

on par « ce qui est en tant qu'il est » est un choix fort qui peut être définitivement adopté, car il fait comprendre clairement ce qu'est la science première, à savoir la science de la réalité. « Ce qui est en tant qu'il est » n'est ni Dieu ni l'être (G, p. 5), mais ce qui se rapporte toujours au même principe, l'*ousia* en tant que réalité (G, p. 7, 95).

Or, quand les platoniciens attribuent un statut de principes aux genres premiers, ils éloignent l'*ousia* au plus loin des particuliers (B, p. 90) et s'interdisent de dire de quelle manière la causalité des principes s'exerce (B, p. 41). Jean-François Pradeau expose de façon particulièrement limpide le reproche qu'Aristote leur adresse : « Platon plaçait la philosophie dans une situation exorbitante de science unique de toutes choses, tout en lui retirant de pouvoir connaître la réalité des choses sensibles. Sortir avec profit de cette impasse (comme le veut la règle selon laquelle le traitement de l'aporie doit être fécond), c'est parvenir à accepter que la science recherchée, celle des premières causes et principes, est une science parmi d'autres. C'est comprendre comment une science peut en effet porter sur toutes choses sans être toutefois la science de tout » (B, p. 36).

Le livre Bêta demande alors comment les principes opèrent et il énumère quinze problèmes relatifs à la constitution de cette science des premières causes dont le livre Alpha avait proclamé la nécessité. La *Métaphysique*, du fait de sa nature composite, ne répondra pas à tous ces problèmes (B, p. 31). Mais le livre Gamma pourra se clore sur un véritable acquis : la définition de la philosophie suppose l'établissement du principe de contradiction comme condition de possibilité de la pensée, du discours et de la connaissance (G, p. 41).

Patrick CERUTTI

Louise Rodrigue, *L'idéal éthique et son revers selon Aristote*, Paris, Hermann, Québec, Presses Universitaires de Laval (coll. « Zêtêsis »), 2021, 343 p., 35 €.

Dans cet ouvrage, au style vif et limpide, Louise Rodrigue reprend à nouveaux frais la question de l'idéal éthique aristotélicien, depuis la perspective de ceux qui en sont *a priori* exclus. À rebours d'une certaine tendance de l'exégèse actuelle qui disqualifie cet idéal en raison des préjugés qu'il charrie, L. R. préfère « convenir de ces "handicaps" et détailler l'exigence qu'ils font peser sur l'idéal », plutôt que « d'agiter le spectre de l'élitisme » (p. 3). Il s'agira de cerner en creux les contours de cet idéal en expliquant pourquoi certaines situations (ivresse, sommeil, folie) interdisent la pratique de la vertu, tandis que certaines conditions, transitoires ou définitives (enfance, condition féminine, vieillesse, servilité, barbarie) en rendent l'accès difficile, mais pas forcément impossible.

L'auteure restitue d'abord les grandes caractéristiques de cet idéal dans une analyse qui identifie un peu rapidement bonheur et vie méditative, même si l'approche est qualifiée d'intégrationniste (p. 39). Elle apporte toutefois des corrections salutaires à l'image du sage méditant en solitaire, en rappelant que selon Aristote « quand deux vont de compagnie, [...] on est alors plus capable à la fois de penser et d'agir » (*Éthique à Nicomaque*, 8.1 1155a15-16, trad. Tricot). À l'issue de cette première partie, on dispose d'un « portrait-robot » du candidat au bonheur, les « conditions anthropologiques de la belle vie »

étant l'appartenance à l'humanité, la maturité intellectuelle et physique, la condition de citoyen et d'homme libre (ni travailleur salarié, ni *a fortiori* esclave), mais aussi l'état de veille, le bonheur étant une activité, l'auteure laissant pour le moment ouverte la question de savoir si les femmes sont exclues du bien-vivre (p. 55-56).

La deuxième partie, plus développée, s'attache aux nombreuses figures de l'exclusion que ce portrait suppose, en commençant par ceux qui se situent par-delà la vertu, les héros et les chanceux. L'analyse des figures respectives d'Achille, d'Hector, mais aussi d'Andromaque (dans la pièce d'*Antiphon*) en qui Aristote voit une nature virile (*andrôdès EN*, 9.11 1171b6-10), permet d'esquisser les contours d'un héroïsme proprement aristotélicien, qu'incarne la mère d'Astyanax quand elle renonce à se faire reconnaître de son fils, pour lui épargner du chagrin. Moins ostentatoire que celui associé aux héros homériques, cet héroïsme est une « vertu discrète » (p. 79), plus intérieure, auquel même les femmes peuvent avoir accès. Viennent ensuite celles et ceux qui se situent, durablement ou non, aux périphéries de la belle vie. L'auteure poursuit par l'étude des altérations de l'esprit (le sommeil, l'ivresse, la folie et ses variations que sont la sottise, la naïveté et l'enthousiasme) qui sont autant d'obstacles à l'exercice de la vertu et donc au bonheur. Ces affections, qui, pour certaines du moins (le sommeil), sont transitoires, sont mises sur le même plan que la condition des « êtres imparfaits » pour qui l'accès à la belle vie est davantage compromis. En voulant traiter de façon exhaustive de toutes les « situations limitrophes », L. R. en vient à gommer les différences entre les facteurs d'exclusion partiels et circonscrits dans le temps (le sommeil, mais aussi l'enfance) et ceux qui sont définitifs car déterminés par une condition naturelle ou conventionnelle qu'on n'a pas choisie. Aucune distinction n'est faite entre les situations dont l'agent est tenu pour responsable (ivresse, ignorance), celles qui sont dues à la mauvaise fortune (naître non-grec ou pauvre) et celles qui sont tout simplement étrangères à la morale (sommeil).

L'un des effets du parti-pris interprétatif, prendre au sérieux la faisabilité revendiquée par Aristote de son idéal de vie, est de rendre tous les handicaps plus ou moins surmontables, conditionnels ou provisoires : la servilité ne saurait être que temporaire, ou alors elle est métaphorique et donc indifférente au statut politique, la condition féminine rend l'accès au bonheur certes plus difficile mais pas impossible. Réciproquement, l'appartenance à l'une des catégories *a priori* plus favorablement disposées à la belle vie ne garantit en rien la possession de la vertu.

L'ampleur du propos – évaluer l'idéal de vie aristotélicien depuis celles et ceux qui en sont exclus – exige d'être traité dans une perspective déterminée, qui est celle des *Éthiques* auxquelles s'ajoutent des extraits du *Protreptique* et des *Politiques*. En choisissant de se concentrer sur un corpus nettement délimité qu'elle analyse de façon très rigoureuse et précise, L. R. s'interdit toutefois de prendre en compte ce qu'Aristote dit, dans ses traités zoologiques notamment, de celles et ceux qu'il exclut de la belle vie. Par là, le lien causal et matériel direct entre les propriétés du corps d'un individu et ses potentialités intellectuelles et éthiques (récemment étudié par M. Leunissen, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, Oxford University Press, 2017) n'est pas questionné, alors que le principe d'un tel rapprochement entre éthique et histoire naturelle ne va pas de soi d'un point de vue épistémologique en contexte aristotélicien (ce que montrent notamment les travaux de D. Henry, particulièrement son article « How Sexist is Aristotle's Developmental Biology? », *Phronesis*, 52/3, 2007, p. 251-269).

Laetitia MONTEILS-LAENG