

Bonheur et vie chez Plotin, *Ennéade* I.4.1–4

Julien Villeneuve
UNIVERSITÉ MCGILL

Les quatre premiers chapitres d'*Ennéade* I.4 offrent un argument étendu au sujet du type de bonheur accessible à l'être humain. Cet argument se développe en un mode polémique au sein duquel les positions épicuriennes, stoïciennes et surtout péripatéticiennes sont mises à l'épreuve. Je dis péripatéticiennes plutôt qu'aristotéliennes parce que les interprètes ont toujours assumé, et assument toujours, que c'est en particulier contre Aristote que l'argumentation initiale du traité I.4 se déploie. La thèse que je défendrai est que cette attribution est douteuse. Je suggérerai plutôt que la manière la plus appropriée de comprendre le texte est d'y voir la défense par Plotin d'un certain nombre de vérités (platoniciennes, il va sans dire) articulées par Aristote contre l'interprétation erronée de ces vérités par certains Péripatéticiens, et en particulier par Alexandre d'Aphrodise, dont les traités furent étudiés dans la classe de Plotin.¹

Commençons par un bref survol des premiers chapitres du traité en question afin de situer le problème. Au premier chapitre, interprétant selon diverses modalités l'adéquation du bonheur à la 'bonne vie',² Plotin tire la conclusion que celle-ci aboutit nécessairement à attribuer la capacité d'être heureux aux animaux non-rationnels ainsi qu'aux plantes. Le deuxième chapitre, qui sera moins important en ce qui nous concerne, examine un ensemble d'arguments (Épicuriens et Stoïciens) tentant d'échapper à cette conclusion en localisant la capacité d'être heureux dans les diverses facultés de l'âme supérieures à l'âme végétative. Par contre, ni sensation ni raison (du moins en tant que cette dernière est orientée vers les objets de ce monde) ne sont capables de

1. Porphyre, *Vie de Plotin* 14.13–14. J'utiliserai tout au long de cet essai le terme "péripatéticiennes" pour référer aux positions d'école des scholarques s'affiliant au Péripatos, et réserverai le terme "aristotéliennes" pour référer aux positions propres du Stagirite. Cette distinction est, bien entendu, simple convention nécessaire à la forme de l'argument que j'avancerai. J'utilise les traductions suivantes: Bréhier (Paris: Belles Lettres, 1954–66) pour Plotin, Tricot (Paris: Vrin, 1985) pour le *De Anima* d'Aristote, Bodéüs (Paris: Garnier-Flammarion, 2004) pour l'*Éthique à Nicomaque*, Sharples (coll. Ancient Commentators on Aristotle, Duckworth puis Cornell University Press) pour Alexandre d'Aphrodise, sauf les extraits de son *De Anima* que j'ai traduit moi-même. Le grec est contrôlé à l'aide du *Thesaurus Linguae Graecae*.

2. Nous retrouvons cette adéquation chez Aristote (*EN* I.8, 1098b20–2), mais elle est un lieu commun des théories antiques du bonheur.

fournir l'ancrage psychique espéré. Le troisième chapitre offre le diagnostic de la confusion en laquelle ces positions se trouvent: elles traitent le terme *vie* (ζωή) de manière univoque. S'il nous est possible de distinguer différentes formes de *vie*, la plus élevée sera la réelle 'bonne vie' et il nous sera possible de comprendre la possibilité de notre bonheur en relation avec cette forme. Ce chapitre nous apprend également que la *vie parfaite*, véritable, réelle, première et complète est celle de l'Intellect (νοῦς), et le chapitre quatre tire la conclusion fondamentale de cette doctrine: puisque l'homme possède un accès épistémique au monde noétique, et par ailleurs qu'il devient identique au νοῦς dans la mesure où il actualise cette capacité, l'homme heureux est celui qui l'actualise.

Le reste du traité, en une phrase, est une diatribe tirant les conséquences au plan pratique (face à la douleur, par exemple, ou à la mort) de cette doctrine. Je m'intéresse plutôt à ce qu'elle révèle quant à la partie *antérieure* du traité, tout juste survolée. Par exemple, qu'arrive-t-il des animaux et des plantes? La réponse semble facile: puisque la capacité d'être heureux dépend de l'accès au νοῦς, la divinité ainsi que les êtres humains seront heureux (les premiers toujours, les autres parfois) et tout le reste de l'animé sera, bien entendu, laissé pour compte. Or cela ne peut être exact: le νοῦς et son bonheur sont indissociables de l'activité noétique, qui est contemplative, et Plotin croit que l'ensemble de la nature (y compris les plantes et la terre elle-même) est engagée dans cette activité (III.8.1–3). La procession plotinienne, émanant de l'Un et génératrice de toute réalité, s'étend à l'ensemble de l'univers (I.1.8.12–24) et, conséquemment, le bonheur aussi (III.2.5.2).

Il découlera donc de l'analyse plotinienne de cette adéquation entre εὐδαιμονία et bonne vie que le philosophe approuve l'adéquation elle-même tout en critiquant une version particulière de cette adéquation.³ Penchons-nous donc en détail sur les passages en question, afin de voir si cette version peut être attribuée à Aristote lui-même. Dans une forme compacte, que je préciserai ensuite, l'argument de Plotin procède ainsi: si nous croyons que le bonheur est un 'bien vivre' et que le terme 'vie' est univoque, il est conséquemment nécessaire d'attribuer le bonheur (au moins potentiellement) à l'ensemble des êtres vivants. Par contre, 'ils' (les adversaires de Plotin⁴)

3. Ce rapport de Plotin à la doctrine aristotélicienne n'est pas isolé. Par exemple, la thèse selon laquelle l'âme est une entéléchie n'est pas fautive *simpliciter*, mais "de la manière dont on la présente" (IV.2.1.3–4), c'est-à-dire comme entéléchie *inséparable* (ἀχώριστος) du corps (cf. IV.7.8⁵.26).

4. Le fait que Plotin se réfère à ses adversaires au pluriel n'implique pas nécessairement que ce ne soit pas Aristote qui soit visé. Celui-ci pourrait être simplement critiqué *à travers* son école, ce qui constituerait une certaine marque de respect envers son fondateur. Par ailleurs, Plotin ne nomme généralement pas ses adversaires. Aristote apparaît en son nom propre seulement quatre fois dans les *Ennéades* (II.1.2.12; II.1.4.11; II.5.3.18; V.1.9.7) et n'est seulement critiqué ouvertement que dans un seul de ces passages (V.1.9.7).

rejetent cette conclusion, ce qui permet à Plotin de soupçonner que leur concept d' εὐδαιμονία n'est pas, malgré les apparences, en relation avec la vie elle-même (ou 'en général', τῇ κοινῇ ζωῇ, I.4.3.12) mais plutôt dépendant d'une "faculté de la raison (τὴν λογικὴν δύναμιν) [...] 'une qualité' (ποιότητα)" (I.4.3.13–14), et par conséquent que "le sujet de cette qualité est, selon eux, la vie rationnelle [λογικὴ ζωή] (I.4.3.14–15)⁵ plutôt que la vie elle-même. Nous sommes en présence ici de deux lignes d'arguments connexes. Premièrement, la doctrine de l'univocité de la vie ne nous permet pas d'attribuer aucun type de bonheur aux vivants non-rationnels, or Plotin croit que nous devrions être en mesure de le faire, pour des raisons que j'ai évoquées plus haut. Deuxièmement, la dépendance de l'εὐδαιμονία vis-à-vis une capacité rationnelle de l'âme menace notre compréhension du bonheur de l'entité la plus éminemment heureuse, le νοῦς. Examinons chacune de ces lignes d'argument.

Premièrement, comme je l'ai déjà mentionné, Plotin argumentait plus tôt au sein du traité (I.4.1–2) que le fait de baser le bonheur sur la vie *simpliciter* avait pour effet de légitimer l'attribution du bonheur aux formes de vie non-rationnelles. Les considérations nécessitant cette conclusion sont franchement aristotéliennes: assumons d'abord que les divers types d'êtres vivants ont chacun des activités qui leur sont propres, *i.e.*, qu'il y a pour eux des manières naturelles d'exister (I.4.1.3–4).⁶ Assumant ceci, nous devons concéder dans un même geste que ces activités sont orientées en vue de finalités qui sont tout autant propres à chaque type d'être vivant. Plotin alors a le beau jeu d'affirmer que l'aptitude de chaque type d'être à réaliser le type d'activité qui lui est propre *sans entraves* peut être compris comme un "bien vivre," et conséquemment comme εὐδαιμονία (I.4.1.3–5).⁷ Par exemple, puisque la tâche propre des "oiseaux chanteurs"⁸ est de chanter, ces créatures seront heureuses lorsqu'elles exerceront librement cette capacité. Le vocabulaire de Plotin est ici foncièrement platonicien⁹ bien que tout à fait légitime dans le

5. Bréhier traduit "la vie ou âme raisonnable," or rien ne légitime la disjonction dans le texte grec.

6. Ce qui est assurément aristotélien, voir *e.g.*, *Part. Anim.* I 5, 645b15–31.

7. Armstrong croit cette stratégie inspirée de *EN VII.13*, 1153b11. Cf. Alexandre d'Aphrodisie, *Questions Naturelles* 23, 143.22–5: "And so, if happiness too for a man is supposed to consist in the activities that are natural for him and proper [to him] in that he is a man, provided that they take place without impediment, [then] it is virtue most of all that will be the cause of happiness, being the cause both of a man's performing the activities proper to him and of his doing so without impediment" (trad. Sharples).

8. Lit. "créatures musicales" (I.4.1.8), que Bréhier rapporte avec justesse à Platon, *République* X, 620a.

9. 'ἐν ἔργῳ οἰκείῳ' (I.4.1.6) est naturellement la 'tâche propre' des classes citoyennes de la *République*.

contexte de l'argument, si l'on considère qu'Aristote lui-même développe dans *Éthique à Nicomaque* I.6 un argument fondé sur la fonction (ἔργον) propre à l'être humain afin de préciser la nature de l'εὐδαιμονία humaine. Si la stratégie aristotélicienne, basée sur la fonction, est apte à livrer des résultats concernant l'εὐδαιμονία humaine, elle devrait également, en principe, être tout aussi efficace relativement aux autres types de vies.¹⁰

Cette conclusion est, bien entendue, complètement non-aristotélicienne: "si les animaux n'ont pas de part au bonheur, c'est qu'ils sont entièrement privés de ce genre d'activité,"¹¹ c'est-à-dire de l'activité de la partie rationnelle de l'âme. Par contre, selon Plotin, cette conclusion non-aristotélicienne est seulement atteinte à la condition qu'un sens univoque du terme 'vie' soit présumé, ce qui est tout aussi non-aristotélicien. En effet, le *De Anima* soutient dans des termes résolument non-équivoques (pardonnez le jeu de mots) que le mot 'vie' ne puisse pas être ainsi utilisé: "Or le terme "vie" reçoit plusieurs acceptions."¹² De plus, la combinaison de la position non-aristotélicienne selon laquelle le terme vie est univoque avec la position aristotélicienne que les entités non-rationnelles n'ont pas accès au bonheur génère une nouvelle conséquence fâcheuse: le bonheur ne sera plus proprement lié à la vie elle-même mais à une capacité rationnelle, qui comme qualité sera attribuée à la vie, comprise comme sujet de cet attribut.

Deux questions s'imposent. Premièrement, est-ce que cette nouvelle conclusion est elle-même non-aristotélicienne? Aristote répond lui-même à cette question en répliquant à l'argument de Speusippe¹³ selon lequel puisque le plaisir n'est pas une qualité, il ne peut pas être un bien: cet argument est invalide, nous dit Aristote, puisque "les activités de la vertu ne sont pas des qualités, et pas davantage le bonheur."¹⁴ Deuxièmement, pourquoi devrions

10. D'une manière hautement parallèle à cet argument concernant le type d'activité constituant le "bien vivre," Plotin offre un second argument relatif à la finalité: si l'εὐδαιμονία est une fin au sens de "terme ultime du désir naturel" (I.4.1.12–13, visiblement inspiré de *EN* I.2 sur l'impossibilité d'une séquence infinie d'objets désirés), et si des êtres vivants outre l'humain ont également de telles fins, ce qui est assurément vrai pour Aristote. Cf. *De Anima* III.10, sur le rapport entre fin et désir dans le cas des animaux. Henry Richardson (*Desire and the Good in De Anima* dans Nussbaum, M.C. et Rorty, A.O., *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 381–99) offre une interprétation convaincante de ce passage générant un modèle du mouvement animal qu'il nomme 'good-based': "on his [*viz.* Aristote] view, an objective account of the good of each type of animal can be developed" (p. 394), alors lorsque ces êtres auront atteint leur τέλος et que leur vies se verront ainsi complétées, ils auront atteint l'εὐδαιμονία (I.4.1.11–16). Cf. Aristote, *DA* III.10 sur la relation entre fin et désir dans le cas des animaux.

11. Aristote, *EN* X.8, 1178b24–5.

12. Aristote, *DA* II.2, 413a22.

13. Speusippe, *Fr.* 81a, ed. Tarán.

14. Aristote, *EN* X.3, 1173a14.

nous penser que cette association entre εὐδαιμονία et qualité pose problème? La meilleure activité de l'âme ne présuppose-t-elle pas pour son exercice quelque capacité? Plotin ici semble argumenter que cela ne puisse être le cas, puisque l'entité réalisant cette activité de la manière la plus légitime (le νοῦς) ne tolère aucune capacité. Faire dépendre le bonheur d'une qualité, qui est comme toute qualité parasitique d'une substance, revient à nier la possibilité qu'une substance puisse être heureuse 'par elle-même ou essentiellement'. Si nous prenons au sérieux (comme Plotin le fait sûrement) la proposition que l'activité du νοῦς est la vie, qui après tout n'est pas une proposition platonicienne, mais bien aristotélicienne,¹⁵ il semblerait justifié d'affirmer que le bonheur du νοῦς ne peut pas lui être attribué en vertu d'une de ses capacités, lesquelles sont par définition ontologiquement postérieures à sa substance. Cette attribution serait un non-sens absolu en ce qui concerne le νοῦς, qui est pure actualité. Dans le monde intelligible, à proprement parler, les qualités n'existent pas: "nous les prenons faussement pour des qualités parce que chacune d'elles est le propre d'une substance, parce qu'elles possèdent, quant à elles, un caractère propre" (II.6.3.4–6).¹⁶

La solution de Plotin à ce problème est que la vie doit être un terme équivoque—ce qui est, nous le savons maintenant, une position éminemment aristotélicienne. Conséquemment, nous avons déjà deux raisons parallèles de croire qu'Aristote n'est pas ici particulièrement visé: la position qui génère la critique de Plotin (l'univocité du terme 'vie') n'est manifestement pas sienne, et la solution de Plotin au problème qui nous concerne a déjà été articulée par le Stagirite. Quelles données avons nous chez les Péripatéticiens? Nous devons tout d'abord avouer que nous n'avons pas localisé de textes qui affirment de manière claire que le terme 'vie' doit être compris de manière univoque. Alexandre d'Aphrodise est très près du but lorsqu'il écrit que le terme 'animal' ou 'vivant' (ζῷον), n'est pas un terme équivoque.¹⁷ Cette

15. Aristote, *Met.* 7, 1072b26–7.

16. Par souci d'honnêteté, indiquons ici qu'Aristote n'écrit jamais que le νοῦς est εὐδαίμων (‘heureux’). Cependant, si nous acceptons que le bonheur propre aux êtres humains leur appartient en vertu de leur participation à la θεωρητική comme activité divine (*EN*X.8, 1178b26–32; *Met.* 7, 1072b14–5, 24–6) il semble que nous devons conclure que le νοῦς, qui n'est à proprement parler que cette activité, sera le *bonheur lui-même*. Que le bonheur soit “lui-même” heureux, et en vertu de sa propre essence, doit nécessairement être vrai pour un Platoniste tel que Plotin (car nier d'une forme ce qui la caractérise en propre serait un non-sens, et lui attribuer cette caractéristique en tant que prédicat générerait une régression à l'infini de type “troisième homme”). Bien qu'Aristote ne soit pas imputable de cette ontologie, le fait qu'il n'hésite pas à décrire la vie du νοῦς comme “la plus plaisante” (*Met.* 7, 1072b24) nous fait croire qu'il est légitime d'attribuer un type de bonheur (ou de sa forme superlative, la *béatitude*) au νοῦς (cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* I, Q. 26, A. 1).

17. Alexandre, *Quest. Eth.* 11.131,19, suivant certainement Arist., *Cat.* 1, 1a6–11.

caractérisation est importante car Aristote soulevait dans le *De Anima* la possibilité que l'attribution d'un terme commun 'animal' à des entités aussi diverses que le cheval, le chien, l'homme et le dieu soit illégitime.¹⁸ De plus, il est saillant qu'au sein des deux larges traités psychologiques d'Alexandre qui ont survécu jusqu'à ce jour, ce dernier ne mentionne jamais le passage d'Aristote au sein duquel l'équivocité du terme 'vie' est affirmé. Il préfère plutôt s'en tenir à la définition minimale de la vie offerte un peu plus tôt au sein du *De Anima* d'Aristote selon laquelle elle équivalait à l'âme végétative.¹⁹ Alors que la doctrine de l'âme développée dans le *De Anima* d'Aristote est en effet principalement préoccupée par ses manifestations sublunaires, l'objectif de cette définition aristotélicienne n'est sûrement pas que chaque être vivant doive nécessairement posséder ce type d'âme: ce n'est tout simplement pas exact concernant une certaine classe d'êtres divins. Nous pouvons spéculer sans grand risque que le passage affirme plutôt qu'au sein d'une hiérarchie de types d'âmes, la possession de n'importe laquelle d'entre elles étant suffisante afin d'attribuer la vie à son possesseur,²⁰ l'âme nutritive se retrouve au plus bas niveau. Alexandre lui-même argumente sur la base de cette hiérarchie pour l'équivocité du terme 'âme',²¹ et nous pourrions souhaiter dériver de la proximité conceptuelle entre âme et vie qu'il devait avoir considéré le terme 'vie' comme étant similairement équivoque. Par contre, Alexandre maintient avec consistance l'impossibilité d'établir une équivalence entre 'vie' et 'âme' puisque l'âme est uniquement *capacité* de vie,²² ce qui à son tour confirme le soupçon plotinien selon lequel les Péripatéticiens fondent le bonheur en une simple δύναντις. Ainsi, Alexandre semble se restreindre au sens de 'vie' le plus saillant au sein du *De Anima* d'Aristote, sens qui s'applique uniquement au monde sublunaire. Selon cette compréhension, les formes de vies plus élevées (sensation, pensée) développent les formes inférieures et les contiennent comme potentialités,²³ ce qui n'implique aucune équivocité.

Pour Plotin, par contre, le terme 'vie' a plusieurs acceptions, et il présente la différence entre celles-ci en termes de clarté et d'obscurité (I.4.3.22–3). Il envisage ici sans aucun doute la relation essentiellement platonicienne entre différents niveaux de réalité et d'intelligibilité en vertu de laquelle les niveaux inférieurs sont ontologiquement dépendants des niveaux supérieurs, une dépendance articulée en termes d'imitation: chaque niveau de réalité hormis le plus élevé est la copie ou l'image dégradée du niveau immédiatement supérieur. Conséquemment, nous devons distinguer différents types d'εὐδαιμονία

18. Aristote, *DA* I.1, 402b6–7.

19. Alexandre, *DA* 2.90.8–10, cf. Aristote, *DA* II.2, 412a14.

20. Aristote, *DA* II.2, 413a23–5.

21. Alexandre, *DA* I.32.

22. Alexandre, *Quaestiones* 2.8, 54, 15–19; *In Met.* 590, l. 35 Hayduck.

23. Aristote, *DA* II, 413a31–2.

selon la meilleure forme de vie disponible à chaque niveau. Bien entendu, chacune de ces “bonnes vies” sera meilleure que d’autres “bonnes vies” opérant à des niveaux inférieurs. Mis-à-part la notion d’imitation, le fait qu’une telle hiérarchie soit une partie essentielle du système aristotélicien est défendu par Alexandre lui-même, pour qui l’âme est “une réalité qui existe à divers niveaux, et qui affiche un degré plus bas de perfection à son niveau primaire [viz. au niveau de l’âme végétale] qu’aux niveaux qui lui succèdent.”²⁴

En effet, la combinaison de la doctrine aristotélicienne selon laquelle l’activité du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est vie avec l’accommodation par son système de la relation platonicienne d’imitation fournit le cadre de base de l’éthique plotinienne et fonde sa critique de la compréhension péripatéticienne de l’ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ comme attribuable à une simple qualité. Au sein du contexte de la découverte d’un bonheur proprement humain, découverte qui, malgré le ton général du propos de Plotin, demeure son intérêt principal, il est essentiel de remarquer que ce schème ontologique, au sein duquel l’enquête éthique est inscrite, place une contrainte majeure sur cette enquête. La façon adéquate de procéder doit maintenant nécessairement inclure la découverte de la plus haute forme de vie, afin que les formes inférieures puissent subséquemment être analysées comme divers modes de dégradation de celle-ci.²⁵ C’est précisément ainsi que Plotin procède: il est tout d’abord déterminé que “la vie parfaite, véritable et réelle existe en cette nature de l’intelligence” (I.4.3.34–5), *i.e.*, elle est $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Comparées au $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, toutes autres vies ne sont “qu’imparfaites, qu’elles sont des images de la vie parfaite, qu’elles ne sont pas la vie dans sa plénitude et sa pureté, qu’elles sont aussi bien le contraire de la vie” (I.4.3.35–7). La détermination de la nature du bonheur humain devient donc un raffinement de notre compréhension de la relation entre notre propre forme de vie et cette réalité. Si l’être humain peut y avoir accès, alors il ou elle sera heureux ou heureuse (en ce sens primaire); sinon seulement les dieux le seront (I.4.4.1–4). Plotin maintient que nous avons effectivement accès à cet $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ véritable, en fonction, à nouveau, de considérations aristotéliciennes: admettant que la meilleure vie est l’activité du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, la nature humaine dispose essentiellement de “la faculté de raisonner et [de] l’intelligence véritable” (I.4.4.7–8), et la seconde soit potentiellement soit, actuellement.²⁶ Puisque l’ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ est

24. Alexandre, *DA* I.28, 15–20.

25. En adoptant cette démarche, par ailleurs, Plotin se montre fidèle à un idéal scientifique récurrent au sein du corpus platonicien, à l’effet que toute connaissance systématique doit procéder des réalités les plus hautes vers les inférieures (e.g., *Phèdre* 270c–d, *Timée* 24c).

26. C’est-à-dire soit comme simple capacité, présente en principe dans les âmes humaines, soit comme exercice actuel de la compréhension intuitive, de la contemplation. L’application de la distinction actuel/potentiel au $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est aristotélicienne. *DA* III, 4–7 distingue deux genres ou aspects différents du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\alpha\theta\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ qui se présente comme substrat de la connaissance potentielle et le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ qui constitue la connaissance actuelle des objets de la science.

définie par la vie, et que la vie est définie par le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, et puisque l'usage actuel du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ est supérieur à la simple capacité d'un tel usage,²⁷ Plotin conclut que le bonheur consiste en ce que j'appellerai pour faire court l'identification personnelle au $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: "l'homme heureux ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\alpha$) est celui qui, désormais, est en acte cette vie elle-même, celui qui est passé en elle jusqu'à s'identifier avec elle" (I.4.4.14–5).

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre ce qui rend si importante l'ontologie platonicienne (et aristotélicienne, selon Plotin) qui sous-tend le modèle plotinien: la notion d'imitation offre une explication de l'unité entre les différents sens de vie et de bonheur en cause (puisque la copie est seulement intelligible en relation à son modèle) tout en permettant une grande diversité entre les instances de vie et de bonheur à différents niveaux de réalité ou de divinité (en vertu de la nécessaire infériorité de la copie relativement à son modèle). Afin de bien comprendre cette importance, rappelons-nous de quelle manière Plotin a défendu qu'une conséquence de l'univocité du terme 'vie' est que l' $\epsilon\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\alpha$ devait être attribuée de manière tout aussi univoque (puisque le bonheur est une "bonne vie") aux vivants non-rationnels. Pour Plotin, l'absurdité de cette position n'est pas d'attribuer le bonheur aux animaux non-rationnels *en soi*, mais de le faire *de manière univoque*: ce que notre présentation de la position plotinienne implique, c'est qu'il est acceptable de dire que les animaux non-rationnels puissent être heureux²⁸ en autant que nous sommes conscients que le terme "heureux" dans ce cas sera radicalement différent du même terme nous concernant, puisque la forme de vie dont il dépend sera lui-même radicalement différent. Puisque Plotin croit qu'Aristote considère le terme 'vie' comme équivoque²⁹ et définit le bonheur comme une "bonne vie," Aristote doit donc maintenir que le bonheur est tout aussi équivoque, et son maintien d'une hiérarchie de niveaux d'êtres de type platonicien donne à Plotin les matériaux nécessaires afin d'articuler les modalités de cette équivocité. Une fois ceci admis, ce n'est qu'un petit pas pour Plotin (bien qu'un grand pour nous, sans doute) de conclure que lorsque Aristote écrit que les animaux (non-rationnels, sous entendu) ne participent pas au bonheur,³⁰ il devait entendre par cela qu'ils n'ont pas accès à la *forme* de bonheur auquel les animaux rationnels ont accès.

Pour conclure, bien que cette enquête n'ait pas découvert avec le degré de précision auquel nous devons toujours tendre la cible précise de la critique effectuée par Plotin au début du traité sur le bonheur (quoiqu'Alexandre

27. Aristote argumente en faveur de la priorité de l'actuel sur le potentiel en *Met.* θ 8–9.

28. En vertu des mêmes arguments aristotéliciens que Plotin emploie en I.4.1, mis-à-part les considérations relatives à l'univocité.

29. Rappelons qu'il a raison, *cf.* p. 4.

30. Aristote, *EN* X.8, 1178b24–5, déjà cité n. 11.

d'Aphrodise nous semble un bon candidat), les considérations véhiculées par cette critique portent à croire qu'il est très improbable, sinon impossible, qu'Aristote soit ici principalement pris à parti. À vrai dire, la position éthique générale et la compréhension de la vie qui sous-tendent ce traité sont au moins aussi dépendantes de la philosophie du Stagirite que de celle de Platon, et peut-être même davantage. Ainsi, lorsque John Dillon soutient que "Plotin, en effet, ignore largement les doctrines principales de l'*Éthique à Nicomaque*,"³¹ par quoi il entend principalement les vertus politiques, il ne faut pas oublier qu'Aristote lui-même les oublie presque lorsqu'il retourne au sujet de *ἠδαιμονία* à *EN* X.7–8. Mon traitement suggère que le projet plotinien ne doit pas être compris comme une simple utilisation des vocabulaires métaphysique, psychologique et éthique d'Aristote dans le but de défendre ses propres positions mais bien une véritable interprétation de la philosophie du Stagirite, et une autre occasion me permettra, je l'espère, de présenter d'autres éléments de cette démonstration. À tout le moins, il me semble évident que toute tentative de réduire l'éthique plotinienne à un quelconque "platonisme pur" en y soustrayant ses éléments aristotéliens reviendrait à la détruire.

31. J. Dillon, "An ethic for the late antique sage," dans L. Gerson (éd.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge: Cambridge U Press, 1996), 331 et 335, n. 27.

