de vie proprement humaine.

³² S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, *op. cit.*, p. 388.