

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**LA DEFINITION ARISTOTELICIENNE DU BONHEUR EN TANT
QU'ACTIVITE DE L'AME CONFORME A LA VERTU**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Sümeyye SEL ODABAŞ

Directeur de Recherche: Yrd. Doç. Dr. Ömer Orhan AYGÜN

SEPTEMBRE 2013

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier chaleureusement Ömer Orhan AYGÜN dont les commentaires significatifs ont enrichi cette thèse et qui fut le premier à m'introduire à la problématique de la définition aristotélicienne du bonheur. De même que l'essai de rechercher la réponse de cette problématique occupe une place importante dans l'histoire de la philosophie, elle comporte un lien étroit avec l'équilibre de ma vie quotidienne.

Je voudrais également exprimer toute ma gratitude envers ma mère Ayten SEL, mon père Haydar SEL et notamment envers mon mari İsmail Ahmet ODABAŞ pour son appui magistral. Il me faut aussi parler des apports de mes amis, İkbal BAKIR et Melis AKTAŞ à propos de la dimension formelle de ce travail. Enfin je tiens à mentionner le soutien inconscient de mon bébé, Fatma Rana ODABAŞ.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	ii
ABBREVIATIONS	iv
RESUME	v
ABSTRACT.....	x
ÖZET.....	xv
1. INTRODUCTION	1
2. PREMIERE PARTIE: L'ACTIVITE.....	3
2.1. Quelle relation se trouve entre l'activité et la puissance?	3
2.2. Pourquoi le bonheur est-il quelque chose en acte, non pas en puissance?	4
2.3. A quoi les degrés de l'activité et la différence entre le mouvement et l'activité servent-ils dans le cadre du bonheur?	7
2.4. Pourquoi l'antériorité de l'activité sur la puissance (potentialité) est-elle importante dans la recherche du bonheur?	9
3. DEUXIEME PARTIE: L'AME HUMAINE	12
3.1. L'âme en tant que vitalité.....	13
3.2. Le lien entre l'âme et le corps	16
3.3. Le lien entre l'âme et le corps du point de vue du bonheur	18
3.4. La différence entre l'âme comme l'entéléchie première et le bonheur comme l'entéléchie seconde	20
3.5. Pourquoi l'enfant et l'animal ne peuvent-ils pas être heureux?	22
4. TROISIEME PARTIE: LA VERTU.....	26
4.1. Le rapport entre l'âme et la vertu	27
4.2. Qu'est ce que la vertu?	29
4.3. Le lien entre la vertu et l'habitude	31
4.4. Le lien entre la vertu et l'art.....	34
4.5. Le lien entre la vertu et l'hexis.....	36
4.6. La différence entre l'homme, l'animal et les choses du point de vue de l'habitude	36
4.7. La vertu: ni affection ni faculté, mais disposition	40
5. CONCLUSION	43
BIBLIOGRAPHIE	50
CURRICULUM VITAE	51

ABBREVIATIONS**Oeuvres d'Aristote**

DA	: <i>De L'Ame</i>
EN	: <i>Ethique à Nicomaque</i>
EE	: <i>Ethique à Eudeme</i>
Mét.	: <i>Métaphysique</i>

RESUME

Cette thèse dans laquelle la définition aristotélicienne du bonheur est traitée, essaie de déterminer la définition du bonheur par ces composants qui sont l'activité, l'âme et la vertu. Dans le premier chapitre de cette thèse qui concerne le thème d'activité, le point premier porte sur le lien entre l'activité (l'acte) et la puissance. L'activité est envisagée dans sa relation avec la puissance. Focaliser sur cette relation est importante pour mieux expliquer la définition aristotélicienne du bonheur parce qu'Aristote n'utilise pas la puissance en désignant le bonheur, il utilise l'activité. Le lien entre l'activité et la puissance est traité par le passage d'un état potentiel à un état actuel¹. Dans ce cadre, l'exemple de jouer aux échecs se donne. Selon cet exemple, un homme qui a la potentialité (puissance) de jouer aux échecs, c'est-à-dire un homme qui sait les fonctions des pièces d'échecs peut jouer aux échecs mais s'il ne les savait pas, il ne pourrait pas jouer. Grâce à la potentialité (puissance) de jouer, il s'agit d'un passage de la potentialité (puissance) à l'actualité (activité). En jouant aux échecs, cette potentialité passe à l'activité. De ce point là, la puissance, autrement dit, la potentialité va vers l'activité.

Après avoir souligné l'activité dans sa relation avec la puissance en précisant le passage de la puissance à l'activité, l'activité est mise en question, en ce moment selon ses degrés divers. L'activité possède des deux degrés. L'un est l'activité qui ne se réalise pas, même si cette activité ait la potentialité de se réaliser, l'autre est l'activité qui ne se réalise pas en dormant. Par exemple, le savant qui n'exerce pas sa science ne peut pas être considéré comme un savant qui actualise sa science. Le savant dormant, quant à lui, il est différent du savant qui n'exerce pas sa science. De ce point là, il s'agit d'une différence entre celui qui n'exerce pas et celui qui n'exerce pas en dormant. En dehors de deux sortes de savant, celui qui n'a pas encore acquis la science est mis en scène. Celui qui n'a pas encore acquis la science représente celui qui a la puissance de savoir la science. De ce point-là, l'activité est élucidée en premier par celui qui actualise sa science, puis par celui qui n'actualise sa science en dormant et enfin pour mieux expliquer la puissance ou bien la potentialité, l'exemple de celui qui n'a pas la potentialité d'actualiser sa science est donné.

¹ Pierre Pellegrin, **Dictionnaire Aristote**, Partie-Acte, Paris, Ellipses, 2007, p. 17.

La recherche sur l'activité dans notre premier chapitre s'avance par préciser sa différence du mouvement. L'activité se définit par l'action achevée c'est-à-dire, si l'action est achevée, elle est l'activité, si l'action est inachevée, elle est le mouvement. En disant l'être achevée, qu'est ce qu'on veut dire? L'action se distingue en deux par rapport à l'immanence de son but. D'un côté se trouve l'action dont le but est immanent à elle-même, d'autre côté se trouve l'action dont le but en est séparé. Si le but est immanent à l'action, cette action est achevée. Si le but n'est pas immanent à l'action c'est-à-dire si le but est séparé d'elle, cette action est inachevée. Par exemple, le but d'être heureux est immanent à l'être heureux. Celui qui est heureux en même temps, est celui qui a été heureux. Cependant, en ce qui concerne le mouvement, contrairement à ceci, par exemple, celui qui a guéri, en même temps n'est pas celui qui guérit. C'est pourquoi, l'être heureux est une activité mais le guérir est un mouvement. De ce point là, il s'agit d'une différence nette entre l'activité et le mouvement. Par conséquent, nous avons conclu que le bonheur est une activité, mais qu'il n'est pas un mouvement.

Le point dernier de ce chapitre est l'antériorité de l'activité sur la puissance. L'antériorité de l'activité sur la puissance s'examine dans le cadre de différence entre l'être forte en puissance dans les jeux Olympiques et le combattre dans ces jeux en acte. C'est-à-dire, celui qui est fort n'est pas couronné aux Jeux Olympiques, mais celui qui combat est couronné. Cet exemple permet de voir qu'une potentialité d'être forte ne marche pas sans l'activité de combattre dans les Jeux Olympiques c'est pourquoi l'activité est antérieure à la puissance. Donc, dans cette première partie, nous avons établi le premier composant de la définition aristotélicienne du bonheur, c'est-à-dire, l'activité. Nous avons vu que l'activité s'oppose à la potentialité (puissance); que l'action se nomme « activité » si elle est achevée, mais « mouvement » si elle reste inachevée; Nous avons encore vu que l'activité n'est pas un mouvement, et, finalement, que l'activité est antérieure à la potentialité (puissance).

Après avoir traité le composant d'activité du bonheur dans notre premier chapitre, nous passons le deuxième composant du bonheur qui est l'âme. Dans le deuxième chapitre de cette thèse qui se rapporte au thème d'âme humaine qui est le deuxième composant, l'âme humaine se traite tout d'abord par la vitalité, puis dans sa relation au corps en précisant le lien entre l'âme (l'âme d'un enfant, l'âme d'un animal, l'âme d'un homme mur) et le corps du point de vue du bonheur.

L'âme est considérée avant tout comme la vitalité. En particulier, dans le livre *De L'Ame*, Aristote parle de l'âme dans le contexte biologique c'est pourquoi dans ce livre, en disant l'âme, on veut dire la vitalité ou bien la survie. Bien qu'on puisse parler de la vitalité ou bien la survie d'un homme, d'un animal et d'un enfant, on ne peut parler d'une vie heureuse d'un animal et d'un enfant. L'homme qui est mur ne peut qu'être heureux. En ce sens, le rapport entre l'âme et le bonheur doit être déterminé. Selon ce rapport, l'âme en tant que la vitalité engendre celle de l'animal et celle de l'enfant mais ni un animal, ni un enfant ne peuvent être heureux. Tandis que l'âme représente la vitalité ou bien la survie d'un homme, le bonheur représente la vie heureuse d'un homme. Donc, la vitalité n'est pas suffisante pour expliquer le bonheur.

Après avoir traité l'âme dans le contexte de vitalité, ici, l'âme s'examine dans le cadre d'être une entéléchie. En ce contexte, la définition de l'âme en générale doit être donnée pour mieux voir l'âme comme l'entéléchie. L'entéléchie est-t-analysé par les divers sens de la substance. La substance s'examine en trois sens. L'une est la matière, l'autre est la forme. En troisième sens, elle est le composé de la matière et de la forme². Tandis que la substance au premier sens en tant que la matière nous permet de focaliser sur le corps, la substance au deuxième sens en tant que la forme nous permet de focaliser l'âme. L'âme est une forme qui est l'entéléchie. Mais l'entéléchie se dit en deux manières. Il s'agit d'une entéléchie première et d'une entéléchie seconde. Le premier est l'entéléchie comme la science, l'autre est l'entéléchie en tant que l'exercice de la science³. Par exemple jouer aux échecs et savoir jouer aux échecs sont différents l'un de l'autre. De cette façon, l'entéléchie se dit soit comme la science soit comme l'exercice de la science. Si le savoir le jeu d'échecs est considéré dans le cadre de "la science", le jouer aux échecs est considéré dans le cadre de "l'exercice de la science". De même que l'âme se trouve dans le côté de la science, le bonheur se trouve dans le côté de l'exercice de la science (*DA, II, I, 412a 5-10*). C'est-à-dire tandis que savoir le jeu représente "la science", jouer aux échecs représente l'exercice de la science.

Après le premier composant de la définition aristotélicienne du bonheur, nommé l'activité, nous avons traité le deuxième composant, l'âme. Nous avons vu que l'âme a le même statut que la forme ou l'entéléchie, mais que l'entéléchie se dit de deux manières, et que l'âme est une entéléchie première (comme la science) plutôt

² Aristote, *De l'Ame*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 65.

³ *ibid.*, p. 66.

que l'entéléchie seconde (comme l'exercice de la science). Nous avons abordé l'âme en tant que deuxième composant de la définition du bonheur. Alors, nous pouvons passer au troisième composant qui est la vertu.

Et enfin, nous traitons le troisième composant de la définition du bonheur qui est la vertu. Le bonheur est une activité de l'âme mais cette activité doit être conforme à la vertu. De ce point là, la vertu met en scène en vue du bonheur. La vertu est fortement liée à la médiété. La médiété entre celui qui mange en trop grande quantité et celui qui mange en trop petite quantité nous donne les indices pour celui qui est vertueux (*EN, II, 2, 1104a 14-20*). De la même manière, la médiété entre le courage et la lâcheté se rapporte à la vertu. De même que la disposition ou bien la capacité de manger ne nous permet pas d'aller à la vertu, notre potentialité d'être bien n'est pas suffisante à propos de nous permettre d'aller à la vertu. Comme nous l'avons dit avant, la médiété nous permet d'aller à la vertu. Et alors, qu'est-ce que la relation entre la vertu et le bonheur? Pour répondre cette question, dans ce travail, la vertu est profondément examinée.

Le troisième composant du bonheur qui est la vertu, tout d'abord est élucidé dans sa relation avec l'habitude. A la suite d'être expliqué le composant d'activité du bonheur dans le premier chapitre, le composant d'âme est expliqué pour que le bonheur soit l'activité de l'âme dans le deuxième chapitre. Dans le dernier chapitre, la vertu est expliqué du point de vue de sa relation avec l'habitude. Aristote ne dit pas que les habitudes créent les vertus. Il dit que la vertu vient des habitudes (*EN, II, 1, 1103a 15-20*). Ce point à propos de l'origine des vertus est important pour mieux comprendre la relation entre la vertu et l'habitude. La vertu n'est pas quelque chose donné par nature (*EN, II, 1, 1103a 15-30*). Par exemple, notre œil est quelque chose donné par nature c'est-à-dire posséder un œil ne nécessite pas l'effort. La nature nous donne les yeux. De la même manière, la vue nous est donnée par nature. Pour voir, nous n'avons pas d'exercer plusieurs activités de voir. C'est pourquoi, en voyant, nous ne possédons pas la vue. En ce qui concerne la vertu, comment est-on vertueux? Si la nature ne nous donne pas la vertu, pour être vertueux, il faut certaines activités. A la suite de ces activités, on peut être vertueux. Cependant pour que les vertus ne soient pas par nature, il faut plusieurs activités vertueuses. De ce point là, ici, on peut créer une analogie entre la vertu et l'art (*EN, II, 1, 1103a 35-1103b 3*). Nous avons conclu que la vertu n'est pas quelque chose donné par nature et qu'il faut les activités vertueuses pour être vertueuse. C'est pourquoi les activités vertueuses se traitent dans le contexte de sa ressemblance avec l'art. Enfin, la vertu s'examine profondément en focalisant sur la réponse à la question de "Pourquoi est-ce que la vertu est une

disposition non pas une affection et non pas une faculté? " Dans ce cadre, nous avons conclu que la vertu est une disposition mais elle doit être une disposition qui rend l'homme bon. De plus, nous avons vu que la vertu ne nécessite pas les activités automatiques qui sont liées aux habitudes mais elle requiert les activités comme il faut, dans la condition opportune et dans le moment opportune (*EN, II, 5, 1106a 14-19*).

Par conséquent, le bonheur est une activité et cette activité doit être celle de l'âme et doit être conforme à la vertu. Le bonheur n'est pas la puissance du corps conforme aux activités automatiques. Le bonheur est l'activité de l'âme en accord avec la vertu. La puissance d'exercer une activité n'est pas suffisant pour être heureux. De la même manière, le bonheur est l'activité de l'âme, il n'est pas l'activité du corps parce que le bonheur est lié à la vitalité, il ne s'agit pas du bonheur d'un bois qui est inanimé. Enfin le bonheur se rapporte à l'activité conforme à la vertu, il ne s'agit pas d'être heureux par les activités automatique qui sont liées aux habitudes. Dans ce contexte, les composants du bonheur qui sont nommé comme l'activité, l'âme et la vertu sont fortement liées l'une à l'autre. C'est difficile à comprendre l'âme sans l'activité, de cette façon, la vertu sans l'âme.

ABSTRACT

This thesis in which the Aristotelian definition of happiness is studied, tries to determine the definition of happiness based on the concepts of activity, of soul and of virtue. The first part of this thesis concerns with the theme of activity and the first point of which is related with the relationship between the activity (the act) and power. The activity is considered in its relationship with potential (power). Focusing on this relationship is important for a better explanation of the Aristotelian definition of happiness because Aristotle does not use the potential (power) for designating happiness, he uses the activity. The link between the activity and the potential (power) is thought as the passage from a potential state to an actual state⁴. In this context, the example of chess is given. In this example, a man who has the potential (power) to play chess, it means that a man who knows the functions of the chess pieces can play chess but if he does not know, he could not play. By playing chess this potential goes to the activity: it is a transition from potentiality (power) to actuality. From this point, the potential (power) goes to the activity.

After emphasizing the activity in its relationship with the potential (power) by indicating the passage of potential (power) to the activity, the activity is determined at this point by its various degrees. The activity has two degrees. One is the activity that does not take place, even if this activity has the potential (power) to be realized, the other is the activity that does not take place while sleeping. For example, the scientist who does not practice science cannot be considered a scholar who updates his knowledge. The scholar, who does not practice science while sleeping, is different from the scholar who does not practice science. From this point, there is a difference between those who do not exercise and those who do not exercise while sleeping. Apart from two kinds of scientist, the person who has not yet acquired the science is considered. The person who has not yet acquired the science is the person who has the potential (power) to learn the science. From this point, the activity is first elucidated by those who update his knowledge, then who refreshes his knowledge while sleeping and finally who does not have the potential (power) to update the science.

⁴ Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote*, Partie-Acte, Paris, Ellipses, 2007, p. 17.

Our research on activity in the first chapter will continue by the explanation of the difference between activity and movement. The activity is defined by the completed work; that is to say, if the action is completed, it is activity; if the action is uncompleted, it is movement. What does it mean? Action has two types related with the immanence of its purpose. One of which is the action whose purpose is immanent to itself, the other is the action whose purpose is separated. If the goal is immanent in action, this action is completed. If the goal is not immanent in the action, that is to say, if the goal is separated from it, this action is incomplete. For example, the goal to be happy is immanent in being happy. Someone who is happy at the same time is the one who was happy. Unlike this, however, with regard to the movement, for example, who has been cured at the same time is not the one who is cured. This is because being happy is an activity but the cure is a movement. Based on this point, there is a clear difference between the activity and the movement. Thus, we concluded that happiness is not a movement but an activity.

The last point of the first chapter is the priority of the activity on the potential (power). The priority of the activity on the potential (power) is examined based on example of the difference between being strong in the Olympics and fighting in these Olympics games. That is to say, one who is strong is not crowned in the Olympics, but the person who is fighting is crowned. This example allows us to see a potential of being strong does not work without the activity of fighting in the Olympics so the activity is prior to potential (power). Regarding the implications for happiness, the one who is happy carries out the activities, the one who does not realize the activity is not considered as happy. For example, in sleep we cannot distinguish someone who is good from someone who is not good because there is not an activity in sleep. So in this first part, we examined the first component of the Aristotelian definition of happiness which is the activity. We have seen that the activity opposes the potentiality and that the action is called "activity" if it is completed; but it is called as "movement" if it remains unfinished, and we have finally seen that the activity is prior to potentiality (power).

After studying activity as the first and basic component of happiness in our first chapter, we pass the second component of happiness which is the soul. In the second chapter of this thesis which is related with the theme of human soul, the human soul is firstly thought based on the vitality and base on its relationship to the body by clarifying the relationship between the soul (the soul of a child, the soul of an animal, the soul of an older man) and the body based on the perspective of happiness.

The soul is primarily seen as vitality. In particular, in the book *On The Soul*, Aristotle speaks of the soul in a biological manner. This is why by saying the soul this book aims to say vitality or survival. Although we can talk about the vitality or the survival of a man or of an animal or of a child, we cannot talk about a happy life of an animal and of a child. Just the older man can be happy. In this sense, the relationship between the soul and the happiness must be determined. According to this relationship, the soul as the vitality includes the vitality of an animal and the vitality of a child but neither an animal nor a child can be happy. While the soul represents the vitality or the survival of a man, happiness represents the happy life of a man. So, the vitality is not sufficient to explain the happiness.

After dealing with the soul in the context of vitality, we will try to examine the soul in the context of being an entelechy. In this context, a general definition of the soul should be given in order to see the soul as an entelechy in a better way. The entelechy is analyzed based on various meanings of the substance. The substance is examined in three meanings. In the first sense, substance is the matter; in the second, it is form⁵. In the third sense, it is composed of matter and form. While the substance in the first sense as the matter allows us to focus on the body, the substance in the second sense as the form allows us to focus the soul. The soul is a form that is the entelechy. But entelechy is said in two ways: the first entelechy and the second entelechy. The first is the entelechy as science; the other is the entelechy as the practice of science. For example knowing chess and playing chess are different. In this way, the entelechy is expressed either as science or as the practice of science⁶. If knowing the game of chess is considered in the framework of "science", playing the chess is considered in the framework of "the practice of science." While the soul is in the side of science, happiness is in the side of the practice of science (*DA, II, I, 412a 5-10*). It means that knowing the game of chess is the "science" and playing the chess is the "practice of science".

After examining the first component of the Aristotelian definition of happiness which is the activity, we studied the soul as the second component. We have seen that the soul has the same status with the form or entelechy. However entelechy is expressed in two ways as the first and second entelechy. In that sense the soul is the first entelechy (such as science) rather than being the second entelechy (such as practice of science). We discussed the soul as the second component of the definition of happiness. Then we can pass to the third component of happiness which is virtue.

⁵ Aristote, *De l'Ame*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 65.

⁶ *ibid.*, p. 66.

Finally, we address the third component of the definition of happiness which is virtue. Happiness is an activity of the soul, but this activity must conform to virtue. From this point, the virtue is thought based on the happiness. Virtue is strongly related with being in the middle. Being in the middle between someone who eats too much and someone who eats too little gives us clues for someone who is virtuous (*EN, II, 2, 1104a 14-20*). Similarly, being in the middle between courage and cowardice refers to virtue. As our ability to eat does not give us clues for virtue, our potential to be good does not allow us to walk towards virtue. As we said before, being in the middle allows us to be virtuous. Then, what is the relationship between virtue and happiness? In this work virtue is deeply examined to be able to answer this question.

The third component of happiness was virtue and first of all the virtue is thought in its relationship with the habit. After studying “activity” as the first component of happiness in the first chapter; in the second chapter “soul” as the second component is explained by determining that happiness is the activity of the soul. In the last chapter, virtue is explained in the context of its relationship with the habit. Aristotle does not say that habits create virtues. He says that virtue comes from habits (*EN, II, 1, 1103a 15-20*). This point about the origin of the virtues is important to understand the relationship between virtue and habit. Virtue is not something given by nature (*EN, II, 1, 1103a 15-30*). Let's think an example; our eye is something given by nature, that is to say, seeing does not require effort. Nature gives us eyes. Similarly, seeing is given to us by nature. We do not carry out the activity of seeing in order to see. Therefore, we do not gain the ability to see by the activity of seeing. Regarding virtue, how can one be a virtuous person? If nature does not give us the virtue, to be virtuous we must carry out certain activities. By following these activities, we can be virtuous. However, to be virtuous needs lots of virtuous activities because the virtues are not given by nature. From this point, here you can create an analogy between virtue and art (*EN, II, 1, 1103a 35 - 1103b 3*). We concluded that virtue is not something given by nature and it needs virtuous activities. This is why the virtuous activities are treated in the context of its resemblance to art. Finally, this work tries to understand virtue based on the answer to the question of that “Why is it that virtue is a disposition; not an affection and a faculty?” In this context, we concluded that virtue is a disposition and moreover it should be a disposition that makes man a good man. In addition, we saw that virtue does not require the automatic activities that are related to habits but the virtue requires proper activities, in appropriate conditions and in the appropriate time (*EN, II, 5, 1106A 14-19*).

Therefore, happiness is an activity and this activity must be the activity of soul and it must conform to virtue. Happiness is not the potential (power) of body conforming to automatic activities. Happiness is the activity of soul in accordance with virtue. The potential (power) to exercise an activity is not enough to be happy. Similarly, happiness is the activity of soul, it is not the activity of body because happiness is linked to vitality, it is not the happiness of a wood that is unanimated. Finally happiness refers to the activity of soul in accordance with virtue; it is not related with the automatic activities tied to our habits. In this context, the components of happiness, the activity, the soul and the virtue are closely related to each other. It is difficult to understand the soul without the activity, in the same contexte, virtue without soul.

ÖZET

Aristoteles'in mutluluk tanımının işlendiği bu tez, mutluluk tanımını aktivite, ruh ve erdemden oluşan bileşenleriyle belirtmeye çalışır. Aktivite konusunu içeren tezin birinci bölümünde, üzerinde durulan ilk nokta aktivite'nin potansiyelileyle (puissance) ilişkisidir. Aktivite potansiyelileyle olan münasebeti açısından düşünülür. Bu ilişkiye yoğunlaşmak Aristoteles'in mutluluk tanımını daha iyi açıklamak anlamında önemlidir çünkü Aristoteles mutluluğu tanımlarken potansiyelileyi (puissance) kullanmaz, aktivite'yi kullanır. Aktivite ile potansiyelile (puissance) arasındaki bağ potentiel bir durumdan aktüel bir duruma geçiş bağlamında işlenir⁷. Bu çerçevede, satranç oynama örneği verilir. Bu örneğe göre, satranç oynama potansiyeli (puissance) olan bir kişi yani satranç taşlarının fonksiyonlarını bilen bir kişi satranç oynayabilir fakat eğer bu kişi satranç taşlarının fonksiyonunu bilmeseydi yani satranç oynama potansiyeline (puissance) sahip olmasaydı, satranç oynayamazdı. Satranç oynama potansiyeli sayesinde, potansiyel olandan (power) aktüel olana (activité) geçiş söz konusudur. Bu açıdan, potansiyel olan aktüel olana doğru gitmektedir.

Aktivitenin, potansiyel olanla (puissance) ilişkisinde potansiyel olandan aktüel olana geçişi belirtilerek altı çizildikten sonra, aktivite bu sefer de, dereceleri bağlamında ele alınmaktadır. Aktivitenin iki derecesi vardır. Birincisi, gerçekleştirilmesinin potansiyeli olmasına rağmen gerçekleştirilmeyen aktivite, diğeri uyunduğu için gerçekleştirilmeyen aktivite. Örneğin, bildiklerini icra etmeyen bir bilim adamı, bildiklerini icra eden bir bilim adamı gibi değerlendirilemez. Uyuyan bir bilim adamına gelince, o bildiklerini icra etmeyen bir bilim adamından farklıdır. Bu açıdan bakıldığında, icra etmeyen ve uyuyarak icra etmeyen arasında bir fark söz konusudur. İki tür bilim adamının dışında bir de henüz bir bilgisi olmayan biri sahneye çıkmaktadır. Henüz hiç bir bilgisi olmayan kişi, bilgiyi bilmek anlamındaki potansiyele (puissance) sahip kişiyi temsil etmektedir. Bu açıdan, aktivite ilk olarak bilgisi olduğu halde icra etmeyen bağlamında, ikinci olarak bilgisini uyuduğu için icra etmeyen bağlamında açıklanır. Son olarak da potansiyel

⁷ Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote, Acte*, Paris, Ellipses, 2007, p. 17.

olanı daha iyi anlatmak için bilgisini icra etmek için bir potansiyeli bulunmama örneği verilir.

İlk bölümümüzdeki aktivite araştırması aktivitenin hareketten (mouvement) farklılığı bağlamında ilerler. Aktivite tamamlanmış (achevée) aksiyon olarak tanımlanır. Eğer aksiyon tamamlanmış (inachevée) olursa aktivite olur; eğer aksiyon tamamlanmamışsa ona hareket (mouvement) denir. Acaba "tamamlanmış olmak" ne demektir? Aksiyon hedefine içkin olup olmamasına göre ikiye ayrılır. Bir tarafta hedefi kendisine içkin olan aksiyon bulunurken diğer tarafta hedefi kendisinden ayrı olan aksiyon bulunmaktadır. Eğer hedef aksiyona içkinse bu, tamamlanmış aksiyondur yani aktivitedir. Eğer hedef aksiyondan ayrıysa bu, tamamlanmamış aksiyondur yani harekettir (mouvement). Örneğin, mutlu olmanın hedefi mutlu olmaya içkindir. Şu anda mutlu olan kişi, mutlu olmuş olan kişidir. Oysaki, hareket (mouvement) söz konusu olduğunda, örneğin şu anda iyileşen kişi, iyileşmiş olan kişi değildir. Bu nedenle mutlu olmak bir aktivitedir ama iyileşmek bir harekettir (mouvement). Bu açıdan aktivite ve hareket arasında net bir fark söz konusudur. Sonuç olarak biz mutluluğun bir aktivite olduğu ve onun bir hareket olmadığı sonucuna vardık.

Bu bölümün son noktası ise aktivitenin potansiyel olana (puissance) önceliği konusudur. Aktivitenin potansiyel olana önceliği Olimpiyat oyunlarında güçlü olma ve bu oyunlarda bilfiil (en acte) mücadele etme çerçevesinde incelenir. Yani Olimpiyat oyunlarında güçlü olanlar değil; mücadele edenler taçlandırılır. Bu örnek bize potansiyel olarak güçlü olanların değil de bilfiil olarak mücadele edenlerin taçlandırıldığını söylemektedir. Bu nedenle bu örnek aktivitenin potansiyel olanı öncelediğini gösterir. Böylelikle birinci bölümde, Aristoteles'in mutluluk tanımının ilk bileşenini yani aktiviteyi kurmuş olduk. Şunu gördük ki aktivite potansiyel olanın karşısında yer almaktadır. Tamamlanmış aksiyona aktivite denirken, tamamlanmamış aksiyona hareket denir. Bu bağlamda aktivitenin bir hareket olmadığı görülmüş olmuştur. Son olarak da aktivitenin potansiyel olanı öncelediği üzerine durulmuştur.

İlk bölümümüzde mutluluğun aktivite bileşeni işlendikten sonra, mutluluk tanımındaki ikinci bileşene yani ruha geçiyoruz. İnsan ruhunun ele alındığı bu tezin ikinci bölümünde, insan ruhu ilk olarak canlılık bağlamında işlenir. Daha sonra, ruh bedenle ilişkisi boyutunda ruh (bir çocuğun ruhu, bir hayvanın ruhu, olgun bir adamın ruhu farkları belirtilerek)-beden ilişkisini mutluluk çerçevesinde belirtmek suretiyle ele alınır.

Ruh öncelikle canlılık olarak ele alınmaktadır. Özel olarak Aristoteles "*Ruh Üzerine*" kitabında, ruhtan biyolojik bağlamda bahsetmektedir. Bu nedenle bu kitapta ne zaman ruhtan bahsedilse anlatılmak istenen canlılık ya da hayatını idame ettirmektir. Bir insanın bir hayvanın bir çocuğun canlı olmasından ya da hayatını idame ettirmesinden bahsedilebilirken, hayvan ve çocukların mutlu bir hayat sürdürüklerinden bahsedilememektedir. Sadece belli bir yaşın üzerindeki insanların mutluluğundan bahsedilebilir. Bu anlamda, ruh ile mutluluk arasındaki ilişki belirtilmelidir. Ruha canlılık olarak bakıldığında hem hayvanın hem de çocuğun canlılığından bahsedilebilir fakat ne hayvanın ne de çocuğun mutluluğu söz konusu değildir. Ruh bir insanın canlılığını ya da hayatını idame ettirmesini temsil ederken mutluluk bu kişinin hayatını mutlu idame ettirmesini temsil eder. Hal böyleyken, sadece canlılık yani ruh mutluluğu açıklamak için yeterli değildir.

Ruh canlılık çerçevesinde işlendikten sonra, şimdi de bir işlerlik (*entéléchie*) olması bazında incelenmektedir. Bu minvalde, ruhun işlerlik olarak nasıl ele alındığını daha iyi görmek adına genel bir tanımı verilmelidir. İşlerlik substansın çeşitli anlamlarıyla analiz edilir. Substans üç anlamda incelenir. İlk anlamda substans maddedir, ikinci anlamda biçimdir. Üçüncü anlamda ise madde ve biçimin birleşimidir⁸. Substans birinci anlamda yani madde olarak beden boyutunda incelenmeye müsaitken, ikinci anlamda yani biçim olarak ruh boyutunda incelenir. Böylece, ruh işlerlik olan bir biçimdir fakat işlerlik iki şekilde dile getirilmektedir. Birinci ve ikinci işlerlikler söz konusudur. Birincisi bilim anlamındaki işlerliktir. İkincisi bilimin uygulanması anlamında işlerlik⁹. Örneğin satranç oyununu bilmek ve satranç oynamak birbirinden farklıdır. Bu anlamda, bilim olarak işlerlik, bilimin uygulanması olarak işlerlikten bahsedilebilir. Eğer satranç oyununu bilmek bilim olarak işlerlik çerçevesinde ele alınırsa, satranç oynamak bilimin uygulanması anlamındaki işlerlik olarak ele alınabilir. Ruh bilim anlamındaki işlerlik olarak ele alınabilirken, mutluluk bilimin uygulanması anlamındaki işlerlik olarak ele alınabilir (*DA, II, 1, 412a 5-10*). Satranç oyununu bilmek bilim olan işlerliği temsil ederken satranç oynamak bilimin uygulanması olan işlerliği temsil eder.

Aktivite olarak adlandırılan mutluluk tanımının birinci bileşeninin ardından, mutluluğun ikinci bileşeni olarak değerlendirdiğimiz ruhu işledik. Şunu gördük ki ruh biçim veya işlerle aynı statüdedir. İşlerlik ise iki tarzda söylenmektedir. Ruh, bilimin uygulanması olarak işlerlik değil de bilim olarak işlerliktir. Yani ikinci işlerlik değil de birinci işlerliktir. Böylelikle ruhu mutluluk tanımının ikinci bileşeni

⁸ Aristote, *De l'Ame*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 65.

⁹ *ibid.*, p. 66.

olarak ele almış olduk. Şimdi mutluluk tanımının üçüncü bileşeni olarak değerlendirdiğimiz erdeme geçebiliriz.

Ve son olarak, mutluluk tanımının üçüncü bileşeni olarak değerlendirdiğimiz erdem konusunu işliyoruz. Mutluluk ruhun bir aktivitesidir ama bu aktivite erdeme uygun olmalıdır. Bu açıdan, sahneye erdem konusunu koyabiliriz. Erdem sıkı şekilde orta olma haline bağlıdır. Çok yiyen biri ile çok az yiyen biri arasındaki orta olma hali bize erdemli olma hakkında bir takım ipuçları vermektedir (*EN, II, 2, 1104a 14-20*). Aynı şekilde korkaklık ve cesaret arasındaki orta olma hali de bizi erdeme götürmektedir. Yeme kapasitesi ya da yeme halinin bizi erdeme götürmediği gibi, taşıdığımız iyi olma potansiyeli de erdeme götürme anlamında yeterli değildir. Önceden de dediğimiz gibi orta olma hali bizi erdeme götürür. O halde erdem ile mutluluk arasındaki ilişki nedir? Bu çalışmada bu soruya cevap ararken, erdem konusu derinlemesine irdelenir.

Mutluluğun üçüncü bileşeni olarak kabul edilen erdem, ilk olarak alışkanlıkla ilişkisi boyutunda açıklanır. Birinci bölümde mutluluğun aktivite bileşeni irdelenirken, ikinci bölümde mutluluğun ruh bileşeni incelenmiştir. Son bölümde ise mutluluğun erdem bileşeni ele alınıp, erdem alışkanlıkla ilişkisi bağlamında açıklanmaktadır. Aristoteles alışkanlıklar erdemleri oluşturur dememektedir. Aristoteles erdeme alışkanlıklardan gelir demektedir (*EN, II, 1, 1103a 15-20*). Erdemlerin kökenine dair bu nokta, erdem ve alışkanlık arasındaki ilişkiyi anlamak anlamında önemlidir. Erdem doğa tarafından verili bir şey değildir (*EN, II, I, 1103a 15-30*). Örneğin bize doğa tarafından verilmiştir bir göze sahip olmak için özel bir çaba sarf etmemişizdir. Doğa bize gözleri zaten vermiştir. Aynı şekilde doğa bize görmeyi de vermiştir. Görmek için birçok görme aktivitesinde bulunmaya ihtiyacımız yoktur. Bu nedenle göre göre görür hale gelmeyiz. Erdemlere gelince, nasıl erdemli olunur mesela? Eğer doğa bize erdemi vermiyorsa o zaman erdemli olmak için bir takım aktivitelerde bulunmak gerekmektedir. Bu aktivitelerin akabinde ancak erdemli olunmaktadır. Ama doğa bize erdemleri vermediği için, erdemli olmak için birçok erdemli aktivitede bulunmak gerekmektedir. Bu açıdan burada erdemler ve sanatlar arasında bir benzerlik kurulabilir (*EN, II, 1, 1103a 35-1103b 3*). Şu sonuca vardık ki erdem doğa tarafından verilen bir şey değildir ve erdemli olmak için erdemli aktivitelerde bulunmak gerekmektedir. Bu nedenle, erdemli aktiviteler sanatla benzerliği noktasında değerlendirilebilmektedir. Sonuç olarak, erdemnin niçin bir etkileşim ve yeti olmadığı, erdemnin bir huy olarak değerlendirildiği sorusu cevaplanmaktadır. Bu çerçevede, erdemnin bir huy olduğu ama bu huyun insanı iyiye dönüştüren bir huy olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Dahası Őu görülmüŐtür ki erdem alışkanlıklara baėlı otomatik aktivitelerle deėil de gereken zamanda, uygun Őartlarda, olması gereken aktiviteleri gerektirmektedir (*EN, II, 5, 1106a 14-19*).

Sonuç olarak, mutluluk bir aktivitedir ve bu aktivite erdeme uygun olmalıdır. Mutluluk bedenın otomatik aktivitelerinin potansiyeli (*puissance*) deėildir. Mutluluk ruhun erdeme uygun aktivitesidir. Bir aktiviteyi gerçekleŐtirme potansiyeli (*puissance*) mutlu olmak için yeterli deėildir. Aynı Őekilde, mutluluk ruhun aktivitesidir, bedenın aktivitesi deėildir. Mutluluk ruhun aktivitesidir bu nedenle mutluluk ve canlılık birbiriyle iliŐkilidir. Cansız olan bir odunun mutluluėu söz konusu deėildir. Sonuçta, mutluluk erdeme uygun olan aktiviteye baėlıdır. AlıŐkanlıklara baėlı otomatik aktiviteler bizi mutluluėa götürmezler. Bu minvalde mutluluėun bileŐenleri olarak tanımladıėımız aktivite, ruh ve erdem birbiriyle kuvvetli Őekilde iliŐkilidir. Aktiviteyi açıklamadan ruhu, ruhu açıklamadan da erdemi anlamak oldukça zordur. Aktivite bileŐeni bizim ruhu anlamamızı kolaylaŐtırmaktadır. Aynı Őekilde ruhu anladıėımız zaman erdem bileŐenini daha iyi anlıyoruz.

1. INTRODUCTION

Le but principal de cette thèse est de traiter la question de bonheur du point de vue d'Aristote. Dans les lignes 1102a 5-6 du livre I de *Ethique à Nicomaque*, le bonheur est défini comme "l'activité de l'âme conforme à la vertu"¹⁰. Cette définition aristotélicienne du bonheur possède donc les trois éléments suivants: l'activité, l'âme et la vertu. Selon Aristote, donc, le bonheur est d'abord envisagé en tant qu'une activité, puis en tant qu'une activité de l'âme, et enfin en tant qu'activité de l'âme conforme à la vertu. Chaque composant de cette définition doit être examiné en particulier. Pour la possession du bonheur, il faut avant tout l'acte, et non pas la puissance ou bien le mouvement ; en ce sens, le bonheur est quelque chose "en acte" et non pas "en puissance". Deuxièmement le bonheur est défini comme une activité de l'âme humaine, et non pas l'activité du corps humain ni celle de l'âme d'un enfant ou ni celle d'un animal. Enfin, le bonheur est une activité en accord avec la vertu, et non pas avec une habitude. Ainsi la question centrale de notre thèse est la suivante: Pourquoi est-ce que les composants nécessaires du bonheur sont-elles l'activité, plutôt que la puissance, l'âme, plutôt que le corps, et enfin la vertu et non pas l'habitude?

Pour répondre à la question centrale de notre thèse, nous analyserons les trois composants de la définition aristotélicienne du bonheur. Dans le premier chapitre de notre thèse, le premier composant qui est l'activité s'examinera par le livre *Métaphysique* d'Aristote. Dans le deuxième chapitre, c'est le deuxième composant, l'âme, sera traité par le livre *De l'Âme* d'Aristote. Et enfin, c'est dans notre troisième chapitre que nous aborderons la vertu, troisième composant de la définition, par le livre *Ethique à Nicomaque*.

¹⁰ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1994, p. 80.

Mais quel est le lien entre ces trois composants? Activité, âme et vertu - cet ordre est consciemment préféré par nous, parce qu'on peut plus facilement comprendre l'âme après avoir expliqué l'activité ; de la même manière, on peut plus nettement comprendre la vertu après avoir compris l'âme. Ainsi, notre thèse clarifiera non seulement les trois composants un par un, mais aussi le lien entre ces trois: ils ne sont pas sans lien l'un avec l'autre, mais, au contraire, ils sont liés l'un à l'autre comme dans une chaîne. Tandis que la vie heureuse nécessite l'âme d'un être humain mûr, elle veut aussi des activités vertueuses. Dans le chemin d'être heureux, on ne peut pas dire qu'un homme est heureux tant qu'il ne réalise pas les activités vertueuses. Il faut les activités de l'âme humaine conformes à la vertu pour être heureux. Les trois composants du concept de la définition aristotélicienne du bonheur ne sont pas seulement juxtaposés, ils sont plutôt concatenés.

Enfin, Aristote a-t-il raison de définir le bonheur comme activité de l'âme conforme à la vertu? Pour évaluer et critiquer cette définition, on partira d'un exemple particulier: le jeu d'échecs. Expliquer la définition aristotélicienne du bonheur par le jeu d'échecs est un point de vue tout-à-fait original parce qu'il n'y a pas d'étude précédente faisant une telle analogie entre le bonheur et le jeu d'échecs¹¹. Comment chaque composant de la définition aristotélicienne du bonheur est-il traité par le jeu d'échecs? En créant une telle analogie, la définition aristotélicienne du bonheur sera compris plus facilement et une telle démarche ouvrira les horizons de celui qui veut faire des études sur la définition aristotélicienne du bonheur.

Pour résumer, nous analyserons la définition aristotélicienne du bonheur comme "activité de l'âme humaine conforme à la vertu", en traitant ces trois composants un par un dans chaque chapitre de notre thèse, en clarifiant le lien entre ces trois, et aussi en éprouvant cette définition au moyen de l'exemple du jeu d'échecs.

¹¹ Bien que McIntyre utilise l'exemple de jeu d'échecs pour mieux aborder la différence entre le bien interne et le bien externe, dans son travail, il ne s'agit pas d'une relation directe entre le jeu d'échecs et le bonheur (Alasdair McIntyre, **Après la vertu**, traduit de l'Anglais par Laurent Bury, Paris, PUF, 1997, p. 183).

2. PREMIERE PARTIE: L'ACTIVITE

L'activité est une composante de la définition du bonheur. Le mot grec "energeia" est traduit en français par la notion d'activité. Certains traducteurs utilisent ce terme en tant qu'acte aussi. Dans quelques citations de cette thèse, on peut voir les deux versions ensemble pour désigner l'energeia. Selon Gary Gurtler qui est enseignant dans le département de philosophie ancienne à Boston College, la différence entre l'acte et l'activité ne propose pas un grand problème, ce qui est important est que l'acte ou l'activité désigne quelque chose "en acte".

Qu'est ce que l'être en acte? Tout d'abord pour mieux aborder l'acte, il faut l'envisager dans sa relation avec la puissance (dynamis), puis celle doit s'examiner dans sa distinction du mouvement en précisant les degrés différents de l'acte et enfin, à la base de son antériorité à la puissance¹². Le livre IX de la Métaphysique d'Aristote propose l'acte de ces trois points de vue. L'acte avant tout n'est pas pensé séparément de la puissance mais il n'est pas la puissance, puis il a les degrés d'un côté, de l'autre côté, il diffère du mouvement, enfin il est antérieur à la puissance.

2.1. Quelle relation se trouve entre l'acte et la puissance?

Pour répondre la première question, il faut regarder le livre "Métaphysique" d'Aristote. Le couple "acte/puissance" est l'exercice qui fonde l'ordre de dépendance puisque l'être-puissance ne peut exister sans l'être-acte. Comment envisager cette dépendance? L'acte c'est en premier, une activité d'actualisation de quelque chose et c'est de passer d'un état potentiel à un état actuel¹³. Comme Aristote en a parlé dans son livre IX, Métaphysique:

"...Celui qui n'est pas en train d'étudier, nous le disons savant s'il a la puissance d'étudier; l'autre manière est l'existence en acte."

¹² Pierre Pellegrin, **Dictionnaire Aristote**, Partie-Acte, Paris, Ellipses, 2007, p. 17.

¹³ *ibid.*

Par cette citation, Aristote veut dire que le savant a la possibilité d'exercer sa science, même s'il ne l'exerce pas. En ce qui concerne celui qui ne saurait rien, il n'a pas la puissance d'exercer sa science et dans ce cas, il ne s'agirait pas de passer d'un état potentiel à un état actuel. Autrement dit, il n'a pas une actualisation du cas potentiel. Par exemple, un médecin possède la possibilité de soigner, même s'il ne soigne pas, il a l'art de soigner. Dans le cas de soigner, il fait passer d'un état potentiel à un état actuel. S'il n'y a eu pas de l'art de soigner de ce médecin, il n'aurait pas la puissance de soigner. Supposons par exemple, une pierre n'a pas la potentialité de parler c'est pourquoi elle ne parle pas en acte. De plus, Il ne s'agit pas d'une actualisation d'un état potentiel. Si on sait jouer aux échecs, on a la puissance de jouer aux échecs. Si on ne sait pas les fonctions des pièces d'échecs, on n'a pas la potentialité de jouer aux échecs. De ce point là, le lien entre l'acte et la puissance est comme celui de l'actualisation du cas potentiel. Autrement dit, la puissance tend vers l'acte et n'arrive sa perfection qu'en cet acte (*Mét., θ, 1050a 8-13*)¹⁴. Si on n'a pas la puissance, il ne s'agit pas d'un acte par excellence.

2.2. Pourquoi le bonheur est-il quelque chose en acte, non pas en puissance?

En ce qui concerne la deuxième question, on peut créer une relation entre le couple bonheur-divers biens et le couple acte-puissance. Selon Thomas d'Aquin, il est possible d'envisager une analogie du couple "bien-bien fin" et du couple acte-puissance. Qu'est-ce que le Bien Fin? On peut essayer de mettre en lumière le bien fin qui est le bonheur en soulignant sa relation avec le bien:

*"...Dès lors que toute connaissance ou décision a pour objectif quelque chose de bon, quel est l'objectif que vise, disons-nous, la politique? Et quel est le bien placé au sommet de tous ceux qui sont exécutables? Sur un nom, en somme, la toute grosse majorité tombe d'accord: c'est le bonheur (eudaimonia), en effet, disent et la masse et les personnes de marque..."*¹⁵

¹⁴ Aristote, **Métaphysique**, Présentation et Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 310.

¹⁵ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 53 (n. 1).

Par ces lignes-là, on peut faire une interprétation qu'il s'agit de passer de quelque chose de bon au bien-fin étant le bonheur. Tout tend vers le bien mais ce serait absurde atteindre le bien pour le bien. Si on a souhaité le bien pour qu'un autre bien, ça continuerait infiniment. Pour cette raison, on a besoin de quelque chose de Bien Fin. Ce bien fin sert à mener la diversité des biens. Les divers biens tendent vers le bien suprême et n'arrive sa réalisation et son actualisation qu'en ce bien suprême.

Afin de mieux aborder le couple bien fin-les divers biens. L'article "Aristotle on Eudaimonia" de John L. Ackrill s'avère une importance pour l'analyse du Bien Fin et les divers biens (les biens particuliers). La relation entre les deux types de Bien peut être considérée par celle de moyen-fin. Il s'agit toujours d'une hiérarchie du bien: il existe, les biens qui sont des biens par eux-mêmes, et puis les autres biens qui ne le sont que grâce aux premiers. Il y a des biens secondaires, intermédiaires qui aident l'individu à se procurer un bien supérieur. Ces biens sont des instruments, des étapes, des échelons qu'il est parfois nécessaire de parcourir pour atteindre le bien fin, le bien absolu, la fin suprême, qui est le bonheur. En ce sens, on peut dire que le bien fin vient de l'actualisation des divers biens qui sont des instruments, des étapes, des échelons. En ce sens, les divers biens sont considérés comme l'état potentiel pour le passage à l'actualisation. Les divers biens sont les moyens en vue d'atteindre le bien fin. Comme on a déjà mentionné, le bonheur est le bien fin.

De ce point là, J. Ackrill nous donne une analogie considérant cette relation entre fin-moyen comme celle de bonheur-sa partie intrinsèque en disant: "one may think of the relation of putting to play golf or of playing golf to have a good holiday. One does not putt in order to play golf as one buys a club in order to play golf."¹⁶C'est discutable, cette relation est en accord avec celle de l'Ethique à Nicomaque.

En ce qui concerne l'autre exemple, Ackrill propose dans son article que le bonheur surpasse tout autre bien: "not in the way that bacon is better than eggs and than tomatoes (and therefore the best of the three to choose), but in the way that

¹⁶ John L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's ethics*, Berkeley (Cal.), **A.O. Rorty (éd.)**, 1980, p. 19.

bacon, eggs, and tomatoes is a better breakfast than either bacon or eggs or tomatoes- and is indeed the best breakfast without qualification"¹⁷. Dans cette analogie, les multiples biens sont englobées par le bonheur dans le cadre de "complétude". Sa validité peut être mesurée par les lignes 1094a 19-22, I, 1 de l'EN:

*"Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain Bien."*¹⁸

Ces lignes là, nous introduisent l'existence d'une fin ultime, raison d'être les autres fins partielles. De plus, les lignes 1097 a 15-1097 b 21 de l'EN nous montrent aussi la validité de l'exemple d'Akrill en disant :

*"...Et, en chaque action et décision, c'est la fin, puisque c'est en vue de celle-ci que nous exécutons le reste, tous sans exception..."*¹⁹

On peut donner une autre citation plus d'Éthique à Eudème (EE) à ce propos:

*"... tout être capable de vivre selon son propre dessein doit se fixer un but pour bien vivre : honneur, gloire, richesse ou culture, et les yeux fixés sur lui, il posera tous ses actes.... Il faut donc avant tout déterminer d'abord en soi-même, sans précipitation et sans négligence, ce qui en nous constitue le bien vivre et ce sans quoi les hommes ne sauraient y accéder."(EE, I, 2, 1214b 6-15)*²⁰

On peut dire grâce à cet extrait de l'Éthique à Eudème qu'Aristote nous montre que la fin dernière est le bonheur, alors l'honneur, la richesse, ou l'autre en tant que moyen de l'acquérir s'avèrent être le contenu d'un tel bonheur. De ce point là, on peut faire une interprétation en disant que la poursuite d'atteindre le bonheur est lié à celle

¹⁷ *ibid.*, p. 21.

¹⁸ Aristote, *op. cit.*, par Tricot p. 34.

¹⁹ *ibid.*, p. 54-57.

²⁰ Aristote, *op. cit.*, par Tricot, p. 51.

de ses constituants. Si on fie à l'interprétation de Gauthier et de Jolif, ils expriment que: "*le bonheur est en effet lui-même la somme qui inclut tous les biens.*"²¹

En dehors de l'analogie entre bien-bien fin et la puissance et l'activité, le bonheur peut être traité par l'analogie entre la potentialité de faire quelque chose et faire quelque chose. Le bonheur est quelque chose en acte non pas en puissance parce que de même qu'aux Jeux Olympiques, les gens qui sont les plus forts ne sont pas couronnés, mais les gens qui combattent peuvent être couronnés. (*EN, I,6, 1098b 30-1099a 10*)²² Combattre représente l'activité, tandis qu'être les plus forts sans agir représente l'état potentiel, c'est-à-dire la potentialité de faire quelque chose.

2.3. A quoi les degrés de l'activité et la différence entre le mouvement et l'activité servent-ils dans le cadre du bonheur?

D'un côté, l'acte a des degrés. Il y a deux degrés de l'acte. L'acte en premier, n'est pas réalisé bien qu'il ait la puissance ou bien la potentialité de se réaliser, l'autre degré est l'acte qui dort, bien qu'il ait la puissance de se réaliser, l'acte dort, en dehors de ces deux, il y a une potentialité (puissance), elle représente l'absence de la potentialité de se réaliser. Par exemple, le savant qui n'effectivement exerce pas sa science, dont l'état ne peut pas être considéré comme vraiment actualisé. En ce qui concerne le savant qui dort, son état est différent du premier cas. Aristote fait une différence entre celui qui n'exerce pas et celui qui n'exerce pas en dormant. De plus, Aristote met en scène encore une personne qui est opposé tous les deux, cette personne est celui qui n'a pas encore acquis la science. Alors, il s'agit de deux états et en dehors de ces états, d'une potentialité. Alors, d'un côté, l'acte peut être envisagé selon les degrés différents. De l'autre côté, il y a une distinction entre l'acte et le mouvement. C'est important de préciser les degrés de l'acte et sa distinction du mouvement pour mieux élucider la définition aristotélicienne du bonheur.

"En effet, il n'est pas vrai qu'on marche en même temps qu'on a marché, ni qu'on bâtit en même temps qu'on a bâti, ni qu'on vient à être en même temps qu'on est venu à être ou qu'on est mû en même temps qu'on a été mû, mais ce qui meut est

²¹ cités dans John L. Ackrill, "*Aristotle on Eudaimonia* ", Essays on Aristotle's ethics, Berkeley (Cal.), A.O. Rorty (éd.), 1980, p. 22.

²² Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1994, p. 65-66.

autre chose que ce qui a mû. Pourtant c'est la même chose qui a vu en même temps qu'elle voit, qui pense et a pensé." (Mét., θ, 1048b 30-35)²³

Aristote montre qu'il y a deux types de l'action qui sont distingués selon l'immanence de leur buts. Cette distinction se trouve entre l'action dont le but est immanent à elle-même et l'action dont le but est séparé de cette action. L'action dont le but est en elle-même est l'action immanent c'est-à-dire l'acte ou bien l'activité. L'action dont le but est distinct d'elle est le mouvement (*Mét., θ, 1048b 15-25*)²⁴. La réalisation de ce qui est en puissance en tant que tel, c'est le mouvement. Le mouvement cesse dès que s'est actuellement réalisé ce qui était en puissance c'est pourquoi le mouvement est essentiellement inachevé. Pourtant l'achèvement d'un processus, la réalisation parfaite de la puissance, c'est l'acte. Le début du processus et sa fin sont mêmes lors qu'il s'agit de l'acte. Tandis que la fin du processus est immanente à son début, le début du processus est immanent à son terme. (*Mét., θ, 1048b 25-35*)²⁵

Par exemple, l'acte d'être heureux, le but de cette acte est d'être heureux aussi. La fin d'être heureux tend vers l'être heureux. On est heureux et en même temps on a été heureux. En ce qui concerne l'action de guérir, on ne guérit pas en même temps qu'on a guéri. (*Mét., θ, 1048b 20-30*)²⁶ De ce point là, le but de l'action de guérir n'est pas l'action de guérir. L'action d'être heureux et celle de guérir sont alors différentes selon leur but. Il ne s'agit pas d'une cessation lors qu'il a lieu l'acte.

Dans le cadre de bonheur, quant à lui, Le bien est la fin de tout et il y a une distinction entre quelque fin qu'on souhaite par elle-même et les autres fins seulement à cause d'elle. De même qu'il s'agit de quelque Bien, il y a quelque fin. Tandis qu'une distinction se trouve entre les fins, il y a une séparation entre les biens comme les biens en vue d'une autre et le bien en vue de lui-même. On peut dire qu'il y a des biens secondaires et le bien fin. Alors que la fin distingue en deux, l'une est l'acte en lui-même, l'autre est les œuvres qui sont séparés des actes:

²³ Aristote, **Métaphysique**, Présentation et Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, p. 306

²⁴ *ibid.*, p. 305-306.

²⁵ *ibid.*

²⁶ *ibid.*

"Néanmoins, une certaine différence apparaît entre les fins. Tantôt, en effet, ce sont des actes, tantôt, des œuvres qui s'en distinguent. Or, quand certaines fins sont distinctes des actions, les œuvres sont alors un bien naturellement supérieur aux actes." (EN, I, 1, 1094a 1-7) ²⁷

De ce point là, le bien met en scène et il distingue en deux, l'un est le bien fin, l'autre est les divers biens. Ce bien peut être en général commun à tous les biens particuliers, soit un bien unique, transcendant tous les biens particuliers, soit le bien ultime parmi tous les biens particuliers.²⁸ La distinction entre le mouvement et l'acte peut être examinée dans le cadre de l'activité immanente et les œuvres séparées de cette activité. Supposons, par exemple, qu'on veuille jouer aux échecs, on peut le faire pour seulement s'amuser ou bien pour réfléchir. L'amusement et la réflexion peuvent être traités dans le cadre de divers biens c'est pourquoi le but de jouer peut être parfois s'amuser parfois réfléchir. Le jouer est le mouvement parce que le but de jouer n'est pas seulement jouer, il est distinct de l'acte lui-même. Pourtant, si on veut le bien fin étant le bonheur, dans son acte, son acte est un acte dont le but est immanent à lui, par exemple l'être heureux est un acte immanent. L'acte lui-même et la fin de cet acte sont les mêmes. L'être heureux et le but d'être heureux sont l'être heureux. C'est la raison pour laquelle on considère le bonheur comme un acte ou bien une activité (energeia) non pas un mouvement.

2.4. Pourquoi l'antériorité de l'activité sur la puissance (potentialité) est-elle important dans la recherche du bonheur?

Afin de mieux aborder cette question, Aristote met en lumière l'antériorité de l'acte sur la puissance en trois catégories. L'acte est antérieur à la puissance par la définition et la substance et d'une certaine façon par le temps. Tout d'abord, focalisons sur l'antériorité qui est par la définition et par la substance. Aristote définit la puissance comme ce qui a la possibilité de passer à l'acte. De ce point là, il donne cet exemple :

²⁷ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, traduction et présentation par R. Bodéüs, Paris, GFFlammarion, 2004, p. 47.

²⁸ *ibid.*

" Par exemple, j'appelle capable de bâtir ce qui a la puissance de bâtir, capable de voir ce qui a la puissance de voir, visible ce qui a la puissance d'être vu."(Mét., 1049b 10-16)²⁹

Grace à cet exemple, Stagirite dit que la définition et la substance de l'acte sont antérieures à celles de la puissance. Tandis que les catégories de définition et de substance servent à l'antériorité de l'acte sur la puissance; la catégorie de temps, quant à elle, elle parfois sert à cette antériorité mais parfois non. Par exemple, Aristote dit que la semence est en puissance l'homme mais non encore en acte. Dans ce cas, on peut dire que l'enfant vient de la semence de son père. Aristote dit ceci à ce propos:

"En effet, d'un être en puissance vient toujours l'être en acte du fait d'un être en acte, ...parce qu'il y a toujours un moteur premier ; or le moteur existe déjà en acte." (Mét. 1049b 25-30)³⁰.

Si l'enfant est en puissance dans son père, Il faut qu'il y ait le père qui se trouve en tant qu'un générateur autrement dit, le père en acte. C'est pourquoi, selon la catégorie de temps, l'acte est antérieur à la puissance. Contrairement à ceci, on ne peut pas dire qu'en mangeant, on possède la bouche. De plus, ce n'est pas possible en voyant d'avoir la potentialité de voir. Celui qui n'a que la potentialité de voir peut voir. Et alors, dans ce cas, l'acte n'est pas antérieur à la puissance. Contrairement à ceci, dans les Jeux Olympiques, celui qui est le plus fort n'est pas couronné, mais celui qui combat est couronnés (EN, I,6 , 1098b 30-1099a 10)³¹. Dans ce cas, l'activité est antérieur sur la potentialité (puissance). En ce qui concerne la question au dessus "Pourquoi est-ce que l'antériorité de l'activité sur la puissance est importante dans la recherche de bonheur? Elle est importante parce que lorsqu'il s'agit du bonheur, on peut dire que le bien dans l'âme n'est pas important si on ne pratique pas les activités en accord avec ce bien c'est pourquoi le bonheur requiert l'antériorité de l'activité sur la puissance. Pour résumer, l'antériorité de l'acte à la puissance est remarqué par ces divers catégories qui sont la définition, la substance et le temps.

²⁹ Aristote, **Métaphysique**, Présentation et Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, p. 308.

³⁰ *ibid.*, p.309.

³¹ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques. 1994, p. 65-66.

Pour conclure ce chapitre, nous avons élucidé le composant d'activité du bonheur. On a vu que le bonheur est une activité non pas une puissance (potentialité). De la même manière, le bonheur n'est pas un mouvement. Toutefois, l'activité a des degrés et grâce à ces degrés, on peut mieux comprendre le composant d'âme qui est examiné dans le cadre d'être une entéléchie (energeia) première. En ce moment, on peut passer l'autre composant du bonheur qui est l'âme.

3. DEUXIEME PARTIE: L'AME HUMAINE

Dans le chapitre précédent, l'activité en tant qu'un des composants du bonheur a été traitée. Dans ce chapitre de la thèse, l'autre composant du bonheur, l'âme est traitée. Aristote dit que le bonheur est une activité de l'âme. En disant l'activité de l'âme, on veut dire que l'activité liée à la vitalité. Le bonheur n'est pas une activité du corps. De plus le bonheur n'est pas une activité de l'âme d'un enfant et celle d'un animal. Dans ce cadre, qu'est ce que la vitalité? Pourquoi le bonheur est-il l'activité de l'âme non pas celle du corps? Pourquoi le bonheur est-il l'activité de l'âme humaine non pas celle d'un enfant et celle d'un animal?

Le composant du bonheur en tant qu'âme humaine peut être examiné d'abord dans le cadre de ce qu'est l'âme en générale, en soulignant la différence entre l'animé et l'inanimé, puis en expliquant la différence ou bien le lien entre l'âme et le corps dans le livre "*De l'Ame*" d'Aristote enfin le bonheur est traité au point de vue de la différence entre l'âme humaine et celle d'un enfant ou celle d'un animal.

La substance en premier sens est la matière, en un second sens, c'est la forme, et en un troisième sens, c'est la composé de la matière et de la forme. (*DA, II, 1, 412a 5-10*)³² Le troisième semble le plus important pour mieux comprendre l'âme ou bien la vitalité. Tout d'abord comment peut-on comprendre la forme et la matière? Aristote dit que Hermès est en puissance dans le bois. (*Mét., θ, 1048a 30-35*)³³ Le bois est quelque chose en puissance et il est la matière d'Hermès tandis que Hermès est la forme. De cette manière, on peut dire qu'une table est une forme du bois. Lors qu'il s'agit de la substance composée, la forme d'Hermès et la matière se trouvent ensemble. N'oublions pas la question principale à propos de la quiddité de l'âme. Qu'est ce que l'âme?

³² Aristote, **De l'Ame**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 65.

³³ Aristote, **Métaphysique**, Présentation et Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, p. 304.

L'âme est une forme. La matière est en puissance tandis que la forme est en acte c'est à dire, la forme est l'entéléchie et ce dernier terme se dit en deux sens: l'entéléchie est soit comme la science, soit comme l'exercice de la science³⁴. On traite l'acte et la puissance jusqu'à maintenant. Pourtant, on a besoin de quelque chose encore, c'est pourquoi on parle de l'entéléchie en deux. Aristote dit que ce n'est possible de comprendre la vitalité, si on ne distingue pas l'entéléchie en deux. Pourquoi? Si on ne la distingue pas en deux, on ne peut pas comprendre si cette table est vivant ou non pas. De la même manière, on ne peut pas remarquer si Hermes est vivant ou non pas. Cette distinction ouvre les portes à l'entéléchie de la façon plus profonde.

Aristote parle de cette distinction par la science et l'exercice de la science. Pour mieux approcher cette distinction, reprenons un exemple, le jeu d'échecs et l'exercice de ce jeu. Cela signifie qu'on a la potentialité (puissance) d'apprendre le jeu d'échecs. Si on pratique avec celui qui le sait et si on prend le cours à propos de ce jeu, on peut devenir celui qui sait le jeu d'échecs. Le savoir ne signifie pas toujours le pratiquer c'est à dire la possession de la science de ce jeu ne désigne pas l'exercice de ce jeu. La science du jeu d'échecs diffère de l'exercice de la science de ce jeu. C'est à dire, savoir le jeu d'échecs est différent de jouer aux échecs. Dans ce cas, le savoir est dans l'aspect de "la science" de l'entéléchie, alors que jouer aux échecs est dans l'aspect de "l'exercice de la science" de l'entéléchie.

3.1. L'âme en tant que vitalité

Dans la vision d'Aristote, l'âme est considérée comme la vitalité. Celui qui a l'âme en partage est celui qui a la vitalité en partage. Le bonheur est une activité de l'âme, il n'est pas l'activité de l'inanimé. Pourquoi est-ce que l'inanimé ne peut pas être heureux? Qu'est ce que la différence entre l'animé et l'inanimé? Pour mieux aborder ce qui est vivant et ce qui n'est pas vivant, regardons les lignes '*De l'Âme*' d'Aristote à propos de la différence entre l'animé et l'inanimé:

³⁴ Aristote, **De l'Âme**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 66.

"Nous posons donc, comme point de départ de notre enquête, que l'animé diffère de l'inanimé par la vie. Or le terme "vie" reçoit plusieurs acceptions, et il suffit qu'une seule d'entre elles se trouve réalisée dans un sujet pour que nous disions qu'il vit: que ce soit, par exemple, l'intellect, la sensation, le mouvement et le repos selon le lieu, ou encore le mouvement de nutrition, le décroissement et l'accroissement. "(DA, II, 2, 413a 20-25)³⁵

Et alors on peut établir que chaque corps qui a la vie en partage est une substance. Dans ce cas, la substance ne propose ni la matière, ni la forme, en fait tous les deux ensemble, c'est-à-dire la substance composée qui contient soit la matière soit la forme. Par conséquent, en disant la substance composée, cela signifie que la vie existe dans cette substance. Ce qui a le mouvement de nutrition, le décroissement et l'accroissement, etc. inspirent l'idée d'être composé. Par exemple, on ne peut pas dire que Hermès en tant que forme croissait, de même qu'on ne peut pas dire que Hermès en tant que matière ne se nourrit pas aussi. En outre, Aristote le montre dans les lignes au dessous:

"...Il en est de même en ce qui concerne l'accroissement et le décroissement, car rien de décroît, ni ne croît naturellement qui ne soit nourri, et rien n'est nourri qui n'ait la vie en partage... "(DA, II, 4, 415b 25-416a)³⁶

C'est pourquoi, il y a une différence nette entre l'accroissement de l'animé et celui de l'inanimé, par exemple, l'accroissement de ce qui est vivant et celui d'une matière sont différents. En disant ce qui est vivant, cela veut indiquer ce qui est composé. Comme on l'a dit avant, ce qui est composé a la vitalité en partage c'est à dire ce qui est composé a l'âme en partage. On peut mieux comprendre ce propos en donnant un exemple. Par exemple, le jeu du "Senet", c'est un jeu des anciens Egyptiens qui n'est plus joué dans le monde entier. Si ce jeu est supposé dans le côté de l'inanimé, le jeu d'échecs qui est joué dans le monde entier peut être considéré comme dans le côté de l'animé.

On peut savoir le jeu de 'Senet'³⁷, de même qu'on peut savoir le jeu d'échecs. Pourtant il s'agit d'une différence nette entre le jeu du Senet et le jeu d'échecs. Le

³⁵ *ibid.*, p. 73-74.

³⁶ *ibid.*, p. 89.

Senet n'est pas un jeu vivant par rapport au jeu d'échecs. D'une certaine manière, on peut apprendre le jeu Senet sur l'internet, etc. Et alors pourquoi le Senet est un jeu qui n'est pas vivant? Quelle différence se trouve entre le jeu senet et le jeu d'échecs? On dit que le jeu d'échecs est vivant tandis qu'on dit que le jeu du senet n'est pas vivant. Pourquoi? Le jeu du senet n'est pas vivant parce qu'on ne peut pas facilement trouver ses pièces et son échiquier dans cette époque. Il faut aller à quelque muséum à propos des jeux des anciens Egyptiens pour seulement le voir non pas jouer au senet. Si on essaye de jouer au senet sur l'internet ce n'est pas facile de trouver un joueur qui le sait parce qu'il n'est pas vivant. Cependant, il n'y a pas un tel problème, en ce qui concerne le jeu d'échecs parce qu'il est vivant et populaire dans cette époque. Dans le monde entier, ce jeu est joué et c'est pourquoi, trouver l'échiquier et les pièces d'échecs ne proposent pas un problème. Cependant le jeu du senet qui n'est pas le jeu vivant, a toujours la risque d'être oublié, on a besoin toujours de jouer au senet pour ne pas oublier. De plus, on peut faire beaucoup de faute en jouant, mais on ne sait pas ce quoi est faute dans ce jeu car il n'y a personne pour montrer si c'est la faute ou non pas. Si on le sait de la maniere fausse, cette faute ne peut pas etre ameliorée et reste en tant que faute. Quant au jeu d'échecs qui est un jeu vivant, on n'a pas toujours le risque d'oublier parce que ce jeu est commun dans le monde entier et il y a beaucoup des hommes qui le sait et montre les fautes en jouant. Grace à ça, on peut ameliorer ses fautes. De plus les conditions necessaires conforme à mieux jouer aux echecs se trouvent dans cette époque là. Pour la possession de la science du jeu d'échecs, ce n'est pas nécessaire de jouer toujours aux échecs parce que ce jeu existe, meme si on ne joue pas. Cependant si on ne joue du senet, il est condamné à etre oublié. Le jeu Senet n'a pas la chance de se rappeler par lui-meme. Par quelques actes, ce jeu doit etre rappelé. Sans ces actes-là, ce jeu va etre oublié. Par conséquent, le jeu Senet n'est pas un jeu vivant, de même que le jeu d'échecs est un jeu vivant. Le jeu Senet est l'inanimé parce que de même que la matière en tant qu'inanimé ne se nourrit pas par elle-même, ce jeu a besoin de quelque actes encore pour se rappeler par lui-même ou bien pour être vivant. Cependant le jeu d'échecs comme vivant, se rappelle par lui-même de même que l'animé peut se croitre par lui-même. Aristote entend par "vie", le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même.(*DA,II, I, 412a 10-15*)³⁸

³⁷ Edgar B. Pusch, **Das Senet- Brettspiel im Alten Agypten**. Part I, Review by: Peter A. Piccione, p. 172-180.

³⁸ Aristote, op. cit., p. 66

3.2. Le lien entre l'âme et le corps

Après avoir souligné la différence entre l'animé et l'inanimé, on peut avancer par la différence ou bien le lien entre l'âme et le corps. L'âme est dans un corps mais elle ne peut être adoptée au corps. (*DA, II, 2, 414a 20-25*)³⁹ Si ce qui a l'âme, doit être composé et si ce qui a l'âme est un corps qui a la vie, ce n'est pas possible que le corps est l'âme parce que le corps n'est pas quelque chose qui adopte (*DA, II, 2, 414a 20-25*)⁴⁰, il est quelque chose qui est adopté à lui-même. Ce qui est vivant, est composé et possède un corps. C'est à dire, s'il y a la vie dans un corps, ce corps est vivant. Dans ce cadre, selon le raisonnement d'Aristote, la vitalité est une qualité ou bien une forme du corps et le corps est un substrat. Aristote attribue l'âme au corps c'est à dire, il attribue la vitalité au corps mais le corps ne devient pas celui de l'âme. L'âme n'utilise pas le corps c'est à dire le corps n'est pas un intermédiaire et n'est pas dans l'usage de l'âme. Si Aristote disait que l'âme utilise le corps et le corps ne serait qu'un intermédiaire, il n'y aurait pas le lien entre l'âme et le corps. Cependant, Aristote attribue l'âme au corps. Grâce à cette attribution, il renverse le schème que le corps est attribué à l'âme. La relation entre l'âme et le corps est comme celle-ci: Il faut examiner l'âme en focalisant sur le corps. Aristote souligne que si l'on veut voir l'âme, il faut regarder au corps. Qu'est que la relation entre l'âme et le corps encore? S'il faut suivre le chemin d'Aristote dans lequel tout d'abord il donne la définition générale et préliminaire de l'âme. Aristote commence par donner la définition à la "Substance" pour mieux aborder ce qu'est l'âme. Selon lui, la substance est le composé de la matière et de la forme. La matière et la forme en tant que deux aspects de la substance sont traitées au point de vue de l'âme et du corps. De même l'aspect "matière" comme en puissance est lié au corps, l'aspect "forme" est lié à l'âme qui est définit comme l'entéléchie. Comment traiter l'entéléchie? Elle est traitée de deux manières. L'une est l'entéléchie comme la science, l'autre est l'entéléchie comme l'exercice de la science. Selon l'analogie d'Aristote, la science représente la sommeil, de même que l'exercice de la science représente la veille. Aristote dit que la science est antérieur de l'exercice de la science. L'âme est une substance au sens de la forme. Elle est une entéléchie première en tant que forme d'un corps naturel qui a la potentialité d'avoir la vie. Dans la ligne 412a 27 du livre De l'Ame, Aristote en parle:

³⁹ Aristote, **De l'Ame**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 79-80

⁴⁰ *ibid.*, [...Et c'est pourquoi l'âme est dans un corps, et dans un corps d'une nature déterminée, et nullement à la façon dont nos prédécesseurs l'adoptaient au corps...]

"L'entéléchie première d'un corps organique ayant la vie en puissance."(DA, II, 1, 412 a 27)

L'entéléchie se distingue en deux, l'une est la science, l'autre est l'exercice de la science, comme on l'a déjà mentionné. L'âme comme l'entéléchie, est dans le côté de la science. Elle n'est pas dans le côté de l'exercice de la science. Certains désignent la science comme l'acte premier et l'exercice de la science comme l'acte second. L'âme alors est l'acte premier qui possède la science, en ce qui concerne l'acte second, il est l'exercice de cette science.

Recherchons encore la réponse à la question "Qu'est-ce que la relation entre l'âme et le corps?". Aristote met en exemple la hache. La quiddité de la hache est de trancher. Le tranchant de la hache est l'âme. Et alors, la hache peut être une substance composée de l'âme et du corps. La hache a une origine, de plus, elle a l'avenir. La hache est prête à trancher. Pour mieux la comprendre, il faut savoir soit l'avenir soit le passé de la hache. En disant que la hache est prête, elle est prête à l'exercice, c'est-à-dire elle est prête à trancher. Toutefois, en ce qui concerne la quiddité d'une sculpture, supposons l'œil d'une sculpture, il est prête à apparaître en tant qu'œil, non pas à voir parce que la sculpture n'a pas animalité. Pour voir, il faut avant tout l'animalité, après avoir tenu l'animalité, l'œil peut faire l'exercice. De ce point là, on peut dire que l'entéléchie première du corps organisé est l'âme, l'entéléchie seconde est le corps.

Aristote donne en première l'exemple d'hache afin de mieux préciser ce qu'est l'âme et ce qu'est le corps. Selon lui, tandis que la quiddité de la hache est l'âme, la hache est le corps. Si on sépare la quiddité de la hache c'est-à-dire l'acte de trancher, il reste une hache comme homonymie. La hache dans la peinture est différente de celle qui tranche. En disant homonymie, Aristote veut dire que la hache dans la peinture et la hache qui tranche ne sont que les mêmes en parole. Toutefois, Aristote traite un autre exemple en deuxième, c'est que l'œil en tant que moyen de la vue, le corps est celui de l'âme. De même que la vue est dans l'œil, l'âme est dans le corps. Tandis qu'on a besoin de l'œil pour voir, l'âme a besoin du corps. Troisièmement, l'âme est comme le pilote d'un navire en tant qu'entéléchie première. Dans ce cas, de même que l'âme est le pilote, le navire est le corps.

En conséquence, A la suite d'être donné la définition de l'âme en générale et précisé l'âme dans le contexte de l'entéléchie, l'âme est examinée, ici, dans sa relation avec le corps. Pour illustrer l'âme dans sa relation avec le corps, nous examinons trois exemples aristotéliens : la hache, l'œil, et le pilote. (DA, II, 1, 412b 10-413a 10) En conséquence, on peut dire qu'il s'agit d'une relation entre l'âme et le corps au point de vue de ces exemples, en première l'âme représente la quiddité du corps (la hache), deuxièmement l'âme a besoin du corps (œil), troisièmement l'âme est le moteur d'un corps (le pilote).

3.3. Le lien entre l'ame et le corps au point de vue du bonheur

En ce qui concerne la relation entre l'âme et le corps au point de vue du bonheur; le bonheur est quelque chose liée à l'âme non pas au corps. En disant que le bonheur se rapporte à l'âme, on veut dire qu'il est lié à la vitalité. Pourquoi le bonheur est-il quelque chose lié à la vitalité ou bien l'âme humaine non pas le corps humain? Pourquoi est-ce que l'inanimé ne peut pas être heureux? Tout d'abord, le bonheur se rapporte à la vitalité et il est l'activité de l'âme. L'âme est défini par la vitalité c'est pourquoi on peut interpréter que l'inanimé n'ayant pas l'âme ne peut pas être heureux. Par exemple, il ne s'agit pas d'être heureux d'un bois comme l'inanimé. En ce qui concerne le bonheur non pas l'activité du corps, il est en acte c'est la raison pour laquelle, il ne peut pas l'activité du corps. Puisque le corps soit en puissance, le bonheur comme en acte ne peut pas être l'activité du corps. Pourtant l'âme est en acte et elle peut être quelque chose liée au bonheur qui est en acte. C'est pourquoi on peut dire que le bonheur comme une activité est lié à l'âme non pas au corps.

Deuxièmement, le bonheur qui est considéré comme quelque chose en acte est défini par le bien fin. Le bien fin se trouve dans le sommet des autres biens. De ce point là, il s'agit des biens du corps, de ceux de l'âme et des biens extérieurs. L'âme est quelque chose en acte et l'être en acte contient les activités avec la fin. Cette fin se trouve de côté des biens de l'âme non pas ceux du corps ou ceux d'extérieur:

"On a divisé les biens en trois classes : les uns sont dits biens extérieurs, les autres sont ceux qui se rapportent à l'âme ou au corps, et les biens ayant rapport à l'âme, nous les appelons biens au sens strict et par excellence. Or comme nous

plaçons les actions et les activités spirituelles parmi les biens qui ont rapport à l'âme,....C'est encore à bon droit que nous identifions certaines actions et certaines activités avec la fin, car de cette façon la fin est mise au rang des biens de l'âme et non des biens extérieurs." (EN, I, 8, 1098b 10-20)⁴¹

Tandis que le corps est en puissance, l'âme est en acte comme on l'a mentionné avant, si on désignait le bonheur comme l'activité du corps, la quiddité de l'activité serait séparée d'elle c'est pourquoi on peut dire que la quiddité est donnée par l'âme à l'activité. Qu'est-ce que la quiddité de l'activité lors qu'il s'agit du bonheur? Les divers biens qui n'ont pas la fin n'arrive pas au bonheur. Pour posséder le bonheur, il faut une fin des divers biens en vue du bien fin. La quiddité des divers biens est donc cherchée dans le cadre de la fin de ces divers biens. L'âme dans laquelle la fin se trouve, assure la quiddité de l'activité. Si la quiddité de l'activité sépare d'elle, cette activité ressemble celle des archers qui n'ont pas une cible. Par exemple, il s'agit de certains biens en vue des autres biens, ces sont définis par le bien-moyen et des biens qui ont les fins en eux-mêmes étant le bien-fin, les deux sont différents.

De la même manière, on peut indiquer que l'activité du corps ne prévoit pas la fin, cependant l'âme prévoit une fin. C'est pourquoi le bonheur est quelque chose se rapporte à l'âme non pas le corps. Par exemple, la santé qui est le bien du corps est aspiré à un autre bien comme le bonheur, par exemple, celui qui est en bonne santé est heureux de même que celui qui est malade n'est pas heureux. Alors, on peut faire une interprétation que la santé en tant que bien du corps n'est pas le bien fin. Elle n'est qu'un moyen pour arriver au Bien Fin. Pourtant, le bonheur qui est le bien de l'âme est aspiré seulement pour lui-même, cela signifie que le bonheur est le bien fin et alors, le bonheur en tant que bien fin est l'activité de l'âme. Dans le cadre où se trouve l'acte ayant la fin et l'acte sans la fin, il s'agit d'une distinction comme le bien fin et le bien moyen. Pour mieux approcher à ce propos, donnons un exemple: C'est comme des biens dans le tableau et des biens en acte ne sont pas les mêmes tandis que l'homme qui sourit en acte et l'homme qui sourit dans le tableau ne sont pas les mêmes. En ce qui concerne la relation entre l'âme et le corps dans ce cadre, on peut créer une analogie entre celui qui sourit par la fonction de son corps en acte et celui

⁴¹ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques. 1994, p. 63-64.

qui sourit dans le tableau alors que la même analogie peut être établie entre l'âme et le corps.

En troisième, le corps sans l'âme n'opère pas. De même que l'œil sans la fonction de vue ne peut pas voir, le corps sans l'âme ne peut pas réaliser sa fonction. Dans ce cas, est-ce qu'on peut créer une analogie entre le bien fin et l'âme? Tandis que l'âme donne la quiddité à l'activité du corps, le bien fin donne le sens aux divers biens. Est-ce que cela signifie que les divers biens sont les moyens pour arriver au bien fin? S'il s'agit d'une analogie entre le bien fin et l'âme, est-ce que le corps est le moyen de l'âme? Selon Aristote, l'âme et le corps sont les aspects différentes de la même chose comme on l'en a déjà parlé. C'est pourquoi le bonheur se rapporte à l'âme non pas au corps, bien que l'âme ne soit pas séparable du corps. Par conséquent, le bonheur est une activité de l'âme parce que le corps sans l'âme ne peut pas réaliser les activités.

3.4. La différence entre l'âme comme l'entéléchie première et le bonheur comme l'entéléchie seconde

Afin de mieux aborder la différence entre l'âme et le bonheur, d'abord, on a besoin d'expliquer la notion "entéléchie". Comment traiter l'entéléchie à la base du bonheur? L'entéléchie s'explique en deux points de vue : l'un est la science, l'autre est l'exercice de la science. Dans le côté de la science se trouve l'âme, de plus dans le côté d'exercice de la science se trouve l'âme aussi mais on a besoin de quelque chose encore dans ce côté. Aristote met en exemple le sommeil et la veille pour mieux aborder à ce propos:

"Il est manifeste que l'âme est une entéléchie comme la science, car le sommeil aussi bien que la veille impliquent la présence de l'âme, la veille étant une chose analogue à l'exercice de la science et le sommeil, à la possession de la science, sans l'exercice. Or l'antériorité dans l'ordre de la génération appartient, dans le même individu, à la science. C'est pourquoi l'âme est, en définitive, une entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance,... "(DA, II, 1, 412a20-412b) ⁴²

⁴² Aristote, **De l'Âme**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 67-68.

Dans cette citation, Aristote veut dire que soit dans le sommeil soit dans la veille, on a l'âme. En ce qui concerne le bonheur, selon Aristote, on ne peut pas être heureux dans le sommeil, de plus l'homme bon et le méchant se distinguent avec le moins d'évidence dans la période du sommeil (*EN, I, 13, 1102b 5-10*)⁴³. Dans ce cas, est-ce qu'il y a une différence entre l'âme qui est considérée comme l'entéléchie première (la science) et le bonheur qui est l'energeia (l'acte ou bien l'activité)? La différence entre les deux est comme la différence entre la science et l'exercice de la science. Si on place l'âme sous le titre de la "science", le bonheur se met sous le titre de l'exercice de la science. De ce point là, on peut dire que de même que l'âme est l'acte premier, le bonheur est l'acte second. C'est l'âme au sens d'être vivant doit être l'acte premier parce qu'on ne peut pas être heureux sans l'âme ou bien on ne peut pas être heureux sans être vivant. Même si celui qui est dans le sommeil est vivant, il n'est pas heureux. Avoir la vitalité n'est pas assez pour être heureux. On a besoin de quelque exercice pour être heureux. Cependant, le bonheur a besoin de quelque chose encore parce que ce n'est pas suffisant d'être vivant pour être heureux. C'est pourquoi le bonheur est l'acte second.

Le bonheur se trouve dans le côté d'energeia, lire en parallèle *Ethique à Nicomaque* (*EN, I, 16, 1097b33- 1098a4*) et *De L'Ame* (*DA, II, 2, 413a20-b12*) permet de souligner qu'Aristote marque la différence entre l'âme et le bonheur. EN dit que la fonction de l'homme en tant qu'au delà du simple fait de vivre et de la vie sensitive est la vie pratique. DA dit que l'âme est le principe des fonctions c'est pourquoi, l'âme est acte premier (*DA, II, 1, 412a20*), alors que le bonheur est acte second. L'âme en tant qu'acte premier désigne la science tandis que le bonheur en tant qu'acte second désigne l'exercice de la science. La fonction de l'homme est la vie pratique, en disant la vie pratique, on veut déterminer quelque chose en acte. Comment désigner cet acte en tant que fonction de l'homme? Selon Aristote pour le bonheur, cet acte doit être conforme à la vertu. Le bonheur est un acte conforme à la vertu. (*EN, I, 6, 1098a 16*) En ce qui concerne l'âme, elle doit se comprendre du côté de hexis. Qu'est-ce que la différence entre l'hexis et l'activité en tant qu'un des composants du bonheur? Le mot grecque "hexis" est traduit en français par la disposition. La disposition n'est pas l'exercice. Cependant, en pratiquant les exercices, les dispositions sont possédées. On peut interpréter que la disposition est

⁴³ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris, GFFlammarion, 2004, p. 47.

dans l'aspect de la possession de la science sans l'exercice, quant à l'activité, elle est dans l'aspect de l'exercice de la science. Dans ce cadre, Aristote dit:

"En effet, la disposition peut très bien exister sans produire aucun bien, comme dans le cas de l'homme en train de dormir ou inactif de quelque autre façon ; au contraire, pour la vertu en activité, c'est là une chose impossible, car celui dont l'activité est conforme à la vertu agira nécessairement et agira bien. Et de même qu'aux Jeux Olympiques, ce ne sont pas les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui combattent (car c'est parmi eux que sont pris les vainqueurs) , de même aussi les nobles et bonnes choses de la vie deviennent à juste titre la récompense de ceux qui agissent."(EN, I, 6, 1098b 30-1099a 10)⁴⁴

Par cette citation, Aristote veut souligner que la possession de la science d'une chose et son activité ne sont pas les mêmes choses, de plus l'exercice de la science est supérieur à la possession de la science. L'âme en tant que possession de la science diffère de l'activité en tant qu'exercice de la science. L'âme est du côté de *hexis* et le bonheur du côté d'*Energeia* (activité de l'âme), ce que le Stagirite souligne fortement lorsqu'il montre en quoi *energeia* est supérieure à l'*hexis* (EN, I, 6, 1098a5-17). On possède l'âme dans le sommeil mais l'homme qui dort ne peut pas être heureux parce que le bonheur est une activité et nécessite l'exercice. De ce point là, on peut dire que l'âme est la première entéléchie (acte premier) lorsque le bonheur est considéré comme l'acte second.

3.5. Pourquoi l'enfant et l'animal ne peuvent-ils pas heureux?

On a déjà traité pourquoi l'inanimé n'est pas heureux. On a conclu que pour que le bonheur soit lié à l'âme non pas au corps, l'inanimé n'est pas heureux. La question présente est celle-ci : Pourquoi est-ce que les végétaux, les animaux et les enfants ne sont pas heureux bien qu'ils soient animés? Pour mieux répondre cette question, tout d'abord, il faut mentionner la différence entre l'homme et l'animal et le plant puis on peut parler de la tâche de l'homme désignée par l'interprétation de Gauthier et Jolif.

⁴⁴ Aristote, **op. cit.**, p. 65-66.

L'homme est différent des végétaux et des animaux. Pour être heureux, est-ce que c'est nécessaire d'avoir la vitalité? La réponse de cette question est "Oui" parce que la vitalité désigne l'âme et le bonheur est une activité de l'âme. Et alors, afin d'être heureux, il faut la vitalité mais la vitalité n'est pas suffisante, on a besoin d'une chose encore, il faut les activités de celui qui est vivant. Est-ce que les plants en tant que vivant peuvent réaliser les activités pour être heureux? Est-ce que les animaux qui ont la vie sensitive peuvent réaliser les activités afin d'être heureux? Est-ce que les hommes qui a la vie selon le point de vue l'exercice (*EN, I, 6, 1098a 5-15*)⁴⁵ peuvent réaliser les activités pour le bonheur? Les plantes, les animaux sont vivants mais ils ne sont pas vivant comme l'homme. Est-ce qu'une fleur est considérée comme heureuse? Est-ce qu'un ver peut être heureux?

"Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous cherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparait commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique...." (*EN, I, 6, 1097b 33-1098a 15*)⁴⁶

Comme on en parlé avant, l'homme est différent de l'animal. Qu'est que c'est cette différence? Ni pour un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, on ne peut pas dire qu'il est heureux car aucun d'eux n'est capable de participer à une activité (*energeia*). Pour ce motif, l'enfant ne peut pas être heureux, car il n'est pas encore capable de telles activités, en raison de son âge.

Regardons les lignes 1097 b 25 1098 a de l'EN en vue de commencer à expliquer la tâche de l'homme qui est différente de celle des animaux et des végétaux:

"Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir? Ou bien encore, de même qu'un œil, une main,

⁴⁵ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1994, p. 59.

⁴⁶ *ibid.*, p. 58-59.

un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée?"⁴⁷

Pour mieux répondre ces questions posées par Aristote dans ces lignes, il faut comprendre ce que la fonction ou bien la tâche de l'homme. Dans le livre "Les Grands Livres d'Ethique"⁴⁸, on parle que c'est seulement l'homme est capable d'engendrer les actes qu'il accomplit. Il est donc clair que c'est l'homme qui est capable d'engendrer ses activités. La tâche de l'homme est en dehors et au delà de toutes ces tâches particulières qui font la trame quotidienne de la plupart des existences humaines. Le menuisier, le cordonnier et en général tous les travailleurs, du paysan et de l'ouvrier au commerçant, exercent un métier: ils ne font pas leur métier d'homme. Le métier d'homme est en dehors et au delà. Ils exercent leurs yeux, leurs mains, leurs pieds, leur corps tout entier, mais ce n'est pas là l'homme. L'homme est en dehors et au de là. Où? Dans l'âme. Dans la disposition.

La fonction ou bien la tâche de l'homme se trouve dans l'âme. Ce qui se trouve dans l'âme n'est qu'une disposition cependant pour être heureux, ce n'est pas suffisant de rester au niveau de disposition (hexis), il faut l'exercice de ce qui est dans l'âme puisque le bonheur est dans le côté d'energeia. Un être sans tâche peut être considéré comme l'être non pas heureux puisque le bonheur se trouve dans le côté d'energeia, lire en parallèle "*Ethique à Nicomaque, I*" et "*De l'Ame, II*" permet de souligner qu'Aristote marque la différence entre l'âme et le bonheur:

Dans le livre II de "*De l'Ame*" Aristote dit que *l'âme est le principe des fonctions. (DA, II, 2, 413b 10-15)*⁴⁹ De plus Aristote dit que l'âme est l'entéléchie première. Cela signifie que l'origine d'une fonction humaine est dans l'âme parce que l'âme est l'acte premier ou bien l'entéléchie première. Mais pour le bonheur, ce qui est dans l'âme n'est pas suffisant, il faut l'opérer, l'exercer. C'est pourquoi on peut considérer le bonheur comme l'acte second ou bien l'entéléchie seconde tandis que l'âme est l'acte premier. Dans l'*Ethique à Nicomaque*" Aristote mentionne la vie

⁴⁷ *ibid.*, p. 57-58.

⁴⁸ Pierre Pellegrin, **Les Grands Livres d'Ethique**, Paris, Arléa, 1992, p. 66-67.

⁴⁹ Aristote, **De l'Ame**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 75.

pratique (*EN, I, 6, 1098a 2-5*)⁵⁰ qui propose l'acte second alors que l'âme est acte premier (*DA, II, I, 412a 20*).

Pour conclure le deuxième chapitre dans lequel le composant d'âme est traité, le bonheur est l'activité de l'âme, il n'est pas la potentialité du corps. Lorsqu'il s'agit du bonheur, il faut des exercices c'est pourquoi le bonheur est l'entéléchie seconde comme l'exercice de la science. Pourtant, pour l'entéléchie seconde, il faut l'entéléchie première. C'est comme pour la vie heureuse, il faut la vie. De ce point de vue, l'âme est considérée comme la vitalité. La vitalité n'est pas suffisante afin d'être heureux. Bien qu'un enfant et un animal soient vivants, ils ne peuvent pas être heureux. Un homme mur ne peut qu'être heureux parce qu'il peut exercer les activités conformes à la vertu. Dans ce cadre, on peut passer le troisième chapitre lié au thème de vertu.

⁵⁰Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques. 1994, p.58.

4. TROISIEME PARTIE: LA VERTU

Dans le chapitre précédent, le bonheur a été traité du point de vue de l'âme. Grâce au chapitre précédent, on peut dire que le bonheur se rapporte à l'âme non pas au corps. Supposons la gloutonnerie qui est considéré comme un extrême en vue du bonheur, elle est une disposition mauvaise de l'âme. On ne peut pas dire que la gloutonnerie est liée au corps. Bien qu'elle soit un résultat corporel de manger en trop grande quantité, elle est liée à l'âme. Et, alors, le corps est laissé de côté. L'âme met en scène en rappelant notre recherche principale qui est le bonheur. De ce point là, on peut poser cette question : Quelle relation se trouve entre le bonheur et l'âme?

L'âme en tant que vitalité, ne peut pas faire choisir une médiété (*EN, II, 6, 1106b 36-1107a*)⁵¹ entre deux extrêmes. Celui qui est vivant a besoin d'encore quelque chose pour favoriser une médiété entre manger en trop grande quantité et en trop petite quantité. Qu'est-ce que ce qui préserve une médiété entre la gloutonnerie et l'inappétence lors qu'il s'agit de la tempérance, de la même manière, une médiété entre la couardise et la témérité lors qu'il s'agit du courage?⁵² L'âme est une entéléchie première⁵³ mais on a besoin d'encore quelque chose afin de favoriser la médiété entre la gloutonnerie et l'inappétence ou bien entre la couardise et la témérité. Pourquoi est-ce que l'âme ne peut pas préserver la médiété?

Comme on l'a dit avant dans le chapitre précédent qui est à propos de l'âme humaine, l'âme est l'entéléchie première, l'entéléchie se prend en un double sens; elle est tantôt comme la science, tantôt comme l'exercice de la science⁵⁴. Selon Aristote, la science qui représente l'âme est l'acte premier alors que l'exercice de la science est l'acte second. Il s'agit d'une relation entre l'acte premier et l'acte second comme les deux aspects d'une seule entéléchie. Pourquoi est-ce que l'âme est l'acte premier

⁵¹ *ibid.*, p. 106.

⁵² Pierre Pellegrin, **Dictionnaire Aristote**, Partie-Vertu, Paris, Ellipses, 2007, p. 191.

⁵³ Aristote, **De l'Ame**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 68.

⁵⁴ *ibid.*, p. 67.

plutôt que l'acte second? Pourquoi l'âme est plutôt comparable à la possession de la science et non pas l'exercice de la science?

Pour mieux répondre ces questions, regardons l'âme en tant qu'une entéléchie comme la science et l'exercice de la science, de la manière différente. Par exemple, supposons un homme, cet homme possède la bouche, c'est pourquoi il peut manger du melon d'eau. Il la possède avant de manger. Avoir la bouche est antérieur à manger du melon d'eau. Celui qui a la bouche et celui qui mange sont le même homme mais avoir la bouche et manger sont les deux aspects d'une seule entéléchie. Même si cet homme ne mange pas du melon d'eau, il a la bouche. L'homme qui a la bouche représente la possession de quelque chose en tant qu'acte premier qui se trouve en puissance tandis que l'homme qui mange du melon d'eau représente l'activité comme l'acte second qui se trouve en acte. Avoir la bouche est comme la science, le manger est comme l'exercice de la science. Dans ce cadre, on peut traiter le lien entre l'âme et la vertu.

4.1. Le rapport entre l'âme et la vertu

C'est suffisant la possession de quelque chose pour l'âme en tant que vitalité. Ce n'est pas nécessaire de quelque chose en acte pour être vivant. On peut dire qu'un homme est vivant pour qu'il ait la bouche pour manger du melon d'eau. Pourtant le même homme doit manger du melon d'eau pour être en acte. Avoir la bouche ne requiert pas toujours manger du melon d'eau. Avoir la bouche permet de montrer la potentialité de manger. Même si on dort, manger ne peut pas être oublié. De ce point là, on peut dire que l'acte premier qui est la possession de quelque chose est assez pour être vivant tandis que l'acte second représente quelque chose en acte au delà d'être vivant. De telle façon, l'acte second implique l'acte premier.

Et alors, l'âme comme l'acte premier ne peut pas préserver la médiété parce que l'âme n'est qu'une entéléchie première, elle n'est que la vitalité et elle ne représente pas l'exercice de la science. Par exemple, un bébé a la potentialité de parler, cette potentialité représente acte premier. De l'état potentiel à l'état actuel, le bébé arrive en parlant. Tout d'abord il fait la répétition de sons c'est-à-dire, il possède les sons, en ce sens, il est dans l'aspect de l'acte premier encore, puis de plus en plus, il développe

ses exercices en essayant de parler, il arrive à l'acte second et enfin il peut parler. Parler représente l'acte second. Lors qu'il ne parle pas, son niveau de parler ne diminue pas. De ce point là, le bébé ne perd pas son niveau de parler en dormant et il a la potentialité de parler. Quand il parle, il arrive de l'état potentiel de parler à l'état de parler c'est-à-dire il arrive de la possession de la science à l'exercice de la science.

L'âme en tant que possession de la science ne peut pas favoriser la médiété entre deux extrêmes. La possession de la science ou bien l'acte premier ne peut pas préserver la médiété. On a besoin de l'acte second qui représente l'exercice de la science pour la préserver. De ce point là, la vertu qui préserve cette médiété peut être mise en scène. Est-ce qu'on peut dire que la vertu est l'acte second? Oui. La possession de la science n'est pas suffisant pour être vertueux ou bien heureux. Comme on l'a dit avant, la vitalité n'est pas suffisant pour être heureux. De telle façon, la vitalité n'est pas suffisante pour être vertueux. Le bonheur est l'acte second mais tout en acte second n'est pas heureux. Il y a tel acte second qui rend malheureux et non vertueux. Dans ce cadre, on essaye de répondre à cette question : qu'est-ce que la vertu?

Pour mieux répondre cette question, tout d'abord, il faut souligner la relation entre le bonheur et l'âme : Dans la définition du bonheur on voit l'âme en tant qu'un des composants. Comment peut-on établir une relation entre le bonheur et l'âme? Est-ce que c'est suffisant d'avoir l'âme afin d'être heureux? Bien qu'un homme ait l'âme dans le sommeil, il n'est pas considéré comme heureux. Cela signifie que l'homme a besoin d'encore quelque chose au delà de l'âme pour être heureux. Qu'est ce que c'est? C'est l'exercice ou bien l'activité conforme à la vertu. Lors qu'il s'agit du bonheur, un acte premier n'est pas suffisant, l'acte second en tant qu'activité va mettre en scène. L'acte premier peut être considéré comme un état potentiel alors que l'acte second peut être comme l'actualisation de cet état potentiel. Dans l'acte second, il faut performer, être en acte, réaliser quelque chose. De ce point là, c'est nécessaire d'un passage de l'acte premier qui est la science à l'exercice de la science qui est l'acte second. Grace à ce passage, on peut aller au delà de la potentialité, on peut arriver à l'exercice de la science. Dans la vitalité, le sommeil est l'acte premier tandis

que la veille est l'acte second (*DA, 412a 22-28*)⁵⁵. Pour le bonheur, il faut l'acte second, l'acte premier n'est pas suffisant pour être heureux. Le bonheur est obtenu par les activités. L'homme dans la vie végétale n'est pas heureux parce qu'il ne peut pas réaliser les activités et il est toujours dans l'état de sommeil. De la même manière, un bébé et une plante ne sont pas heureux pour qu'ils ne puissent pas réaliser des exercices. Lors qu'on pose de quelle exercice et de quel acte second on a besoin, et alors la vertu devient la réponse à ces questions. De même que celui qui a l'âme est heureux, celui qui est vertueux est heureux aussi. Dans ce sens, on peut dire que le bonheur se rapporte à l'âme et à la vertu.

Le bonheur est une activité en accord avec la vertu (*EN, 1102a 5-6*)⁵⁶. Qu'est-ce que cette vertu? Pourquoi a-t-Aristote besoin de la vertu dans la recherche de bonheur? Qu'est-ce que la fonction de la vertu au point de vue du bonheur? Pourquoi est-ce que ce n'est pas suffit de définir le bonheur comme une activité de l'âme? Pourquoi est-ce qu'on a besoin d'ajouter à cette question, la conformité à la vertu? Pour mieux répondre ces questions-là, on a besoin d'examiner profondément la vertu.

4.2. Qu'est ce que la vertu?

Le mot grec *aretè* est élucidé par l'excellence de quelque chose par exemple, si c'est rapide, un cheval, sa rapidité montre l'excellence ou bien la vertu de ce cheval. En ce qui concerne, la vertu dans le cadre d'éthique, il faut voir livre II de l'EN. Dans ce livre, Aristote tout d'abord montre ce que la vertu n'est pas afin de mieux élucider ce qui est la vertu.

La vertu n'est pas l'excès et le défaut. Selon Aristote, l'excès et le défaut sont les deux vices. Cependant, la vertu n'est pas vice, alors la vertu n'est ni l'excès ni défaut, par exemple, l'excès de gymnastique et son défaut font perdre la vigueur. De la même manière, le boire et le manger en trop grande ou trop petite quantité détruit la santé⁵⁷. Pareillement à ce propos, un lâche représente celui qui a trop peur de tout

⁵⁵ Aristote, **De l'Ame**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 67.

⁵⁶ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques. 1994, p. 80.

⁵⁷ *ibid.*, p. 92-93.

et un homme téméraire désigne celui qui n'a peur de rien. Tandis que le premier cas caractérise le défaut, le deuxième se rapporte au excès. Alors qu'est ce que l'état intermédiaire entre deux extrêmes qui préserve l'équilibre entre les deux? Dans les lignes au-dessous, Aristote parle de ce propos:

"Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne,... D'autre part, elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien restent en deçà, ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions (les activités), alors que la vertu découvre le milieu et le choisit."⁵⁸ (EN, II, 1106b 35-1107a 5)

Selon cette citation, le vice est l'extrémité dans les affections et les activités alors que la vertu est une disposition qui découvre et choisit le médiété. Parallèlement à cette citation, Aristote parle d'une disposition liée à la vertu et le libre choix entre deux vices dans son livre l'Ethique à Eudème (EE, II, 1227 b 5-11).

"Puisque toute vertu éthique est elle-même une médiété et porte sur le plaisir et la peine alors que le vice est dans l'excès ou le défaut et a les mêmes objets que la vertu, la vertu éthique sera nécessairement une disposition à choisir délibérément la médiété relative à nous dans ces plaisirs et ces peines qui permettent de dire de quelqu'un qu'il a telle ou telle qualité de caractère, selon qu'il éprouve de la joie ou de la peine : en effet on ne dit pas de l'amateur de sucré ou de choses amères qu'il a telle qualité de caractère."⁵⁹

Par cette citation, on peut dire que la vertu n'est pas quelque chose donnée c'est pourquoi elle n'est pas par notre nature. On ne peut pas posséder les vertus naturellement. D'où vient la vertu? On dit qu'à l'origine de la vertu se trouve les habitudes. Est-ce que les vertus sont les habitudes? Non, les habitudes sont nécessaires pour être vertueux mais elles ne sont pas suffisantes. Pourquoi est-ce que l'habitude n'est pas suffisante pour être vertueux? Elle n'est pas suffisante parce que la vertu n'est pas une répétition mécanique. Dans ce cadre, Aristote peut établir une

⁵⁸ Aristote, **Éthique à Nicomaque**, traduction et présentation par R. Bodéüs, Paris, GFFlammarion, 2004, p. 116-117.

⁵⁹ Aristote, **Ethique à Eudème**, par Vianney Décarie, Paris, Quatrième tirage, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1997 p. 116.

analogie entre la vertu et l'art. Selon lui, alors qu'en jouant de la cithare, on devient le cithariste ; en pratiquant les actions vertueux, on devient vertueux. Ce cas est un peu différent en animal et les choses comme la pierre qui ne sont pas vivant, c'est-à-dire, il s'agit d'une différence entre l'homme, les choses et l'animal à propos de répétition mécanique.

Qu'est-ce que la vertu n'est pas? Elle n'est pas une extrémité de plus, elle n'est pas une affection et une faculté, elle n'est qu'une disposition. De ce point là, tout d'abord, on tente de traiter le lien entre la vertu et l'habitude en précisant la différence entre les habitudes des choses non pas vivants comme pierre, celles des animaux, celles des hommes, puis on aborde la relation entre la vertu et l'art et enfin on détermine que la vertu n'est pas une affection et n'est pas une faculté en soulignant pourquoi elle n'est ni l'affection ni la faculté.

4.3. Le lien entre la vertu et l'habitude

Il s'agit de deux sortes de vertu, l'une est la vertu intellectuelle, l'autre est la vertu morale⁶⁰. La vertu intellectuelle a besoin d'enseignement et de temps en ce qui concerne la vertu morale, elle vient de l'habitude⁶¹. Pour la vertu intellectuelle, on peut dire que dans la vision d'Aristote, il y a une relation entre l'enseignement et le temps. L'enseignement nécessite du temps. De ce point là, il ne s'agit pas d'un bébé qui est vertueux. Quant à la vertu morale, Aristote dit qu'elle est le produit de l'habitude qui est modifiée du mot grec "ethos"⁶². Aristote ne dit pas que l'habitude produit la vertu. Il souligne que cette vertu vient des habitudes c'est pourquoi, ces vertus morales ne se trouvent en nous naturellement⁶³. Aristote le mentionne comme ceci:

"_ ..., il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut pas même si des milliers de fois on tentait de l'y

⁶⁰ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Paris, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1994, p. 87.

⁶¹ *ibid*, p. 87-88.

⁶² *ibid*.

⁶³ *ibid*.

accoutumer en la lançant en l'air ; pas davantage ne pourrait-on habituer le feu à se porter vers le bas et, d'une manière générale, rien de ce qui a une nature donné ne saurait être accoutumé à se comporter autrement. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité est amenée à maturité par l'habitude"⁶⁴

Dans le cadre de cette citation, on peut dire que l'origine des vertus morales est les habitudes c'est la raison pour laquelle, les vertus morales ne sont pas naturelles. Ce qui est naturel ne peut pas être changé par habitude. Selon la pierre, il ne s'agit pas d'une distinction entre la plate-forme de l'or et la plate-forme d'ordinaire. Cela signifie, même si la pierre se porte vers une plate-forme de l'or ou celle d'ordinaire, elle se porte vers le bas. Cette pierre ne se porter jamais vers le haut. Se porter vers le bas exclut tout à fait de se poser vers le haut. Les végétaux, au contraire, ils accroissent dans les deux directions. Aristote parle de ce propos comme ceci:

"En effet, ce n'est pas seulement vers le haut qu'ils accroissent à l'exclusion du bas, mais c'est pareillement dans ces deux directions ; ils se développent ainsi progressivement de tous côtés.."(DA, II, 2, 413a 25-30)⁶⁵

La pierre par nature ne peut pas se porter vers les deux directions mais au contraire, les végétaux par nature en tant que plus compliqué que la pierre peuvent accroître dans les deux directions. En disant "compliqué" on veut dire que les végétaux sont vivants. En ce qui concerne l'homme, l'homme par nature a la potentialité de posséder les vertus. Cette potentialité est développé par habitude. L'homme a tendance naturelle à posséder les vertus, de plus, il a des habitudes. Ses habitudes ne sont pas naturelles. Les dispositions (hexis) sont liées aux habitudes et ces habitudes doivent devenir la disposition. Nulle vertu n'est naturelle c'est pourquoi nulle vertu n'est contrairement à la nature non plus. La pierre contrairement à sa nature peut se porter vers le haut. C'est possible de se porter vers le haut. Cependant, cela ne signifie pas l'exclusion de la tendance naturelle vers le bas de la pierre. Dans ce cadre on peut poser cette question : quelle relation se trouve entre la nature et les habitudes? Les habitudes ne sont ni naturelles ni contrairement à la nature. Il y

⁶⁴ ibid.

⁶⁵ Aristote, **De l'Ame**, Traduction Nouvelle et Notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995, p. 74.

beaucoup de débat à ce propos. Par exemple, l'idée qu'il n'y a pas quelque chose de bien dans la nature se rapporte à ce propos. Rien de bien et rien de vertu ne se rapportent à l'habitude parce qu'ils ne sont pas naturels. Les vertus morales sont telles que nous pouvons les recevoir naturellement. Et alors, on peut dire que les vertus-elles-mêmes ne sont pas naturelles mais il s'agit d'une capacité en nous de les recevoir. De plus, par les habitudes cette capacité est amenée à maturité⁶⁶. Il semble que le commencement des vertus soit donné par nature mais les vertus sont venues des habitudes. C'est-à-dire, la capacité obtenue par la nature est perfectionnée au sein des habitudes.

La nature nous donne quelque chose en puissance et nous actualisons ce qui est en puissance. Il s'agit d'un passage de l'état en puissance ou bien de l'état potentiel à l'état en acte. Nous le faisons passer à l'acte⁶⁷. Ce qui est donné par la nature est déjà là. Aristote donne l'exemple de sens à ce propos:

*"(...car ce n'est pas à la suite d'une multitude d'actes de vision ou d'une multitude d'actes d'audition que nous avons acquis les sens correspondants mais c'est l'inverse : nous avons déjà les sens quand nous en avons fait usage, et ce n'est pas après en avoir fait usage que nous les avons eus...)"*⁶⁸

Nous n'avons pas acquis la capacité de voir en voyant, c'est-à-dire, l'acte de voir n'est pas antérieur à la puissance de voir. La puissance de voir est antérieur à l'acte de voir dans le sens. La puissance de voir se trouve déjà en nous. La possession de la capacité de voir est antérieur à l'exercice de voir. Tout d'abord, nous avons la capacité de voir puis on peut voir. Cependant, en ce qui concerne les vertus, contrairement au sens, l'exercice vertueuse est antérieur à la possession de la vertu. A la suite d'une multitude d'actes vertueux, on les possède. De ce point là, on peut dire que les vertus ne sont pas naturelles. Il ne s'agit pas de l'antériorité de la possession des vertus à l'acte vertueux. Il faut les activités vertueuses avant tout pour être vertueuse.

Dans la recherche du bonheur, il y a des vertus. Ces vertus ne sont ni naturelles ni contrairement à la nature. De telle façon, les habitudes se trouvent dans la

⁶⁶ Aristote, **Ethique à Nicomaque**, par J. Tricot, Huitième tirage Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1994, p. 88.

⁶⁷ *ibid.*

⁶⁸ *ibid.*

recherche du bonheur mais les habitudes ne sont pas les vertus. Les habitudes sont nécessaires pour être vertueux mais elles ne sont pas suffisantes pour être vertueux. Si les vertus composaient des habitudes, celui qui possède les bonnes habitudes ne serait loué, de la même manière, celui qui possède les habitudes mauvaises ne serait blâmé. On considère celui qui possède les bonnes habitudes comme celui qui répète mécaniquement les bons comportements des membres de sa famille, alors que celui qui possède les habitudes mauvaises comme celui qui répète automatiquement les comportements mauvais des membres des familles. Répéter les comportements est important au point de vue de la vertu mais ce n'est pas suffisant en vue de la vertu. Dans ce cadre, focalisons sur le rapport entre la vertu et l'art.

4.4. Le lien entre la vertu et l'art

Pour mieux préciser les vertus, Aristote crée une analogie entre l'art et la vertu. Aristote met en parallèle l'art et la vertu. Dans ce cadre Aristote dit:

"En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérés, les actions courageuses que nous devenons courageux"⁶⁹.

Aristote souligne l'antériorité de l'activité à la possession de la vertu. Par exemple, en dessinant, un homme devient un dessinateur. La nature nous donne un coup de main et un coup d'œil. En dessinant, l'homme peut obtenir une potentialité qu'il n'a pas eu auparavant. Contrairement à une pierre, l'homme est un être qui peut dessiner. En dessinant, l'homme construit quelque chose. En faisant quelque chose en acte, l'homme construit quelque chose en puissance, c'est-à-dire l'homme reçoit la capacité qu'il n'a pas eu auparavant. Cette capacité, contrairement au sens, n'est pas par nature. La nature nous donne la fonction de marcher, celle de voir et celle de manger mais la fonction de dessiner ne peut pas être examinée de cette manière. Qu'est-ce que la différence entre la fonction de manger et celle de dessiner? Il s'agit une différence nette entre les deux. La fonction de manger est donné par nature c'est-

⁶⁹ *ibid*, p. 88-89.

à-dire, tout d'abord on possède cette fonction avant de faire mais en ce qui concerne la fonction de dessiner, il faut dessiner pour posséder cette fonction, cela signifie qu'après avoir dessiné, on peut obtenir la fonction de dessiner. Dessiner est nécessaire pour être dessinateur mais on doit dépasser dessiner, par exemple on doit bien dessiner.

*"...c'est en pratiquant..... les actions courageuses que nous devenons courageux. Cette vérité est encore attestée par ce qui se passe dans les cités, où les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes."*⁷⁰

Comme Aristote en parle par ces lignes-là, les législateurs rendent bons les citoyens en habituant à certaines habitudes, puis tandis que les lois déterminent les habitudes et les habitudes déterminent les dispositions des citoyens. A l'origine de chaque vertu se trouve les habitudes. Revenons l'exemple de dessinateur, les bons dessinateurs et les mauvais dessinateurs sont remarqués en dessinant. Il s'agit d'une distinction entre celui qui mal dessine et celui qui ne sait pas dessiner. Cette distinction ressemble la distinction dans le chapitre premier. Selon cette distinction, il y a trois sortes de savants, le premier savant est celui qui exerce sa science, le deuxième savant est celui qui possède la potentialité d'exercer sa science même s'il ne l'exerce pas, le dernier est celui qui ne sait rien dans ce cas, le dernier n'a pas la possibilité d'exercer sa science. Dans ce cadre, supposons un enfant de 4 ans qui ne sait pas dessiner et un homme de 40 ans qui mal dessine. Bon dessiner et mal dessiner sont les deux dispositions. De la même manière, il s'agit d'une distinction entre l'homme couard et l'enfant couard. Les deux sentent la crainte mais, il y'a une différence nette entre les deux parce que lors qu'il s'agit des enfants, ils ne possèdent encore les dispositions. Qu'est-ce que la disposition est? On peut dire que la somme des dispositions nous donne le caractère. Dans ce cadre, examinons la relation entre la vertu et la disposition.

⁷⁰ *ibid*, p. 89.

4.5. Le lien entre la vertu et l'hexis

La nature nous prépare à manger mais le statut de dessiner est un peu plus différent que ce de manger parce que les moyens pour manger est donné par nature mais ceux de dessiner sont différemment obtenus. On fait l'acte de dessiner mais on n'est pas au courant de ce qui a fait. De plus en plus en dessinant, l'acte de dessiner se cristallise, et alors, on nomme cette cristallisation comme la disposition (hexis). De ce point là, Aristote souligne que les actes semblables nous donnent les dispositions morales.

"En un mot, les dispositions morales proviennent d'actes qui leur sont semblables. C'est pourquoi nous devons orienter nos activités dans un certain sens, car la diversité qui les caractérise entraîne les différences correspondantes dans nos dispositions. Ce n'est donc une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale"⁷¹.

Lors qu'il s'agit des activités semblables, on rappelle les habitudes. Aborder les habitudes au point de vue de la différence entre l'homme et l'animal nous permette de mieux traiter les activités semblables.

4.6. La différence entre l'homme, l'animal et les choses au point de vue de l'habitude

Aristote parle de l'importance de l'habitude en ce qui concerne l'activité humaine. Est-ce qu'il s'agit de l'activités des animaux au point de vue de l'habitude. L'habitude n'est pas propre à l'être humain. Les animaux possèdent les habitudes. Cependant, il y a une différence entre l'être humain et l'animal. L'habitude de l'animal ne devient pas la vertu morale mais en ce qui concerne l'être humain, l'habitude devient la vertu morale. Selon Aristote, il s'agit de jouer de la cithare de manière mécanique. Si un animal a bonne mémoire, il peut la faire. Dans le niveau de l'habitude, il n'existe pas une différence forte entre l'être humaine et l'animal. Certains animaux peuvent acquérir l'habitude. Supposons un lion, il peut sauter vers

⁷¹ *ibid*, p.90

le cercle de feu grâce à l'aide d'un dompteur. Est-ce qu'il y a une différence entre l'acte de sauter de lion et l'acte courageux? La réponse d'Aristote à cette question va être "Oui" parce que l'habitude de l'animal est un processus mécanique. Est-ce que c'est possible de réduire le courage à l'habitude? L'homme courageux est différent de l'animal qui saute vers le cercle de feu. Qu'est-ce que cette différence est?

L'homme courageux comme le lion peut sauter vers le cercle de feu mais il sait quand il faut sauter ou bien qu'il ne faut pas. Cela signifie que le processus de l'homme n'est pas mécanique contrairement à l'animal. Pour mieux comprendre ce propos, donnons en exemple, le jeu d'échecs, un animal peut changer les lieux des pièces d'échecs par l'enseignement de son dompteur mais son acte est un acte mécanique. L'animal peut faire que ce que son dompteur l'a montré. En dehors de ce que son dompteur l'a montré, il ne peut pas faire encore quelque chose. En ce qui concerne l'homme, il peut jouer aux échecs, il a la capacité de savoir ce que l'on doit, pour quoi on le doit, à propos de qui on le doit, en vue de ce qu'on doit, comme on le doit⁷². L'homme peut savoir quand il faut telle ou telle activité dans ce jeu c'est-à-dire, il sait le moment opportun en jouant pour mater à son adversaire. De plus, il sait la fonction de chaque pièce du jeu d'échecs. Par exemple, il sait la fonction du roi, celle des tours, celle des cavaliers. En même temps, il sait le moment opportun pour utiliser leur fonction. Quant au animal, il n'intéresse pas la fonction du roi, il ne peut pas savoir les fonctions de chaque pièce du jeu c'est pourquoi l'acte de l'animal sert à la fonction mécanique. On doit traiter l'acte de l'homme de la façon différente parce que l'homme contrairement à l'animal sait que certains moments soient opportuns pour sauter, que certains moments ne soient pas. L'homme parfois saute parfois il ne saute pas. Or l'animal peut toujours sauter.

Dans ce cadre, on peut traiter la vertu. La vertu ne sert pas au processus mécanique. Regardons les lignes d'EN 1106b 20-25:

"Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la

⁷² Pierre Pellegrin, **Dictionnaire Aristote**, *Partie-Vertu*, Paris, Ellipses, 2007, p. 192.

façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu." (EN, II, 5, 1106b 20-25) ⁷³

De ce point là, l'homme courage saute vers le cercle du feu et il ne saute pas, soit l'un soit l'autre. Sauter et non pas sauter ne sont pas les mêmes, ni l'un ni l'autre. Dans ce cadre, on peut dire que lors qu'il s'agit de l'homme, les cas opposés peut se trouver ensemble. Quant à l'animal, les cas opposés ne se trouvent pas ensemble. Même s'il n'y a pas le cas opportun, le moment opportun, l'animal peut sauter mécaniquement. Dans la vision d'un animal, les deux cas, c'est-à-dire, sauter et non pas sauter ne peuvent pas se trouver ensemble. Dans le niveau d'habitude, la différence entre l'homme et l'animal est ceci: Les deux cas soulignés au dessus se trouvent ensemble dans la vision de l'homme mais contrairement à ça, dans celle de l'animal ne se trouvent pas.

Toutefois, une pierre se porte vers le bas, ce n'est pas possible que la pierre se porte vers le haut. Cependant, en ce qui concerne l'homme, il peut apprendre à sauter vers le haut. Il peut sauter soit vers le bas, soit vers le haut. Tous les deux cas peuvent se trouver ensemble dans la vision humaine. De cette manière, l'homme courageux contrairement à l'homme habitué à l'activité courageuse sait que c'est une activité opportun dans certains cas, de sauter vers le cercle de feu, dans certains cas, non pas de sauter. Focalisons sur l'homme habitué à être généreux, par exemple, cet homme donne son argent automatiquement en raison de sa tradition qui ordonne de donner son argent. Dans ce cas, est-ce qu'il s'agit d'une potentialité de cet homme à l'égard de donner? C'est une potentialité mais cette potentialité est différent de celle de sens. Comme on en a parlé avant, après posséder les sens, on peut voir, parler, entendre. Cependant, lors qu'il s'agit de donner son argent, après donner son argent, on peut devenir généreux. Etre généreux n'est pas quelque chose donné par nature, en donnant son argent, on peut devenir généreux. Donner son argent n'est pas un processus naturel mais en ce qui concerne les sens, le processus est naturel. On peut dire que selon Aristote l'aider un autre personne n'est pas un processus naturel. Aristote nomme cette processus non pas naturel par la disposition ou bien par le mot grec hexis.

⁷³ Aristote, op. cit., p. 105.

Qu'est-ce que la relation entre la vertu et la disposition (hexis)? La vertu n'est pas une habitude mécanique. Elle est une disposition.

"...Mais nous ne devons pas seulement dire de la vertu qu'elle est une disposition, mais dire encore quelle espèce de disposition elle est. Nous devons alors remarquer que toute vertu, pour la chose dont elle est vertu, a pour effet à la fois de mettre cette chose en bon état et de lui permettre de bien accomplir son œuvre propre : par exemple, la vertu de l'œil que la vision s'effectue en nous comme il faut. De même la vertu du cheval rend un cheval à la fois parfait en lui-même et bon pour la course, pour porter son cavalier et faire face à l'ennemi. Si donc il en est ainsi dans tous les cas, l'excellence, la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi, son œuvre propre sera rendue bonne..."⁷⁴

C'est facile à faire une distinction entre la bonne habitude et la mauvaise habitude. De la même manière, on peut remarquer une distinction entre l'homme vertueux et l'homme non pas vertueux. Si un homme est généreux grâce à sa famille. C'est-à-dire, s'il donne son argent traditionnellement, en répétant les actions des membres de sa famille qui donnent l'argent dont celui a besoin. Qu'est-ce qu'Aristote dit à ce propos? Est-ce qu'on peut compter cet homme comme généreux? Donner l'argent à celui qui est pauvre en répétant les actions des membres de sa famille peut être considéré comme une action réalisée traditionnellement, c'est-à-dire comme une action mécanique. Les actions mécaniques sont nécessaires pour être vertueux mais elles ne sont pas suffisantes pour être vertueux. Les actions mécaniques ont besoin d'encore quelque chose afin d'être les actions vertueuses. L'homme peut être considéré comme celui qui est généreux en réalisant les actions comme il faut et au moment où il faut. Si l'homme donne son argent, même s'il lui-même est pauvre. Cette action dans la vision d'Aristote peut être une action non pas opportune à l'action vertueuse. Pour mieux aborder l'action vertueuse, traitons la vertu comme une disposition, non pas comme une affection ou non pas comme une faculté.

⁷⁴ *ibid.*, p.102-103.

4.7. La vertu ni une affection ni une faculté mais une disposition

"Puisque les phénomènes de l'âme sont de trois sortes, les états affectifs, les facultés et les dispositions, c'est l'une de ces choses qui doit être la vertu. J'entends par l'états affectifs, l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret de ce qui a plu, la jalousie, la pitié, bref toutes les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine ; par facultés, les aptitudes qui font dire de nous que nous sommes capable d'éprouver ces affections, par exemple la capacité d'éprouver colère, peine ou pitié ; par dispositions, enfin, notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections. " (EN, II, 4, 1105b 19-26)⁷⁵

Les états effectifs (patos) sont par nature. Ceux qui sont par nature sont la crainte, le plaisir, la peine, etc. La nature nous les donne, par exemple, en regrettant, on ne peut pas posséder les inclinations accompagnées de regret de la même manière, en sentant le plaisir, on ne peut pas avoir les inclinations accompagnée de plaisir. Supposons, le courage, il n'est pas par nature. Son statu est un peu différent des états affectif. Le courage est une disposition non pas un état effectif. Pour mieux aborder l'état effectif, on peut donner un exemple, pensons un enfant de 4 ans qui tombe du lit, il commence à pleurer parce qu'il sent le peine. Laissons ce peine de côté, pensons maintenant un homme de 40 ans qui tombe du lit, il sent le peine aussi mais le comportement de cet homme à l'égard du peine est différent de l'enfant de 4 ans, il ne pleure pas. Sentir la peine représente l'état effectif. Pourquoi est-ce que l'homme de 40 ans ne pleure pas?

L'homme de 40 ans ne pleure pas parce qu'il dépasse le niveau d'état effectif, mais l'enfant reste au niveau d'état effectif. C'est pourquoi, l'homme de 40 ans peut être vertueux ou non pas cependant, l'enfant de 4 ans ne peut pas être considéré comme vertueux ou non pas. Si l'homme de 40 ans comporte comme l'enfant de 4 ans, notre vision à l'égard de cet homme de 40 ans n'est pas semblable à celle à l'égard de l'enfant de 4 ans. Nous considérons cet homme comme celui qui doit dépasser le niveau d'enfance ou bien le niveau d'état effectif. Dans notre vision, l'homme ne doit pas comporter comme un enfant. L'homme a 40 ans, l'enfant a 4 ans. Il s'agit de 36 ans pour dépasser le niveau d'enfance mais cet homme comporte

⁷⁵ ibid., p. 100-101.

comme l'enfant de 4 ans. Il y a deux options, l'une est que l'homme peut dépasser d'enfance, l'autre est que l'homme ne peut pas dépasser d'enfance. De ce point là, l'homme peut être considéré comme celui ne peut pas réussir à être vertueux ou non pas.

La vertu n'est pas par nature mais l'état effectif est par nature. Les vertus sont certaines façons de choisir. (*EN, II, 4, 1106a 1-4*)⁷⁶ En ce qui concerne les états effectifs, ils sont indépendants de tout choix délibéré. Pourquoi est-ce que les états effectifs sont indépendants de choix? Supposons, l'enfant qui tombe du lit et sent le peine, tomber du lit et puis sentir le peine n'est pas un choix réfléchi par cet enfant. S'il a réfléchi, il n'aurait pas choisi de posséder le peine. De ce point là, on peut dire qu'on donne son argent bien qu'il y ait la possibilité de non pas le donner. Cela signifie que l'être généreux nécessite un choix délibéré. Aristote pourrait dire que la vertu est d'être de bonne famille, mais il ne dit pas parce qu'il veut montrer l'importance d'un choix délibéré. Dans ce cadre, si un homme était de bonne famille, il deviendrait celui qui est bon. Si un homme n'était pas de bonne famille, il serait celui qui est méchant. La bonne famille nous permette d'être généreux, mais cette générosité est mécanique parce qu'on est généreux en répétant sa famille. Aristote souligne le choix délibéré lors qu'il s'agit de la vertu.

La vertu n'est pas une faculté, quant à la faculté, Aristote dit:

"...en raison de nos affections que nous sommes dits être mus, tandis qu'en raison de nos vertus et de nos vices nous sommes non pas mus, mais disposés d'une certaine façon. Pour les raisons qui suivent, les vertus et les vices ne sont pas non plus des facultés. Nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais d'après notre capacité à éprouver simplement ces états, pas plus que nous ne sommes loués ou blâmés. De plus, nos facultés sont en nous par notre nature, alors que nous ne naissons pas naturellement bon ou méchants." (*EN, II, 4, 1106a 3-7*)⁷⁷

Supposons le courage, est-ce qu'il est une faculté de l'âme? Non, parce que l'homme devient courageux en comportant courageusement. Si le courage était une faculté en nous par nature, le courage n'est pas loué ou blâmé parce qu'il est déjà là.

⁷⁶ *ibid.*, p.101

⁷⁷ *ibid.*, p. 101-102

Cependant le courage est une vertu. De ce point là, on a traité la vertu en tant que non pas affection et comme non pas faculté. Et alors, qu'est-ce que la vertu est?

"Si donc les vertus ne sont ni des affections, ni des facultés, il reste que ce sont des dispositions." (EN, II, 4, 1106a 10-13)⁷⁸

La vertu est une disposition mais ce n'est pas suffisant pour mieux définir ce que la vertu est. Comment est-ce que cette disposition doit être?

"Nous devons alors remarquer que toute vertu, pour la chose dont elle est vertu, a pour effet à la fois de mettre cette chose en bon état et de lui permettre de bien accomplir son œuvre propre : par exemple la vertu de l'œil rend l'œil et sa fonction également parfaits, car c'est par la vertu de l'œil que la vision s'effectue en nous comme il faut." (EN, II, 5, 1106a 14-19)⁷⁹

De même que la vertu de l'œil est la vision qui s'effectue en nous comme il faut, la vertu de l'homme est de pratiquer les exercices comme il faut, au moment où il faut. Ces exercices ne sont pas mécaniques ou bien automatiques. De ce point là, la vertu est une disposition mais elle doit être une disposition qui rend l'homme bon, et une disposition qui rend aussi son œuvre bonne. (EN., II, 5, 1106a 22-23)⁸⁰

Pour conclure le dernier chapitre lié au thème de vertu, le bonheur est l'activité de l'âme mais cette activité doit être en accord avec la vertu. Pour être vertueux, tout d'abord, on a besoin de la médiété entre un excès et un défaut. De plus, il faut des activités comme il faut, quand il faut et dans la condition opportune. Les activités comme il faut, quand il faut et dans la condition opportune représentent les activités vertueuses. Les activités vertueuses doivent être conforme à la vertu, elles ne sont pas les activités en accord avec les habitudes.

⁷⁸ ibid., p. 102

⁷⁹ ibid., p. 102

⁸⁰ ibid., p. 103

5. CONCLUSION

Aristote définit le bonheur comme " l'activité de l'âme conforme à la vertu" (*EN, I, 12, 1102a 5-6*). Dans cette thèse, on a essayé d'expliquer cette définition en analysant ses trois composants, nommément : activité, âme, et vertu. Pour ce faire, nous avons mis l'activité en opposition à la puissance dans notre premier chapitre, l'âme en opposition au corps dans le second, et enfin la vertu en opposition à l'habitude dans le troisième. Nous avons conclu que ces trois notions sont liées l'une à l'autre d'une façon rigoureuse, tel que la compréhension de la vertu nécessite celle de l'âme, et la compréhension de l'âme requiert celle de l'activité. Au long de cette étude, et dans chaque chapitre, nous avons eu recours à un exemple majeur, le jeu d'échecs, qui nous a permis de unifier ces trois notions. Essayons de résumer ces trois chapitres.

Dans notre premier chapitre sur l'activité, l'activité est profondément examinée. D'abord il s'agit d'une activité dans sa différence de la puissance, puis l'activité est envisagée du point de vue de l'activité de l'homme, celle d'un enfant, celle d'un animal. De plus, l'activité est élucidée par ses degrés (*Mét, θ, 1048a 34*). L'activité possède deux degrés. L'un des eux est représenté par le sommeil, l'autre par la veille (*DA, II, 1, 412a20-412b*). Le premier degré de l'activité est comme la science, l'autre est comme l'exercice de la science (*Mét., θ, 1049b 30- 35*). En dehors de ces degrés, il s'agit d'une pure puissance mais la pure puissance n'est pas le degré de l'activité. Il y a une différence entre le savant qui n'effectivement exerce pas science, le savant qui dort et celui qui n'a pas encore acquis la science, ce dernier est considéré comme une puissance⁸¹. Lors qu'il s'agit de la différence entre l'homme et l'animal par rapport à leur puissance, l'homme diffère de l'animal du point de vue de sa potentialité de savoir les fonctions des pièces d'échecs. Si quelqu'un lui enseigne comment il joue aux échecs, il peut jouer. Cependant, un

⁸¹ Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote, Acte*, Paris, Ellipses, 2007, p. 17.

animal ne peut pas acquérir la science de ce jeu c'est pourquoi un homme peut jouer aux échecs mais un animal ne peut pas. En ce qui concerne les degrés de l'activité de nouveau, d'un côté il s'agit d'un homme qui sait jouer aux échecs, mais il ne joue pas. Sa science est comme dans le sommeil. D'un point de vue, il est en acte parce qu'il est prête à jouer aux échecs. Dans son âme se trouve les règles de ce jeu et les fonctions de chaque pièce du jeu, cette homme peut soudainement jouer. C'est le premier degré de l'activité. Le deuxième degré est l'exercice de ce jeu, c'est-à-dire cet homme joue aux échecs. D'un côté, un homme sait jouer aux échecs mais il ne joue pas, de l'autre cote, un homme sait jouer aux échecs et il joue. Ces sont les deux degrés de l'activité. De plus, il s'agit d'un homme qui n'a pas encore acquis la science de ce jeu, dans ce cas, il n'y a pas d'une potentialité de jouer aux échecs. De ce point là, il y a deux degrés de l'activité, l'une est l'acte premier comme la science, l'autre est l'acte second comme l'exercice de la science et une pure potentialité (puissance) qui va vers l'activité.

L'activité en relation et en opposition à la puissance, nous l'avons remarqué que, selon Aristote, le bien dans l'âme d'un homme n'est pas suffisant pour la possession du bonheur, justement comme il n'est pas suffisant de savoir les fonctions des pièces d'échecs pour gagner le jeu. (*EN, I, 6, 1098b 30-1099a 10*) Comme le bonheur absolument nécessite l'activité, le jeu d'échecs doit être joué pour gagner. Notre usage du jeu d'échecs peut être justifié par le fait qu'Aristote lui-même utilise l'exemple des jeux Olympiques : celui qui est fort ne peut pas gagner sans activité, mais celui qui combat, c'est-à-dire celui qui *pratique* l'activité, peut gagner (*EN, I, 6, 1098b 30-1099a 10*). De la même manière, dans le jeu d'échecs, celui qui ne sait que les fonctions des pièces d'échecs ne peut pas gagner, mais celui qui joue aux échecs peut gagner. Dans ces exemples, combattre et jouer représentent l'activité – le premier composant de la définition aristotélicienne du bonheur.

Dans notre deuxième chapitre, sur le deuxième composant, l'âme, après avoir expliqué l'activité du point de vue de ses degrés et après avoir traité l'activité par l'analogie du jeu d'échecs, nous avons focalisé sur le deuxième composant qui est l'âme : dans la premier partie de ce travail en soulignant les degrés de l'activité, on donne l'exemple de savoir le jeu d'échecs (science) et de jouer aux échecs (exercice de la science) (*DA, 412a 20-412b*). Alors, comment est-ce qu'on peut traiter l'âme de

ce point là? L'âme est une forme d'une substance (*DA, II, 1, 412a 5-10*). La forme est une entéléchie et l'entéléchie se dit de deux sens. L'entéléchie se dit comme la science et elle se dit comme l'exercice de la science (*DA, II, 1, 412a 10-15*). L'âme se trouve dans le cote de l'entéléchie comme la science (*DA, II, 1, 412a 20-25*).Après avoir élucidé l'âme en tant qu'entéléchie première (la science), l'âme maintenant se traite d'un autre point de vu. L'âme se traite comme la vitalité. Si une chose possède l'âme, ça nous montre que cette chose est vivante. De ce point là, on nomme l'âme en tant que vitalité. Comment traiter la vitalité ? On peut aborder à ce propos du point de vue de la différence entre le jeu d'échecs qui est actuellement joué c'est-à-dire qui est vivant et le jeu du Senet⁸² qui n'est plus joué. Pour que le jeu d'échecs soit considéré comme le jeu actuellement joué, il est vivant. En ce qui concerne le jeu de Senet qui est un jeu des anciens Egyptiens, il est un jeu qui n'est plus joué et qui n'est plus vivant. A la base de ces deux jeux, comment aborder l'âme? Qu'est-ce qui fait le jeu d'échecs comme un jeu vivant ? L'âme est traitée du point de vue de la vitalité. L'âme est la vitalité. Alors, l'âme est abordée à la base d'être animé et dans sa différence de l'inanimé. Sous le titre d'être animé, le jeu d'échecs se voit comme un jeu vivant, c'est-à-dire, le jeu d'échecs est un jeu actuellement joué. En ce qui concerne l'être inanimé, le jeu Senet met en scène. Le jeu Senet est un jeu qui n'est plus joué, c'est-à-dire il n'est pas vivant, c'est-à-dire, il n'est pas vivant. Tandis que ce qui fait le jeu d'échecs comme un jeu animé est qu'il s'agit de ses exercices, ce qui fait le jeu du Senet comme un jeu inanimé est qu'il n'y a pas de ses exercices. De ce point là, l'âme en tant que vitalité se voit par rapport à son exercice.

Après avoir considéré l'âme qui est le deuxième composant du bonheur comme la vitalité, comment traiter l'âme dans sa relation avec le corps ? Pour répondre cette question, dans cette thèse, nous avons parlé de la relation entre l'âme et le corps par le livre De l'Ame d'Aristote (*DA, II, 1, 412b 10-413a 10*). Selon ce livre, la relation entre l'âme et le corps s'examine par trois exemples. En première, l'âme est expliqué par l'exemple d'hache (*DA, II,1, 412b 10-15*). Selon cet exemple, la quiddité de l'hache est de trancher. Si on considère la hache comme le corps, tandis que le trancher est la quiddité de la hache, l'âme est représentée en tant que quiddité du corps. Nous avons ainsi traité la comparaison d'Aristote entre l'âme et la hache : l'âme est au corps ce que la capacité de trancher est à la hache. Donc, un corps sans

⁸² Edgar B. Pusch, *Das Senet- Brettspiel im Alten Agypten*. Part I, Review by: Peter A. Piccione, p. 172-180

l'âme est comparable à une hache sans la quiddité de trancher (DA, II, 412b 10-15). Ici, l'exemple du jeu d'échecs est mis en scène : une pièce d'échecs sans fonction est justement comme un corps sans âme ou une hache sans tranchant. Dans cet exemple, la fonction de chaque pièce représente la quiddité de l'hache (trancher) et l'âme du vivant. En conséquence, selon Aristote, le bonheur nécessite non pas seulement activité, mais aussi que cette activité soit celle de l'âme, et non pas celle du corps.

En ce qui concerne le deuxième exemple, l'œil en tant qu'une partie du corps vivant (DA, II, 1, 412b 20-25) en effet était un animal, la vue serait son âme (DA, II, 1, 412b 19). De ce point là, de même que l'œil est la pupille jointe à la vue, ainsi l'animal est l'âme jointe au corps (DA, II, 1, 413a 2-4). Le dernier exemple, quant à lui, Aristote parle énigmatiquement de l'âme comme un pilote du navire. Le pilote du navire représente l'âme mais Aristote ne crée pas une analogie nette entre le pilote du navire et l'âme (DA, II, 1, 413a 7-9).

A la suite de ces exemples, on peut dire que l'âme est considérée comme une entéléchie (activité) première qui n'est pas responsable des exercices, de plus qu'elle n'est pas considérée comme l'activité seconde. Le bonheur est une activité de l'âme, il n'est pas celle du corps parce que l'âme est la vitalité et on ne peut pas déterminer ce qui n'est pas vivant comme heureux. Il ne s'agit pas du bonheur de ce qui n'est pas vivant. Supposons un bois, il ne s'agit pas du bonheur d'un bois parce que le bois n'est pas vivant. Enfin l'âme en tant que deuxième composant du bonheur s'examine dans le cadre de cette question : Pourquoi est-ce que les enfants, les végétaux et les animaux ne peuvent pas posséder le bonheur ? A la réponse de cette question, on arrive que bien que l'animal, l'enfant et le végétal soient vivants du point de vue d'avoir l'âme, ils ne peuvent pas être heureux pour qu'ils ne soient pas responsables dans le cadre d'engendrer ses activités. (Grand Livres Ethique). Ainsi, tout d'abord l'âme comme la vitalité, puis dans sa relation avec le corps enfin dans sa différence de celle d'animal, d'enfant et de végétal est élucidée.

En ce qui concerne le troisième composant de la définition du bonheur, c'est-à-dire la vertu, la vertu se met en scène d'abord en tant qu'une médiété (*to meson*) (EN, II, 2, 1104a 15-25). La vertu est une médiété entre par exemple manger en trop grande quantité et en trop petite quantité. Puis la vertu qui est le troisième composant

du bonheur s'examine dans sa différence de l'habitude. Le bonheur n'est pas possédé par les activités automatiques qui sont liées aux habitudes mais par les activités vertueuses. Pour mieux approcher la vertu qui est le troisième composant du bonheur, une analogie entre l'art et la vertu est construite. De même qu'en jouant de la cithare qu'on devient cithariste (*EN, II, 1, 1103a 35-1103b 3*) en pratiquant les activités conforme à la vertu, on devient vertueux. De ce point de vue, les activités des animaux, celles des hommes, celles des enfants et celles des choses sont différentes, parce que l'homme possède la disposition de pratiquer les activités vertueuses. Cependant les enfants et les animaux ne les possèdent pas. Un animal ou bien un enfant plus précisément ne sait pas le moment opportun et les conditions opportunes dans ses activités. Pourtant, l'homme comme celui qui peut pratiquer les activités vertueuses sait ce que l'on doit, pourquoi on le doit, à propos de qui on le doit, en vue de ce qu'on doit, comme on le doit⁸³.

C'est pourquoi on a déjà souligné que le bonheur est l'activité de l'âme conforme à la vertu, et non pas l'activité de l'âme conforme à l'habitude. Si cette activité était seulement conforme aux habitudes, on devrait pratiquer toujours les mêmes activités dans chaque condition. C'est ici que l'exemple du jeu d'échecs a clarifié cette idée : dans le jeu d'échecs, il ne s'agit pas d'exercer les mêmes activités dans toutes les conditions. Les pièces d'échecs doivent être utilisées *comme il faut, au moment où il faut, dans la condition où il le faut*, exactement comme Aristote dit pour la vertu (*EN, II, 1106b 20-25*). Et alors, on peut dire que le bonheur est l'activité de l'âme qui est exercée *comme il faut*, l'activité dans la condition opportune et au moment opportun.⁸⁴ En termes aristotéliens, le bonheur est l'activité de l'âme conforme à la vertu, et non pas une activité automatique conforme aux habitudes.

Au cours de cette thèse, nous avons expliqué comment Aristote utilise consciemment, les trois composants du bonheur l'activité, l'âme et la vertu et nous avons vu qu'il s'agit d'une relation particulière entre ces composants. Tout d'abord, comme nous avons souligné avant, nous ne pouvons pas bien comprendre le composant d'âme sans le composant d'activité. Pourquoi est-ce que nous pouvons bien comprendre l'âme par l'activité, de cette façon, la vertu par l'âme? Nous considérons l'âme comme une entéléchie première plutôt que l'entéléchie seconde.

⁸³ Pierre Pellegrin, *Dictionnaire Aristote, Acte*, Paris, Ellipses, 2007, p. 17.

⁸⁴ Alasdair McIntyre, *Après la vertu*, traduit de l'Anglais par Laurent Bury, Paris, PUF, 1997 p. 147.

C'est pourquoi, nous pouvons bien comprendre l'âme en précisant le couple "activité-puissance (potentialité). Dans ce cadre, nous pouvons rappeler que l'activité s'examine dans sa relation avec la puissance. Alors, disons que l'entéléchie première représente la puissance alors que l'entéléchie seconde représente l'activité. En ce qui concerne la vertu étant comprise par l'âme, nous ne pouvons pas parler de la vertu d'une pierre parce qu'une pierre ne peut pas exercer par elle-même, donc, elle n'est pas vivante. En ce sens, si la pierre avait l'âme, elle serait vivante. Il ne s'agit pas de la vertu d'une pierre dans la vision aristotélicienne parce qu'une pierre n'est pas vivante. Donc, celui qui n'est pas vivant ne peut pas être heureux. De plus celui qui n'est pas vivant ou bien celui qui n'a pas l'âme, ne peut pas exercer les activités vertueuses. De la même manière, en ce qui concerne la relation entre l'activité et la vertu, la vertu ne peut pas être comprise sans le composant d'activité. Pour être vertueux, il faut des activités mais ces activités doivent être comme il faut, dans le moment opportun et dans la condition opportune.

Pour illustrer la relation entre ces trois composants de la définition aristotélicienne du bonheur, l'analogie du jeu d'échecs a été consciemment préférée. Lorsqu'il s'agit de l'activité qui est le composant de la définition du bonheur, dans le jeu d'échecs, exercer une activité est nécessaire pour gagner. Cependant posséder la potentialité d'exercer le jeu d'échecs n'est pas suffisant pour gagner. Dans le cadre du composant d'activité, nous avons conclu que le bonheur est l'activité et non pas une potentialité (puissance). En ce qui concerne l'âme qui est un autre composant du bonheur, nous l'avons considéré dans le cadre du jeu d'échecs, tout d'abord en tant que vitalité. En ce sens, nous avons créé une différence entre le jeu d'échecs qui est un jeu actuellement joué et le jeu de Senet qui est un jeu des anciens Egyptiens et qui est un jeu n'est plus joué. Nous avons conclu que l'âme est la vitalité et qu'il ne s'agit pas de posséder l'âme de celui qui n'est pas animé. Puis, nous avons traité l'âme en opposition au corps. Par cette opposition nous avons conclu que l'âme donne la quiddité au corps. De même que la quiddité du corps est l'âme, savoir les fonctions des pièces d'échecs représente l'âme, aussi. Mais savoir les fonctions des pièces d'échecs n'est pas suffisant pour gagner. Pour gagner il faut l'activité, mais quelle activité est-ce qu'il faut? La réponse de cette question nous a permis de parler de la vertu. Dans le chapitre où la vertu a été traitée, nous avons conclu qu'il faut l'activité comme il faut, quand il faut et dans la condition opportune pour gagner le jeu

d'échecs. S'il était l'activité conforme aux habitudes, chaque coup d'échecs serait automatique, cependant le coup d'échecs est comme il faut, quand il faut et dans la condition opportune. De ce point là, expliquer l'activité nous a permis de mieux aborder l'âme, de la même manière, expliquer l'âme nous a permis de mieux traiter la vertu.

Nous avons conclu que ces trois notions qui sont l'activité, l'âme et la vertu, sont liées l'une à l'autre d'une façon rigoureuse, tel que la compréhension de la vertu nécessite celle de l'âme, et la compréhension de l'âme requiert celle de l'activité. Ce serait absurde d'essayer d'expliquer l'âme sans l'activité et de la même manière, ce serait difficile à comprendre la vertu sans l'âme. Donc, les composants du bonheur qui sont l'activité, l'âme et la vertu ne sont pas compris en tant qu'indépendant l'un de l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

A. Œuvres d'Aristote

ARISTOTE, **De l'Ame**, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.

ARISTOTE, **Ethique à Eudème**, par Vianney Décarie, Quatrième tirage, Paris, Bibliothèque des Textes Philosophiques, 1997.

ARISTOTE, **Éthique à Nicomaque**, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

ARISTOTE, **Métaphysique**, Présentation et trad. par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008.

ARISTOTELES, **Ruh Üzerine**, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa, 2001.

ARISTOTELES, **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost, 1999.

ARISTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu, 2011.

ARISTOTELES, **Metafizik**, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.

B. Ouvrages généraux

MACLNTYRE, Alasdair, **Après La Vertu**, trad. de l'Anglais par Laurent Bury, Paris, PUF, 1997

PELLEGRIN, Pierre, **Dictionnaire Aristote**, Paris, Ellipses, 2007.

PELLEGRIN, Pierre, **Les Grands Livres d'Ethique**, Paris, Arléa, 1995

GAUTHIER, R.-A & JOLIF, J.-Y., **L'Ethique à Nicomaque Tome II- Première Partie Commentaire Livres I-V**, Louvain et Paris, Peeters, 2002

GAUTHIER, R.-A & JOLIF, J.-Y., **L'Ethique à Nicomaque Tome II- Deuxième Partie Commentaire Livres VI-X**, Louvain et Paris, Peeters, 2002

C. Articles

ACKRILL, John, "Aristotle on Eudaimonia", **Essays on Aristotle's ethics, Berkeley (Cal.)**, A.O. Rorty (éd.), 1980

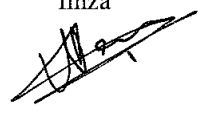
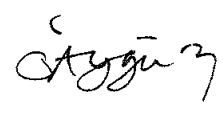

CURRICULUM VITAE

Sümeyye SEL ODABAŞ est née le 5 Janvier 1985 à Bursa. Elle a fait ses études de licence et master dans le département de Philosophie à l'Université Galatasaray. Elle est responsable de l'Office International de l'Université 29 Mayıs. Elle a une fillette âgée d'un an et demie.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	Galatasaray Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı	Sümeyye SEL ODABAŞ
Tez Başlığı	Aristoteles Etik
Savunma Tarihi	01.11.2013
Danışmanı	Yrd. Doç. Dr. Ömer Orhan AYGÜN

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı, Soyadı	İmza
Prof. Dr. Melih BAŞARAN	
Yrd. Doç. Dr. Ömer Orhan AYGÜN	
Yrd. Doç. Dr. Emre ŞAN	

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Sibel YAMAK

