

# Notes du mont Royal

[www.notesdumontroyal.com](http://www.notesdumontroyal.com)

Cette œuvre est hébergée sur « *Notes du mont Royal* » dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES

Google Livres

# BIBLIOTHÈQUE

*Romans Nouvelles Variétés*

Les ouvrages qui composent  
cette nouvelle collection  
sont choisis parmi ceux  
que préfère la jeunesse

---

**LA PETITE FADETTE**

*par G. Sand*

**L'ANTIQUAIRE**

*par W. Scott*

**LE PAGE DE MARIE STUART**

*par W. Scott*

**FRANÇOIS LE BOSSU**

*par Mme de Ségur*

**LES MÉMOIRES D'UN ANE**

*par Mme de Ségur*

**LES MALHEURS DE SOPHIE**

*par Mme de Ségur*

OHK plates.

London, May 1947.

# J U V E N T A

Chaque volume 12×18,5,  
illustré, se vend broché, cou-  
verture couleurs, ou relié rouge.

---

**UN BON PETIT DIABLE**

*par Mme de Ségur*

**UN MAUVAIS GÉNIE**

*par Mme de Ségur*

**LA GUERRE ET LA PAIX**

*par L. Tolstoï*

**AVENTURES DU BARON  
DE MUNCHHAUSEN**

**LES MILLE ET UNE NUITS**



ARISTOTE

---

ÉTHIQUE A NICOMAQUE

LIVRE X

IMPRIMERIE E. CAPIOMONT ET C<sup>ie</sup>



PARIS

6, RUE DES POITEVINS, 6  
(Ancien Hôtel de Thou)

ARISTOTE

---

ÉTHIQUE A NICOMAQUE

Livre X

ACCOMPAGNÉ D'ÉCLAIRCISSEMENTS

PAR

G. RODIER

MAITRE DE CONFÉRENCES DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ  
DES LETTRES DE BORDEAUX



PARIS

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

15, RUE SOUFFLOT, 15

---

1897

PA  
3813  
E6  
1077

# INTRODUCTION

---

## I. — Préliminaires.

§ 1. — On s'accorde généralement, aujourd'hui, à considérer l'*Éthique à Nicomaque* comme le seul vraiment authentique<sup>1</sup> des quatre traités de morale<sup>2</sup> attribués à Aristote<sup>3</sup>. Il n'y a guère de doute que sur l'origine des livres V-VII, qui figurent textuellement dans l'*Éthique à Eudème* (liv. IV-VI). Quelques érudits admettent qu'ils appartenaien primitivement à cet ouvrage. D'autres pensent, avec plus de raison à notre avis, que, s'ils se trouvent à la fois dans les deux *Éthiques*, c'est parce qu'ils constituent la seule partie de ces deux traités à laquelle Aristote lui-même ait donné sa forme définitive et mis la dernière main.

Les historiens ne sont pas d'accord sur la signification du titre de la *Morale à Nicomaque*. Suidas<sup>4</sup> rapporte que Nicomaque, fils d'Aristote, avait composé un traité de morale en six livres. Diogène<sup>5</sup> écrit : *le fils d'Aristote, Nicomaque, dit qu'Eudoxe considérait*

1. Voy. ZELLER, *Phil. d. Gr.* II, 2<sup>o</sup>, 101, 1.

2. *Éthique à Nicomaque; Éthique à Eudème; Grande Morale; traité des Vertus et des Vices.*

3. Il ne nous paraît pas utile de rééditer ici une biographie d'ARISTOTE. On trouvera sur ce sujet les indications les plus complètes au début de l'ouvrage de M. CHAIGNET, la *Psychologie d'Aristote*. Tout ce qu'il est utile d'en savoir est exposé dans l'article ARISTOTE de la *Grande Encyclopédie*.

4. *Lex. s. v. Νικόμαχος.*

5. VIII, 88.

*le plaisir comme le souverain bien*. Cette indication se trouve, en effet, dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>1</sup>. Nous lisons enfin, dans Cicéron : *Quare teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum; cujus accurate scripti de moribus libri, dicuntur illi quidem esse Aristotelis; sed non video quare non potuerit patri similis esse filius*<sup>2</sup>.

Si, comme nous le pensons, il faut admettre l'authenticité de la *Morale à Nicomaque*, il faut admettre aussi que Cicéron, Diogène et Suidas, dont le témoignage a d'ailleurs peu d'importance, se sont mépris. Dès lors, deux explications, seulement, sont possibles : ou bien l'*Éthique à Nicomaque* a été dédiée par Aristote à son fils; ou bien, Nicomaque aurait été chargé de publier l'ouvrage qui porte son nom, comme Eudème de revoir et de publier la *Métaphysique*.

La première opinion est admise par le Scoliaſte de Porphyre<sup>3</sup>, David<sup>4</sup>, Eustrate<sup>5</sup>, etc. Ces témoignages sont sans grande valeur. En effet, d'une part, Eustrate se contredit sur la question analogue du sens des mots *Éthique à Eudème*<sup>6</sup>; d'autre part, David et le Scoliaſte de Porphyre se trompent, quand ils considèrent l'*Éthique à Eudème* comme adressée à Eudème. En outre, il n'y a, dans l'*Éthique à Nicomaque*, aucune trace d'envoi ou de dédicace. Enfin, suivant la remarque de Grant<sup>7</sup>, il est difficile d'admettre qu'Aristote eût

1. *Eth. Nic.* X, 2, 1172 b, 9 (Nous renvoyons à l'édition de BEKKER. Les deux derniers chiffres indiquent, l'un la page, l'autre la ligne de cette édition. Les lettres *a* ou *b*, qui les séparent, désignent respectivement la colonne de gauche et la colonne de droite de chaque page).

2. *Cic. Fin.* V, 5, 12.

3. *Schol. in Ar.* 9 b, 22.

4. *Ibid.* 25 a, 40.

5. *Eustr.* I, 11, Heylb.

6. *Voy. ZELLER, loc. cit.*

7. *GRANT, op. ind. inf.* I, 33.

adressé à son fils un ouvrage traitant d'un sujet dont il dit lui-même que : οὐκ ἔστιν οἰκειὸς ἀκροατῆς ὁ νέος<sup>1</sup>.

La seconde hypothèse est donc plus vraisemblable. D'abord, elle explique et atténue l'erreur de Cicéron, de Diogène et de Suidas. De plus, elle se trouve confirmée par le fait qu'il y a dans l'*Éthique à Nicomaque* des traces manifestes, non point d'un remaniement à proprement parler, mais d'interpolations ajoutées par l'éditeur, dans le but évident de donner à ses différentes parties plus de liaison et d'unité apparente. Ainsi les deux dernières lignes du livre IV ne se rapportent en aucune façon au contenu du chapitre qu'elles terminent, et n'ont d'autre raison d'être que de rattacher artificiellement ce livre au suivant. On peut en dire autant des transitions qui terminent les livres VIII et IX. Grant<sup>2</sup> signale qu'on ne trouve pas d'exemples de ces défauts de composition dans les écrits auxquels Aristote semble avoir mis la dernière main (*Organon, De Cælo, De Animâ, De Generatione animalium, Historia animalium*), mais seulement dans ceux qu'il a laissés inachevés (*Métaphysique, Politique, Rhétorique*).

Est-ce à dire qu'il ne faille voir, dans l'*Éthique à Nicomaque*, qu'un assemblage de traités primitivement distincts, tels que ceux qui sont mentionnés dans le catalogue de Diogène<sup>3</sup>? — Cette hypothèse ne peut être admise. Non seulement, en effet, on trouve des citations de ces traités, notamment du π. τὰγαθοῦ, qui ne correspondent à aucun passage de l'*Éthique à Nicomaque*, mais encore, malgré la gaucherie de quelques transi-

1. *Eth. Nic.* I, 1, 1095 a, 2.

2. *Op. cit.* I, 44, note 24.

3. π. δικαιοσύνης δ'. π. ἡδονῆς α'. π. τὰγαθοῦ γ'. π. φιλικῆς α'. ἡθικῶν ε'. π. ἡδονῆς α'. π. ἐκουσίου α'. θέσεις φιλικαὶ β'. π. δικαίων β'.

tions que nous venons de signaler, il y a, dans l'ensemble de l'ouvrage, une unité de conception et de plan qui ne permet pas de mettre en doute l'antériorité du tout sur les parties. Ceci, du reste, n'exclut pas plus pour l'*Éthique à Nicomaque* que pour la *Métaphysique*, l'existence de lacunes et de solutions de continuité.

§ 2. — On trouvera, dans l'introduction de l'édition de Susemihl<sup>1</sup>, toutes les indications nécessaires sur les manuscrits de l'*Éthique à Nicomaque*. Les deux meilleurs semblent être le Laurentianus, LXXXI, 11 (K<sup>b</sup>), et le Parisiensis 1854 (L<sup>b</sup>).

Nous avons reproduit le texte de Susemihl. Dans les rares occasions où nous avons cru devoir le modifier, nous avons indiqué en note les raisons qui nous ont paru justifier la leçon adoptée.

La dernière édition du texte de l'*Éthique à Nicomaque* est celle de Bywater. Mais les modifications qu'il a introduites nous ont semblé le plus souvent inutiles ou conjecturales, au moins en ce qui concerne le livre X.

§ 3. — L'*Éthique à Nicomaque* a été commentée par Aspasius (milieu du II<sup>e</sup> siècle); Michel d'Ephèse (XI<sup>e</sup> siècle); Eustrate (XII<sup>e</sup> siècle) et d'autres encore. Nous en avons aussi une paraphrase, assez concise et intelligente, qu'on a longtemps attribuée à Andronicus, mais

1. Leipzig, Teubner, 1888, p. v sqq.

qui paraît appartenir à Héliodore de Pruse (fin du xiv<sup>e</sup> siècle)<sup>1</sup>. Ces divers travaux ont été publiés par Heylbut dans la collection des commentateurs d'Aristote<sup>2</sup>.

En ce qui concerne le X<sup>e</sup> livre, nous ne disposons que du commentaire de Michel d'Ephèse et de la paraphrase d'Héliodore. Mais les commentaires d'Aspasius et d'Eustrate sur les livres précédents fournissent quelquefois des indications utiles pour l'explication du X<sup>e</sup> livre. On peut en dire autant des *Ἀπορίαι καὶ λύσεις* d'Alexandre d'Aphrodisias, et, spécialement, du IV<sup>e</sup> livre de cet ouvrage<sup>3</sup>.

§ 4. — Les travaux auxquels l'*Éthique* d'Aristote a donné lieu, tant en France qu'à l'étranger, sont très nombreux. Les plus importants sont indiqués dans l'introduction de Susemihl<sup>4</sup>. Nous nous sommes particulièrement servi des suivants : MICHELET, *Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, Berlin 1829, 2 vol. ; A. GRANT, *The ethics of Aristotle*, 4<sup>e</sup> éd., Londres 1885, 2 vol. ; STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892, 2 vol. ; RAMSAUER, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Leipzig 1878.

Parmi les ouvrages publiés en France, on consultera

1. Voy. la préface de l'édition de HEYLBUT, p. v ; ZELLER, *op. cit.* III, 1<sup>3</sup>, 622, 3 ; STE-CROIX, *Examen des hist. d'Alexandre*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1804, p. 524 ; ROSE dans l'*Hermès*, t. II, p. 212 ; COHEN dans le *Berlin. Philolog. Wochenschrift*, nov. 1889, 1419.

2. Collection publiée sous les auspices de l'Académie de Berlin. Les commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* occupent les tomes XIX (1 et 2) et XX. C'est à cette édition que nous renvoyons.

3. Publié par BRUNS dans la même collection.

4. P. ix sqq.

avec profit : RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I ; OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la Morale d'Aristote*<sup>1</sup> ; BOUTROUX, *Questions de morale et d'éducation*<sup>2</sup>, p. 5 sqq., et l'article ARISTOTE, écrit par le même auteur dans la *Grande Encyclopédie*<sup>3</sup>.

## II. — Exposition sommaire de la morale d'Aristote.

§ 1. — La science est la connaissance du nécessaire ; son but est de déterminer les attributs qui appartiennent nécessairement et par soi aux concepts dont elle s'occupe<sup>4</sup>. Les rapports nécessaires qui unissent un sujet à un attribut, peuvent être soit médiats, soit immédiats. Ils sont immédiats, lorsque l'attribut exprime l'essence même ou la définition du sujet en question ; médiats, lorsque, tout en appartenant nécessairement à ce sujet, ils peuvent en être démontrés<sup>5</sup>. Un triangle, par exemple, est la surface plane limitée par trois lignes droites qui se coupent deux à deux, et ce sont là les éléments immédiats de son essence ; l'équivalence de ses trois angles à deux droits est une propriété médiate et dérivée<sup>6</sup>.

1. Paris, Belin, 1881.

2. Paris, Delagrave, 1895.

3. T. I, p. 933 sqq.

4. *Meta.* K, 8, 1865 a, 1 : ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, τὸ δὲ συμβεβηχὸς ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. *Ibid.* E, 2, 1026 b, 3 : πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηχὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. *An. post.* I, 6, 74 b, 6 : ὁ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατὸν ἄλλως εἶχεν. *Ibid.* 75 a, 18 ; 4, 73 a, 36 ; 5, tout le chapitre, et sæp.

5. *An. post.* I, 10, 76 b, 3 sqq. et les notes suivantes.

6. *An. post.* I, 6. l. l. ; 5, 74 b, 2 ; 9, 76 a, 4.

C'est la nécessité des propositions médiates qui constitue l'objet de la démonstration. La démonstration est, en effet, la recherche de la raison nécessaire. Elle a uniquement pour fonction de montrer pourquoi tel attribut appartient à tel sujet<sup>1</sup>. Cette raison ou cette cause se trouvent toujours dans le ou les moyens termes, que l'on peut insérer entre le sujet et l'attribut en question<sup>2</sup>. Il est donc impossible d'indiquer le pourquoi de toute proposition entre le sujet et l'attribut de laquelle on ne peut pas insérer de moyen, c'est-à-dire dont l'attribut appartient immédiatement au sujet<sup>3</sup>. De telles propositions sont indémonstrables, et ce sont précisément elles qui servent de fondements, ou de principes, aux sciences<sup>4</sup>. En d'autres termes, toute démonstration repose sur une définition qui, elle-même, ne peut se démontrer : c'est *parce qu'il* est une figure constituée de telle façon, que le triangle a trois angles équivalents à deux droits.

Quels sont, maintenant, les moyens d'apercevoir ou

1. *An. post.* I, 24, 85 b, 23 : ..... ἡ ἀπόδειξις μὲν ἐστὶ συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί. *Ibid.* II, 11, 94 a, 20; *Meta.* A, 1, 981 a, 27 et sæp.

2. *Meta.* Z, 17, 1041 a, 10 : ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί αἰεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει. *An. post.* I, 1 : ἐπεὶ δὲ ἐπίστασθαι οἰόμεθα ὅταν εἰδῶμεν τὴν αἰτίαν, αἰτίαι δὲ τέτταρες,..... πᾶσαι αὐταὶ διὰ τοῦ μέσου δείκνυνται.

3. *An. post.* I, 3, 72 a, 7 : ἀρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μὴ ἐστὶν ἄλλη προτέρα. *Ibid.* 72 b, 18 : ἡμεῖς δὲ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον..... τὰ ἄμεσα, ταῦτ' ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι. *Ibid.* 2, 71 b, 19; II, 19, 100 b, 10.

4. *An. post.* I, 9, 76 a, 16 : φανερόν καὶ ὅτι οὐκ ἔστι τὰς ἐκάστου ἰδίας ἀρχὰς ἀποδείξει. *Ibid.* I, 3, 72 b, 12; II, 3, 90 b, 24 : ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ἄρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον. *Ibid.* 9, 93 b, 21 : ἔστι δὲ τῶν μὲν ἑτερόν τι αἴτιον, τῶν δ' οὐκ ἔστιν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστὶ τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαὶ εἰσιν, ἀ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστὶν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιήσαι. *Top.* I, 1, 100 b, 19; *Phys.* I, 2, 185 a, 1 et sæp.

de découvrir ces principes immédiats?— τῶν ἀρχῶν, dit Aristote, αἱ μὲν ἐπαγωγῆι θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῶ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως<sup>1</sup>. Il y a des principes que la sensation à elle seule permet de découvrir : par exemple, que le feu est chaud; d'autres que l'induction atteint et qui ne sont pas susceptibles d'être saisis par la sensation : par exemple, qu'en toute matière celui qui doit commander est l'homme compétent<sup>2</sup>. Si, d'ailleurs, dans certains cas, un acte unique de sensation, ou la constatation de quelques faits, suffit à nous révéler le principe et l'essence, il n'en est pas toujours ainsi. Souvent, la répétition des sensations, l'habitude, sont nécessaires pour nous forcer à les voir, et c'est ce qui a lieu toutes les fois qu'il s'agit de concepts confus ou complexes<sup>3</sup>. Il faut, du reste, se garder de croire que les concepts ainsi formés soient uniquement des collections d'images ou de faits. L'image particulière qui accompagne l'aperception de l'universel ne la constitue pas, et la répétition des impressions ne lui est qu'un auxiliaire<sup>4</sup>. La sensation, dans laquelle est aperçue l'union nécessaire d'un sujet et d'un attribut, n'est, abstraction faite de ses conditions particulières, qu'un autre nom de l'intellect<sup>5</sup>. Il y a, enfin, des intuitions

1. *Eth. Nic.* I, 7, 1098 b, 3.

2. *Top.* I, 12, 105 a, 13.

3. *Eth. Nic.* VI, 12, 1143 b, 11 : ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἥττον τῶν ἀποδείξεων· διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὅμμα ὕρῳσιν ὀρθῶς. *An. post.* I, 31, 88 a, 4 : ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου ἐῆλον.

4. *An. post.* I, 31, 87 b, 28; 88 a, 12; II, 19, 100 a, 16 sqq.; *De Sens.* 6, 445 b, 17. *De An.* III, 10, 432 a, 12 : τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τᾶλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

5. *Mot. Anim.* 6, 700 b, 19; *Eth. Nic.* VI, 12, 1143 b, 4 : ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. *De An.* I, 1, 403 a, 8.

de l'intelligence exemptes de toute origine sensible, comme celles qui donnent naissance aux principes les plus simples des mathématiques<sup>1</sup>.

Mais, la plupart du temps, nous avons affaire à des notions plus complexes, dont les éléments essentiels ne se laissent pas distinguer d'une façon aussi aisée et aussi exacte<sup>2</sup>. En pareil cas, l'expérience est indispensable à la découverte des principes, et plus le sujet est difficile, plus aussi cette expérience est sujette à erreur. Aussi ne faut-il pas s'en tenir à ses propres lumières, et doit-on prêter l'oreille aux opinions de la foule, des sages, des vieillards auxquels l'habitude a donné le coup d'œil nécessaire pour apercevoir dans le particulier l'universel qui y est contenu<sup>3</sup>. De là l'importance des introductions dialectiques, où, par l'examen et la discussion de ces opinions, on établit les principes qui serviront de point de départ à toutes les démonstrations<sup>4</sup>.

Plus que toute autre science, l'éthique doit s'en tenir à cette méthode. Son objet, la conduite morale de

1. *An. post.* I, 2, 72 a, 21. ASPAS. *ad Eth. Nic.* I, 7, l. l. 21, 8 : *ἐναι δὲ ἐκ νοῦ λαμβάνονται ἀρχαί, οἷον ὅτι σημείον ἐστὶν οὐ μέρος οὐδὲν· αὐτοῦ γὰρ τοῦτο εὔρημα ἢ τοιαύτη ἀρχή.*

2. *Meta.* M, 3, 1078 a, 9 : *καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἀπλουστέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τάχρηές.* *Ibid.* A, 2, 982 a, 26 : *αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λαμβανομένων, οἷον ἀριθμητικῆ γεωμετρίας.* Cf. *Ibid.* a, 3, 995 a, 14.

3. Voy. ci-dessus, p. 12, n. 3.

4. *Top.* I, 2, 101 a, 36 : *ἐτι δὲ [sc. χρήσιμος εἴη ἢ πραγματεία] πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἐκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθείσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶται αἱ ἀρχαὶ ἀπάντων εἰσὶ, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν.* *Ibid.* I, 1, 100 b, 21 : *ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς.* L'appel aux opinions les plus communément répandues ou les plus anciennes, est un procédé fréquemment employé par Aristote, excepté quand il s'agit de principes clairs et distincts, comme ceux de la logique générale. Voy. le début de la *Meta.* præf. ch. II, init.; ch. VII, init.; le *De Cælo*, I, 1 et sæp.

l'homme est, en effet, le plus complexe de tous, et son principe, la définition ou la détermination du souverain bien pour l'homme, est de ceux qui ne se laissent pas aisément apercevoir<sup>1</sup>. Le contenu des notions morales est trop compréhensif, pour que l'intuition de leurs éléments nécessaires s'impose à l'esprit comme celle des concepts géométriques. Un adolescent, un enfant même, pourront se livrer à l'étude de la géométrie, ils ne sauraient aborder avec fruit celle de la physique ou de l'éthique<sup>2</sup>. Il faut, pour en distinguer les principes, avoir une longue expérience et, surtout, vouloir y réussir. Car il n'y aurait aucun moyen logique de convaincre celui qui serait disposé à les nier. Il faut, en un sens, être déjà vertueux pour le devenir<sup>3</sup>.

Dans son fondement, la méthode de l'éthique est

1. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 b, 14 : τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ. τοιαύτην δὲ τίνα πλάνην ἔχει καὶ τὰ γαθὰ..... Les concepts moraux manquent de l'exactitude et de la rigueur (ἀκριβείας, *Ibid.* b, 13) que les définitions mathématiques doivent à leur simplicité. Voy. ci-dessus, p. 13, n. 2.

2. *Eth. Nic.* VI, 9, 1142 a, 11 ; a, 17 : διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας. Cf. *Ibid.* I, 1, 1095 a, 2, ci-dessous, p. 131, n. 5.

3. *Eth. Nic.* I. l. ; VI, 5, 1140 b, 13 : οὐ γὰρ ἅπασαν ὑπόληψιν διαφθερίζει οὐδὲ διαστρέφει τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν, οἷόν ἐστι τὸ τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει ἢ οὐκ ἔχει, ἀλλὰ τὰς περὶ τὸ πρακτόν..... τῶν δὲ διεσθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην εὐθύς οὐ φαίνεται ἡ ἀρχὴ [sc. τῶν πρακτῶν]. HELIOD. *ad* 1095 b, 3 sq., 7, 2 : εἰ μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἀποδείκνυμεν τὰς πολιτικὰς πράξεις ἀγαθὰς εἶναι, καὶ τὸν μὴ πεπαιδευμένον ἐν ταῖς τοιαύταις πράξεσιν ἐπιίθουμεν ἄν, λόγων ἀνάγκη δῆσαντες. ἐπεὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑστέρων τὴν ἀρχὴν βουλόμεθα ἀποδεικνύειν, τῶν πολιτικῶν πράξεων δηλονότι, καὶ δεῖ ὑποκείσθαι περὶ αὐτῶν καθάπερ ἀρχὴν ἀποδείξεως ὅτι ἀγαθὰί, φανερόν ἐστι οὐ δύνανται πεισθῆναι, εἰ μὴ ὁ πείρα καλὰς καὶ δικαίας τὰς τοιαύτας πράξεις εἰδῶς. *Eth. Nic.* I, 1, 1095 b, 4, ci-dessous, p. 133, n. 1 ; III, 7, 1114 b, 7, ci-dessous, p. 132, n. 2. *Pol.* I, 13, 1260 a, 12 sqq.

donc, et semble ne pouvoir être, qu'empirique. Nous devons, d'une part, nous efforcer de dégager des opinions de la foule et des sages une notion suffisamment complète et cohérente du souverain bien <sup>1</sup>. D'autre part, nous attachant d'abord à ce qui est le plus clair pour nous <sup>2</sup>, déterminer par l'expérience le concept même de l'homme, et essayer d'en déduire le but suprême de son activité morale <sup>3</sup>. D'ailleurs, ici, c'est la pratique qui importe plutôt que la théorie et, si nous parvenons à déterminer ce qu'est, en fait, le bien, nous pourrions nous passer du pourquoi <sup>4</sup>.

Heureux si, en pareille matière et partant de pareilles données, nous aboutissons à une conclusion vraisemblable et à une esquisse passablement exacte de la vérité. Pour nous demander davantage, il faudrait méconnaître la nature même de notre sujet; exiger de nous une rigueur parfaite, serait aussi insensé que d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables <sup>5</sup>.

1. *Eth. Nic.* X, 2, 1172 b, 36, p. 76; *Rhet.* I, 6, 1363 a, 8 : οὗ γὰρ πάντες ἐφίενται, τοῦτ' ἀγαθὸν ἦν, οἱ δὲ πολλοὶ ὥσπερ πάντες φαίνονται. *Ibid.* 1, 1355 a, 15 : οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς περὶ χάσιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας. Cf. *Pol.* III, 10, 1281 b, 8.

2. *Eth. Nic.* I, 2, 1095 b 3 : ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρτέιον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. Le particulier et l'expérience sont plus clairs pour nous, le général et la démonstration plus clairs en soi. *Voy. An. post.* I, 2, 71 b, 33 et ssp. *Ind. Ar.* s. v. 159 a, 33.

3. *Eth. Nic.* I, 6, 1097 b, 22 sqq.

4. *Eth. Nic.* I, 1, 1095 a, 5, ci-dessous, p. 131, n. 5; 2, 1095 b, 6 : ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκοῦντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι. *Ibid.* 7, 1098 b, 1; II, 2, 1103 b, 26, ci-dessous, p. 130, n. 3.

5. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 b, 19, ci-dessous, p. 105, n. 5, et à la suite : πεπαιδευμένου γὰρ ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον τάκριθες ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται· παραπλήσιον γὰρ φαίνεται μαθηματικοῦ τε πιθανολογοῦντος ἀποδέχσθαι καὶ ῥητορικὸν ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν. *Ibid.* II, 2, 1103 b, 34.

§ 2. — Il est un point dont tout le monde, la foule aussi bien que les hommes cultivés, tombe d'accord. C'est que le but le plus élevé de la pratique est le bonheur<sup>1</sup>. Mais, dès qu'il s'agit de savoir en quoi consiste le bonheur, les opinions les plus divergentes se manifestent. Les uns le cherchent dans le plaisir, d'autres dans la richesse, d'autres encore dans les honneurs. Un même individu change d'avis suivant les circonstances : atteint par la pauvreté, il place le bonheur dans les richesses ; par la maladie, dans la santé<sup>2</sup>.

Aucune de ces manières de voir n'est cohérente. Car, par définition, le souverain bien ne peut être qu'une fin dernière et non un moyen en vue d'une autre fin. Il est ce qui, à lui tout seul, et sans qu'aucune autre chose l'accompagne ou le suive, doit suffire à réaliser le bonheur<sup>3</sup>. Or, tous les avantages indiqués jusqu'ici servent ou, au moins, peuvent servir d'instruments pour atteindre d'autres buts ; aucun d'eux n'est donc le bien suprême<sup>4</sup>. Le jeu, il est vrai, est aussi quelquefois

1. *Eth. Nic.* I, 2, 1095 a, 18 : τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαριέντες λέγουσιν [sc. τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν]. *Ibid.* 6, 1097 b, 22.

2. *Eth. Nic.* I, 2, 1095 a, 20 : περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστίν, ἀμπισθητοῦσι καὶ οὐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν· οἱ μὲν γὰρ τῶν ἐναργῶν τι καὶ φανερῶν, οἷον ἡδονὴν ἢ πλοῦτον ἢ τιμὴν, ἄλλοι δ' ἄλλο, πολλάκις δὲ καὶ ὁ αὐτὸς ἕτερον· νοσήσας μὲν γὰρ ὑγίειαν, πενόμενος δὲ πλοῦτον.

3. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a, 18, ci-dessous, p. 97, n. 2 ; 5, 1097 a, 21-34, ci-dessous, pp. 108, n. 1 ; 105, n. 3 et 4 ; b, 7 : τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκες εἶναι δοκεῖ, ... τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.

4. Faire du plaisir le but de la vie c'est s'abaisser au niveau de l'animal (*Eth. Nic.* I, 3, 1095 b, 19, ci-dessous, p. 135, n. 2) : ἔτι δ' εἰκόασι τὴν τιμὴν διώκειν, ἕνα πιστεύωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι..... καὶ ὁ πλοῦτος δῆλον ὅτι οὐ τὸ ζητούμενον ἀγαθόν· χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. (*Ibid.* b, 26 et 1096 a, 6).

désiré pour lui-même et, par suite, pourrait être une fin dernière. Toutefois, il serait puéril de faire du jeu le but de la vie et, d'ailleurs, ordinairement, le jeu est un délassement et un repos en vue de l'activité sérieuse<sup>1</sup>.

Dira-t-on, avec Platon, que le souverain bien consiste dans l'Idée du Bien? — Mais, outre les objections générales auxquelles est en butte la théorie des Idées, on peut lui reprocher ici, de nous proposer un bien dont la connaissance et l'acquisition sont à peine possibles à l'homme, et dont la possession, loin d'être la source de toute bonté, comme les Platoniciens le prétendent, ne rendrait même pas un artisan plus apte à bien faire son métier<sup>2</sup>.

Les opinions de la multitude, ni celles des savants ne peuvent donc nous conduire au delà de cette proposition encore trop générale : le souverain bien consiste dans le bonheur.

Mais, sans doute, réussirons-nous à obtenir une formule plus précise si nous considérons ce qu'est l'homme. Car tout le monde admet que pour le musicien, le statuaire et, en général, pour tous ceux qui ont à accomplir une œuvre ou une fonction propre, le bien consiste dans la supériorité avec laquelle ils s'en acquittent<sup>3</sup>. Le bien de l'homme consistera donc

1. *Eth. Nic.* X, 6, 1176 b, 9, p. 108 et *Pol.* VIII, 3, 1337 b, 33, ci-dessous, p. 110, n. 2.

2. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 32 : εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἐν τι καὶ (leçon de quelques mss. adoptée par ZELLER, *Ph. d. Gr.* II, 2<sup>3</sup>, 609, 3, à la suite de RASSOW, au lieu de τὸ) κοινῆ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὐτὸ, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ· νῦν δὲ τοιοῦτόν τι ζητεῖται.... ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφελήθησεται ὑπάντης ἢ τέκτων πρὸς τὴν αὐτοῦ τέχνην εἰδῶς αὐτὸ τὰγαθόν...

3. *Eth. Nic.* I, 6, 1097 b, 25 : ὡσπερ γὰρ αὐλήτῃ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἔστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ

dans la façon dont il exercera l'activité proprement humaine. Reste à savoir quelle est cette activité.

L'homme est composé d'un corps et d'une âme. Mais il est manifeste que ni les fonctions corporelles, ni même, d'une manière générale, celles qui relèvent des facultés inférieures, de l'âme végétative et de l'âme sensitive et désirante, ne peuvent constituer son acte propre. Car ces fonctions appartiennent aussi aux animaux, et certaines d'entre elles se trouvent même chez les plantes<sup>1</sup>. Seule, l'âme rationnelle distingue l'humanité des formes inférieures de l'existence. C'est, par conséquent, en son activité que réside la fonction véritablement humaine, et en un certain mode de cette fonction, le bien humain.

Ce mode est évidemment la façon la meilleure dont elle puisse s'accomplir. Or, c'est quand il a lieu suivant la vertu qui lui correspond, que chaque acte est accompli d'une façon belle et bonne. Il en résulte que le souverain bien pour l'homme est l'activité de la partie rationnelle de son âme suivant la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, suivant la meilleure et la plus parfaite d'entre elles<sup>2</sup>.

Nous avons maintenant à déterminer le nouveau

δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ.

1. *Eth. Nic.* I, 6, 1097 b, 30 sqq., ci-dessous, p. 119, n. 2.

2. *Eth. Nic. l. i.* 1098 a, 7 : εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γενεῖ τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου.... προστιθεμένης τῆς κατ' ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κηραριστοῦ μὲν γὰρ τὸ κηθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ' εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. *Ibid.* I, 10, 1099 b, 26; 13, 1102 a, 5 ; II, 5, 1106 a, 21.

concept auquel nous venons d'aboutir<sup>1</sup>. Qu'est-ce que la vertu? Est-ce une passion (πάθος), une puissance (δύναμις) ou une habitude (ἔξις)? Il faut que ce soit quelque'une de ces choses, puisque tout é'at de l'âme rentre dans l'une ou dans l'autre de ces catégories<sup>2</sup>. Les passions sont les états affectifs, comme le désir, la colère, la crainte, l'audace, l'envie; les puissances sont les pouvoirs en vertu desquels nous sommes susceptibles d'éprouver ces affections<sup>3</sup>. Il est clair que la vertu n'est ni une passion, ni une puissance. Car on ne donne pas le nom de vertueux ou de vicieux, on n'adresse ni éloges ni reproches à un homme, parce qu'il éprouve, ou est capable d'éprouver, de la colère ou de la crainte<sup>4</sup>. En outre, les puissances proprement dites sont ambiguës : elles peuvent, comme la science et l'art, réaliser le bien et le mal, l'utile et le nuisible<sup>5</sup>.

La vertu ne peut donc être qu'une habitude, c'est-à-dire une certaine manière de se comporter à l'égard des passions<sup>6</sup>.

1. *Eth. Nic.* I, 13, l. l.

2. *Eth. Nic.* II, 4, 1105 b, 19 : ἐπει οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ πάθη, δυνάμεις, ἔξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον. χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεον, ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη, δυνάμεις δὲ καθ' ἅς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα. οἷον καθ' ἅς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι, ἔξεις δὲ καθ' ἅς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς.

3. Voy. la note précédente.

4. *Eth. Nic.* II, 4, 1105 b, 28 : πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὔθ' αἱ ἀρεταὶ οὔθ' αἱ κακίαι..... ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα..... διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσὶν· οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς οὔτε κακοί, οὔτ' ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα.

5. *Eth. Nic.* V, 1, 1129 a, 11 : οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἐπὶ τῶν ἔξεων. δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ εἶναι, ἔξις δ' ἢ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ, οἷον ἀπὸ τῆς ὑγιείας οὐ πρᾶττεται τὰ ἐναντία, ἀλλὰ τὰ ὑγιεινὰ μόνον.

6. *Eth. Nic.* II, 4, 1106 a, 11 : εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε

Mais quelle espèce d'habitude est-elle? — La façon d'agir qui constitue la vertu doit être volontaire, car ce n'est qu'aux actions de ce genre que s'adressent la louange et le blâme<sup>1</sup>. Cela revient à dire, si l'on considère les choses en général et sans tenir compte des nuances que comporteraient les cas particuliers<sup>2</sup>, que le principe de l'action vertueuse doit être intérieur à celui qui agit, car tout acte dont le principe est extérieur, sans que l'agent lui-même y ait concouru en rien, doit être regardé comme l'effet de la violence et de la contrainte<sup>3</sup>. Au contraire, les actes dont les principes sont en nous, dépendent eux-mêmes de nous, et, par conséquent, sont volontaires. Tous les hommes sont du même avis sur ce point<sup>4</sup>.

On voit par là que les enfants et les animaux peuvent avoir des volontés<sup>5</sup>, et même qu'en un sens, tout est volontaire dans la nature<sup>6</sup>. Il nous faut donc

δυνάμεις, λείπεται ἔξεις αὐτὰς εἶναι. *Ibid.* 1105 b, 25 : ἔξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς.

1. *Eth. Nic.* III, 1, 1109 b, 31 : ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκουσίοις ἐπαίνων καὶ φόγων γινομένων, ἐπὶ δὲ τοῖς ἀκουσίοις συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου, τὸ ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι τοῖς περὶ ἀρετῆς ἐπισκοποῦσι.

2. Les différentes conditions suivant lesquelles l'action est volontaire ou contrainte, sont examinées dans les trois premiers chapitres du troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque*.

3. *Eth. Nic.* III, 1, 1110 b, 15 : ἔοικε δὲ τὸ βίαιον εἶναι οὗ ἔξωθεν ἡ ἀρχή, μηδὲν συμβαλλομένου τοῦ βιασθέντος. *Ibid.* a. 1.

4. *Eth. Nic.* III, 7, 1113 b, 20 : ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια. τούτοις δ' ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ' ἐκάστων καὶ ὑπ' αὐτῶν τῶν νομοθετῶν.

5. *Eth. Nic.* III, 4, 1111 b, 8 : τοῦ μὲν γὰρ ἐκουσίου καὶ παῖδες καὶ τἄλλα ζῷα κοινωνεῖ.

6. La nature est, en effet, un principe interne de mouvement (*Phys.* I, 9, 192 b, 21; b, 9 et 13); tous les êtres naturels sont doués, en vertu de leur propre nature, d'une tendance spontanée vers un but. *Phys. l. l.* 192 a, 18; b, 18; *De Cælo*, IV, 1, 307 b, 31; *Gen. Anim.* II, 4, 741 a, 1; *Meta.* Δ, 5, 1015 a, 26; b, 1; 23, 1023 a, 8; Δ, 7, 1072 b, 12 et sèp.

chercher un caractère plus spécial pour définir l'action vertueuse.

Nous le trouvons dans le choix ou la préférence qui résultent de la délibération<sup>1</sup>. L'homme a, en effet, une part dans la détermination des phénomènes<sup>2</sup>. Sans doute, un grand nombre d'événements dépendent de la nécessité ou de la fortune, et il serait insensé de délibérer à leur sujet. Les choses éternelles et nécessaires, comme les mouvements périodiques et réguliers des astres, ou l'incommensurabilité du diamètre, ne peuvent être, pour personne, des sujets de délibération<sup>3</sup>. Mais on s'accorde à admettre qu'à côté de la nécessité il y a une place pour la contingence ; que l'intelligence et le pouvoir de l'homme sont aussi des causes<sup>4</sup>, et les choses qui en dépendent, et qui ne se font pas toujours de la même manière, sont précisément celles sur lesquelles porte la délibération<sup>5</sup>. Ainsi, la volonté et l'intention, ou le choix réfléchi sont des éléments nécessaires de la vertu. Celui qui veut agir moralement doit, non seulement faire le bien, mais le faire avec une intention droite. C'est cette intention qui donne à l'acte sa valeur morale<sup>6</sup>.

Ce qui précède ne concerne, toutefois, que la forme

1. *Eth. Nic.* III, 4, 1111b, 3 : διωρισμένων δὲ τοῦ τε ἐκουσίου καὶ τοῦ ἀκουσίου, περὶ προαιρέσεως ἔπεται διελθεῖν · οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ καὶ μᾶλλον τὰ ἤθη κρίνειν τῶν πράξεων.

2. *Eth. Nic.* III, 5, 1112a, 31 : αἴτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου. *Ibid.* III, 7, 1113b, 6 sqq.

3. *Eth. Nic.* III, 5, 1112a, 21 : περὶ δὲ τῶν αἰδίων οὐδεὶς βουλευέται, οἷον περὶ τοῦ κόσμου ἢ τῆς διαμέτρου καὶ τῆς πλευρᾶς, ὅτι ἀσύμμετροι.

4. Voy. l'avant-dernière note.

5. *Eth. Nic.* III, 5, 1112b, 3 : ὅσα γίνεται δι' ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ' αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα.

6. *Eth. Nic.* II, 3, 1105a, 28 : τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἔαν αὐτὰ πως ἔχη, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἔαν ὁ

de l'action vertueuse. Nous ne savons encore rien de son contenu, ou plutôt, nous en savons seulement ceci : la vertu est la disposition morale de la volonté, grâce à laquelle l'homme accomplit bien sa fonction propre<sup>1</sup>. Mais ce principe est susceptible de revêtir une forme plus précise. Il est clair, en effet, que bien accomplir une fonction, quelle qu'elle soit, c'est éviter tout excès et tout défaut. L'action est parfaite lorsqu'elle atteint la mesure convenable, sans la dépasser. Suivre le juste milieu, en évitant également le trop et le trop peu, est la conduite que nous devons nous proposer ; tout écart vers l'un ou l'autre des deux extrêmes nous éloignerait du bien<sup>2</sup>. En elle-même, du reste, la vertu est un sommet ; elle est la ligne de faite, sur laquelle il faut se maintenir entre les pentes opposées des vices<sup>3</sup>.

πραττων πως ἔχων πράττη, πρώτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον καὶ ἐὰν βέβαιως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη..... πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἰδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν δύναται. *Ibid.* b, 5 : τὰ μὲν οὖν πράγματα δίκαια καὶ σώφρονα λέγεται, ὅταν ἡ τοιαῦτα οἷα ἂν ὁ δίκαιος ἢ ὁ σώφρων πράξειεν· δίκαιος δὲ καὶ σώφρων ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι καὶ οἱ σώφρονες πράττουσιν. *Ibid.* VI, 13, 1144a, 13; IV, 2, 1120b, 7 : οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἐλευθέριον, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἔξει..... *Ibid.* V, 13, 1137a, 4; 10, 1135a, 19 : ἀδίκημα δὲ καὶ δικαιοπράγημα ὠρισται τῷ ἔκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ. *Ibid.* 9, 1134a, 1 : καὶ ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐστὶ καθ' ἣν ὁ δίκαιος λέγεται πρακτικὸς κατὰ προαίρεσιν τοῦ δικαίου. *Ibid.* 10, déb. et 1135b, 11 sqq.; II, 4, 1106a, 3 : αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.

1. Voy. ci-dessus, p. 18, n. 2.

2. *Eth. Nic.* II, 5, 1106b, 8 : εἰ δὴ πᾶσα ἐπιστήμη οὕτω τὸ ἔργον εὖ ἐπιτελεῖ, πρὸς τὸ μέσον βλέπουσα καὶ εἰς τοῦτο ἄγουσα τὰ ἔργα (.... ὡς τῆς μὲν ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως φθειρούσης τὸ εὖ, τῆς δὲ μεσότητος σωζούσης)..... ἡ δ' ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστίν, ὡσπερ καὶ ἡ φύσις, τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική..... οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλωσιν ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι· ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμφοτέρω οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἕνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τεκαὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. *Ibid.* VI, 1, 1138b, 18.

3. *Eth. Nic.* II, 6, 1107a, 6 : διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον

Seulement, pour déterminer ce juste milieu, il ne suffit pas de considérer chaque fonction en elle-même; il faut tenir compte du sujet qui la réalise. On ne doit pas dire, par exemple, que manger deux mines de viande par jour est peu; qu'en consommer dix est beaucoup et que, par conséquent, il faut en manger six mines. Cette quantité serait, sans doute, trop forte pour un débutant en gymnastique; elle serait trop faible pour un athlète comme Milon<sup>1</sup>. C'est donc le milieu, non point par rapport à la chose elle-même, mais déterminé relativement à chacun de nous, que la vertu doit préférer et suivre. Le courage, par exemple, consiste à éprouver de la confiance ou de la crainte pour les choses où on le doit, de la façon dont on le doit, et quand on le doit. Les extrêmes, entre lesquels il est un milieu, sont, d'une part, la lâcheté; d'autre part, la témérité<sup>2</sup>. La tempérance consiste à observer la juste mesure dans la satisfaction des appétits de nutrition et de reproduction. L'excès, en ce genre, est la débauche; le défaut, l'insensibilité<sup>3</sup>. La libéralité nous fait donner ou accepter les biens extérieurs, en

τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

1. *Eth. Nic.* II, 5, 1106 a, 32 : τοῦτο δ' [sc. τὸ μέσον] οὐχ ἓν, οὐδὲ ταύτων πᾶσιν, οἷον εἰ τὰ δέκα πολλὰ τὰ δὲ δύο ὀλίγα, τὰ ἐξ μέσα λαμβάνουσι κατὰ τὸ πρᾶγμα..... τὸ δὲ πρὸς ἡμᾶς οὐχ οὕτω ληπτέον· οὐ γὰρ εἰ τῷ δέκα μναὶ φαγεῖν πολὺ, δύο δὲ ὀλίγον, ὁ ἀλείπτῃς ἐξ μνάς προστάξει..... Μίλωνι μὲν γὰρ ὀλίγον, τῷ δὲ ἀρχομένῳ τῶν γυμνασίων πολὺ.

2. *Eth. Nic.* III, 10, 1115 b, 17 : ὁ μὲν οὖν ἃ δεῖ καὶ οὗ ἕνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν ἀνδρεῖος. *Ibid.* 9, 1115 a, 33; *Rhet.* I, 9, 1366 b, 11. *Eth. Nic.* III, 10, 1115 b, 28 : ὁ δὲ τῷ θαρρεῖν ὑπερβάλλων περὶ τὰ φοβερὰ θρασύς..... ὁ δὲ τῷ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων δειλός.

3. *Eth. Nic.* III, 13-15, præs. 1118 a, 23, ci-dessous, p. 102, n. 2; 1119 a, 1 : ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδῶν πάντων ἢ τῶν μάλιστα,..... ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ ἥττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται..... ὁ δὲ σώφρων μέσως περὶ ταῦτ' ἔχει.

évitant également l'avarice et la prodigalité<sup>1</sup>. Parmi les vertus sociales, la justice, la plus importante de toutes, consiste à tenir le juste milieu, ou les justes proportions, dans la répartition des avantages et des désavantages<sup>2</sup>. Nous pouvons donc définir la vertu : une disposition permanente à agir d'une façon volontaire et délibérée, en suivant un juste milieu déterminé, relativement à chacun de nous, par la droite raison, et comme le sage le déterminerait : ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη<sup>3</sup> λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν.

Mais ici, un nouvel obstacle nous arrête : La définition que nous venons d'établir ne renferme-t-elle pas, en effet, le terme même dont elle devait déterminer le contenu ? Qu'est-ce que la prudence, sinon une vertu ? A celui qui nous demande ce qu'il doit faire pour être vertueux, nous répondons qu'il doit suivre, et vouloir suivre, le milieu déterminé par la prudence. N'est-ce

1. *Eth. Nic.* IV, 1, déb. : λέγωμεν δ' ἐξῆς περὶ ἐλευθεριότητος..... ἐπαίνεται γὰρ ὁ ἐλευθέριος..... περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν..... ἔστι δὲ καὶ ἡ ἀσωτία καὶ ἡ ἀνελευθερία περὶ χρήματα ὑπερβολαὶ καὶ ἐλλείψεις. Il faut ajouter à ces trois vertus fondamentales : la magnificence (μεγαλοπρέπεια, *Ibid.* 4-6, præ. 1122 a, 23); la grandeur d'âme (μεγαλοψυχία, *Ibid.* 7-9, præ. 1123 b, 2); la douceur (πραότης = μεσότης περὶ ὀργᾶς, *Ibid.* 11, præ. 1125 b, 26); l'affabilité (*Ibid.* 12); la droiture (*Ibid.* 13); l'eutrapiélie, milieu entre la bouffonnerie et la rusticité (βωμολοχία et ἀγριότης, *Ibid.* 14; II, 7, 1108 a, 24); enfin les vertus du tempérament (*Ibid.* II, 7, 1108 a, 30) : la pudeur (αἰδώς, *Ibid.* IV, 15), et la *nemesis* (μεσότης φθόνου καὶ ἐπιχαιρεκακίας, *Ibid.* II, 7, 1108 a, 35).

2. Tout le cinquième livre de l'Éthique à Nicomaque est consacré à l'étude de la justice. Voy. surtout ch. 1, déb. ; 4 ; 9, 1134 a, 1 ; 10, 1134 a, 33 ; 6, déb. : ἐπεὶ δ' ὁ τ' ἄδικος ἄνισος καὶ τὸ ἄδικον ἄνισον, δῆλον ὅτι καὶ μέσον τί ἐστὶ τοῦ ἄνισου· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἴσον..... εἰ οὖν τὸ ἄδικον ἄνισον τὸ δίκαιον ἴσον.

3. *Eth. Nic.* II, 6, 1106 b, 36, BEKKER et ZELLER (*op. cit.* II, 2<sup>s</sup>, 633, 3) lisent ὠρισμένη. Nous préférons ὠρισμένη qu'adopte SUSEMIHL s'appuyant sur ALEXANDRE, 'Απ. κ. λύς. 295, Spgl.

pas à peu près comme si, à la question de savoir quels aliments sont bons pour la santé, nous répondions que ce sont tous ceux que prescrit la médecine ou la personne qui possède cet art<sup>1</sup>? — Pour résoudre cette difficulté, essayons de déterminer ce que sont la droite raison et la prudence.

Nous avons distingué, avec l'opinion commune, plusieurs parties dans l'âme, ou plutôt plusieurs espèces d'âmes : l'âme végétative, l'âme appetitive ou désirante, et la raison. Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'âme végétative, puisque ses manifestations ne semblent pas faire partie du domaine des actes délibérés<sup>2</sup>. L'âme appetitive, au contraire, est le siège des instincts, des inclinations, des désirs, auxquels nous pouvons résister ou obéir. Et toutes les vertus que nous avons énumérées jusqu'à présent, les vertus *éthiques*, consistent dans la façon dont nous nous comportons à l'égard de nos appétits et de nos penchants<sup>3</sup>. Si l'attrait du plaisir, ou la crainte de la douleur, n'ont pas assez d'empire pour entraîner notre volonté à dépasser la juste mesure, nous sommes vertueux. On peut dire, à ce point de vue, que toute vertu éthique est relative au plaisir et à la douleur.

1. *Eth. Nic.* VI, 1, 1138 b, 18 : ἐπει δὲ τυγχάνομεν πρότερον εἰρηκότες ὅτι δεῖ τὸ μέσον αἰρεῖσθαι..... τὸ δὲ μέσον ἐστὶν ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς λέγει..... τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές..... τοῦτο δὲ μόνον ἔχων ἂν τις οὐθὲν ἂν εἰδείη πλέον, οἷον ποῖα δεῖ προσφέρεισθαι πρὸς τὸ σῶμα, εἴ τις εἴπειεν ὅτι ὅσα ἡ ἰατρικὴ κελεύει καὶ ὡς ὁ ταύτην ἔχων.

2. *Eth. Nic.* I, 13, 1102 b, 11 : καὶ τὸ θρεπτικὸν ἐατέον, ἐπειδὴ τῆς ἀνθρωπικῆς ἀρετῆς ἄμοιρον πέφυκεν..... τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινώνει λόγου.

3. A la suite du texte précédent : τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν..... εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.

Elle consiste essentiellement dans la volonté de subordonner l'âme appétitive à la raison<sup>1</sup>.

Si nous considérons la raison, non plus dans ses rapports avec l'âme appétitive, mais en elle-même, nous constatons que sa fonction propre est la connaissance pure ou la sagesse. Saisir, dans une intuition immédiate, les vérités les plus hautes et les plus générales, fondements de tout savoir ; en déduire, par la démonstration, leurs conséquences nécessaires ; connaître, en un mot, tout ce qui est sans pouvoir être autrement, tel est le rôle de la sagesse, œuvre commune de l'intellection pure et de la pensée discursive<sup>2</sup>. Elle est, on le voit, purement théorique. Savoir que la définition de la santé consiste dans telle proportion ou harmonie des éléments corporels ; que cette proportion suppose la présence dans l'organisme de telle quantité de chaud ou de froid ; que cette quantité dépend, à son tour, de l'état de tel ou tel organe ; que cet état est produit par tel remède, est le fait de la science.

Il est facile d'apercevoir que cette science peut servir de fondement à la pratique. Pour réaliser un but, nous n'aurons qu'à suivre, dans l'ordre inverse, la série des conditions déterminées par la raison discursive. Tel remède produira, dans tel organe, un certain état ; cet état causera dans l'organisme une augmentation de chaud ou de froid ; cette augmentation réalisera l'équilibre qui constitue la santé<sup>3</sup>. Cette aptitude à découvrir

1. *Eth. Nic.* I, 13, 1103 a, 3 ; II, 2, 1104 b, 9-34 et *Phys.* VII, 3, 247 a, 3, ci-dessous, p. 121, n. 2 ; *Eth. Nic.* III, 1, déb. ; II, 1106 b, 16 ; VII, 12, 1152 b, 4 ; *Pol.* VIII, 5, 1340 a, 14.

2. *Eth. Nic.* VI, 7, 1141 a, 16 : ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.

3. Nous empruntons cet exemple, en le modifiant un peu, à la *Méta. Z*, 7, 1032 b, 15-30.

les moyens dont les rapports nécessaires nous serviront à produire une fin contingente, est précisément la prudence<sup>1</sup>. Ou, plutôt, la prudence est cette aptitude appliquée à la réalisation de la vertu<sup>2</sup>.

Ainsi s'explique et se justifie notre définition. La vertu éthique est faite de deux éléments : l'un volontaire, l'autre intellectuel. C'est la volonté qui détermine le but : l'homme vertueux veut d'abord bien s'acquitter de l'acte propre de l'homme, c'est-à-dire éviter tout excès et tout défaut. Ce but même n'est pas l'objet de la délibération : on le veut ou on ne le veut pas. Mais, cette fin une fois posée, c'est à la prudence d'indiquer les moyens de l'atteindre<sup>3</sup>. Pour être vertueux, il faut vouloir et savoir. A elle seule, la bonne volonté ne suffirait pas, il faut qu'elle soit

1. La prudence diffère de la science proprement dite, d'abord par son but, puisqu'elle prépare la réalisation d'une fin contingente; ensuite par sa méthode : le dernier terme de la régression qui constitue la pensée discursive, est le premier des moyens aperçus par la prudence. *Eth. Nic.* VI, 8, déb.; 12, 1143 a, 35; *De An.* III, 10; *Meta. l. l.*; *Mot. Anim.* 7, 701a, 29; *Eth. Nic. l. l.* 9, 1142 a, 23; 8, 1141 b, 27; III, 5, 1112 b, 23 : καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. Cf. *Eth. Eud.* II, 11, 1227 b, 22 : πότερον δ' ἡ ἀρετὴ ποιεῖ τὸν σκοπὸν ἢ τὰ πρὸς τὸν σκοπὸν; τιθέμεθα δὲ ὅτι τὸν σκοπὸν, διότι τούτου οὐκ ἔστι συλλογισμὸς οὐδὲ λόγος. ἀλλὰ δὴ ὥσπερ ἀρχὴ τοῦτο ὑποκείσθω. οὔτε γὰρ ἰατρὸς σκοπεῖ εἰ δεῖ ὑγιαίνειν ἢ μή..... ἐπειδὴ δεῖ τότε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ, εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον εὐθὺς ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή. εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος ἢ ἡ ἀρετὴ αἰτία, εἰ μὴ ὁ λόγος, διὰ τὴν ἀρετὴν ἂν ὀρθὸν εἴη τὸ τέλος, ἀλλ' οὐ τὰ πρὸς τὸ τέλος..... τὸ μὲν οὖν τυγχάνειν τούτων ἄλλης δυνάμεως, ὅσα ἕνεκα τοῦ τέλους δεῖ πράττειν.

2. Voy. les notes suivantes.

3. *Eth. Eud. loc. cit.*; *Eth. Nic.* III, 5, 1112 b, 11 : βουλευόμεθα δὲ οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. *Ibid.* VI, 13, 1144 a, 6 : τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον..... τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετὴ, τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι οὐκ ἔστι τῆς ἀρετῆς ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως.

éclairée par la prudence. Pour connaître la juste mesure, dont la réalisation sera la perfection des fonctions humaines, il faut se connaître soi-même, connaître son essence et sa nature, et, s'il est contestable que toute science soit une vertu, il est certain, du moins, qu'il n'y a pas de vertu sans science. La prudence et la vertu éthique se conditionnent réciproquement<sup>1</sup>. Sans la vertu éthique, la prudence n'est que savoir-faire ou habileté; sans la prudence, la vertu éthique est incomplète; elle n'est qu'une bonne volonté aspirant à nous conduire au bonheur, mais hésitante et immobile, dans l'ignorance des moyens de le réaliser<sup>2</sup>.

Ni la vertu éthique, ni la prudence ne sont, du reste, le degré le plus élevé de la moralité. L'une et l'autre ont encore affaire aux puissances inférieures de l'âme, à l'appétit et au désir, facultés plutôt animales qu'humaines. La seule fonction qui appartienne en propre à l'humanité c'est l'activité rationnelle, et la vertu la plus haute est, par conséquent, la sagesse, en qui toutes les autres trouvent leur forme et leur fin<sup>3</sup>.

1. Voy. ci-dessous, pp. 121, n. 1; 48, n. 4 et *Eth. Nic.* VI, 13, 1145, a, 4 : οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθή ἄνευ φρονήσεως οὐδ' ἄνευ ἀρετῆς· ἡ μὲν γὰρ τὸ τέλος, ἡ δὲ τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. *Ibid.* 1144 b, 30 : δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἶόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς..... ἅμα γὰρ τῇ φρονήσει μιᾷ οὕσῃ πᾶσαι ὑπάρξουσιν. Cf. ALEX. 'Aπ. κ. λύσ. IV, 22, 142, 22, Bruns : ὅτι ἀντακολουθοῦσιν αἱ ἀρεταί.

2. *Eth. Nic.* VI, 13, 1144 a, 23 : ἔστι δὲ τις δύναμις ἣν καλοῦσιν δεινότητα· αὕτη δ' ἐστὶ τοιαύτη, ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγγάνειν αὐτῶν. ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ἡ καλός, ἐπαινετή ἐστίν, ἂν δὲ φαῦλος, πανουργία. .... ἔστι δ' ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δεινότης, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. *Ibid.* VII, 12, 1152 b, 2; 9, 1151 a, 14.

3. Voy. ci-dessous, p. 112, n. 4 et *Eth. Nic.* VI, 7, à la suite du texte cité plus haut, p. 26, n. 2 : ἄτοπον γὰρ εἶ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιότατην οἶεται εἶναι.

Ce n'est pas à dire, pourtant, qu'il faille admettre, avec Socrate, l'identité de la science et de la vertu. Ce serait méconnaître l'influence de la partie irraisonnable de l'âme, oublier que les appétits peuvent être rebelles aux décrets de la raison<sup>1</sup>. On peut, dans beaucoup de cas, connaître le bien et ne pas le faire. Car le savant ne prend pas toujours sa science pour l'objet actuel de sa conscience, il peut la posséder sans en user<sup>2</sup>. Il peut, aussi, connaître le principe général et la loi, et ignorer qu'ils s'appliquent à tel cas particulier<sup>3</sup>. Dans ces circonstances, la science l'empêchera-t-elle de suivre les impulsions de la sensibilité? Il y a encore, entre la science et la vertu, cette différence que celui qui connaît le bon connaît aussi le mauvais, tandis que celui qui veut le bien, ne peut vouloir, en même temps, le mal<sup>4</sup>. Enfin, et surtout, admettre l'identité du vice et de l'ignorance, c'est déclarer que l'homme n'est pas maître de ses actions, c'est supprimer toute distinction entre le contingent et le nécessaire<sup>5</sup>.

Nous n'avons plus, maintenant, qu'à indiquer les circonstances et les moyens favorables à la genèse de la vertu. Le naturel, le tempérament, peuvent rendre

1. Voy. ci-dessus, pp. 25 sqq. Cf. *Gr. Mor.* I, 1, 1182 a, 15 sqq.

2. *Eth. Nic.* VII, 5, 1146 b, 31 : ἀλλ' ἐπει διχῶς λέγομεν τὸ ἐπίστασθαι (καὶ γὰρ ὁ ἔχων μὲν οὐ χρώμενος δὲ τῇ ἐπιστήμῃ καὶ ὁ χρώμενος λέγεται ἐπίστασθαι), διοίσει τὸ ἔχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα δὲ ἃ μὴ δεῖ πράττειν τοῦ ἔχοντα καὶ θεωροῦντα.

3. *Ibid.* 1146 b, 35 : ἔτι ἐπει δύο τρόποιι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐθὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μὲντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος. *Ibid.* 1147 a, 25.

4. Voy. ci-dessus, p. 19, n. 5.

5. Voy. ci-dessus, p. 21. et *Eth. Nic.* III, 7, 1113 b, 14 : τὸ δὲ λέγειν ὡς οὐδεις ἐκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ, ἔοικε τὸ μὲν ψευδεῖ τὸ δ' ἀληθεῖ· μακάριος μὲν γὰρ οὐδεις ἄκων, ἢ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον. ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμυσιθητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων. *Ibid.* 1114 b, 12 sqq. et seq.

plus aisé ou plus difficile l'établissement de la moralité<sup>1</sup>. Mais la vertu n'est pas l'effet de la nature. Car il n'y a pas moyen de changer, par la coutume, les inclinations ou les tendances imprimées par la nature. La pierre, par exemple, que sa tendance naturelle porte vers le bas, ne prendra pas l'habitude de se diriger vers le haut, quand bien même on la jetterait des milliers de fois en l'air<sup>2</sup>. La coutume joue, au contraire, un rôle important dans la genèse de la vertu. Les conditions les plus importantes pour son développement en nous, sont l'éducation et l'exercice<sup>3</sup>. L'éducateur accoutume l'enfant aux actes conformes à la vertu ; il emploie, dans ce but, les châtimens ou les récompenses, c'est-à-dire qu'aux plaisirs que pourraient procurer les actions mauvaises, ou aux peines qu'elles éviteraient, il en oppose d'autres<sup>4</sup>. Il produit, par là, une habitude, en quelque sorte machinale, du bien, qui n'est pas encore la vertu, mais qui le deviendra dès que le choix volontaire et la raison pourront s'y ajouter<sup>5</sup>. Le jeune homme, ainsi

1. Voy. ci-dessous, p. 120, n. 4 et *Pol.* VII, 13, 1332 a, 38 ci-dessous, p. 132, n. 2.

2. *Eth. Nic.* II, 1, 1103 a, 17 : ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται... ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθεῖ ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίξῃ τις ἄνω ῥίπτων. — Il ne faut pas confondre l'accoutumance (ἔθος, ἐθισμός), dont il est question ici, et qui sert à préparer l'apparition de la vertu, avec l'habitude ou disposition morale (ἔξις) qui est la vertu même.

3. *Eth. Nic.* II, 1, 1103 b, 23 : οὐ μικρὸν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἢ οὕτως εὐθύς ἐκ νέων ἐθίζεσθαι, ἀλλὰ πάμπολυ, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν. *Ibid.* X, 10, 1179 b, 3, p. 130 ; II, 1, 1103 a, 23 : οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. *Ibid.* 34 : οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι, et la suite.

4. *Eth. Nic.* X, 1, 1172 a, 20, p. 69.

5. *Eth. Nic.* VI, 13, 1144 b, 8 : καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἔξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαθεραὶ φαίνονται οὔσαι.... ἐὰν δὲ

disposé, sera tout prêt à réaliser en lui la vertu, car l'habitude créée sera devenue comme une nature, c'est-à-dire une tendance dont la satisfaction ne pourra manquer de lui être agréable<sup>1</sup>. Il trouvera son plaisir dans les choses où on le doit. Et il pourra, alors, se livrer avec fruit à l'étude de l'éthique. Sans cette longue préparation, les discours et les leçons seraient pour lui sans profit<sup>2</sup>. Au contraire, celui qui aura pris l'habitude de suivre ses passions, n'entendra pas la voix de la raison quand elle sera née en lui, et ne pourra se soustraire à l'attrait croissant, du plaisir qui accompagnera la satisfaction de ses désirs fortifiés par la coutume. Quand on a une fois lâché la pierre qu'on tenait dans la main, on ne peut plus la retenir<sup>3</sup>.

§ 3. — La vertu, telle que nous venons de la définir, n'est pas encore le souverain bien ou le bonheur. Elle n'est, en effet, qu'une disposition à agir d'une certaine façon. Or, on ne saurait appeler heureux celui dont la vertu demeurerait à l'état de disposition ou d'habitude, sans jamais agir. Nul ne voudrait, sans doute, pendant toute la durée de sa vie, rester dans l'inaction et, comme Endymion, dormir d'un sommeil ininterrompu<sup>4</sup>. Le bonheur consiste donc, non pas

λάθῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετή. *Ibid.* X, 10, 1180 a, 15 : τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφήναι καλῶς δεῖ.

1. *De Mem.* 2, 452 a, 27 : ὡσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος. Voy. ci-dessous, p. 32.

2. Voy. ci-dessus, p. 14, n. 3 et *Eth. Nic.* X, 1, 1172 a, 21 : δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἕθους ἀρετὴν μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. *Pol.* VIII, 5, 1340 a, 15 et s<sup>ap</sup>.

3. *Eth. Nic.* III, 7, 1114 a, 17 : ὡσπερ οὐδ' ἀφέντι λίθον ἔτ' αὐτὸν δυνατὸν ἀναλαβεῖν· ἀλλ' ὅμως ἐπ' αὐτῷ τὸ βαλεῖν καὶ ῥῖψαι.

4. *Eth. Nic.* X, 8, 1178 b, 20, ci-dessous, pp. 125, n. 1, et 106, n. 2.

dans la vertu même, mais dans l'activité ou la fonction conforme à la vertu, et à la vertu la plus excellente de toutes, la sagesse<sup>1</sup>.

Une telle activité ne peut manquer d'être accompagnée de plaisir, car toutes les fois qu'une fonction résultant d'une habitude s'accomplit librement, elle est agréable. Le plaisir n'est pas l'acte même, puisque, s'il en était ainsi, il se confondrait, au moins dans les actions vertueuses, avec le bonheur ou le bien<sup>2</sup>. Le plaisir n'est ni l'un ni l'autre. Ceux qui prétendent, comme Eudoxe, qu'il est le souverain bien, sont donc certainement dans l'erreur<sup>3</sup>. Le plaisir ne se suffit pas à lui-même ; il n'est qu'une sorte de récréation dont la fin est l'activité sérieuse. En outre, beaucoup de choses ont une valeur indépendante du plaisir qui en résulte et, en fait, on poursuit souvent des buts dont on sait que la conséquence sera une douleur. Enfin, l'homme peut éprouver certains plaisirs, alors même qu'il est le plus éloigné de la vertu et du bonheur<sup>4</sup>. D'autre part, prétendre avec Speusippe et Antisthènes que tout plaisir est mauvais, est, aussi, une erreur manifeste<sup>5</sup>. La vérité est entre ces deux opinions. En réalité, le plaisir considéré en lui-même, dans son concept général, n'est ni bon, ni mauvais, ni indifférent ; il n'a aucune place dans l'axiologie morale<sup>6</sup>. Il accompagne toute fonction qui s'accomplit sans entraves et d'une

1. ἐνέργεια κατ' ἀρετήν. Voy. ci-dessus, pp. 18, n. 2 et 28, n. 3.

2. Voy. ci-dessous, p. 97, n. 2 et 4.

3. Voy. *Eth. Nic.* X, 2.

4. *Eth. Nic.* X, 2, 1172 b. 26 ; 1173 b, 28 jusqu'à la fin du chapitre ; 6, 1176 b, 12 — 1177 a, 9, pp. 75 ; 84 ; 108 sq.

5. *Eth. Nic.* X, 2, 1172 b, 36 sqq. et ci-dessous, *ad loc.* pp. 76 sq. et les notes.

6. ALEX. APH. Ἄπ. κ. λύσ. IV, 5, 124, 1 Bruns : ἀπορία ὅτι ἡ κοινὴ ἡδονὴ ἢ ὡς γένος λαμβανομένη οὐτ' ἀγαθόν ἐστιν οὔτε κακὸν οὐτ' ἀδιάφορον.

façon parfaite, c'est-à-dire lorsque l'activité s'exerce librement, sur l'objet de nature à la mettre en jeu sans excès et sans défaut. Il est comme un surcroît, qui s'ajoute à la fonction et la parachève, et il ne vaut que ce que valent les actes auxquels il s'ajoute ainsi<sup>1</sup>. De ceux-ci dépend la qualité du plaisir; c'est une sorte de lustre qui emprunte sa couleur aux objets qu'il revêt.

Il y a donc diverses espèces de plaisirs, comme il y a diverses espèces d'actes, et ces espèces peuvent seules être appelées les unes bonnes, les autres mauvaises. Les plaisirs bons et désirables sont ceux qui résultent de l'action vertueuse, c'est-à-dire de l'accomplissement, suivant la juste mesure, des fonctions humaines. Seul l'homme vertueux, qui se connaît lui-même et réalise l'essence qu'il a reconnue en lui, connaît et goûte le plaisir véritable. Il y a un plaisir objectif, un plaisir vrai; ceux que recherche l'homme vicieux n'existent pas<sup>2</sup>. Il ignore, en effet, ou veut ignorer la véritable échelle de la valeur des choses; il leur prête des qualités qu'elles ne possèdent pas ou n'aperçoit pas celles qu'elles possèdent; il ressemble au malade, incapable d'apprécier exactement la saveur des aliments qu'on lui fait prendre<sup>3</sup>.

Ainsi, la vie de l'homme vertueux sera agréable et heureuse; le plaisir en sera l'épanouissement naturel, et non comme une sorte de supplément qui s'y ajouterait du dehors<sup>4</sup>. Si, d'ailleurs, il lui fallait opter

1. *Eth. Nic.* VII, 15, 1154 b, 20 sqq.; 14, 1153 b, 14; X, 4, 1174 b, 20; b, 31; 5, 1175 a, 20. Voy. les notes *ad ll.* pp. 93; 95; 97.

2. *Eth. Nic.* X, 2, 1173 b, 20 sqq.; 5, 1176 a, 20 sqq.; b, 24; 36 sqq.; 1176 a, 17; 7, 1177 a, 23 et les notes *ad ll.* pp. 84; 101 sq.; 109 sq.; 113. Cf. VII, 14, 1153 b, 29 sq.; *Pol.* VII, 13, 1332 a, 22.

3. *Eth. Nic.* X, 5, 1176 a, 12, p. 104.

4. *Eth. Nic.* I, 9, 1099 a, 13 : τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τοῦτοις εἰσὶν ἡδέαια

entre le plaisir et la vertu, il n'hésiterait pas à choisir celle-ci<sup>1</sup>. Mais il n'aura jamais l'occasion de le faire, car les plaisirs faux ne feront plus naître en lui aucun désir<sup>2</sup>.

Il est donc certain que la vertu suffit à rendre l'homme heureux. Mais suffit-elle à elle seule et dans toutes les circonstances, à produire le bonheur et le souverain bonheur? — Le sens commun et la façon même dont nous avons défini la vertu nous obligent à répondre que non. A la vérité, le sage ne sera jamais misérable (ἄθλιος)<sup>3</sup>. Mais il est insensé de prétendre, comme on l'a fait, que le sage, mis à la torture, ne cesse pas d'être heureux, ou que des infortunes comme celles de Priam, n'altéreront pas sa félicité<sup>4</sup>. Le bonheur suppose, d'abord, une certaine plénitude de la vie<sup>5</sup>. Un enfant ne peut être heureux, ni vertueux, parce qu'il n'est encore capable d'aucune fonction morale, ni intellectuelle<sup>6</sup>. Il faut de plus, pour que le bonheur soit parfait, qu'il dure un certain temps. Sans doute, il n'est pas nécessaire, pour se prononcer sur le bonheur d'un homme d'attendre la fin de sa vie, comme le conseille

καὶ καθ' αὐτάς. οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὡσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

1. *Eth. Nic.* X, 2, 1174a, 4 sqq., p. 86.

2. *Eth. Nic.* VI, 11, 1151b, 34 : ὁ τε γὰρ ἐγκρατῆς οἶος μὴδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαῦλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἶος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον...

3. *Eth. Nic.* I, 11, 1100b, 34 : οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ φαῦλα.

4. *Eth. Nic.* VII, 14, 1153b, 19 : οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαιμόνα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ἢ ἀγαθός, ἢ ἐκόντες ἢ ἄκοντες, οὐδὲν λέγουσιν. *Ibid.* I, 11, 1101a, 6, ci-dessous, p. 107, n. 2.

5. Voy. ci-dessous, p. 115, n. 4 et *Eth. Nic.* I, 11, 1101a, 14 sqq.

6. *Eth. Nic.* I, 10, 1099b, 32, ci-dessous, *loc. cit.*

Solon<sup>1</sup>. Mais il n'en est pas moins vrai qu'un seul jour de bonheur ne suffirait pas à nous rendre bienheureux. Une seule hirondelle ne fait pas le printemps<sup>2</sup>.

Si la vertu peut exister sans aucune condition extérieure, le plus souvent elle a besoin, pour s'exercer et agir, de circonstances favorables et, nous le savons, cette action seule peut procurer le bonheur<sup>3</sup>. Pour être libéral, par exemple, il faut avoir quelque chose à donner; pour être juste, il faut pouvoir payer de retour ceux qui nous font du bien. La tempérance ne saurait se manifester si l'on n'a aucune occasion de se laisser aller à l'intempérance<sup>4</sup>. La richesse même, et la puissance politique sont nécessaires pour accomplir de grandes et belles actions<sup>5</sup>.

Il est d'autres biens dont l'absence, sans être un obstacle absolu au bonheur, en ternit la pureté. Telles sont, par exemple, l'amitié, plus désirable, peut-être, dans le bonheur que dans le malheur<sup>6</sup>; la beauté physique; une noble naissance; les satisfactions que les enfants peuvent procurer à leurs parents et, plus que toute autre chose, la santé<sup>7</sup>. Enfin, ce serait contre-

1. *Eth. Nic.* I, 11, 1100 a, 10: πότερον οὖν οὐδ' ἄλλον οὐδένα ἀνθρώπων εὐδαιμονιστέον ἕως ἄν ζῆ, κατὰ Σόλωνα δὲ χρεῶν τέλος ὀρᾶν; et la suite.

2. *Eth. Nic.* I, 7, 1098 a, 15, ci-dessous, *loc. cit.*

3. *Eth. Nic.* I, 9, 1099 a, 31, ci-dessous, p. 106, n. 1; *Ibid.* VII, 14, 1153 b, 16: οὐδεμία γὰρ ἐνέργεια τέλειος ἐμποδιζομένη, ἢ δ' εὐδαιμονία τῶν τελείων διδ' προσδέεται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης ὅπως μὴ ἐμποδίζεται ταῦτα. *Ibid.* X, 9, 1178 b, 33 sqq., p. 126; *Pol.* VII, 1, 1323 a, 24; b, 40 et sæp.

4. *Eth. Nic.* X, 8, 1178 a, 23 — b, 3, pp. 122 sqq.

5. *Eth. Nic.* I, 9, 1099 a, 32.

6. *Eth. Nic.* IX, 11, 1171 a, 21: πότερον δ' ἐν εὐτυχίαις μᾶλλον φίλων δεῖ ἢ ἐν δυστυχίαις; ἐν ἀμφοῖν γὰρ ἐπιζητοῦνται. οἳ τε γὰρ ἀτυχοῦντες δέονται ἐπικουρίας, οἳ τ' εὐτυχοῦντες συμβίων καὶ οὐς εὖ ποιήσουσιν. Cf. *Ibid.* VIII, 1, 1155 a, 4 — 16.

7. *Eth. Nic.* I, 9, 1099 b, 2, ci-dessous, p. 106, n. 1 et à la suite: οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενῆς ἢ μονώτης

dire l'expérience et les opinions les plus respectables, que de ne pas accorder aux malheurs qui peuvent atteindre ses amis, à l'immoralité et à l'infortune de ses enfants, une influence sur le bonheur de l'homme<sup>1</sup>.

Hâtons-nous d'ajouter que, dans les conditions les moins favorables, l'homme vertueux sera plus heureux que le méchant. Il fera toujours les actions les plus belles que puissent comporter les circonstances données, de même qu'un général habile utilisera de la façon la plus avantageuse l'armée dont il disposera. La vertu reste toujours la condition fondamentale du bonheur, et les choses qui résultent de la fortune, si elles ne dépassent pas certaines limites, ne font pas trébucher la balance de la vie. Dans les revers, la beauté morale du sage peut encore briller de tout son éclat<sup>2</sup>. Il n'y a donc pas de biens plus stables que ceux que procure la vertu<sup>3</sup>. Cependant le bonheur ne saurait résister aux coups répétés de grandes et nombreuses infortunes. Celui qui l'aura ainsi perdu, ne pourra le

καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἕως ἤττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἶεν ἢ φίλοι, ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθναῖσιν. *Rhet.* I, 5, 1360 b, 18 : εἰ δὲ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη εὐγένειαν, πολυφιλίαν, χρηστοφιλίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγηρίαν, ἔτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς, οἷον ὑγίειαν κἀλλος ἰσχὺν μέγεθος δύναμιν ἀγωνιστικὴν, δόξαν, τιμὴν, εὐτυχίαν..... *Eth. Nic.* I, 3, 1095 b, 32 sqq., ci-dessous, *loc. cit.*; *Pol.* VII, 13, 1331 b, 41.

1. *Eth. Nic.* I, 11, 1100 a, 20.

2. *Eth. Nic.* I, 11, 1100 b, 23 : τὰ μὲν μικρὰ τῶν εὐτυχημάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀντικειμένων, δῆλον ὡς οὐ ποιεῖ ῥοπήν τῆς ζωῆς, τὰ δὲ μεγάλα καὶ πολλὰ γιγνόμενα μὲν εὖ μακαριώτερον τὸν βίον ποιήσει.... ἀνάπαλιν δὲ συμβαίοντα θλίβει καὶ λυμáινεται τὸ μακάριον..... ὁμῶς δὲ καὶ ἐν τοῦτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὴν φέρη τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας..... τὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀγαθόν..... οἴομεθα..... ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αἰετὰ κάλλιστα πράττειν, καθάπερ καὶ στρατηγὸν ἀγαθὸν τῷ παρόντι στρατοπέδῳ χρῆσθαι πολεμικώτατα. *Ibid.* 1100 b, 7.

3. *Eth. Nic.* I, 11, 1100 b, 12 : περὶ οὐδὲν γὰρ οὕτως ὑπάρχει τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων βεβαιότης ὡς περὶ τὰς ἐνεργείας τὰς κατ' ἀρετὴν· μονιμώτεραι γὰρ καὶ τῶν ἐπιστημῶν αὐταὶ δοκοῦσιν εἶναι.

recouvrer qu'avec le temps, et grâce à des circonstances exceptionnellement prospères<sup>1</sup>.

Mais toutes ces conditions, si nécessaires que puissent paraître certaines d'entre elles, ont moins d'importance que celle dont il nous reste à parler : la vie en société.

La société est un fait naturel ; l'homme est naturellement un être sociable<sup>2</sup>. C'est dire qu'il ne peut être pleinement homme, qu'il ne peut exercer toutes les fonctions qui constituent sa nature essentielle, que dans le milieu social, ou, ce qui revient au même, qu'il ne peut réaliser que dans la vie sociale la vertu et le bonheur en acte<sup>3</sup>. Il faut même aller plus loin : en dehors de la société, l'individu n'a plus de commun avec l'homme que le nom. C'est le besoin le plus fondamental de tous qui lui sert de base<sup>4</sup>, puisque, sans elle, il n'y aurait pas de nature humaine<sup>5</sup>. La politique est donc le complément nécessaire de l'éthique, ou plutôt l'éthique est une forme de la politique<sup>6</sup>.

Aussi, l'individu doit-il être entièrement subordonné à l'État, auquel, s'il le faut, il fera l'abandon de tous les avantages extérieurs, et même de son existence. La

1. *Eth. Nic.* I, 11, 1101a, 8, ci-dessous, p. 115, n. 4.

2. *Pol.* I, 2, 1253a, 2 : ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. *Ibid.* III, 6, 1278b, 19.

3. *Eth. Nic.* IX, 9, 1169b, 17 : ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον.... πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός. La justice n'est possible que dans le milieu social. *Ibid.* V, 3, 1130a, 3; 10, 1134b, 5.

4. *Pol.* I, 2, 1252b, 27 : ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις.... γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. *Ibid.* III, 9, 1280a, 31 sqq.

5. *Pol.* I, 2, 1253a, 18 : καὶ πρότερον δὴ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους ; ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως... et la suite.

6. *Eth. Nic.* I, 1, 1094b, 10 : ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὐσα.

conduite de chacun doit être dirigée de façon à assurer le plus grand bonheur de tous ou du plus grand nombre<sup>1</sup>.

En agissant ainsi, du reste, l'individu ne cesse pas de poursuivre son propre bonheur. Les intérêts du citoyen et ceux de la cité sont, en effet, d'accord à un double point de vue : d'une part, l'instinct social étant une tendance naturelle à l'homme, il ne peut être heureux que par la réalisation de cette tendance, la satisfaction de cet instinct, d'une façon conforme à la vertu. Le véritable égoïsme consiste à sacrifier tout les biens physiques, et au besoin sa propre vie, à sa patrie et à ses amis<sup>2</sup>; en pratiquant la justice, la plus altruiste des vertus, l'homme ne cesse pas de poursuivre son propre avantage<sup>3</sup>. D'autre part, l'éducation dirigée par l'État peut seule produire chez le citoyen les dispositions qui permettront à la vertu et au bonheur de s'établir en lui<sup>4</sup>. Les lois doivent créer chez l'enfant l'habitude d'agir comme il devra le faire quand il pourra être vertueux, c'est-à-dire quand il pourra vouloir librement et savoir réaliser suivant la juste mesure les fonctions de l'homme, dont les fonctions du citoyen sont inséparables<sup>5</sup>. Si l'État ne se charge pas de l'éducation,

1. *Pol.* VIII, 1, 1837 a, 21, ci-dessous, pp. 137, n. 2 et 133, n. 8.

2. *Eth. Nic.* IX, 8, 1169 a, 6 : τοὺς μὲν οὖν περὶ τὰς καλὰς πράξεις διαφερόντως σπουδάζοντας πάντες ἀποδέχονται καὶ ἐπαινοῦσιν· πάντων δὲ ἀμιλλωμένων πρὸς τὸ καλὸν καὶ διατεινομένων τὰ κάλλιστα πράττειν κοινῇ τ' ἂν πάντ' εἴη τὰ δέοντα καὶ ἰδίᾳ ἐκάστῳ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, εἴπερ ἡ ἀρετὴ τοιοῦτόν ἐστιν. ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φιλαυτοῦ εἶναι· καὶ γὰρ αὐτὸς ὀνήσεται τὰ καλὰ πράττων καὶ τοὺς ἄλλους ὠφελήσει..... et la suite, *præs. a.*, 22; *Ibid.* 1, 1, 1094 b, 6.

3. *Eth. Nic.* V, 3, 1130 a, 3 : διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν. *Ibid.* 1129 b, 31.

4. Voy ci-dessous, *ll. l. Eth. Nic.* I, 13, 1102 a, 7; *Pol.* III, 18 à la suite du texte cité dans la note suivante.

5. *Pol.* III, 18, 1288 a, 37 : ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγους (Cf. *Ibid.*

du moins ceux auxquels elle sera confiée devront-ils se comporter comme le ferait un législateur préoccupé du bonheur de tous et de chacun<sup>1</sup>!

Il résulte de là, d'abord, que le bien et la vertu sont susceptibles de différer d'une cité à l'autre dans la même mesure que leurs conditions d'existence et leurs constitutions<sup>2</sup>. En outre, qu'il y a autant de vertus distinctes que de fonctions sociales : la vertu du citoyen est autre que celle de l'enfant ou de la femme<sup>3</sup>.

§ 4. — Arrêtons-nous un instant, pour constater l'accord des résultats auxquels nous a conduits la détermination empirique du concept de l'homme avec les opinions universellement répandues<sup>4</sup>.

On divise ordinairement les biens en trois classes : biens de l'âme, biens du corps et biens extérieurs, et ce sont les premiers que l'on considère comme méritant, au plus haut degré, le nom de biens. Mais n'avons-nous pas, aussi, établi que le bien consiste, avant tout,

ch. 4) ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης. Cf. *Ibid.* VII, 14, 1333 a, 11.

1. *Eth. Nic.* X, 10, 1180 a, 30, p. 137.

2. *Pol.* III, 4, 1276 b, 28 : τῶν πολιτῶν... ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστὶ, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία · διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἶδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν. τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμέν εἶναι κατ' ἀρετὴν τελείαν. ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνὴρ, φανερόν. Cf. *Eth. Nic.* V, 2, 1129 b, 17.

3. *Pol.* I, 13, 1260 a, 17 : διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελείαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν..... τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον, ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὥστε φανερόν ὅτι ἐστὶν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός,... κτλ.

4. *Eth. Nic.* I, 8, 1098 b, 9, ci-dessous, p. 128, n. 2.

dans certaines actions et certaines fonctions de l'âme<sup>1</sup>? Il est clair, en outre, que les conditions habituellement regardées comme nécessaires au bonheur, se trouvent toutes dans notre définition, que ce soit la vertu, la prudence ou la sagesse, comme certains le pensent; ou ces qualités accompagnées de plaisir, comme d'autres l'admettent; ou, enfin, tout cela et, de plus, l'abondance des biens extérieurs, que semble réclamer l'opinion la plus générale<sup>2</sup>.

De même, quand nous disons que le bonheur ne peut pas appartenir à un être imparfait ou incomplet, et qu'il exige une certaine fixité et une certaine durée, nous nous rencontrons avec le sens commun, qui refuse de l'attribuer à l'animal et à l'enfant, et qui n'admet pas que l'état de l'homme heureux puisse être aussi inconstant que les couleurs du caméléon<sup>3</sup>. La croyance commune que l'homme heureux vit bien et agit bien, est aussi en harmonie avec notre opinion, car nous avons dit, presque dans les mêmes termes, que le bonheur est une vie belle et bonne et une *eupraxie*<sup>4</sup>.

1. *Eth. Nic.* I, 8, 1098 b, 12 : νεμετημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῆ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθὰ. τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν. ὥστε καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν παλαιὰν οὖσαν καὶ ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων.

2. *Eth. Nic.* I, 9, 1098 b, 22 : φαίνεται δὲ καὶ τὰ ἐπιζητούμενα περὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἄπανθ' ὑπάρχειν τῷ λεχθέντι. τοῖς μὲν γὰρ ἀρετῆ, τοῖς δὲ φρόνησις, ἄλλοις δὲ σοφία τις εἶναι δοκεῖ, τοῖς δὲ ταῦτα ἢ τούτων τι μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς... et la suite.

3. *Eth. Nic.* I, 10, 1099 b, 32, ci-dessous, p. 115, n. 4; 11, 1100 b, 4 : δῆλον γὰρ ὡς εἰ συνακολουθοῖμεν ταῖς τύχαις, τὸν αὐτὸν εὐδαιμονα καὶ πάλιν ἄθλιον ἐροῦμεν πολλάκις, χαιμαλέοντά τινα τὸν εὐδαιμονα ἀποφαίνοντες καὶ σαθρῶς ἰδρυμένον.

4. *Eth. Nic.* I, 8, 1098 b, 20 : συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαιμονα· σχεδὸν γὰρ εὐζωῖα τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.

Enfin, il est manifeste pour tout le monde, que le but d'une politique digne de ce nom est de procurer aux citoyens le bonheur et la vertu, et nous avons admis, de notre côté, que la fin de la politique est le souverain bien<sup>1</sup>.

§ 5. — En résumé, l'homme véritablement et complètement heureux est celui qui, grâce au développement normal et harmonieux de ses facultés physiques et morales, grâce, aussi, à un bon naturel, à une bonne éducation, à d'heureuses circonstances et à la présence d'un cortège suffisant de biens extérieurs, peut exercer dans leur plénitude toutes les fonctions humaines et, surtout, la plus humaine de toutes, la raison; satisfaire toutes les tendances de sa nature et, notamment, les penchants sociaux.

Ce résultat était à prévoir, étant donnée la méthode que nous avons suivie. Le portrait du sage que nous avons essayé de tracer d'après Aristote, reproduit exactement les traits sous lesquels les Grecs, et les Athéniens en particulier, se représentaient l'idéal humain. En Grèce, au moins à l'époque d'Aristote, « l'homme voit dans sa libre activité morale le but  
« essentiel et le fond de son existence, il ne lui suffit  
« pas de goûter des jouissances matérielles ou de  
« travailler en esclave assujetti à la volonté d'un  
« autre. Ce qu'il fait, il veut le faire pour lui-même.

1. *Eth. Nic.* I, 10, 1099 b, 28: ὁμολογούμενα δὲ ταῦτ' ἂν εἴη καὶ τοῖς ἐν ἀρχῇ· τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιοῦς τινὰς καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν.

« La félicité à laquelle il aspire, il veut l'atteindre par  
 « le développement et l'usage de ses forces physiques  
 « et intellectuelles, par une vie sociale bien organisée,  
 « par la participation à l'œuvre commune, par le res-  
 « pect de ses concitoyens. C'est sur cette énergie et  
 « cette liberté personnelle que repose cette fière  
 « conscience de sa propre valeur qui place l'Hellène  
 « tellement au-dessus de tous les Barbares. Si la vie  
 « hellénique, comparée à celle de tous les autres  
 « peuples antiques, a non seulement une forme plus  
 « belle, mais encore un objet plus noble, c'est précisé-  
 « ment parce qu'aucun de ces peuples ne s'est élevé  
 « avec une telle indépendance au-dessus de la pure  
 « nature, et que nul n'a su, avec un tel idéalisme, faire  
 « de l'existence sensible le simple support de l'exis-  
 « tence intellectuelle<sup>1</sup>. »

D'un autre côté, en prenant le concept de l'homme dans l'expérience, en s'efforçant de conclure de ce qu'il est à ce qu'il doit être, Aristote ne pouvait aboutir qu'à une sorte d'utilitarisme. Et, de fait, il n'est presque rien dans les conclusions obtenues jusqu'ici, que maint utilitaire — au moins de ceux qui pensent qu'il vaut mieux être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait — ne fût disposé à accepter.

§ 6. — Est-il possible de justifier, par la démonstration, le concept du bonheur tel que nous l'avons constitué *a posteriori*? Pour essayer de le faire, ce n'est ni à l'éthique ni à la politique que nous devons nous

<sup>1</sup>. ZELLER, *op. cit.* tr. Boutroux, I, 128; Cf. DENIS, *Hist. des théo. et des id. mor.* I, 189.

adresser. En effet, les principes sont, nous l'avons dit, indémontrables relativement à la science à laquelle ils servent de point de départ. Dans les cas où ils peuvent être démontrés, c'est à une science supérieure qu'il faut recourir pour le faire. « Il en est ainsi toutes les « fois que l'on a affaire à des connaissances dont les « rapports sont tels qu'elles soient subordonnées « l'une à l'autre, comme l'optique à la géométrie, la « mécanique à la stéréométrie, l'harmonie à l'arithmétique, la science des pronostics à l'astronomie..... « Dans ces cas [par exemple, en ce qui concerne l'harmonie], la science du fait appartient à la sensation « et celle du pourquoi aux mathématiques... connaître « que l'arc-en-ciel est, appartient au physicien, et « connaître pourquoi il est, est du ressort de l'optique... Il en est de même pour beaucoup de sciences, « même de celles qui ne sont pas subordonnées les « unes aux autres, comme la médecine par rapport à « la géométrie. Savoir que les blessures circulaires « guérissent plus lentement est l'affaire du médecin ; « c'est au géomètre de savoir pourquoi<sup>1</sup> ». Si la définition du bonheur que nous avons établie peut être démontrée, c'est, sans doute, à la métaphysique que nous devons recourir pour en trouver le pourquoi<sup>2</sup>.

1. *An. post.* I, 13, 78 b, 34 sqq.

2. *Eustr. ad Eth. Nic.* I, 2, 1095 b, 3-7, 32, 36 : δεῖ γὰρ ὑπερναθῆναι τὴν ψυχικὴν οὐσίαν καὶ εἰς νοῦν γενέσθαι καὶ θεόν, ἃ μόνᾳ πρότερα τῆς ψυχῆς ἐστὶ, καὶ δεῖξαι ἐκεῖθεν, τίς τε ἡ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἀρετὴ καὶ ὅπερ προσήκον αὐτῇ μακάριον. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 30 : ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν (c'est-à-dire l'étude du concept général du bien) ἀρετέον τὸ νοῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλης ἢ εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον. *Eustr. ad loc.* 56, 12 : οὐ τῆς ἠθικῆς ὄν φιλοσοφίας..... τὸ περὶ τούτων ἐξακριβοῦν, ἀλλὰ τῆς μετὰ τὰ φυσικά. *Heliod. ad loc.* 11, 5 : θεολογικοῦ γὰρ τινος καὶ τοῦτο. *Meta.* A, 2, 982 b, 9 : δεῖ γὰρ ταύτην [sc. τὴν ἐπιστήμην] τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν· καὶ γὰρ τάγαθόν καὶ τὸ οὐ ἕνεκα ἑν τῶν αἰτίων ἐστίν.

Dieu, nous dit la métaphysique, est heureux et bienheureux, sans avoir besoin pour cela d'aucun bien extérieur, mais en lui-même et en vertu de sa propre nature<sup>1</sup>. Et son bonheur ne peut consister qu'en un acte, car la félicité ne réside pas dans le sommeil et l'inaction. Mais il n'y a qu'un acte qui soit susceptible d'être continué longtemps sans fatigue, et qui n'exige pas l'existence d'un objet extérieur, comme les arts manuels ou les fonctions inférieures de la vie mentale. C'est la pensée pure ou la contemplation (νόησις ou θεωρία)<sup>2</sup>. Dieu pense donc et pense toujours, puisqu'il est tout bonheur et tout acte; il ne connaît pas le monde, car il vaut mieux ne pas connaître les choses imparfaites. La pensée la plus excellente ne peut avoir pour objet que l'être le plus parfait, et cet être est Dieu même. D'ailleurs, c'est seulement ainsi qu'il peut se suffire à lui-même, et ne pas emprunter au dehors l'objet de sa contemplation. Il est une pensée qui se pense elle-même<sup>3</sup>.

L'homme n'est ni Dieu, ni bête. Mais, plus que tous les êtres d'ici-bas, sa nature le rapproche de Dieu. C'est un animal divin<sup>4</sup>. L'animalité est, assurément, une partie nécessaire de son essence, aux exigences

1. *Meta.* A, 9, 1074 b, 25, et *Eth. Nic.* VII, 15, 1154 b, 26, ci-dessous, p. 125, n. 3; *Pol.* VII, 1, 1323 b, 23 : ..... μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαιμόνων μὲν ἐστὶ καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν.

2. Voy. ci-dessus, § 3, déb., et la note précédente; *Eth. Nic.* X, 8, 1178 b, 18; 7, 1177 b, 4 et les notes, pp. 125; 113; 114; *Meta.* N, 4, 1091 b, 16.

3. *Meta.* A, 9, 1074 b, 15 — 1075 a, 5.

4. *Pol.* I, 2, 1253 a, 27 : ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μὴθὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. *Ibid.* III, 16, 1287 a, 28. *Part. Anim.* II, 10, 656 a, 8 : ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζώων [sc. ὁ ἄνθρωπος], ἢ μάλιστα πάντων. *Ibid.* IV, 10, 686 a, 25-29; *De Somno*, 463 b, 12; *Cic. Fin.* II, 12, 40.

de laquelle il lui est impossible de se soustraire. Pourtant, dans la mesure où il participe de la divinité, il doit pouvoir réaliser en lui la vie et l'activité divines. Le souverain bonheur sera donc même pour l'homme, la pensée et la contemplation pures<sup>1</sup>. Sans doute, cette félicité mérite plutôt le nom de surhumaine, car il faut, pour l'éprouver, s'élever au-dessus de la vie physique, dégager la partie rationnelle de l'âme, du tout, indissoluble en apparence, qu'elle forme avec le corps<sup>2</sup>. Et bien que la contemplation puisse être prolongée plus longtemps que toute autre activité sans produire de lassitude<sup>3</sup>, c'est seulement en de rares instants que la jouissance de ce bonheur souverain est accessible à quelques-uns d'entre nous<sup>4</sup>.

Une sentence populaire, maintes fois exprimée sous diverses formes, nous dit que l'homme ne doit pas s'élever au-dessus des choses humaines, un mortel au-dessus des choses mortelles. Mais il ne faut pas suivre ce conseil. Nous devons nous appliquer, au contraire, à atteindre autant qu'il est en nous, l'immortalité ; à vivre de la vie la plus sublime que comporte notre nature<sup>5</sup>.

La véritable explication de l'inférieur est dans le supérieur. Ce qui, en réalité, rend compte d'une chose c'est sa fin. Or, l'intelligence et la pensée pure sont les plus excellentes des facultés de notre âme et de nos fonctions. C'est en elles que toutes les âmes inférieures, et notre organisme corporel lui-même, ont leur raison d'être. Le but véritable de la prudence et des vertus

1. *Eth. Nic.* X, c. 7 et 8 ; VII, 13, 1153 a, 1 ; *Meta.* A, 7, 1072 b, 24.

2. *Eth. Nic.* I, I.

3. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 21, p. 112 sqq.

4. Voy. ci-dessous, p. 119, n. 1.

5. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 b, 31 sq. et les notes, p. 117.

éthiques est de rendre possible la contemplation. L'âme désirante reçoit des vertus éthiques sa forme et sa fin; l'âme végétative, à son tour, sert de base à l'existence de la sensation et du désir; et si les éléments dont notre corps est formé se groupent et s'organisent, c'est pour servir de matière à la vie et à l'âme<sup>1</sup>. Renverser ce rapport et croire que la vie physique est le but de la vie de l'âme, et que la sagesse est au service des vertus éthiques, serait une absurdité aussi grande que de voir dans la médecine le but de la santé et de prétendre que la politique commande aux Dieux<sup>2</sup>. L'activité intellectuelle est seule *pour* elle-même.

La vie par la pensée pure n'a plus rien d'individuel ni de sensible<sup>3</sup>; elle est entièrement dégagée des fonctions inférieures qui la préparent; tout ce qui est corporel et extérieur cesse d'exister pour elle, au moment où elle est. La fin dernière de l'individu est de s'anéantir en s'absorbant dans la contemplation<sup>4</sup>.

Si l'aspiration de l'humanité à réaliser sa fin est souvent impuissante; si elle ne s'y dirige pas d'une marche aussi sûre et aussi constante que celle des

1. *Pol.* VII, 14, 1333 a 16 : διήρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὐτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὐτό, λόγω δ' ὑπακούειν δυνάμενον· ὧν φαμὲν τὰς ἀρετὰς εἶναι καθ' ἃς ἀνὴρ ἀγαθὸς λέγεται πῶς. τούτων δ' ἐν ποτέρῳ μᾶλλον τὸ τέλος, τοῖς μὲν οὕτω διαιροῦσιν ὡς ἡμεῖς φαμὲν οὐκ ἄδηλον πῶς λεκτέον. αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτιόνος ἐστὶν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερόν ὁμοίως ἐν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ λόγον ἔχον· διήρηται τε διχῆ, καθ' ὅνπερ εἰώθαμεν τρόπον διαιρεῖν· ὁ μὲν γὰρ πρακτικὸς ἐστὶ λόγος ὁ δὲ θεωρητικὸς. ὡσαύτως οὖν ἀνάγκη διηρησθαι καὶ τοῦτο τὸ μέρος δῆλον ὅτι. καὶ τὰς πράξεις δ' ἀνάλογον ἐροῦμεν ἔχειν, καὶ δεῖ τὰς τοῦ φύσει βελτιόνος αἰρετωτέρας εἶναι τοῖς δυναμένοις τυγχάνειν ἢ πασῶν ἢ τοῖν δυοῖν· αἰεὶ γὰρ ἐκάστῳ τοῦθ' αἰρετώτατον, οὐ τυχεῖν ἐστὶν ἀκροτάτου.

2. *Eth. Nic.* VI, 13, 1145 a, 5, ci-dessous, p. 112, n. 4; *Ibid.* 7, 1141 a, 20, ci-dessus, p. 28, n. 3.

3. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 21 — b, 4, p. 113.

4. *Voy.* ci-dessous, p. 117, n. 3.

éléments vers leur situation naturelle; si, en un mot, l'homme est libre de se soustraire à l'attrait de sa cause finale, cela tient à l'imperfection de sa nature. C'est la résistance aveugle de la matière à la forme qui crée la contingence, aussi bien dans le domaine de la vie consciente que dans le domaine de la vie organique. Ici elle produit les monstres; là le péché et l'erreur. Liberté et contingence sont synonymes de mal et, chez les êtres animés les plus parfaits, les astres, il n'en reste plus de traces<sup>1</sup>.

Dans les rares moments où il peut vivre de la vie divine, l'homme est pleinement heureux, d'une félicité parfaite et qui se suffit à elle-même<sup>2</sup>. Le degré de son bonheur se mesure à celui de la contemplation<sup>3</sup>.

Il n'y a donc, en somme, qu'un seul bien, la science; qu'un seul mal, l'ignorance. Les biens extérieurs et même la santé sont, comparés à la sagesse, des choses indifférentes<sup>4</sup>.

Quand nous disions, tout à l'heure, que la science peut être vaincue par la sensibilité, nous n'étions pas encore dans la vérité. Si l'homme semble quelquefois

1. *Gen. Anim.* IV, 4, 770 b, 9 : ἔστι γὰρ τὸ τέρας τῶν παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ. περὶ γὰρ τὴν αἰὲ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίνεται παρὰ φύσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γινομένοις, ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως. *Ibid.* V, 1, 778 b, 17; *Phys.* II, 5, 197 a, 14; *De An.* I, 3, 407 b, 6. ALEX. APH. *De An.* 171, 25, Bruns: διὰ ταῦτα πολλάκις τινὲς καὶ πεφυκότες ὁμοίως καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἔθεσιν ἡγμένοι διαφέροντες ἀλλήλων γίγνονται παρὰ τὰς ἀναιτίους προαιρέσεις. ἔστιν δὲ τὸ μὴ ὄν ἐγκεκραμένον τοῖς οὖσιν.... κτλ.

2. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 34, p. 113.

3. *Eth. Nic.* X, 8, 1178 b, 28, p. 126.

4. *Pol.* VII, 1, 1323 b, 26 : ..... καὶ τὴν εὐτυχίαν τῆς εὐδαιμονίας διὰ ταῦτ' ἀναγκαῖον ἐτέραν εἶναι· τῶν μὲν γὰρ ἐκτὸς ἀγαθῶν τῆς ψυχῆς αἴτιον ταυτόματον καὶ ἡ τύχη, δίκαιος δ' οὐδεὶς οὐδὲ σώφρων ἀπὸ τύχης οὐδὲ διὰ τὴν τύχην ἐστίν. *Eth. Nic.* VII, 13, 1153 a, 20 : ἐπεὶ καὶ τὸ θεωρεῖν ποτὲ βλάπτει πρὸς ὑγίειαν.

se soustraire à l'empire de la science, c'est qu'en réalité il ne sait pas. Les passions ont empêché le savoir véritable de pénétrer et de se développer en lui. Il peut, sans doute, débiter des formules et des raisonnements scientifiques. Mais est-on géomètre pour avoir appris par cœur des propositions et des théorèmes ? Il n'y a de science véritable que celle qui est pleinement comprise et appréciée et qui produit la conviction de sa réelle valeur. Et elle existe seulement chez celui qui sait, non pas superficiellement, mais de la façon la plus rigoureuse et la plus intime, que le savoir est bien la meilleure fin que l'homme puisse atteindre. Il faut que cette conviction ait pénétré et imprégné sa nature jusqu'à devenir une disposition habituelle<sup>1</sup>. Quand une telle science s'est établie en nous, elle est irrésistible. Ce n'est qu'au savoir incomplet<sup>2</sup> qu'il peut nous arriver de ne pas conformer notre conduite ; le vice est toujours une ignorance ou une erreur<sup>3</sup>. Il n'y a pas plusieurs vertus, il n'y a, pour tous et dans toutes les circonstances, qu'une seule et même vertu : la science<sup>4</sup>.

Le principe que nous exprimions plus haut en

1. *Eth. Nic.* VII, 5, 1147 a, 18 : τὸ δὲ λέγειν τοὺς λόγους τοὺς ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης οὐδὲν σημεῖον· καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσι τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπειδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὕτω· δεῖ γὰρ συμφῦναι, τούτω δὲ χρόνου δεῖ· ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους, οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους. *Ibid.* VI, 9, 1142 a, 19 : τὰ μὲν οὐ πιστεύουσιν οἱ νέοι ἀλλὰ λέγουσιν...

2. *Eth. Nic.* VI, 9, 1142 a, 13 : σοφοὶ τὰ τοιαῦτα.

3. *Eth. Nic.* III, 2, 1110 b, 28 : ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν ἄδικοι καὶ δῶλος κακοὶ γίνονται. *Ibid.* X, 6, 1176 b, 16-26, p. 109 ; VII, 6, 1147 b, 6 sqq. : ..... λύεται ἡ ἀγνοία καὶ πάλιν γίνεται ἐπιστήμων ὁ ἀκρατής..... ἡ τελευταία πρότασις ..... κυρία τῶν πράξεων.....

4. Il ne peut pas y avoir de vertu indépendamment de la prudence, elle-même inséparable de la sagesse, puisque, sans la prudence, il

disant que le sage est la mesure de la vertu, reçoit des considérations qui précèdent sa véritable signification. Seul l'homme vertueux sait ce qu'est la vertu, le pervers l'ignore, et c'est précisément dans cette ignorance que consiste sa perversité. Sa raison est malade et incapable de juger sainement<sup>1</sup>. Le sage, au contraire, connaît toutes choses dans leur exactitude et leur vérité<sup>2</sup>, ou plutôt sa pensée est la vérité même, puisque l'intelligible, pure forme sans matière, ne fait qu'un avec l'intellect qui le saisit<sup>3</sup>.

Le but de la société étant de rendre les citoyens heureux et vertueux, il faut admettre que la cité la plus parfaite est celle qui parvient à rendre possible et à favoriser l'exercice de la pensée pure. C'est celle qui déploie la plus haute activité, tout en restant immobile ;

n'y a même pas de délibération droite : και ὅτι οὐκ ἔσται ἡ προαίρεσις ὀρθὴ ἄνευ φρονήσεως (*Eth. Nic. VI, 13, 1145 a, 4*). D'autre part, l'existence de cette vertu entraîne celle de toutes les autres (*Ibid. 1144 b, 30, ci-dessus, p. 28, n. 1*).

1. MICH. EPH. 571, 7, ci-dessous, p. 104, n. 3.

2. *Eth. Nic. III, 6, 1113 a, 25* : τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ καθ' ἀλήθειαν εἶναι [sc. ἀγαθόν], τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν, ὥσπερ και ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ διακειμένοις ὑγιεινὰ ἔστι τὰ καθ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς δ' ἐπινόσοις ἕτερα. ὁμοίως δὲ και πικρὰ και γλυκέα..... ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, και ἐν ἑκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνεται..... και διαφέρει πλείστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τάληθές ἐν ἑκάστοις ὄρᾶν, ὥσπερ κανῶν και μέτρον αὐτῶν ὄν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν εἶοικε γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται. Sur le sens et la portée de cette proposition, qui joue un si grand rôle dans la morale d'ARISTOTE, voy. 1063 a, 1-6. 1254 a, 36. 1098 a, 8 sqq. 1176 a, 12 sq. 1235 b, 33 sqq. 1174 a, 1 sq. — 1099 a, 13. 1156 b, 13-15. 1170 a, 14 s. — 1235 b, 30 sq. 1171 b, 12 (1183 b, 31). 1166 a, 12. Cf. 1176 b, 25. 26. 1099 a, 23. 1107 a, 1. 145 a, 25. — 1234 a, 19-21. Cf. 1128 a, 25 s. (1203 a, 35. b, 8) 142 a, 9. 1112 a, 19 s. — V. 1248 b, 26. 1332 a, 21. 1338 a, 7 sqq. (1207 b, 31 sq.). Cf. RAMSAUER, *ad* 1176 a, 16-18.

3. *De An. III, 4, 430 a, 3* : ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἔστι τὸ νοοῦν και τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ και τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἔστιν.

qui, se suffisant à elle-même et se renfermant en elle-même, imite dans son action l'acte éternel de Dieu <sup>1</sup>. Et, s'il est vrai que les choses ne sont ce qu'elles sont que par leur forme ou leur fin, nous devons reconnaître que toute autre organisation sociale n'a rien de commun avec *la cité* proprement dite, et que les dispositions qu'elle suppose ou développe chez les citoyens ne méritent pas le nom de vertu <sup>2</sup>.

La métaphysique nous a donc conduits à un résultat tout différent de celui que nous avons obtenu par la méthode empirique. Ce n'est plus à une sorte d'utilitarisme que nous aboutissons maintenant, mais à un intellectualisme absolu.

§7. — Nous venons d'opposer l'une à l'autre les deux tendances qui se manifestent dans la morale d'Aristote. Mais, naturellement, cette opposition ne revêt pas, dans ses ouvrages, une forme aussi nette et systématique. Les deux courants s'y croisent et s'y confondent, et il n'est pas toujours aisé de démêler ce qui appartient à l'un, de ce qu'il faut rattacher à l'autre. C'est évidemment de la vertu *humaine*, nous dit le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, que nous avons à

1. *Pol.* VII, 3, 1325 b, 16 : ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονται τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένης ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἐνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις.... σχολῆ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν. ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἐκάστῳ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν.

2. *Pol.* VII, 9, 1328 b, 37 : φανερόν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένη πόλει καὶ τῇ κεκτημένη δικαίους ἄνδρας ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν.....

nous occuper. Car c'est le souverain bien *humain* et le bonheur *humain* que nous cherchons<sup>1</sup>. La conclusion de ce livre est aussi beaucoup moins précise que celle du dixième. Il n'y est pas question de l'intellect<sup>2</sup>. Aristote dit seulement que les vertus se divisent en éthiques et dianoétiques, les premières (libéralité et tempérance) consistant dans la soumission des appétits à la raison, les secondes (sagesse, perspicacité et prudence), dans l'activité interne de celle-ci<sup>3</sup>. Le dixième livre nous parle de la vertu surhumaine, du bonheur que l'homme ne peut pas atteindre en tant qu'homme, mais en tant qu'il a en lui quelque chose de divin<sup>4</sup>.

Les commentateurs expliquent cette différence d'attitude, en supposant, que, dans les premiers livres, il est question seulement de la vertu et du bonheur du citoyen, tandis que, dans le dixième, Aristote traiterait du bonheur théorique qui suppose ceux-ci comme condition<sup>5</sup>. Mais le bonheur que le premier

1. *Eth. Nic.* I, 13, 1102a, 13 : περι ἀρετῆς δὲ ἐπισκεπτέον ἀνθρωπίνης δῆλον ὅτι· καὶ γὰρ τάχαθὸν ἀνθρώπινον ἐζητοῦμεν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀνθρωπίνην. ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην.....

2. Le terme même de νοῦς ne figure que trois fois dans le premier livre de l'*Éthique*, et dans des passages où il n'est nullement question de la contemplation. Voy. 1096a, 25; b, 29; 1097b, 2. Θεωρεῖν γ est employé cinq fois (1098b, 3; 1100a, 32; b, 19; 1102a, 7; 23), mais dans son sens le plus large. Ni νόησις, ni θεωρία ne s'y rencontrent une seule fois.

3. *Eth. Nic.* I, 13, 1102b, 11, ci-dessus, p. 25, n. 2 et 3.

4. *Eth. Nic.* X, 7, 1177b, 27, p. 116.

5. MICH. ERN. *ad* 1177a, 12, 578, 18 : ἐν μὲν τῷ πρώτῳ βιβλίῳ εἶπε περι πολιτικῆς εὐδαιμονίας,..... ἐν τούτῳ δὲ λέγει περι τῆς θεωρητικῆς εὐδαιμονίας καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν εὐδαίμονος :..... ἐπιγιγνώμενος ὁ τοιοῦτος εὐδαίμων τῷ πολιτικῷ εὐδαίμονι. EUSTR. *ad* I, 1, 7, 29 : ἐπεὶ δὲ νῦν περι τοῦ πρακτοῦ ἀγαθοῦ ὁ λόγος αὐτῷ, ἡ δὲ ἐπιστήμη περι τὸ θεωρητὸν καταγίνεται, διὰ τοῦτο ἐνταυθοῖ τῆς ἐπιστήμης οὐκ ἐμνημόνευσε. ASPASIVS est d'un autre avis; d'après lui, c'est bien du bonheur parfait qu'il est question, même dans le premier livre de l'*Éthique*. Voy. ASP. *ad* 1098a, 17, 19, 1 et Cf. EUSTR. *ad loc.* 71, 15.

livre de l'*Éthique* a pour but de déterminer, n'y est-il pas présenté comme la fin suprême<sup>1</sup>, et pourrait-on, sans contradiction, le considérer comme la condition ou la matière d'un bonheur plus élevé? — Sur ce point, Aristote ne nous fournit pas de réponse catégorique ou, du moins, il oscille entre deux solutions. Ce ne sont pas, lisons-nous dans l'*Éthique à Nicomaque*, des biens humains que poursuivent les Thalès et les Anaxagore<sup>2</sup>; leur sagesse fait d'eux des êtres divins<sup>3</sup>. Tandis que le bonheur humain a besoin d'un certain cortège de biens extérieurs, le bonheur surhumain en est plutôt embarrassé<sup>4</sup>. Pour contempler, le sage n'a pas besoin des autres hommes; à peine peut-on dire que des associés (συνεργοί) peuvent favoriser sa contemplation<sup>5</sup>. Il ne lui faut que ce qui est absolument nécessaire à la vie. Οὐ γὰρ ἀνθρωπικὴ ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία, dit Aristote<sup>6</sup> en parlant de l'indifférence cynique, et c'est précisément cette indifférence par rapport aux biens extérieurs qu'il attribue à la sagesse parfaite. Sans doute, il ne faut pas écouter ceux qui prétendent qu'un mortel ne doit pas s'élever au-dessus des choses mortelles<sup>7</sup>. Mais à quoi bon cet effort si nous pouvons, sans lui, atteindre la vertu et le bonheur? Aussi arrive-t-il souvent qu'en parlant des vertus que doivent réaliser le citoyen et la cité, Aristote ne mentionne que les vertus éthiques et les

1. *Eth. Nic.* I tout le chapitre I, le début du chapitre v et al.

2. *Eth. Nic.* VI, 7, 1141 a, 3 : διὰ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιοῦτους σοφοὺς μὲν, φρονίμους δ' οὐ φασι εἶναι..... ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

3. *Eth. Nic.* VII, 1, 1145 a, 23 : ἐξ ἀνθρώπων γίνονται θεοὶ δι' ἀρετῆς ὑπερβολῆν.

4. Voy. ci-dessus, p. 47.

5. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 34, p. 113.

6. *Eth. Nic.* III, 14, 1119 a, 6.

7. Voy. ci-dessus, p. 45.

plus humbles des vertus intellectuelles<sup>1</sup>; qu'il déclare qu'on peut être un bon citoyen sans posséder la vertu *καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνίρ*<sup>2</sup>. Le législateur, dit-il encore, n'a pas à se préoccuper des hommes que l'excellence de leur vertu place au-dessus de l'humanité<sup>3</sup>; la vie du citoyen et celle du philosophe sont deux choses différentes<sup>4</sup>. Et, toutefois, si l'on considère que le bonheur et la vertu pour l'homme consistent à réaliser le plus possible sa fin; que cette fin ne peut être autre chose que l'actuation de la plus haute de ses facultés, l'intellection; que la possession de l'intellect, malgré son origine divine, n'est ni un accident ni un miracle et qu'il réside dans toute nature humaine achevée<sup>5</sup>, on est conduit à l'opinion inverse; on fait de la contemplation le but de la vie sociale, et le souverain bien *de l'homme*; on déclare que c'est elle qui constitue le bonheur *humain*<sup>6</sup>.

L'indécision d'Aristote sur ces points tient, non seulement à l'emploi de deux méthodes qui devaient nécessairement amener des conclusions différentes, mais à l'incertitude de sa pensée sur la nature même et les opérations de l'intellect. Si l'intellection peut se séparer de l'imagination et des fonctions sensibles, si elle n'est qu'une émanation de la pensée divine ou une vision en Dieu, on comprend que la pensée pure puisse s'affranchir de tout ce qu'il y a de corporel dans

1. *Pol.* VII, 1, 1323 b, 32 : οὐθὲν δὲ καλὸν ἔργον οὔτ' ἀνδρὸς οὔτε πόλειως χωρὶς ἀρετῆς καὶ φρονήσεως et la suite. *Ibid.* 1323 a, 27 et seq.

2. *Eth. Nic.* V, 5, 1130 b, 26; *Pol.* III, 4, 1276 b, 34.

3. *Pol.* III, 13, 1284 a, 3 sqq.; 10 : ὡς περ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει.

4. *Pol.* VII, 2, 1324 a, 31 : λέγω δὲ δύο τὸν τε πολιτικὸν καὶ τὸν φιλόσοφον. *Eth. Nic.* X, 8, 1178 a, 25, p. 123.

5. Voy. ci-dessous, p. 132, n. 2.

6. Voy. *Pol.* VII, 14, 1333 a, 15-30, ci-dessus, pp. 46, n. 1 et 49 sq.

l'homme, et de tout ce qui est fonction commune de l'âme et du corps. Si, au contraire, il n'y a et ne peut y avoir, en ce monde, de forme sans matière, et si l'intellect lui-même n'échappe pas à cette loi, nulle fonction de l'âme ne pourra s'exercer sans le concours du corps, et il ne pourra être question d'une vertu et d'un bonheur autres que ceux du *composé*. Aristote hésite entre ces deux hypothèses. Tantôt il déclare que l'intellect est pur et impassible<sup>1</sup>; qu'il est distinct du corps et des autres parties de l'âme; que c'est un autre genre d'âme qui vient du dehors<sup>2</sup>; que ce qui fait que l'homme est homme, c'est précisément l'intellect, et que l'homme se définit: un animal qui participe du divin<sup>3</sup>; qu'enfin l'intellect seul peut être immortel<sup>4</sup>. Tantôt, au contraire, il affirme que toute faculté de penser est inséparable du corps, et il semble croire que l'intellect lui-même est soumis à cette condition<sup>5</sup>. Dans le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*, il se demande si les facultés intellectuelles diffèrent autrement des facultés inférieures que logiquement<sup>6</sup>, et dans le *De animâ*, il semble résoudre la question par la négative<sup>7</sup>. Ce n'est pas qu'il n'ait eu nettement

1. *De An.* I, 4, 408b, 29: ὁ δὲ νοῦς ἴσως θεϊότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν. *Ibid.* III, 5, 430a, 18; Cf. 4, 429b, 5; a, 18.

2. *Gen. Anim.* II, 3, 736b, 27: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικῆ ἐνέργεια. *Ibid.* 737a, 10; 6, 744b, 21; *De An.* II, 2, 413b, 25.

3. Voy. ci-dessus, pp. 44-45.

4. Voy. ci-dessous, p. 117, n. 3.

5. *De Sens.* 6, 445b, 16: οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα. *De An.* I, 1, 403a, 7; III, 4, 429b, 22.

6. *Eth. Nic.* I, 13, 1102a, 28: ταῦτα δὲ [sc. τὸ ἄλογον, τὸ δὲ λόγον ἔχον] πότερον διώρισται..... ἢ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον.

7. *De An.* III, 4, 429a, 10: περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ὧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε καὶ μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος, ἀλλὰ κατὰ λόγον.....

conscience du problème, mais il reconnaît lui-même qu'il n'est pas parvenu à faire complètement la lumière sur ce point : *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν*<sup>1</sup>. — Ce qu'on peut affirmer en toute certitude, c'est que l'intellect est divin ou ce qu'il y a dans l'homme de plus divin<sup>2</sup>. Toutefois ces termes mêmes n'impliquent pas l'émanation ou la transcendance de l'intellect. Car, s'il fallait les interpréter en ce sens, l'intellect serait le seul élément de la nature humaine qui pût être appelé divin.

Peut-être, au moins en ce qui concerne l'éthique, Aristote n'eût-il pas volontiers renoncé à ce qu'il a, sciemment ou non, laissé d'incertitude sur ces points. Mis en demeure d'opter entre l'utilitarisme et l'intellectualisme, il se serait, sans doute, prononcé pour ce dernier, mais non sans quelque regret. Trop profondément pénétré de l'esprit hellénique pour mépriser les choses extérieures, pour ne pas apprécier la santé, la force et la beauté du corps, il eût hésité à les dépouiller de toute valeur. Et s'il se fût refusé à accepter la doctrine d'Épicure, celle de Zénon ne lui eût guère souri davantage. Sa morale est elle-même un juste milieu. A défaut de rigueur logique, elle a le mérite d'être l'expression la plus exacte de l'idéal moral des Grecs. C'est, comme on l'a dit, « la morale hellénique, sous sa forme la plus pure et la plus parfaite<sup>3</sup>. »

1. *De An.* II, 2, 413 b, 24; *Gen. Anim.* II, 3, 736 b, 5.

2. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 16; Voy. ci-dessous, *ad loc.* p. 112 et 117 a, 20, *ibid.*; *Gen. Anim.* II, 3, *ll. l.*; *Part. Anim.* IV, 10, 686 a, 28 sq.

3. BOUTROUX, *Questions de morale et d'éducation*, p. 9.

### III. — Analyse du livre X de l'Éthique à Nicomaque.

#### CH. I.

Nous ne pouvons nous dispenser de parler du plaisir. Le plaisir est, en effet, inséparable de la nature et des fonctions humaines; le plaisir et la douleur sont les leviers de l'éducation. Rien n'est plus nécessaire pour la moralité et, par suite, le bonheur, que d'éprouver du désir ou de l'aversion pour les choses qui doivent provoquer ces sentiments.

Il est d'autant plus utile de traiter cette question, qu'elle a donné lieu aux opinions les plus diverses : les uns prétendent que le plaisir est le souverain bien, tandis que d'autres, — soit par conviction, soit par un stratagème qui risque d'ailleurs de produire précisément le contraire du résultat désiré — soutiennent que tout plaisir est mauvais.

#### CH. II.

Eudoxe pensait que le plaisir est le souverain bien : 1° parce qu'il est recherché par tous les êtres doués ou non de raison — (et l'austérité même du caractère d'Eudoxe devait contribuer à accréditer son opinion); 2° parce que tous les animaux cherchent à éviter le contraire du plaisir, la douleur. Il remarquait, en outre, que personne ne songe à demander pourquoi le plaisir est désirable; qu'enfin, le plaisir qui s'ajoute à n'importe quel bien, par exemple à une bonne action, en augmente la valeur. Ce dernier argument, du reste, prouverait seulement que le plaisir est un bien, et non pas qu'il est *le bien*. C'est précisément le raisonnement que Platon emploie pour établir que le plaisir n'est pas le souverain bien : le plaisir auquel s'ajoute la sagesse, dit-il, vaut mieux que le plaisir à lui tout seul.

Ceux qui objectent à Eudoxe que le but poursuivi par tous les êtres n'est pas nécessairement un bien, sont dans l'erreur. L'objet des tendances naturelles de tous les êtres raisonnables

ne peut être qu'un bien. Les animaux dépourvus de raison, eux-mêmes, sont doués d'un instinct, en quelque sorte divin, qui les dirige vers leur fin particulière.

C'est aussi à tort qu'on a cru réfuter l'argument qu'Eudoxe fondait sur l'opposition de la douleur et du plaisir, en objectant que la douleur peut être un mal, sans que le plaisir soit un bien. Car, quoiqu'on ait raison de prétendre qu'un mal peut avoir pour contraire un autre mal, si le plaisir et la douleur étaient également mauvais ou indifférents, ils devraient être, au même degré, des objets d'aversion, ou ne provoquer ni désir ni répulsion. Or nous constatons qu'il n'en est pas ainsi.

### CH. III.

Dira-t-on que le plaisir n'est pas un bien parce qu'il n'est pas une qualité? Ce serait oublier que les actions vertueuses et le bonheur lui-même ne sont pas davantage des qualités. On a prétendu, en outre, que le plaisir ne peut pas être bon, parce qu'il est indéterminé et susceptible de degrés. Mais qu'entend-on ici par *le plaisir*? — S'agit-il du plaisir particulier que tel individu peut éprouver à tel moment? Si tel est le sens de l'argument, on pourrait l'appliquer aussi aux vertus. S'agit-il, au contraire, du plaisir en général? — Mais, alors, de quel droit distingue-t-on, comme le font les philosophes dont nous discutons la doctrine, des plaisirs purs et des plaisirs impurs? — D'ailleurs qu'est-ce qui empêcherait que le plaisir ne fût, en soi, quelque chose de déterminé, tout en admettant des degrés? La santé, par exemple, n'est-elle pas un état défini, quoique la proportion qui la constitue soit susceptible de varier dans une certaine mesure?

On a pensé établir une différence entre le bien et le plaisir, en disant que ce dernier est un mouvement et un devenir, tandis que le bien doit être quelque chose d'achevé et de parfait. Mais le plaisir n'est ni un mouvement, ni une production. Ce n'est pas un mouvement, car les attributs du mouvement, la lenteur et la rapidité, ne peuvent convenir

au plaisir. Ce n'est pas davantage une production, parce que toute production doit aboutir à la réalisation d'un certain résultat. Or, de quoi le plaisir serait-il la réalisation? Et où se terminerait le processus opposé, la destruction ou la douleur?

On dit, il est vrai, que le plaisir est la réplétion de nos désirs jusqu'au degré conforme à la nature, et que la douleur est le contraire. Mais ne confond-on pas ainsi le plaisir avec les états organiques? D'ailleurs cette définition, suggérée sans doute par les plaisirs qui accompagnent les fonctions de nutrition, ne saurait s'appliquer à tous les plaisirs. Il y en a qui ne sont précédés d'aucune douleur et d'aucun besoin organique.

A ceux, enfin, qui, pour prouver que le plaisir n'est pas un bien, allèguent l'existence de plaisirs blâmables et mauvais, nous répondrons que ces plaisirs n'en sont pas, et qu'ils ne peuvent paraître agréables qu'à des hommes moralement malades; qu'il y a, en un mot, des plaisirs bons et des plaisirs mauvais, des plaisirs vrais et des plaisirs faux, suivant les fonctions qui servent à les atteindre. Et telle sera notre conclusion : en eux-mêmes les plaisirs ne sont ni bons ni mauvais. Ils empruntent leur qualité à leurs objets. Il y a des fins que nous devons nous proposer, alors même qu'elles ne nous procureraient aucun plaisir, des choses que nous devons éviter, quel que pût être le plaisir qui en résulterait.

Il n'est donc pas vrai que le plaisir soit le souverain bien, mais il est également faux que nul plaisir ne soit un bien.

#### CH. IV.

Essayons maintenant de déterminer d'une façon plus précise la nature du plaisir.

Le plaisir paraît être, comme la vision, une chose indivisible, pleinement réalisée et parfaite en n'importe quel instant du temps pendant lequel elle se produit, soustraite au développement et au devenir. Par suite, le plaisir n'est pas un mouvement. Tout mouvement, en effet, est dans le

temps ; est dirigé vers une fin qu'il réalise progressivement, et ne peut être appelé parfait que si l'on considère la durée totale du temps pendant lequel il s'accomplit. Au contraire, le plaisir est une *forme* ou une *nature*, un tout indivisible comme le point, qui est ou qui n'est pas, mais qui ne peut être ni un mouvement, ni le sujet d'un mouvement.

Toute fonction sensible ou intellectuelle s'accomplit d'une façon parfaite, lorsque la faculté ou l'organisme en jeu sont dans la meilleure disposition possible pour se porter sur le plus parfait de leurs objets. Cet acte parfait est celui qui procure le plus de plaisir. Le plaisir est donc une suite de l'acte parfait, ou plutôt, il en est la conséquence nécessaire, une fin distincte de la fin de l'acte lui-même, qui s'y ajoute et la complète.

Toutes les fois qu'une faculté parfaite sera en rapport avec un objet parfait, la fonction sera accompagnée de plaisir. Mais la faiblesse de la nature humaine ne nous permet pas d'exercer longtemps la même fonction sans fatigue, et c'est pour cela que nous sommes incapables d'éprouver continuellement du plaisir.

On pourrait penser que, si tous les êtres recherchent le plaisir, c'est parce que tous veulent vivre, et que le plaisir est la conséquence des fonctions vitales. Nous ne discuterons pas, pour le moment, la question de savoir si c'est à cause du plaisir que nous aspirons à vivre, ou à cause de la vie que nous aspirons au plaisir. Contentons-nous de constater que les deux choses sont inséparables ; qu'il n'y a pas de plaisir indépendamment d'une fonction, et pas de fonction parfaite à laquelle le plaisir ne vienne s'ajouter.

#### CH. V.

Puisque le plaisir complète et parachève la fonction à laquelle il s'ajoute, comme les fonctions diffèrent spécifiquement, les plaisirs doivent être aussi d'espèces différentes. Cette conclusion est confirmée, d'abord, par le fait que le plaisir, non seulement parachève chaque fonction, mais encore y produit une augmentation d'aptitude ou de puis-

sance. En outre, parce que le plaisir résultant d'une fonction est un obstacle à l'exercice d'une autre. Celui qui aime la musique ne peut, quand il entend des musiciens, écouter et suivre un raisonnement. En somme, le plaisir qui s'ajoute à une fonction donnée, diminue toute autre fonction et nous en détourne, exactement comme le ferait la douleur qui accompagnerait celle-ci. Par conséquent, les plaisirs doivent revêtir les mêmes caractères que les actes dont ils résultent, et être, comme eux, les uns bons, les autres mauvais.

Le rapport qui unit le plaisir à la fonction qu'il accompagne, est encore plus étroit que celui qui existe entre elle et le désir ou l'appétit. Car le désir est distinct à la fois par sa nature et chronologiquement de la fonction qu'il précède. Au contraire, le plaisir et l'acte sont choses si étroitement liées, que certains se refusent à les distinguer. Ils ont tort, sans doute, puisque le plaisir n'est pas la vie ou la pensée. Mais leur erreur est explicable.

Les fonctions sensibles, aussi bien que les fonctions intellectuelles, diffèrent entre elles en pureté. Ces dernières sont en outre, d'une manière générale, supérieures aux premières. Par conséquent, les plaisirs les plus purs sont ceux des opérations intellectuelles les plus élevées.

Les plaisirs des animaux varient avec leurs fonctions, mais ils sont identiques pour tous les individus d'une même espèce. Au contraire, la plus grande diversité se manifeste à ce sujet entre les hommes, et ce qui paraît agréable aux uns, paraît désagréable aux autres. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait un plaisir véritablement humain. C'est celui que recherche l'homme de bien, le seul qui connaisse la nature humaine et la réalise en lui. Les plaisirs que goûte le pervers sont des plaisirs faux, comme la saveur illusoire que le malade prête à ses aliments.

## CH. VI.

Nous avons parlé, jusqu'ici, des vertus, de l'amitié et du plaisir. Il nous reste à tracer une esquisse du bonheur.

Résumons, d'abord, les résultats obtenus jusqu'à présent.

Le bonheur, avons-nous dit, n'est pas une habitude, il est un acte. Des actes, les uns sont des moyens nécessaires en vue d'autres fins, les autres sont, en eux-mêmes, des fins. Le bonheur ne peut être qu'un acte de cette dernière sorte, et il réside dans les actions vertueuses qui, seules, satisfont à cette condition. On pourrait nous objecter que les amusements et les jeux, comme ceux des enfants, sont aussi en eux-mêmes des fins, qu'on les recherche pour eux-mêmes, au détriment, quelquefois, de sa fortune et de sa santé. C'est, il est vrai, ce que font ordinairement les tyrans, et c'est peut-être pour cela que le vulgaire place le bonheur dans ce genre d'occupations. Mais ce n'est pas à des hommes dépourvus d'intelligence et de vertu, et qui n'ont jamais goûté de plaisir véritable, qu'il faut se fier en pareille matière. C'est à l'avis du sage, comme nous l'avons souvent répété, que l'on doit recourir, et le sage pense que le bonheur ne se trouve que dans l'activité conforme à la vertu. Celle-ci doit être la fin dernière, et le véritable rôle du jeu est de la rendre possible. Le jeu est un repos, et le repos n'est qu'un moyen en vue de l'activité sérieuse.

Le bonheur consiste, par conséquent, dans l'accomplissement parfait de la plus haute des fonctions de l'homme. S'il résidait dans le plaisir et dans les passe-temps agréables, il faudrait accorder que l'esclave, lui-même, est capable d'être heureux.

#### CH. VII.

Le bonheur parfait doit se trouver dans la fonction conforme à la plus élevée des vertus, c'est-à-dire à la vertu de ce qu'il y a de plus sublime et de plus divin dans l'homme : la raison. Le bonheur souverain consistera donc dans l'activité intellectuelle, ou la contemplation. Nous y trouvons, d'ailleurs, tous les caractères que nous avons attribués au bien suprême. De toutes nos fonctions, c'est la plus haute, la plus agréable, celle qui peut être continuée le plus longtemps sans fatigue. Sans doute, il faut au sage, comme à l'homme juste ou tempérant, les choses nécessaires à la vie. Mais ce dernier a besoin, pour exercer sa vertu, de l'exis-

tence de ses semblables, tandis que le philosophe se passera de leur concours. Tout au plus peut-on dire qu'une association de sages rendrait plus aisée à chacun d'eux l'exercice de la pensée pure. Enfin, tout le monde pense que le bonheur ne peut se trouver que dans le loisir. C'est en vue du loisir que nous travaillons, comme c'est en vue de la paix que nous faisons la guerre. Or les vertus éthiques, qui se manifestent dans l'accomplissement des devoirs civiques, ne manquent pas, sans doute, de noblesse et de grandeur, mais ont encore un but différent d'elles-mêmes. Ce sont des moyens d'acquérir de la puissance politique, de la gloire, ou de rendre le bonheur possible pour soi-même et ses concitoyens. La vie par la pensée ne manque d'aucun des avantages que doit réunir une existence bienheureuse ; elle se suffit à elle-même ; elle est accompagnée d'un plaisir qui la rend plus intense ; elle est à elle-même sa propre fin ; elle est une sorte de loisir ; elle est susceptible, enfin, d'autant de continuité qu'en comporte la nature humaine.

Une telle vie, se prolongeant pendant un temps normal et parfait lui aussi, est une condition véritablement surhumaine. Ce n'est pas en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que composé d'une âme et d'un corps, que l'homme peut y prétendre, mais en tant qu'il y a, dans sa nature, un élément divin. Il ne faut pas écouter ceux qui disent que l'homme ne doit pas s'élever au-dessus des choses humaines, un mortel au-dessus des choses mortelles. Il faut, au contraire, faire tous nos efforts pour nous hausser jusqu'à l'immortalité et vivre de la vie la plus sublime que comporte notre nature. Car, si l'intelligence ne tient pas beaucoup de place, elle surpasse de beaucoup, en puissance et en dignité, toutes nos autres facultés. Elle est l'homme même, puisque c'est toujours par ce qu'il y a en elle de meilleur qu'une chose se définit. S'il est vrai, comme nous le disions tout à l'heure, que ce qui est conforme à la nature propre de chaque être est pour lui ce qu'il y a de plus désirable et de plus agréable, la vie par la pensée pure doit être, pour l'homme, l'état le plus agréable et le plus heureux.

## CH. VIII.

L'exercice des vertus éthiques ne procure qu'un bonheur secondaire par rapport à celui dont nous venons de parler. C'est la fin de la vie de l'homme considéré comme *composé*, et non plus comme pure raison.

La vie théorétique n'exige pas, comme la vertu éthique et politique, tout un cortège de biens extérieurs. Peut-être le philosophe et le bon citoyen ont-ils un égal besoin des choses nécessaires à la vie. Mais, si l'on considère ce qu'il leur faut pour exercer leurs fonctions respectives, on voit combien ils diffèrent à cet égard. Pour pouvoir manifester sa libéralité et sa justice, il faut être suffisamment pourvu de richesses; pour mettre en œuvre son courage et sa tempérance, il faut en avoir l'occasion. Le sage, au contraire, n'a besoin, pour contempler, d'aucune de ces conditions qui ne feraient que le troubler.

Les considérations suivantes établiront encore plus clairement que le souverain bien ne peut être que la pensée pure. De l'avis de tous, les Dieux sont heureux et bienheureux. Or quelles vertus éthiques pourraient-ils posséder? Ne serait-il pas ridicule de leur attribuer la justice et l'exactitude à rendre les dépôts? le courage en face du danger; la libéralité dans l'emploi des richesses, et même la tempérance? Il n'y a, en un mot, aucune vertu morale qui puisse convenir aux Dieux. D'autre part, leur bonheur ne peut consister que dans un acte, car le sommeil et l'inaction ne sauraient être la félicité. Puisqu'ils ne peuvent exercer aucune fonction poétique ni pratique, la seule activité possible pour eux est la contemplation. La fonction divine est donc la pensée pure et la vie divine est, tout entière, souverainement heureuse. L'homme est lui-même bienheureux, dans la mesure où il peut participer à l'acte qui en Dieu est éternel, et le degré de son bonheur est proportionnel à celui de sa contemplation. Seul de tous les animaux, l'homme peut être heureux, parce qu'il est seul capable de vivre de la vie intellectuelle. Le bonheur n'est donc qu'un mode de la pensée pure.

Mais la nature humaine ne se suffit pas à elle-même dans l'accomplissement de cette fonction. Le sage est homme et, par suite, il lui faut la santé, la nourriture et les autres choses qui peuvent contribuer au bien-être du corps. Ce n'est pas qu'il ait besoin d'une grande abondance de biens; on peut faire de belles actions sans posséder l'empire de la terre et des mers. Souvent de simples particuliers manifestent plus de beauté morale que les puissants, et Solon a eu raison de déclarer que celui-là était heureux qui, pourvu d'une quantité moyenne de biens extérieurs, avait accompli de belles actions et vécu dans la tempérance. Anaxagore paraît aussi avoir pensé qu'il n'est pas nécessaire, pour être heureux, d'avoir beaucoup de pouvoir et de richesses. N'est-ce pas ce qu'il a voulu dire, en déclarant que la façon dont il comprenait le bonheur étonnerait beaucoup de monde? La plupart jugent, en effet, du bonheur d'un homme par les conditions matérielles de son existence. — Ainsi, les opinions des anciens sages sont d'accord avec notre manière de voir.

Mais ce qui nous importe c'est la pratique, et nous devons indiquer, en finissant, si l'application de nos théories est possible dans le domaine des faits et de la vie, et comment elle l'est.

Faisons, avant d'aborder ce sujet, une dernière remarque : l'homme qui cultive sa raison et qui vit de la vie théorique, doit, plus que tout autre, être aimé des Dieux. Si les Dieux prennent soin des hommes, et telle est la croyance générale, il est naturel de supposer qu'ils affectionnent particulièrement cette raison, qui est, dans l'homme, l'élément qui se rapproche le plus de leur propre nature, et qu'ils récompensent ceux qui l'aiment et l'honorent. Aussi le sage ne peut-il manquer d'être l'objet des faveurs divines; autre raison de croire qu'il doit être bienheureux.

## CH. IX.

Notre esquisse du souverain bien est maintenant achevée, et nous serions au bout de notre tâche, si le savoir seul et la théorie en étaient le but. Mais ce que nous devons avoir en

vue, avant tout, c'est la pratique. Or les discours semblent avoir quelque heureuse influence sur les jeunes gens d'un caractère généreux, pour parfaire leur vertu et les y attacher d'une façon définitive. Mais ils sont, la plupart du temps, insuffisants pour faire entrer les hommes dans la voie du bien. Car, le plus souvent, ceux-ci ne s'abstiennent du mal que par crainte des châtimens; ils vivent asservis à leurs passions, recherchant ce qu'elles leur font considérer comme agréable, évitant le contraire, et dans l'ignorance absolue du bien et des plaisirs vrais qu'ils n'ont jamais goûtés. Quelle théorie pourrait avoir quelque influence sur de pareils caractères?

Les causes qui contribuent à produire la vertu dans l'homme sont, comme on l'admet ordinairement, au nombre de trois : la nature, l'habitude, l'enseignement.

Les dons de la nature ne dépendent pas de nous. C'est, sans doute, par quelque cause divine qu'ils sont dispensés aux hommes véritablement fortunés. Quant à la théorie et à l'enseignement, ils ne peuvent avoir d'effet que si l'esprit de l'élève a été préparé d'avance, grâce à l'habitude, à éprouver, comme et quand il le faut, du plaisir ou de la peine. Cette préparation ne peut être menée à bonne fin que par l'État. Il doit, par conséquent, y avoir des lois qui règlent l'éducation et la conduite des jeunes gens, et même des adultes pendant toute la durée de leur vie, car la plupart des hommes ne font le bien que parce qu'ils y sont contraints, et non parce qu'il est le bien. Les lois, œuvre de la raison et de la prudence législative, ont une puissance coercitive que ni le père de famille ni aucun particulier ne peuvent posséder. Ce n'est qu'à Lacédémone, et dans quelques autres cités, que les législateurs ont accordé une attention suffisante à la conduite des citoyens, et au développement en eux des habitudes qui sont la base de la moralité. Presque toutes les constitutions laissent chaque citoyen libre d'élever ses enfants à sa guise.

Lorsque l'État néglige ainsi son devoir, c'est à l'individu de faire ce qu'il peut pour l'éducation morale de ses enfants

et de ses amis. S'il veut y réussir, il devra se pénétrer de la science et des intentions d'un législateur, et appliquer à l'éducation d'un petit nombre d'enfants des lois non écrites, tout comme l'État devrait appliquer à l'éducation générale des lois écrites.

Bien qu'inférieure à l'éducation par l'État, celle que dirigera le père de famille aura des avantages spéciaux. Elle pourra s'appuyer sur l'affection naturelle des enfants pour leurs parents, et tenir un plus grand compte des natures individuelles. En pareil cas, l'expérience doit être le principal guide. Mais cette expérience ne dispense pas de la connaissance du général ou de la science. Pour éclairer complètement la pratique, qu'il s'agisse de l'éducation ou de toute autre fin, il faut qu'à la connaissance de la loi générale s'ajoute l'expérience, qui permet de discerner les cas particuliers auxquels s'applique la loi.

Comment sera-t-il possible d'acquérir la science législative? On n'y réussirait pas en s'adressant aux hommes qui s'occupent des affaires publiques. Car la politique a ceci de particulier que ceux qui la pratiquent ne peuvent l'enseigner.

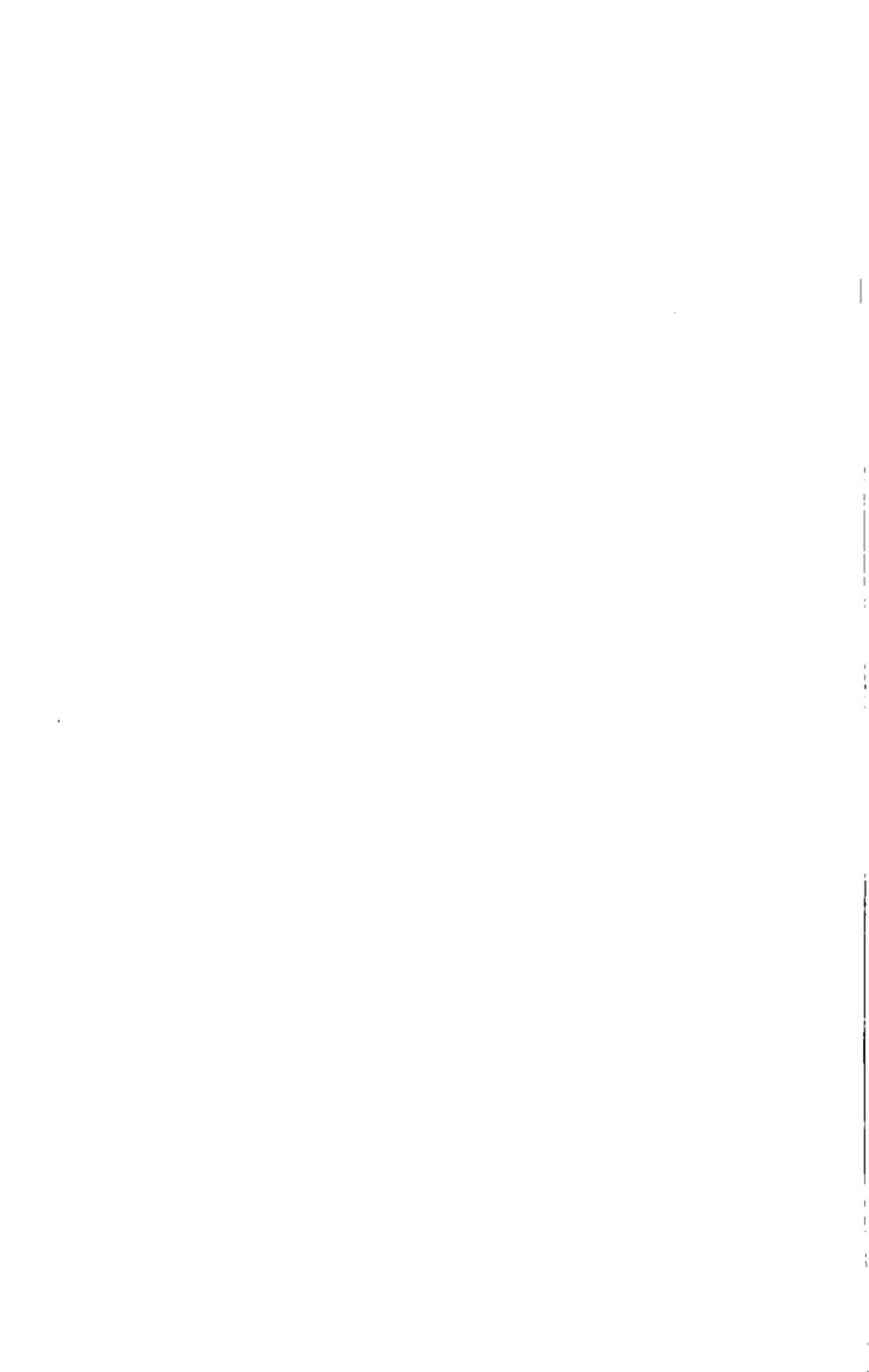
Les sophistes, qui font profession d'enseigner la politique, ne prennent aucune part aux affaires, et l'habileté des hommes d'État semble fondée sur une sorte d'adresse ou d'expérience tout à fait personnelles, dont ils sont incapables de rendre compte dans des discours ou dans des livres, et qu'ils renoncent à communiquer même à ceux qu'ils affectionnent le plus. Leur exemple permet seulement de constater l'importance de l'expérience en pareille matière.

Quant aux sophistes, qui se vantent d'enseigner la politique, ils ignorent ce qu'elle est en elle-même, et quel est son objet. Sans cela, ils ne la confondraient pas avec la rhétorique ou ne la considéreraient pas comme subordonnée à celle-ci. Ils ne prétendraient pas que la tâche du législateur se borne à recueillir les lois établies dans les différents pays, et à choisir les meilleures d'entre elles. Comme si ce choix même n'exigeait pas la science! Quel est donc l'homme capable d'apprécier la valeur des productions d'un art quel qu'il

soit, musique ou peinture, si ce n'est le peintre et le musicien ; ceux, en un mot, qui ont acquis la science et l'expérience nécessaires ? Comment, si l'une et l'autre font défaut au législateur, pourra-t-il faire un choix des lois les meilleures ? Les recueils de lois sont comme les recueils d'observations et d'ordonnances dont peuvent faire usage les médecins. Utiles à ceux qui possèdent la science et la faculté de discernement que produit l'expérience, ils restent inutiles à ceux qui en sont dépourvus.

Nos prédécesseurs ayant tout laissé à dire sur la science législative, nous devons, pour que notre philosophie morale soit complète, aborder ce sujet et étudier, en même temps, tout ce qui concerne le gouvernement de l'État. Pour cela, nous nous efforcerons de dégager ce qu'il y a de vrai dans les opinions fragmentaires émises par les philosophes antérieurs, puis, examinant les diverses constitutions, nous déterminerons quelles sont les causes qui amènent la prospérité ou la ruine des cités, pour quelles raisons les unes sont bien gouvernées et les autres mal. Nous serons ainsi préparés à tracer le plan de la meilleure constitution possible.

---



# ÉTHIQUE A NICOMAUQUE

## LIVRE X

### I

περὶ μὲν οὖν φιλίας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· [ἐπόμενον δ' ἂν εἴη διελθεῖν περὶ ἡδονῆς.]<sup>1</sup> μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως<sup>2</sup> ἔπεται διελθεῖν. μάλιστα γὰρ δοκεῖ<sup>3</sup> συνωκειῶσθαι<sup>4</sup> τῷ γένει ἡμῶν, διό παιδεύουσι τοὺς νέους

1. περὶ ἡδονῆς. Les derniers chapitres (12 sqq.) du septième livre sont consacrés à la même question. ARISTOTE ne fait cependant ici aucune allusion aux discussions précédentes. ASPASIUS (151, 24) en conclut que cette partie du livre VII doit être attribuée à EUDÈME et, parmi les modernes, SPENGLER et d'autres (Voy. SUSEMIHL, *Préf.* p. XI) ont émis une opinion analogue. Il faut remarquer, toutefois, que cette nouvelle étude du plaisir ne fait pas précisément double emploi avec la première : ARISTOTE, comme le signale MICHEL D'ÉPHÈSE (529, 7), ne s'y place peut-être pas au même point de vue : διττὸς γὰρ ὁ εὐδαιμόνων, ὁ τε πολιτικός,..... καὶ ὁ τῆ θεωρίας τῶν ὄντως ὄντων μάλιστα προαναχέων. ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ πολιτικοῦ εὐδαιμόνος φθίνει πολλὰ εἰπεῖν, περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ ἐν τῷ παρόντι. (Voy. *Introd.* p. 51). — La transition qui rattache ce livre au précédent est, d'ailleurs, purement artificielle (Voy. *Introd.* pp. 6 sq.). Il paraît probable que les mots : περὶ μὲν οὖν... διελθεῖν ont été ajoutés, après coup, par l'éditeur de l'*Éthique à Nicomaque*. En tout cas, la phrase : ἐπόμενον δ' ἂν εἴη διελθεῖν περὶ ἡδονῆς, presque identique à la suivante, doit être supprimée. La plupart des éditeurs ne font commencer le livre X qu'à μετὰ δὲ ταῦτα.

2. ἴσως, moins dubitatif que le français *peut-être*, correspond plus exactement à *sans doute*. BONITZ, *Ind. Ar.* 347 b, 32 (index d'ARISTOTE, publié par BONITZ, dans le cinquième volume de l'édition de BEKKER) : *saepe ἴσως non dubitantis est, sed cum modestia quadam asseverantis.*

3. δοκεῖ : on s'accorde à admettre. *Ind. Ar.* 203 a, 27 : ... δοκεῖ, δοκοῦντα usurpatur de iis opinionibus, quæ communi hominum consensu comprobantur.

4. συνωκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν. *Eth. Nic.* II, 2, 1105 a, 1 : ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται [sc. ἡ ἡδονή]. GRANT traduit : *to be most intimately connected with the human race*. L'attrait du plaisir est ou paraît être la tendance la plus naturelle à l'homme. MICH. EPH. 530, 19 : ...οἰκεία τῇ φύσει ἡμῶν ἐστι [sc. ἡ ἡδονή] καὶ ὡς οἰκείαν ἅπαντες αἰρούμεθα καὶ διώκομεν... τοῦτο... συνωκειῶται τῷ γένει ἡμῶν καὶ οὕτως οἰκειοτάτόν ἐστιν, ὡς πλεον τῶν ἄλλων τῶν

οιακίζοντες<sup>1</sup> ἡδονῇ καὶ λύπῃ· δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν<sup>2</sup> μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. διατείνει γὰρ ταῦτα<sup>3</sup> διὰ παντὸς τοῦ βίου, ῥοπήν ἔχοντα καὶ δύναμιν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα<sup>4</sup> βίον. τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν. ὑπὲρ δὲ τῶν τοιούτων<sup>5</sup> ἥκιστ' ἂν δόξειεν παρετέον εἶναι, ἄλλως τε καὶ πολλὴν ἐχόντων ἀμφοιβήτησιν. οἱ μὲν γὰρ<sup>6</sup> τὰγαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἱ

συνωκισμένων ἡμῖν ἐπιδιώκεσθαι παρ' ἡμῶν καὶ ἀγαπᾶσθαι. Il s'agit ici, comme la suite le prouve, non pas seulement du plaisir *approprié* à la fonction *propre* de l'homme (Voy. ci-dessous, pp. 98; 103), mais du plaisir en général. Par suite, *συνωκισῶσθαι* ne doit pas être pris dans le sens étroit qu'il a plus bas (1175 a, 29, p. 98). Le plaisir paraît être ce qui *touche de plus près* ou ce qui *intéresse le plus* la nature de l'homme, parce qu'il est l'objet le plus général des tendances humaines. *Gr. Mor.* II, 7, 1205 b, 35 : τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ πάντα πέφυκεν ἐπιεσθαι, ὥστ' εἰ τῆς ἡδονῆς πάντ' ἐπίεται, ἀγαθὸν ἂν εἴη τῷ γένει ἢ ἡδονή. *Eth. Nic.* VII, 14, 1153 b, 25 : καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναι πως τὸ ἄριστον αὐτήν.

1. οιακίζοντες. MICH. EPH. 530, 24 : ἔστι δὲ τὸ οιακίζοντες ταῦτὸν τῶν... κυβερνῶντες· ὡς γὰρ διὰ τῶν οἰάκων τὰ πλοῖα πρὸς τοὺς λιμένας τοιωσθὲι περιηγόμενα... διασωῖζεται... κτλ.

2. πρὸς τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν, sc. πρὸς τὴν τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς κτῆσιν (MICH. EPH. 530, 32).

3. ταῦτα. *Id.* 530, 35 : ταῦτα, ἢ ἡδονὴ δηλονότι καὶ ἢ λύπη, συμπαρεκτείνονται τῇ ζωῇ ἡμῶν.

4. ἀρετὴν τε.... etc. La première est, d'ailleurs, la condition de la seconde. Voy. ci-dessous, ch. 6-9. — Il faut rapprocher de ce début le deuxième chapitre du second livre, præ. 1104 b, 8-1105 a, 7. Cf. RAMSAUER, *ad loc.*

5. ὑπὲρ δὲ τῶν τοιούτων. STEWART considère l'authenticité de ce passage comme suspecte. L'emploi de ὑπὲρ avec le génitif, dans le sens de *περί*, est, en effet, assez rare dans les ouvrages d'ARISTOTE. On en trouve cependant des exemples dans les *Topiques*, la *Physique* et plusieurs passages de l'*Éthique à Nicomaque*. Voy. *Ind. Ar.* s. v.

6. οἱ μὲν γὰρ... EUDOXE de Cnide, surtout connu comme astronome et mathématicien (Voy. IDELER, *Abhand. d. Berl. Akad.*, 1828). D'après l'indication, probablement exacte, d'APOLLONIORE (ap. DIOG. VIII, 90), c'est à la première année de la cent-troisième Olympiade qu'il faut fixer l'époque de sa maturité. Il paraît avoir joui de l'estime de ses concitoyens et fut, dit-on, un des législateurs de sa ville natale (DIOG. *Ibid.* 88; PLUT. *Adv. Colot.* 32, 9; THEODOR.

δ' ἰ ἐξ ἐναντίας κομιδῇ φανύλον, οἱ μὲν ἴσως πεπεισμέ-

*Cur. gr. affect.* IX, 12). ARISTOTE fait l'éloge de son caractère (Voy. ci-dessous, 1172 b, 16, p. 74). SOTION (ap. DIOG. *Ibid.* 86) rapporte qu'il vint à Athènes attiré par la réputation des écoles socratiques. CICÉRON (*Divin.* II, 42, 87; *Rep.* I, 14, 22) l'appelle *Platonis auditor*, Il fut, d'après d'autres (Voy. ZELLER, II, 1<sup>a</sup>, 992, 2), Πλάτωνος ἐταῖρος ou συνήθης. ALEXANDRE (*in Met.* A, 9, 991 a, 14) dit, avec moins de précision : Εὐδοξος τῶν Πλάτωνος γνωρίμων. Quoi qu'il en soit, la tradition représente EUDOXE comme un disciple de PLATON. Disciple infidèle, en tout cas, car il semble avoir complètement dénaturé la théorie des Idées. Il expliquait, en effet, les propriétés essentielles des choses par le mélange en elles de substances auxquelles ces propriétés appartiennent primitivement (ARIST. *Meta.* l. l. et M, 5, 1079 b, 18), et donnait à ces substances le nom d'Idées (ALEX. *loc. cit.* d'après le π. ιδεῶν d'ARISTOTE : Εὐδοξος τῶν Πλάτωνος γνωρίμων μίξει τῶν ιδεῶν ἐν τοῖς πρὸς αὐτὰς τὸ εἶναι ἔχουσιν ἡγεῖτο ἕκαστον εἶναι, καὶ ἄλλοι δὲ τινες ὡς ἔλεγε... μίξει τῶν ιδεῶν τὰ ἄλλα.) C'était revêtir la théorie d'ANAXAGORE de termes empruntés à la doctrine platonicienne. EUDOXE ne s'écartait pas moins de PLATON sur la question du souverain bien. D'accord avec ARISTIPPE, il le plaçait dans le plaisir. — STEWART pense toutefois qu'ARISTOTE a peut-être faussé la théorie d'EUDOXE sur ce point, en la prenant au pied de la lettre, et qu'il n'est pas impossible que le disciple de PLATON n'ait été beaucoup plus près qu'on ne le pense de la doctrine de l'ἰδέα ἀγαθοῦ. MICHEL D'ÉPHÈSE dit en effet (531, 15) : Εὐδοξος μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν ταύτην ᾤετο ἀγαθῶ· εἰδικὴν γὰρ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν πάντων τῶν ἀγαθῶν εἶτιθετο, (ὡς οἱ τὰς ιδέας πρεσβεύοντες τὸ αὐτοῦζῶον τῶν ζῶων καὶ τὸ αὐτοὸν τῶν ὄντων καὶ τὸ αὐτάνθρωπον τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ αὐτοκάλλος τῶν καλῶν), et une glose marginale du mss. L<sup>b</sup> (*ad* 1101 b, 27, publiée par CRAMER, *Anecdota græca*) confirme ce témoignage : ἔλεγε γὰρ [sc. ὁ Εὐδοξος] τὴν ἡδονὴν ἀπέκεινα εἶναι πάντων τῶν ἀγαθῶν. Mais ces indications ne peuvent prévaloir contre les témoignages d'ARISTOTE et d'ALEXANDRE, que, d'ailleurs, la première ne contredit pas. Si EUDOXE a admis une Idée du bien, elle n'a eu, dans son système, ni le même contenu, ni le même rôle que dans la théorie platonicienne. — Le pluriel οἱ μὲν semble indiquer qu'ARISTOTE ne vise pas seulement EUDOXE, mais peut-être aussi ARISTIPPE.

1. οἱ δὲ... Il s'agit de l'opinion de SPEUSIPPE, qui niait que le plaisir fût un bien. Voy. *Eth. Nic.* VII, 14, déb.; 12, 1152 b, 6; A. GELLE, *N. A.* IX, 5, 4 : *Speusippus vetusque omnis Academia voluptatem et dolorem duo mala esse dicunt opposita inter sese, bonum tamen esse quod utriusque medium foret.* DIOGÈNE (IV, 4) nous apprend que SPEUSIPPE avait écrit, sur ce sujet, divers traités dont l'un, au moins, était dirigé contre ARISTIPPE : καταλέλοιπε δὲ πάμπλειστα ὑπομνήματα καὶ διαλόγους πλείονας· ἐν οἷς καὶ Ἀριστιππον

νοι<sup>1</sup> οὕτω καὶ ἔχειν, οἱ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστὶν ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τὸναντίον ἄγειν<sup>2</sup>· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον. μὴ ποτε δὲ<sup>3</sup> οὐ καλῶς τοῦτο λέγεται. οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι<sup>4</sup> λόγοι ἡττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσιν τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν<sup>5</sup>, καταφρονούμενοι καὶ ἀλληθῆς προσαναί-

τὸν Κυρηναῖον..... περὶ ἡδονῆς α'. — L'indication de MICHEL D'ÉPHÈSE (539, 3: Σπεύσειππος λέγων « οὐκ ἀνάγκη, ἐπειδὴ κακὸν ἐστὶν ἡ λύπη, ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἀντικειμένην αὐτῇ ἡδονὴν ») n'a probablement d'autre origine que le passage d'ARISTOTE signalé plus haut (*Eth. Nic.* VII, 14).

1. οἱ μὲν ἴσως πεπεισμένοι... κτλ. D'après MICHEL D'ÉPHÈSE (531, 19), cette distinction correspondrait à la précédente, et οἱ μὲν désignerait ceux qui considèrent le plaisir comme le bien (καὶ οἱ μὲν λέγοντες αὐτὴν ταῦτόν τῳ ἀγαθῷ ἀπεφάνοντο τοιαύτην λόγους τισὶ πεισθέντες.). Il paraît plus vraisemblable qu'ARISTOTE a eu l'intention de répartir en deux catégories ceux qui regardent le plaisir comme un mal. HELIOD. 209, 19 : καὶ τῶν λεγόντων φαῦλον ἡδονὴν οἱ μὲν καὶ αὐτοὶ φρονούσιν οὕτως ἔχειν καὶ πεπεισμένοι εἰσὶ φαῦλον αὐτὴν εἶναι, οἱ δὲ... κτλ.

2. εἰς τὸναντίον ἄγειν sc. τοὺς πολλοὺς. Cf. *Eth. Nic.* II, 9, 1109 b, 4 : εἰς τὸναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπαγαγόντες τοῦ ἀμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἤξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν. — Il est à remarquer qu'ARISTOTE ne condamne pas ce procédé en lui-même, et laisse passer l'occasion de réfuter ceux qui admettent, comme PLATON (*Lois*, 663 E et al.), qu'il est légitime de ψεύδεσθαι ἐπ' ἀγαθῷ. Il se borne à constater qu'en employant ce moyen on court risque de produire un résultat opposé à celui qu'on voulait atteindre. Cf. RAMSAUER, *ad loc.*

3. μὴ ποτε δὲ... Mais n'est-il pas à craindre que...

4. τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι, sc. τῶν ἠθικῶν. Voy. *Eth. Nic.* II, 5, 1106 b, 16 : λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν· αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις... — C'est la conduite morale de chacun qui nous éclaire véritablement sur ses principes. Voy. *Introd.* p. 14.

5. τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν. MICH. EPH. 533, 1 : ὅταν τοίνυν οἱ λόγοι μὴ συμφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἤτοι τοῖς πραττομένοις ὑφ' ἡμῶν τῶν λεγόντων αὐτούς. — Il faut, par conséquent, expliquer comme s'il y avait : τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν ἔργοις ὀρωμένοις.

ροῦσιν· ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονὴν<sup>1</sup>, ὀφθείς ποτε ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὔσαν ἅπασαν· τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. εἰκόασιν οὖν οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν βίον· συνωδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται, διὸ προτρέπονται τοὺς συνιέντας<sup>2</sup> ζῆν κατ' αὐτούς. τῶν μὲν οὖν τοιούτων ἄλλις, τὰ δὲ εἰρημένα περὶ τῆς ἡδονῆς ἐπέλθωμεν.

## II

Εὐδοξος<sup>3</sup> μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τάχαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄραν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα (ἐν πᾶσιν γὰρ εἶναι τὸ αἰρετὸν ἐπεικίεές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον· τὸ δὲ πάντ' ἐπὶ ταῦτὸ φέρεσθαι μὴνύειν ὡς πᾶσιν τοῦτο ἄριστον· ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν, τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθὸν, καὶ οὐ πάντ' ἐφίεται, τάχαθὸν εἶναι!)<sup>4</sup> ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι

1. ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονὴν sq. HELIOD. 210, 5 : ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονὴν ὀφθείς ποτε ἐφιέμενος αὐτῆς ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν καὶ ἀγαθὸν ἡγεῖσθαι· καὶ οὕτω δόξαν ἐκτίθησι τοῖς ὀρώσιν οὐ τινὰ ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι ἀλλ' ἀπλῶς ἅπασαν ἐπαινεῖσθαι. — *Qui voluptatem reprehendens, tamen ejusdem sectator deprehenditur, etiamsi fortasse non plane inhonestæ, alios monet, ul credant omnia voluptatis genera talia esse, i. e. expetenda; nam accuratius distinguere non est multorum* (MICHELET d'après ZELL).

2. Sur la définition de la σύνεσις, voy. *Eth. Nic.* VI, 11, præ. 1143 a, 6 : διὸ περὶ τὰ αὐτὰ μὲν τῆ φρονήσεως ἐστίν [sc. ἡ σύνεσις], οὐκ ἔστι δὲ ταυτὸν σύνεσις καὶ φρόνησις· ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτικὴ ἐστίν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μὴ, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον.

3. Εὐδοξος. Voy. ci-dessus, p. 70, n. 6.

4. διὰ τὸ πάνθ' ὄραν — τάχαθὸν εἶναι. L'argument d'EUDOXE est présenté ici d'une façon un peu confuse. HÉLIODORE (210, 22 sqq.) le reproduit sous une forme plus claire : « L'objet des tendances natu-

διὰ τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν<sup>1</sup> μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς. διαφαιρόντως γὰρ ἐδόκει σῶφρων εἶναι· οὐ δὲ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν<sup>2</sup>. — οὐχ ἥττον δ' ὤφειτο εἶναι φανερόν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσιν φευκτὸν εἶναι, ὁμοίως δὲ τὸ ἐναντίον αἰρετόν<sup>3</sup>. — μάλιστα δ' εἶναι αἰρετόν ὃ μὴ δι' ἕτερον μηδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα· τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονὴν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἕνεκα ἡδεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὔσαν

« relles de tous les êtres est le bien suprême. Car, pensait EUDOXE, « ce que chaque être recherche, est le bien pour cet être en particulier. C'est ainsi que chacun poursuit la nourriture qui lui est « bonne et utile. Par conséquent, ce qu'ils recherchent tous, sans « exception, et que tous veulent se procurer est, pour tous, un bien. « Et ce qui est un bien pour tous sans restriction, ce que tous dési-  
« rent, cela même est le souverain bien. » ARISTOTE commence par énoncer la première partie de l'argument d'EUDOXE : l'objet naturel des tendances de chaque être est un bien (ἐπιεικής), et ce qui est le plus ἐπιεικής est éminemment le bien (καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον = καὶ τὸ μάλιστα ἐπιεικής κράτιστον ἀγαθὸν ἐστὶ), d'où il résulte que l'objet que tous, sans exception, poursuivent — le plaisir — est, pour eux tous, le souverain bien. Mais cette conclusion a besoin d'un complément de preuve, qu'expriment les trois lignes suivantes : ce que chaque être recherche en particulier, p. ex. telle nourriture, est un bien pour lui (ἕκαστον γὰρ.... εὕρισκιν = ἀγαθὸν μὲν ἐκάστῳ εἶναι ἰδίως ὃ ἕκαστον ζητεῖ. HELIOD. *loc. cit.*); mais ce qu'ils poursuivent tous est le bien en général et absolument (ἀπλῶς. HELIOD. *loc. cit.*), ou le souverain Bien (τάγαθόν). — GRANT estime, et il n'est pas impossible, qu'ARISTOTE cite ici les termes mêmes d'EUDOXE. — Cet argument a été repris plus tard par les Épicuriens. CIC. *Fin. I, 9* : *omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum, et quantum possit a se repellere, idque facere nondum depravatam, ipsa natura incorrupte atque integre judicante.*

1. διὰ τὴν τοῦ ἡθους ἀρετὴν. Voy. ci-dessus, p. 70, n. 6.

2. οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν. *Int.* : οὐχ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν ἀλλὰ τῷ σφόδρα τῆς ἀληθείας φροντίζειν (HELIOD. 210, 30).

3. ὁμοίως δὲ τὸ ἐναντίον αἰρετόν i. e. καθ' αὐτὸ πᾶσιν : *unde Eudoxo quidem per primum argumentum patebat via ad τάγαθόν (RAMSAUER).*

αίρετήν τὴν ἡδονήν<sup>1</sup>. — προστιθεμένην<sup>2</sup> τε ὀτῶουν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν· αὐξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν [αὐτῷ] αὐτῷ. ἔοικεν δὴ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαίνειν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἐτέρου· πᾶν γὰρ μεθ' ἐτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονοῦμενον. τοιοῦτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων<sup>3</sup> ἀναίρει ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τὰγαθόν· αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μίχτον κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὰγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτῷ<sup>4</sup> τὰγαθόν αἰρετώτερον γίνεσθαι. δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο οὐθὲν τὰγαθόν ἂν εἴη, ὅ μετὰ

1. οὐδένα γὰρ — τὴν ἡδονήν. Nous retrouvons aussi cet argument chez ÉPICURE. CIC. à la suite du texte cité : *Itaque negat [sc. Epicurus] opus esse ratione neque disputatione quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri hæc putat, ut calere ignem,...* etc.

2. προστιθεμένην τε... κτλ. La faiblesse de ce raisonnement est manifeste, et il est à peine croyable qu'EUDOXE ne l'eût pas aperçue. Peut-être, comme RAMSAUER est disposé à l'admettre, ARISTOTELE n'a-t-il pas reproduit avec une exactitude suffisante la doctrine qu'il se propose de réfuter. Voici quel avait dû être, d'après SPENGLER (cité par STEWART), l'argument d'EUDOXE : Le plaisir, en s'ajoutant à un bien si minime qu'il soit, suffit à le rendre plus grand que n'importe quel autre bien d'où le plaisir est absent, et ce dont la présence produit un tel effet ne peut être que le souverain bien.

3. καὶ Πλάτων. Voy. PLAT. *Phil.* 60 D, E : ... εἴ τις ἄνευ πάσης ἡδονῆς καὶ τῆς βραχυτάτης δέξαιτ' ἂν φρόνησιν ἔχειν μᾶλλον ἢ μετὰ τινων ἡδονῶν, ἢ πάσας ἡδονὰς χωρὶς φρονήσεως μᾶλλον ἢ μετὰ φρονήσεως αὐτίνος..... οὐκοῦν τό γε τέλειον... καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθὸν οὐδέτερον ἂν τούτων εἴη;

4. αὐτῷ. Trad. : Car il n'y a rien dont l'addition au souverain bien puisse rendre celui-ci plus désirable. — Il ne nous paraît pas nécessaire d'adopter la leçon αὐτὸ que préfèrent BEKKER, GRANT et SUSEMILH, mais qui ne figure que dans un seul manuscrit (K<sup>b</sup>). L'expression τὰγαθόν suffit, en effet, à désigner le souverain bien. — Cette partie de l'argument ne se trouve pas textuellement dans le *Philèbe*, mais elle se déduit immédiatement des caractères (ἱκανὸν καὶ τέλειον, 60 C, et *sæp.*) que PLATON y attribue au souverain bien.

τινος τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν αἰρετώτερον γίνεται<sup>1</sup>. τί οὖν ἔστι τοιοῦτον<sup>2</sup>, οὗ καὶ ἡμεῖς κοινωνοῦμεν; τοιοῦτον γὰρ ἐπιζητεῖται.

οἱ δ' ἐνιστάμενοι<sup>3</sup> ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται<sup>4</sup>, μὴ οὐθὲν λέγωσιν. ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ<sup>5</sup>, ταῦτ' εἶναι φαρμέν· ὁ δ' ἀναῖρων<sup>6</sup> ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἔρει. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα<sup>7</sup> ὠρέγετο αὐτῶν, ἦν ἄν τι

1. δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο — γίνεται. Le souverain bien étant la fin dernière de l'activité, tous les autres, même, et surtout, ceux qui ont une valeur par eux-mêmes (Voy. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 16 : καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θεῖη τις ἄν; ἢ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὄραν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί;) sont contenus en lui comme ses conditions ou sa matière. Par suite, leur adjonction au bien suprême, qui les contient déjà, ne saurait produire un plus grand bien. Cf. *Top.* III, 2, 117 a, 16; 18 : οὐδὲν γὰρ αἰρετώτερα τὰ ἄμφω [sc. ἀγαθὰ] τοῦ ἑνός, οἷον τὸ ὑγιάζεσθαι καὶ ἡ ὑγίεια τῆς ὑγείας, ἐπειδὴ τὸ ὑγιάζεσθαι τῆς ὑγείας ἔνεκεν αἰρούμεθα.

2. τί οὖν ἔστι τοιοῦτον.... Quel est donc le bien qui est tel — c'est-à-dire qui n'est pas susceptible d'être accru par l'adjonction d'un autre bien — et qui, en même temps, est accessible à l'homme? — Ces derniers mots ont sans doute pour but de rappeler au lecteur qu'ARISTOTE n'a ici l'intention d'approuver, dans la théorie Platonicienne du bien, que l'argument qu'il en a tiré contre EUDOXE. Dans ce qu'elle a d'essentiel, la théorie de PLATON est erronée, car, entre autres raisons, le souverain bien qu'elle nous propose ne peut être, pour l'homme, qu'un idéal chimérique. Voy. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 32, ci-dessus, *Introd.* p. 17, n. 2.

3. οἱ ἐνιστάμενοι. Voy. *An. prior.* II, 26, 69 a, 37 : ἔνστασις δ' ἔστι πρότασις ἐναντία.

4. ARISTOTE vient d'établir, en retournant contre EUDOXE le dernier de ses arguments, que le plaisir n'est pas le souverain bien. Mais il faut se garder d'en conclure qu'il n'est pas un bien et que, par suite, il n'y a rien à retenir de l'opinion d'EUDOXE. Toute la fin du chapitre, depuis le début de ce paragraphe, est destinée soit à réfuter les objections dirigées contre lui par ceux qui ont soutenu que le plaisir n'est pas même un bien, soit à discuter leurs propres arguments.

5. ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ.... κτλ. Voy. *Introd.* p. 13 et *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a, 2 : διὸ καλῶς ἀπερήναντο τὰγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.

6. ὁ δ' ἀναῖρων. Il s'agit peut-être de SPEUSIPPE. Voy. GRANT, *ad loc.* et ci-dessus, p. 71, n. 1.

7. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα.... κτλ. MICH. EPH. 538, 2 : εἰ μὲν τῆς ἡδο-

< τὸ > λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι; ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστιν τι φυσικὸν [ἀγαθὸν] κρείττον ἢ καθ' αὐτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ. — οὐκ ἔοικεν δὲ<sup>2</sup> οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντίου καλῶς λέγεσθαι. οὐ γὰρ φασιν<sup>3</sup>, εἰ ἡ λύπη κακὸν ἐστὶ, τὴν

νῆς τὰ ἀνόητα, λέγων ἀνόητα τὰ ἄλογα, ὠρέγετο, εἶχεν ἄν τι λέγειν ὃ πρὸς ταύτην ἐνιστάμενος τὴν πρότασιν. οὐ γὰρ ἄν ἦν καθόλου ἀληθὲς τὸ οὐ πάντα ἐφίεται ἀγαθὸν ἐστίν, ἀλλ' ἴσως οὐ πάντα τὰ λόγον ἔχοντα, οἷον οἱ ἄνθρωποι. εἰ δὲ μὴ μόνον τὰ ἄλογα ταύτης ὠρέγεται ἀλλὰ καὶ τὰ φρόνιμα, τουτέστιν οἱ ἄνθρωποι, πῶς ἄν ἀληθεύοι ὃ ἀντιλέγων πρὸς αὐτήν;

1. τοῖς φαύλοις peut s'appliquer soit aux hommes, soit aux animaux (τὰ ἀνόητα, ci-dessus). Ce dernier sens nous paraît fournir une explication plus claire. MICH. EPH. 538, 25 : καὶ τὰ ἄλογα μόνον τῆς ἡδονῆς ὠρέγετο καὶ ταῦτα μόνον ταύτην ἐδίωκεν, οὐδ' οὕτω ψευδὴς ἄν ἦν ἡ λέγουσα πρότασις, οὐ πάντα ἐφίεται ἀγαθὸν ἐστίν. ἐν ἅπασιν γὰρ αὐτοῖς ἐνεστί τοῖς μὲν μᾶλλον, τοῖς δὲ ἥττον θεῖόν τι καὶ ἔλλαμψις νοῦ, ᾧ φύσει ζητεῖ καὶ εὐρίσκει τὸ οἰκεῖον ἀγαθόν. Voy. *Eth. Nic.* VII, 14, 1153 b, 31. — MICHEL D'ÉPHÈSE ne semble pas avoir lu le mot ἀγαθόν, qui figure dans tous les mss. et que reproduit HÉLIODORE (211, 35), mais qui ne fait qu'obscurcir le sens. Nous pensons avec THUROT et SUSEMIHL (Voy. celui-ci, *ad loc.*) qu'il faut le retrancher du texte.

2. οὐκ ἔοικεν δὲ... κτλ. D'après MICHEL D'ÉPHÈSE (539, 1 sqq.) ARISTOTE viserait ici l'argument de SPEUSIPPE que nous avons déjà signalé (Voy. p. 71, n. 1). L'analogie qu'il y a entre ce passage et celui où SPEUSIPPE est expressément cité (l. VII, ch. XIV, déb.), rend cette opinion assez vraisemblable.

3. οὐ γὰρ φασιν,... κτλ. HELIOD. 211, 40 : οὐ γὰρ εἴ τι κακὸν, τὸ ἐναντίον αὐτῷ ἀγαθόν ἔστι γὰρ ἐναντίον κακὸν κακῷ ἢ γὰρ ἡλιθιότης τῆ ἀκολασίᾳ ἐναντίον ἐστίν, ἀμφοτέρων οὐσῶν κακῶν, καὶ ἀμφοτέρα τῆ σωφροσύνη. ταῦτα μὲν οὖν καλῶς λέγουσιν. — Ainsi les auteurs de l'argument dirigé contre EUDOXE, ont raison de prétendre qu'un mal peut avoir pour contraire un mal, et que l'un et l'autre peuvent aussi s'opposer à un terme moyen qui n'est ni bon ni mauvais (μηδέτερον). Mais ils ont tort d'en conclure que le plaisir est un mal ou une chose indifférente. Car, si le plaisir était un mal comme la douleur, il serait, comme elle, un objet d'aversion, et, s'il faisait partie de ces termes moyens également distants de deux maux extrêmes, il devrait être, au même degré, objet de désir et d'aversion (τῶν μηδέτερον δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως *Int.* : τὸ μηδέτερον δὲ μήτε φευκτὸν μήθ' αἰρετὸν ἔδει εἶναι ἢ ὁμοίως φευκτὸν τε καὶ αἰρετὸν. Cf. RAMSAUER, *ad loc.*). Or l'une et l'autre conséquence seraient contredites par les

ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι<sup>1</sup>. ἀντικείμεθα γὰρ καὶ κακὸν κακῶ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ, λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπὶ γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες. ἀμφοῖν μὲν γὰρ ὄντων κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως· νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δὲ αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν· οὕτω δὲ καὶ ἀντίκειται.<sup>2</sup>

### III

οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ<sup>3</sup> τῶν ποιοτήτων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτο οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν· οὐδὲ γὰρ αἰ τῆς ἀρετῆς

faits. — L'erreur des penseurs dont il s'agit, provient de ce qu'ils n'ont pas assez retenu qu'une même chose peut avoir plusieurs contraires (Voy. *Phys.* VIII, 7, 261 b, 15 : οὐ δεῖ δὲ ταρπίττεσθαι, ὅτι τὸ αὐτὸ πλείοσιν ἔσται ἐναντίον, οἷον ἡ κίνησις καὶ στάσις καὶ κινήσει τῇ εἰς τοῦναντίον. Cf. *Top.* II, 7, 113 a, 14), suivant les points de vue auxquels on se place. Ainsi la neige a pour contraires le chaud et le noir (ALEX. in *Top. loc.* l. 186, 31, Wallies); ce qui atteint la juste mesure a pour contraires l'excès et le défaut (PHILOP. in *Phys. loc. cit.* 904, 19, Vit.). De même, la douleur peut avoir pour contraires soit le mal, soit le plaisir, sans qu'il y ait identité entre ces deux termes.

1. εἶναι. Il faut ici un point en haut qui n'a sans doute disparu du texte de SUSEMHL que par suite d'une erreur typographique.

2. οὕτω δὲ καὶ ἀντίκειται, *Int.* : ὡς τὸ μὲν αἰρετόν, τὸ δὲ φευκτόν ὄν (RAMSAUER, *ad loc.*).

3. οὐ μὴν οὐδ' εἰ μὴ..... κτλ. C'est, sans doute, encore aux Platoniciens qu'il faut attribuer cet argument : le plaisir ne pourrait être un bien que s'il était quelque chose de fixe et de permanent comme la qualité (Voy. *Eth. Nic.* VII, 12, 1152 b, 8 : τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ οὐδεμία ἡδονὴ εἶναι ἀγαθόν, ..... ὅτι πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή, οὐδεμία δὲ γένεσις συγγενῆς τοῖς τέλεσιν). Or il est, au contraire, essentiellement un mouvement ; il appartient au domaine du devenir et de l'illimité (PLAT. *Rep.* IV, 583 E : τὸ ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρόν κίνησις τις ἀμφοτέρω ἐστίν. *Tim.* 64 ; *Phil.* 27 E ; 41 D ; *Phédon* 60 B ; *Phèdre* 258 E) ; il possède au moindre degré les caractères essentiels de la réalité ; il est aussi

ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. — λέγουσι<sup>1</sup> δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὠρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ

loin que possible du Bien immobile et éternel (*Phil.* 54 D : οὐκοῦν.... τῷ μνηύσαντι τῆς ἡδονῆς περὶ τὸ γένεσιν μὲν, οὐσίαν δὲ μηδ' ἦντινοῦν αὐτῆς εἶναι χάριν ἔχειν δεῖ. ἔγλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελάξῃ). Pour ARISTOTE, le devenir n'est pas, comme pour PLATON, l'indice du mal et du non-être. Tout mouvement, il est vrai, suppose quelque imperfection, parce qu'il consiste dans le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande. Mais, par cela même, il est la réalisation progressive des puissances du sujet, sa marche régulière vers l'achèvement et la plénitude de sa forme. Aussi, alors même que le plaisir serait un mouvement, n'aurait-on pas le droit d'en conclure qu'il n'est pas un bien. A la vérité, le plaisir n'est pas un mouvement. Mais ce qui l'en distingue n'est pas la durée. C'est, au contraire, qu'étranger au temps, le plaisir est dans un présent indivisible (Voy. ci-dessous, pp. 82, n. 1 et 3; 87, n. 1; 89-91 et les notes; 107, n. 4). N'en est-il pas de même, d'ailleurs, de la santé et de tous les biens qui rentrent dans la catégorie des actes (ἐνέργειαι)? La permanence et la durée ne sont donc pas un élément nécessaire du bien. Par suite, on n'a pas le droit de prétendre que le plaisir ne fait pas partie des biens, parce qu'il n'est pas une qualité. Sans doute, les vertus sont des habitudes (ἔξεις) et, par conséquent, des qualités (*Cat.* 8, 8 b, 27), et ceux qui les possèdent doivent être appelés ποιούς τινας καὶ ἀγαθούς (*Eth. Nic.* I, 10, 1099 b, 31; 4, 1096 a, 25); mais il y a des biens qui ne sont pas des qualités. Le Bien, comme l'Un et l'Être, n'est-il pas susceptible de se réaliser dans toutes les catégories (*Ibid.* I, 4, 1096 a, 23-29)? Et n'est-il pas vrai que le bonheur lui-même, la fin suprême de la vie humaine, n'est pas une qualité? καὶ γὰρ ἡ εὐδαιμονία ἐν πράξει ἐστὶ, καὶ τὸ τέλος πράξις τις ἐστίν, οὐ ποιότης. εἰσὶ δὲ κατὰ μὲν τὰ ἦθη ποιοὶ τινες, κατὰ δὲ τὰς πράξεις εὐδαιμόνες ἢ τούναντιον (*Poet.* 6, 1450 a, 17). Cf. *Eth. Nic.* VII, 13, 1152 b, 33 et ASPASIUS, *ad loc.* 145, 1 : ἐπεὶ δὲ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ μὲν ἐνέργεια τὸ δὲ ἔξις, ὡς ἔξις μὲν ἀγαθὸν ἀρετή, ὡς ἐνέργεια δὲ ἡ κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, καὶ αἰσθησις μὲν ἀγαθὸν ὡς ἔξις (λέγω δὲ αἰσθησιν τὴν δύναμιν, ἢ δε κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις ἀγαθὸν ὡς ἐνέργεια), ἡ ἡδονὴ ἀγαθὸν ἐστὶν οὐχ ὡς ἔξις ἀλλ' ὡς ἐνέργεια τῆς φύσεως.

1. λέγουσι... Voy. PLAT. *Phil.* 31 A : νοῦς μὲν αἰτίας ἦν συγγενῆς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους, ἡδονὴ δὲ ἀπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν ἑαυτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἔξοντός ποτε γένους. *Ibid.* 24 E : ὅποσ' ἂν ἡμῖν φαίνεται μᾶλλον τε καὶ ἥττον γιγνώμενα.... εἰς τὸ τοῦ ἀπειροῦ γένος ὡς εἰς ἐν δεῖ πάντα ταῦτα τιθεῖναι, Cf. STEWART, *ad loc.* et la note précédente.

ἡδεσθαι<sup>1</sup> τοῦτο κρίνουσιν, καὶ περὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ' ὅς ἐναργῶς φασι μᾶλλον καὶ ἥττον τοὺς ποιούς ὑπάρχειν καὶ <πράττειν> κατὰ τὰς ἀρετάς, ἔσται τὸ αὐτό (δίκαιοι γὰρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρείοι, ἔστι δὲ καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἥττον)· εἰ δὲ ταῖς ἡδοναῖς, μὴ ποτ' οὐ λέγουσι τὸ αἴτιον, ἂν ὧσιν αἰ μὲν ἀμιγεῖς, αἰ δὲ μιχταί. τί δὲ κωλύει<sup>2</sup> καθάπερ ὑγίεια ὠρισμένη οὔσα δέχεται τὸ μᾶλ-

1. εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἡδεσθαι... L'argument qui vient d'être exposé, peut recevoir, dit ARISTOTE, deux interprétations. Il peut signifier, d'abord, que le plaisir considéré *in concreto*, chez les divers individus qui l'éprouvent (τὸ ἡδεσθαι sc. ὅτι οἱ ἡδόμενοι μᾶλλον καὶ ἥττον ἡδονται. HELIOD. 212, 15) est susceptible de plus et de moins. Mais, ainsi compris, il ne prouve pas que le plaisir soit un mal, car on peut en dire autant de la justice, de la tempérance, etc., que tout le monde s'accorde à regarder comme des biens (Cf. *Cal.* 8. II a, 3 : γραμματικώτερος γὰρ ἕτερος ἑτέρου λέγεται καὶ ὑγιεινότερος καὶ δικαιοτέρος). L'argument peut vouloir dire, en second lieu, que le plaisir, considéré en lui-même et dans son concept, admet le plus et le moins. Mais, si tel est le sens que les Platoniciens lui attribuent, on peut leur reprocher de n'avoir pas suffisamment justifié leur opinion, s'il est vrai, comme ils le prétendent, qu'il y a des plaisirs purs et des plaisirs mêlés (μὴ ποτ' οὐ λέγουσι τὸ αἴτιον, ἂν... i. e. *vix sufficientem rationem protulerint, si forte verum sit diversa ἡδονῆς genera observari.* RAMSAUER, *ad loc.*), et que les premiers sont susceptibles de détermination et de mesure, tandis que les seconds seuls ne le sont pas. Voy. PLAT. *Phil.* 52 C : οὐκοῦν ὅτε μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τὰς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθείσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τούναντίον ἐμμετρίαν. *Ibid.* 50 E.

2. La leçon τί δὲ κωλύει ou τί κωλύει δὲ que donnent la grande majorité des mss., nous semble préférable à τί γὰρ κωλύει qu'adoptent BEKKER et RAMSAUER. Il est probable, en effet, qu'ARISTOTE invoque ici un nouvel argument. Il a montré d'abord que le raisonnement des Platoniciens n'est pas probant, s'ils concluent que le plaisir est un mal, sous prétexte qu'il est susceptible de degrés divers chez les divers individus dans lesquels il se réalise. Puis, que, s'ils prétendent que le concept même du plaisir est indéfini et indéterminé, leur prémisse manque de fondement, surtout étant donnée la distinction qu'ils établissent eux-mêmes entre les plaisirs susceptibles de mesure et ceux qui ne le sont pas. Il ajoute maintenant que, du

λον και τὸ ἥττον, οὕτω και τὴν ἡδονὴν ; οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσιν ἐστίν, οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ<sup>1</sup> μία τις αἰεί, ἀλλ' ἀνιεμένη διαμένει ἕως τινός, και διαφέρει τῷ μᾶλλον και ἥττον. τοιοῦτον δὴ και τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν ἐνδέχεται εἶναι. — τέλειόν τε τάγαθὸν τιθέντες<sup>2</sup>, τὰς δὲ κινήσεις και τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονὴν κίνησιν και γενέσιν<sup>3</sup> ἀποφαίνειν πειρῶνται. οὐ καλῶς δ' εἰκότασι λέγειν οὐδ' εἶναι κίνησιν<sup>4</sup>. πάσῃ γὰρ οἰκείον εἶναι δοκεῖ τάχος και βραδυτής, και εἰ μὴ καθ' αὐτήν<sup>5</sup>, οἷον τῇ τοῦ κό-

fait qu'une chose, considérée soit *in abstracto* soit *in concreto*, admet le plus et le moins, il ne résulte pas qu'elle soit indéterminée. Voy. *Eth. Nic.* IX, 10, 1170 b, 32 : τὸ δὲ ποσὸν οὐκ ἔστιν ἴσως ἐν τι, ἀλλὰ πᾶν τὸ μεταξὺ τινῶν ὀρισμένων.

1. ἐν τῷ αὐτῷ i. e. τοῦ αὐτοῦ και ἐνὸς οἷον Σωκράτους (MICH. EPH. 540, 37). — Il est à remarquer que la santé est aussi donnée comme exemple de συμμετρία dans le *Philèbe* (25 E).

2. PLAT. *Phil.* 54 D : ἀρ' οὖν ἡδονὴ γε εἶπερ γενέσις ἐστίν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν ; — *Ibid.* 53 C-54 C ; 20 C ; 60 C. Ci-dessus, p. 78, n. 3.

3. κίνησιν και γενέσιν... Un mouvement *et même* une génération. Pour ARISTOTELE la génération est une espèce dont le mouvement est le genre. C'est-à-dire que toute génération a pour condition un mouvement. Voy. *Phys.* III, 1, 201 a, 10 : ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεα. ἡ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξήτοῦ και τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ..... αὐξήσις και φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ και φθορτοῦ γενέσις και φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά. Cf. *Ibid.* VIII, 7, 261 a, 27-36 et seq.

4. οὐδ' εἶναι κίνησιν. MICHELET, *ad loc.* : *quomodo iterata negatio οὐδὲ hic ferri possit, non video*. Cependant le sens de οὐδὲ est assez clair : le plaisir n'est *même pas* un mouvement, par suite, *a fortiori*, il n'est pas une génération.

5. και εἰ μὴ καθ' αὐτήν... κτλ. Un même mouvement, comparé à lui-même, est plus rapide ou plus lent s'il s'accélère ou se ralentit. Mais, même un mouvement uniforme peut être rapide ou lent par rapport à un autre (HELIOD. 212, 32 : και εἰ μὴ αὐτὴ τις πρὸς ἑαυτὴν βραδεῖα ἢ ταχεῖα φαίνεται τῷ τάχιον ἑαυτῶν και βράδιον κινεῖσθαι τὰ κινούμενα, οἷά ἐστι τὰ ἀνωμάλως κινούμενα, ἀλλὰ πρὸς ἄλλο γοῦν θεωρούμενα ταχέως ἢ βραδέως κινεῖσθαι λέγονται). Ainsi le mouvement de la sphère des étoiles fixes (τοῦ κόσμου i. e. τοῦ οὐρανοῦ. Cf. HELIOD. 212, 35 et *Ind. Ar.* 406 a, 48), qui est uniforme (Voy. *De*

σμου, πρὸς ἄλλο· τῇ δ' ἡδονῇ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. ἡσθῆναι μὲν γὰρ<sup>1</sup> ἔστι ταχέως ὡσπερ ὀργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον, βαδίζειν δὲ καὶ αὐξεσθαι<sup>2</sup> καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονὴν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτὴν οὐκ ἔστιν ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι. γένεσις τε πῶς ἂν εἴη ; δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος<sup>3</sup> τὸ τυχὸν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὗ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι· καὶ οὐ γένεσις ἢ ἡδονή, τούτου ἢ λύπη φθορά. — καὶ λέγουσι δὲ<sup>4</sup> τὴν

*Cælo*, II, 6, 288 a, 13 sqq. ; *Phys.* VIII, 9 et 10), est rapide par rapport à celui des planètes.

1. ἡσθῆναι μὲν γὰρ... κτλ. On peut être amené plus ou moins rapidement vers le plaisir (ἡσθῆναι i. e. μεταβάλλειν εἰς τὴν ἡδονὴν [ci-dessous] ou encore πρὸς τὸ ἡδεσθαι ἀπὸ τοῦ μὴ ἡδεσθαι κινηθῆναι, [HELIOD. 212, 40]), de même qu'on peut se mettre plus ou moins rapidement en colère ; mais le plaisir et la colère, en eux-mêmes, sont indépendants du temps : ἐν ὅτωσιν χρόνω τέλειον τὸ εἶδος (ci-dessous, p. 90). Le temps ne fait pas plus partie de l'essence du plaisir que de celle de la blancheur. Voy. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 4.

2. βαδίζειν δὲ καὶ αὐξεσθαι *sub.* ἔστι ταχέως καὶ βραδέως.

3. δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος... La génération est le passage à l'acte de la forme contenue en puissance dans un sujet, et la destruction est la transition inverse (*Phys.* III, 5, 204 b, 33 : ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἐστὶ, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο). Le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de l'une et de l'autre sont donc exactement déterminés, puisqu'il n'y a que ce qui contient une chose en puissance qui puisse servir de point de départ à sa génération. Les pierres, les briques et le bois, par exemple, sont les matières où la génération de la maison peut se réaliser. Quelle sera donc, demande ARISTOTE, — et c'est la conclusion sous-entendue de son argument — la matière qui servira de point de départ à la génération qui constitue le plaisir, et de résultat à la destruction qui, dans l'opinion discutée, doit être la douleur ? MICH. EPH. 544, 6 : τί οὖν ἂν ἔχοιεν ἡμῖν οἱ τὴν ἡδονὴν λέγοντες γένεσιν.... ὁ διὰ τῆς ἡδονῆς ὡς διὰ γενέσεως μετέβαλεν ἐξ οὗ ἦν εἰς ὃ οὐκ ἦν ἐνεργεῖα ἀλλὰ δυναμίαι ; — Cf. RAMSAUER, *ad loc.*

4. καὶ λέγουσι δὲ... κτλ. La plupart des commentateurs considèrent cet argument comme indépendant du précédent. Il paraît, cependant, avoir pour but d'écarter une réponse possible à la question qu'ARISTOTE vient de poser implicitement. RAMSAUER, *ad loc.* : καὶ λέγουσι δὲ... *et hoc quidem* (ὅτι οὗ γένεσις ἢ ἡδονή, τούτου ἢ

μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν<sup>1</sup>. ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. εἰ δὴ ἐστι τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἐν ᾧ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ<sup>2</sup>. οὐδ' ἐστιν ἄρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοίτ' ἂν τις, καὶ τεμνόμενος<sup>3</sup> λυποῖτο. ἡ δόξα δ' αὕτη δοκεῖ γεγενῆσθαι ἐκ τῶν περὶ τὴν τροφήν λυπῶν καὶ ἡδονῶν· ἐνδεεῖς γὰρ γενομένουσ καὶ προλυπηθέντας ἡδεσθαι τῇ ἀναπληρώσει. τοῦτο δ' οὐ περὶ πάσας συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλυποι γὰρ εἰσιν<sup>4</sup> αἱ τε μαθηματικά καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις

λύπη φθορά ἐστιν) ostendere illi suum in modum conantur. Dicunt enim τὸ κατὰ φύσιν esse quo anisso doleamus, suppleto gaudeamus.

1. ἔνδειαν... ἀναπλήρωσιν. Voy. PLAT. *Phil.* 42 C: εἰρηταί που πολλάκις, ὅτι τῆς φύσεως ἐκάστων διαφθειρομένης μὲν συγκρίσει καὶ διακρίσει καὶ πληρώσει καὶ κενώσει, καὶ τισιν αὔξαισ καὶ φθίσεισ λυπαί τε καὶ ἀλγηδόνες καὶ ὀδύνας καὶ πάνθ', ὅποσα τοιαῦτ' ὀνόματ' ἔχει, ξυμβαίνει γιγνόμενα. *Ibid.* 31 D ; 32 A ; 34 E-35 E.

2. οὐ δοκεῖ δέ. Voy. *Eth. Nic.* I, 8, 1099 a, 8 : τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν. — Il faut remarquer que PLATON lui-même n'est pas d'un autre avis (Voy. p. ex. *Rep.* VIII, 584 C : αἱ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι... ἡδοναί. *Phil.* 33 D,E ; 42 C-43 B) ; qu'en outre, pour faciliter sa réfutation, ARISTOTE prend peut-être le mot ἀναπλήρωσις dans un sens un peu trop matériel. Ne parle-t-il pas lui-même d'une ὄρεξις ἀπληστος (*Eth. Nic.* III, 15, 1119 b, 8), et ne dit-il pas que la joie (χαίρειν) a lieu, ἀναπληρουμένης τῆς φύσεως (*Ibid.* VII, 13, 1153 a, 2) ?

3. τεμνόμενος. SUSEMIHL estime que τεμνόμενος n'est pas la leçon primitive ; ZELLER conjecture δεόμενος ; SPENGLER, κενουμένος, qu'adopte RAMSAUER. Les mots κένωσιν, κενούσθαι se trouvent, en effet, plusieurs fois dans le *Philebe*. Mais HÉLIODORE (213, 19) a lu τεμνόμενος, qui, comme le remarque GRANT, est aussi employé par PLATON dans un sens analogue. Cf. *Tim.* 65 B : ταῦτα δ' αὖ περὶ τὰς καύσεις καὶ τομάς τοῦ σώματος γιγνόμενά ἐστι κατάδηλα.

4. ἄλυποι γὰρ εἰσιν... Voy. *Eth. Nic.* VIII, 13, 1152 b, 36 : ἐπεὶ καὶ ἄνευ λύπης καὶ ἐπιθυμίας εἰσιν ἡδοναί. Il est à peine besoin de rappeler que la distinction qu'ARISTOTE semble présenter ici comme lui appartenant, avait déjà été faite, presque dans les mêmes termes, par PLATON. Ce dernier admettait, toutefois, que les plaisirs ἄλυποι eux-mêmes, sont des πληρώσεις, et correspondent à des

αἱ διὰ τῆς ὀσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὀράματα πολλὰ καὶ μνημαὶ καὶ ἐλπίδες. τίνος οὖν αὐταὶ γενέσεις ἔσονται; οὐδενὸς γὰρ ἔνδεια γεγένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις. — πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονείδιστους τῶν ἡδονῶν<sup>1</sup> λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστιν ταῦθ' ἡδέα· οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἰητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκέα ἢ πικρά<sup>2</sup>, οὐδὲ αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν. ἢ οὕτω λέγοιτ' ἂν<sup>3</sup>, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἰρεταὶ εἰσιν, οὐ μὴν ἀπὸ γε τούτων, ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ' οὐ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὅτιοῦν φαγόντι<sup>4</sup>. ἢ τῷ εἶδει<sup>5</sup> διαφέρουσιν αἱ

ἐνδείας ἀναισθήτους καὶ ἀλύπους. Voy. *Rep.* VIII, 584 B, C. *Phil.* 51 B : τὰς [sc. ἡδονὰς] περὶ τε τὰ καλὰ λεγόμενα χρώματα καὶ περὶ τὰ σχήματα, καὶ τῶν ὁσμῶν τὰς πλείστας, καὶ τὰς τῶν φθόγγων, καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδέας [καθαρὰς λυπῶν] παραδίδωσι.

1. τὰς ἐπονείδιστους τῶν ἡδονῶν, *sub.* : καὶ οὕτω συνάγοντας μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν... Voy. *Phil.* 41-46; 47 B : καὶ ταύτας γε δὴ [sc. τὰς ἡδονὰς] παντάπασιν αἰεὶ μεταδιώκει τοσοῦτω μᾶλλον, ὅσῳ ἂν ἀκολαστότερός τε καὶ ἀφρονέστερος ὢν τυγχάνῃ. Cf. *Eth. Nic.* VII, 13, 1152 b, 29.

2. ἢ γλυκέα ἢ πικρά *sub.* : ἀπλῶς γλυκέα ἢ πικρά ἐστίν, ἀλλ' ἐκείνοις μόνοις.

3. ἢ οὕτω λέγοιτ' ἂν... STEWART et RAMSAUER (*ad loc.*) expliquent : Ne peut-on pas dire aussi que tous les plaisirs sont, en eux-mêmes, bons et désirables, mais qu'il n'en est pas toujours ainsi quand on considère les causes qui les produisent? — Mais le texte ne justifie guère cette interprétation. Nous préférons celle de MICHEL D'ÉPIÈSE (547, 23) : δεῖ τὰς ἡδονὰς ἀγαθὰς καὶ αἰρετὰς λέγειν τὰς ἀπὸ τῶν ἀληθῶς ἡδέων (ἀληθῶς δὲ εἰσιν ἡδέα αἱ ἐπιστῆμαι, αἱ ἀρεταί), τὰς δὲ ἀπὸ τῶν ἐπονείδιστων ἡδέων ἡδονὰς, .. οὐχ ἡδονὰς ἀπλῶς ῥητέον ἀλλὰ φαινομένας ἡδονὰς, οὐσας δὲ οὐ. ὥς γὰρ τὸ πλουτεῖν ἀπὸ τοῦ γεωργεῖν αἰρετόν ἐστιν, ἀπὸ δὲ τοῦ ἱεροσυλεῖν ἢ προδιδόναι πατρίδα κάκιστον, οὕτω καὶ τὸ ἡδεσθαί... κτλ.

4. οὐ μὴν ὅτιοῦν φαγόντι. Cf. *Eth. Nic.* VII, 6, 1148 b, 21 : ... ἢ οἷοις χαίρειν φασὶν ἐνίοις τῶν ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὠμοῖς, τοὺς δὲ ἀνθρώπων κρέασιν...

5. ἢ τῷ εἶδει... L'argument précédent était destiné à montrer que

ἡδοναί. ἕτεροι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχυρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. — ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ<sup>1</sup> καὶ ὁ φίλος, ἕτερος ὢν τοῦ κόλακος<sup>2</sup>, οὐκ οὔσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἢ διαφόρους εἶδει<sup>3</sup>. ὁ μὲν γὰρ πρὸς τὰ ἀγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ, ὁ δὲ πρὸς ἡδονήν, καὶ τῷ μὲν ὀνειδίζεται, τὸν δ' ἐπαινοῦσιν ὡς πρὸς ἕτερα ὁμιλοῦντα. οὐδεὶς τ' ἂν ἔλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία<sup>4</sup> ὡς οἷόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι.

tous les plaisirs ne sont pas également désirables, mais qu'ils diffèrent, à ce point de vue, suivant leurs causes. ARISTOTE ajoute qu'en outre, considérés en eux-mêmes, les plaisirs sont spécifiquement différents.

1. ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ. ARISTOTE, qui a signalé jusqu'ici les difficultés que l'on rencontre si l'on admet soit que le plaisir est le souverain bien, soit qu'il n'est pas même un bien, semble exposer maintenant les arguments qui tendent à prouver que certains plaisirs ne sont pas des biens, et réciproquement.

2. ἕτερος ὢν τοῦ κόλακος. Voy. *Eth. Nic.* IV, 12.

3. οὐκ οὔσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἢ διαφόρους εἶδει = οὐκ οὔσαν ἀγαθὸν πᾶσαν τὴν ἡδονὴν ἢ διαφόρους εἶδει εἶναι τὰς ἡδονάς. HÉLIODORE (214, 12) et MICHEL D'ÉPHÈSE (548, 7) considèrent ce passage comme destiné à réfuter un nouvel argument : καὶ ἀπὸ τοῦ κόλακος συνάγειν ἐπειρῶντο μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν. εἰ γὰρ ὁ κόλαξ τῶν φαύλων καὶ ἐπονειδίστων ἡδέων ἐστὶ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτοῦ ἡδονὴ φαύλη· οὐκ ἄρα ἀγαθὸν ἡ ἡδονή. — Mais, si l'on adoptait cette interprétation, il faudrait introduire dans le texte des modifications assez importantes ou, au moins, des transpositions. Il est d'ailleurs, difficile de la mettre d'accord avec ce qui suit. — Cf. ALEX. 'Απ. κ. λύσ. IV, 7, 127, 1, Bruns : διὰ τί, εἰ ἡ λύπη πᾶσα κακὸν τῆ ἑαυτῆς φύσει, οὐχὶ καὶ ἡ ἡδονὴ πᾶσα ἀγαθὸν ἔσται τῆ ἑαυτῆς φύσει. *Ibid.* 16, 136, 30, Br. : πῶς εἰ ἡ λύπη κακὸν πᾶσα, οὐχὶ καὶ ἡ ἡδονὴ πᾶσα ἀγαθόν.

4. ἐφ' οἷς τὰ παιδία. Cf. *Eth. Eud.* I, 5, 1215b, 22 : ..... πρὸς δὲ τοῦτοις ὁ βίος ὃν ζῶσιν ἐτι παῖδες ὄντες· καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτων ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ φρονῶν. *Ibid.* III, 1, 1228b, 19 : τὰ δὲ τινὲ μὲν καὶ ἡδέα καὶ ἀγαθὰ ἔστιν, ἀπλῶς δ' οὐ, ἀλλὰ τούναντιον φαῦλα καὶ οὐκ ἡδέα..... καὶ ὅσα ἡδέα τοῖς παιδίοις ἢ παιδία.

περὶ πολλά τε σπουδὴν ποιησαίμεθ' ἄν, καὶ εἰ μηδεμίαν ἐπιφέρουσι ἡδονήν, οἷον ὄραν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. εἰ δ' ἐξ ἀνάγκης ἔπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἐλοίμεθα γὰρ ἄν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτο ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. [ὅτι μὲν οὖν οὔτε τάχαθόν ἢ ἡδονή οὔτε πᾶσα αἰρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσὶν τινες αἰρεταὶ καθ' αὐτὰς διαφέρουσαι τῷ εἶδει ἢ ἀφ' ὧν.]<sup>1</sup>

τὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἱκανῶς εἰρήσθω.

#### IV

τί δ' ἐστὶν ἢ ποιόν τι<sup>2</sup>, καταφανέστερον γένοιτ' ἄν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν<sup>3</sup>. δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν

1. ὅτι μὲν οὖν — ἀφ' ὧν. Peut-être, comme le pensent RAMSAUER et SUSEMIHL, ces mots sont-ils interpolés. Il faut remarquer, en effet, que la conclusion : τὰ μὲν οὖν λεγόμενα... κτλ. suffisait, à elle seule, pour terminer un chapitre d'ἀπορία; que, de plus, la majeure partie du chapitre (jusqu'à 1173 b, 25, p. 84) est consacrée plutôt à défendre qu'à réfuter l'opinion : ὅτι ἡ ἡδονή τάχαθόν. — D'autre part, les mots ὅτι μὲν οὖν — αἰρετή peuvent, à la rigueur, être considérés comme rappelant ce qu'ARISTOTE a objecté au dernier argument d'EUDOXE. En outre, le passage est commenté intégralement par HÉLIODORE (214, 31) et par MICHEL D'ÉPHÈSE (550, 10). Quant à l'explication de la phrase καὶ ὅτι..... ἀφ' ὧν, elle ne paraît pas soulever les difficultés qu'y trouve RAMSAUER. Nous ne voyons pas d'impossibilité à admettre l'interprétation d'HÉLIODORE : ὅτι εἰσὶ τινες αἰρεταὶ καθ' ἑαυτὰς διαφέρουσαι τῷ εἶδει τῶν φαύλων ἢ ταῖς αἰτίαις ὅθεν γίνονται.

2. τί δ' ἐστὶν ἢ ποιόν τι. MICH. EPH. 550, 18 : ἤτοι τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι αὐτῆς [sc. τῆς ἡδονῆς], εἴθ' οὕτως ὁποῖόν τι ἐστὶν, οἷον ἀγαθόν ἢ φαῦλον.

3. ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν. HELIOD. 214, 37 : ἄνωθεν ἀναλαβοῦσι τὸν λόγον. Mais on ne voit pas exactement à quel passage antérieur

ὄρασις<sup>1</sup> καθ' ὄντινον χρόνον τελεία εἶναι (οὐ γάρ ἐστιν ἐνδεής οὐδενός ὃ εἰς ὕστερον γενόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος). τοιοῦτω δ' ἔοικεν καὶ ἡ ἡδονή<sup>2</sup>. ὅλον γάρ

s'appliquerait cette référence. Il vaut mieux traduire : c'est ce qui deviendra plus clair si nous reprenons la question en partant du principe qui va être posé (à savoir la distinction de l'acte et du mouvement. Voy. la note suivante).

1. δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις..... *Meta.* Θ, 6, 1048b, 28 sq. : πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία, μάθησις, βᾶδις, οἰκοδόμησις· αὐταὶ δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβᾶδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν, ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηκεν· ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται. ἐώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. *Meta.* K, 9, 1066a, 20 : ἡ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι δοκεῖ τις, ἀτελής δέ. *Phys.* III, 2, 201b, 31. Cf. *Meta.* Θ, 8, 1050a, 23, ci-dessous, p. 107, n. 4; *Soph. El.* 22, 178a, 9; *De An.* II, 5, 417a, 16. Le mouvement est distinct de la fin qu'il prépare. Jusqu'au dernier instant du temps pendant lequel il a lieu, cette fin n'est pas réalisée, et, lorsqu'elle l'est, le mouvement n'est plus. Aussi reste-t-il jusqu'au bout ἀτελής. L'acte, au contraire, — et le plaisir est un acte, — est, à chaque instant, parfait. C'est la fonction qui, en même temps qu'elle s'accomplit, réalise pleinement sa fin, et qui n'est pas distincte de cette fin même. La limite du temps, en laquelle a lieu l'accomplissement de la génération, dit la *Physique* (VIII, 8, 264a, 4-6), n'est pas elle-même un temps. En effet, si le développement de la génération occupe ce temps tout entier, la totalité de ce temps, plus celui où la génération est achevée, ne fait toujours que la même somme de temps. C'est-à-dire que le temps où la génération est achevée n'a pas de durée et n'est pas un temps, sans cela il formerait avec l'autre une somme supérieure à celui-ci. Cf. *SIMPL. Schol.* 446a, 14; 28; 36. Ainsi, tout ce qui est acte ou fin pleinement réalisée, est indépendant du temps. Sans doute l'ἐνέργεια, comme la κίνησις, peut avoir lieu dans le temps. Mais il n'introduit en elle aucun devenir; elle est étrangère à la tendance et au progrès, qui caractérisent le mouvement.

2. τοιοῦτω δ' ἔοικεν καὶ ἡ ἡδονή. *MICH. EPH.* 551, 4 : εἰ γὰρ ἐν χρόνω τινὶ τόδε τι ὄρωμεν, ἀλλ' ἐν ἐκάστῳ τῶν τοῦ χρόνου μερῶν καὶ ἐν αὐτῷ τῷ ἀτόμῳ νῦν παντελῶς αὐτὸ βλέπομεν καὶ οὐ δέχεται τι ἡ ὄρασις, ὃ οὐκ εἶχεν ἐν τῷ προτέρῳ νῦν, ἐν τῷ μετὰ ταῦτα νῦν..... ὡς οὖν ἡ ὄρασις οὕτω καὶ ἡ ἡδονή. οὐδὲ γὰρ ἡ ἡδονὴ οἷον σωρεία τίς ἐστι καὶ ἐπισύμβησις πολλῶν ἡδονῶν..... ἀλλ' ἐν ἅσασι τοῖς νῦν παντέλειός ἐστι καὶ οἷα ἦν ἐν τῷ πρώτῳ τοιαύτη καὶ ἐν τῷ ἐφεξῆς..... κτλ. *Eth. Nic.* VII, 15, 1154b, 27 : καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει.

τι ἐστίν, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. διόπερ οὐδὲ κινήσεις ἐστίν. ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κινήσεις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομικῆ<sup>1</sup> τελεία ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐφίεται, ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ τοῦτῳ<sup>2</sup>. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου<sup>3</sup> πᾶσαι ἀτελεῖς<sup>4</sup>, καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει<sup>5</sup> τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. ἡ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἑτέρα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως<sup>6</sup>,

1. οἰκοδομικῆ ne peut désigner ici l'art de la construction, mais l'action même de construire, ou les opérations successives qui la constituent. Par suite, peut-être faut-il lire οἰκοδόμησις comme le propose RAMSAUER, ou οἰκοδομία que conjecture STEWART.

2. ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ τοῦτῳ. BEKKER, SUSEMIHL, RAMSAUER et BYWATER lisent : ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τοῦτῳ. Ce passage signifierait alors que la construction, comme tout processus qui réa-lise progressivement une fin, n'est parfaite que si l'on considère la totalité du temps qu'elle occupe ou le dernier instant de ce temps : ἢ τοῦτῳ = ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐφίεται. Mais ce dernier instant, d'après ARISTOTE, n'est pas lui-même un temps (Voy. ci-dessus, p. 87, n. 1 et ci-dessous, p. 91, n. 1). En outre, ayant à exprimer un peu plus loin, la même idée, ARISTOTE dit seulement : ἐν τῷ ἅπαντι [sc. χρόνῳ]. Par conséquent, la leçon τῷ χρόνῳ τοῦτῳ, qui est d'ailleurs celle de plusieurs mss. notamment L<sup>b</sup> et M<sup>b</sup> (Marcianus 213), nous paraît préférable.

3. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου.... BYWATER propose diverses corrections au texte qui, pense-t-il, est altéré. La suite prouve, en effet, dit-il, que les parties dont ARISTOTE entend parler ne sont pas celles du temps, mais celles de la construction. — Mais il semble que ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου s'explique suffisamment par son opposition avec ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ et que, d'autre part, les exemples qui suivent ne s'appliquent qu'à la seconde partie de la proposition : καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει.... Cf. STEWART, *ad loc.*

4. πᾶσαι ἀτελεῖς sc. αἱ κινήσεις (MICH. EPH. 551, 32).

5. καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει. Non seulement les diverses parties du mouvement ou de la production sont imparfaites, mais elles diffèrent spécifiquement entre elles et du tout qu'elles forment. Au contraire, les diverses parties de l'ἐνέργεια sont toutes spécifiquement identiques au tout et entre elles.

6. τοῦ κίονος ῥαβδώσεως. *Est striatura, Gallis, ut Coraes notat, cannellure dicta* (MICHELET, *ad loc.*).

καὶ αὐταὶ τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως<sup>1</sup>. καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ<sup>2</sup> τελεία (οὐδενὸς γὰρ ἐνδεής πρὸς τὸ προκειμένον), ἡ δὲ τῆς κρηπίδος<sup>3</sup> καὶ τοῦ τριγλύφου ἀτελής (μέρους γὰρ ἑκατέρω). τῷ εἶδει οὖν διαφέρουσιν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὄψω οὖν χρόνῳ λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἶδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι<sup>4</sup>. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ βαδίσεως καὶ τῶν λοιπῶν. εἰ γὰρ ἔστιν ἡ φορά<sup>5</sup> κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφοραὶ κατ' εἶδη, πτῆσις βάδισις ἄλσις<sup>6</sup> καὶ τὰ τοιαῦτα· οὐ μόνον δ' οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βαδίσει. τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ ταῦτόν ἐν τῷ σταδίῳ καὶ ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ μέρει καὶ ἑτέρῳ, οὐδὲ τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν<sup>7</sup> τῆνδε κάκεινην. οὐ μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται,

1. καὶ αὐταὶ τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως, *Int.* : καὶ ἀμφότεραι τῆς ποιήσεως τοῦ ὅλου καὶ παντελείου ναοῦ. — STAHR (cité par STEWART) pense qu'il faut entendre par ναός la partie la plus importante du temple, la *cella*. — Mais le sens le plus usité est aussi celui qui convient le mieux ici. Voy. HELIOD. 215, 5 : τῆς γὰρ ὅλης ποιήσεως, φέρει εἰπεῖν, τοῦ ναοῦ... et Cf. ci-dessus : τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων.

2. ἡ μὲν τοῦ ναοῦ *sub.* : ὅλη οἰκοδομία (HELIOD. 215, 6).

3. τῆς κρηπίδος. *Est fundamentum columnarum, metaphora a calcamento sumpta, quasi dicas soccum columnæ unde et Galli nominant le soc.* (MICHELET, *ad loc.*).

4. καὶ οὐκ ἔστιν — ἐν τῷ ἅπαντι. HELIOD. 215, 9 : καὶ ὅλως οὐκ ἔστιν ἐν ὄψω οὖν χρόνου μέρει, δηλονότι τοῦ κατὰ κίνησιν χρόνου. τελείαν λαβεῖν κίνησιν,..... ἀλλ' ἐν τῷ ὅλῳ χρόνῳ ἡ τελεία κίνησις ἀποτελεῖται.

5. εἰ γὰρ ἔστιν ἡ φορά..... κτλ. La marche n'est pas quelque chose de complet, mais un composé de mouvements d'espèces différentes; car la distinction de la marche, du saut et du vol n'est pas la seule différence spécifique à introduire dans le mouvement de translation. Voy. ci-dessous, p. 90, n. 1. — φορά = κίνησις κατὰ τόπον. Voy. *Phys.* VII, 2, 243a, 8 et ci-dessus, p. 81, n. 3.

6. πτῆσις, βάδισις, ἄλσις. Voy. *Part. Anim.* I, 1, 639b, 1; *Mot. Anim.* I, 1, 698a, 5.

7. τὴν γραμμὴν. RAMSAUER, *ad loc.* :..... *ad idem stadium et τὰς γραμμὰς vs 34 sq. referes (τῆνδε κάκεινην — αὐτῇ et ἐκείνη b 2) ut altera sit linea a qua cursus incipitur, altera quæ ad metam est. Hinc translate dicebatur tum ἀπὸ γραμμῆς = ἀπ' ἀρχῆς, tum πέλας γραμμῆς ἐκίσθαι = morti appropinquare* (Bekk. *Anecd.*

ἀλλὰ καὶ ἐν τόπῳ οὔσαν, ἐν ἐτέρῳ δ' αὖτῃ ἐκείνης. δι' ἀκριθείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται, ἔοικεν δ' οὐδ' ἐν <τῷ> ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι, ἀλλ' αἱ πολλαὶ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πῶθεν ποῖ εἰδοποιόν<sup>1</sup>. τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὄψω οὖν χρόνῳ

426; Eur. *El.* 955); et latine nota Horatii « ultima linea rerum » (*Epist.* I, 16, 79). Quodsi igitur hæc verba recte sunt explicata, decretum erit unamquamque βάδισιν vel φοράν ιδεῖν in se variam atque ἀτελεῖ esse quia non possit non alia post alia loca attingere.

1. δι' ἀκριθείας μὲν οὖν — εἰδοποιόν. HELIOD. 215, 26 : τοὺς μὲν οὖν ἀκριθεῖς περὶ κινήσεως λόγους ἐν ἄλλοις ἐπισησάμεθα. τοῦτο δὲ μόνον ἐνταῦθα εἰπεῖν ἀναγκαῖον, ὅτι οὐκ ἐν παντὶ χρόνῳ τελεία ἐστὶν ἡ κίνησις ἀλλ' ἐν τῷ ὅλῳ. αἱ δὲ ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου χρόνου κινήσεις ἀτελεῖς εἰσι καὶ διαφέρουσιν ἀλλήλων τῷ εἶδει. — Mais cette interprétation, qu'adopte STEWART, ne paraît guère acceptable. Car entendre par ἅπας χρόνος l'un quelconque des temps qui composent la durée totale du mouvement, et par αἱ πολλαὶ κινήσεις les mouvements particuliers qu'on peut distinguer dans le mouvement total, c'est détourner ces termes de leur sens normal. — Il nous semble, par conséquent, qu'il vaut mieux suivre le texte adopté par RAMSAUER : ἔοικε δ' οὐδ' ἐν τῷ ἅπαντι χρόνῳ (au lieu de : οὐδ' ἐν ἅπαντι χρόνῳ que préfère SUSEMIHL) et, au moins en partie, l'interprétation de MICHEL D'ÉPIHÈSE (552, 31) : τὸ πολλαὶ πρόσκειται διὰ τὰς κυκλοφορίας. αὖται γὰρ αἱ κινήσεις αἰεὶ ἐν τέλει. Il faut donc expliquer ainsi : la plupart des mouvements de translation — exception faite seulement pour le mouvement circulaire — sont tous imparfaits, même si l'on considère la totalité du temps pendant lequel ils se produisent. Un mouvement rectiligne qui suit une direction unique est imparfait, puisqu'il peut toujours soit se continuer, soit revenir sur lui-même, et, ni dans l'un ni dans l'autre cas, ses diverses parties ne réalisent une espèce une et identique. Le début et la fin d'une course sur le stade diffèrent spécifiquement, en ce sens qu'ils s'accomplissent en des lieux spécifiquement divers. En effet, l'avant et l'arrière, le haut et le bas, le droit et le gauche sont des espèces du lieu (*Phys.* III, 5, 205 b, 31 : τόπου δὲ εἶδη καὶ διαφοραὶ τάνω καὶ κάτω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν καὶ δεξιὸν καὶ ἀριστερόν) et cette diversité spécifique du lieu passe dans le mouvement, attendu que le mouvement suit l'étendue (*Ibid.* IV, 11, 219 a, 11 : ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἢ κίνησις). D'autre part, le mouvement qui change de direction et revient sur lui-même est imparfait pour la même raison. Voy. *Phys.* Θ, 8, praes. 261 b, 31 : ὅτι δὲ τὸ

τέλειον τὸ εἶδος. δῆλον οὖν ὡς ἕτεραί τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων, καὶ τῶν ὄλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονῆ. δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἢ δεσθαι δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν<sup>1</sup> ὄλον τι. — ἐκ τούτων δὲ δῆλον καὶ ὅτι οὐ καλῶς λέγουσιν κίνησιν ἢ γένεσιν εἶναι τῆς ἡδονῆς. οὐ γὰρ πάντων ταῦτα λέγεται, ἀλλὰ τῶν μεριστῶν καὶ μὴ ὄλων· οὐδὲ γὰρ ὀράσεως ἔστι γένεσις οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθὲν κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὄλον γὰρ τι<sup>2</sup>.

αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης,

φερόμενον τὴν εὐθείαν καὶ πεπερασμένην οὐ φέρεται συνεχῶς, δῆλον· ἀνακάμπει γάρ, τὸ δ' ἀνακάμπτον τὴν εὐθείαν τὰς ἐναντίας κινεῖται κινήσεις· ἐναντία γὰρ κατὰ τόπον ἢ ἄνω τῆ κάτω καὶ ἢ εἰς τὸ πρόσθεν τῆ εἰς τοῦπίσθεν καὶ ἢ εἰς ἀριστερὰ τῆ εἰς δεξιὰ· τόπου γὰρ ἐναντιώσεις αὗται. τίς δ' ἔστιν ἢ μία καὶ συνεχῆς κίνησις διωρίσται πρότερον, ὅτι ἢ τοῦ ἐνὸς καὶ ἐν ἐνὶ χρόνῳ καὶ ἐν ἀδιαφύρῳ κατ' εἶδος.... τὰ δ' ἐναντία διαφέρει τῷ εἶδει, καὶ οὐχ ἐν. τόπου δ' αἰ εἰρημέναι διαφοραί. *Ibid.* 264*b*, 27 : ἢ δὲ τοῦ κύκλου [sc. κινήσις] συνάπτει· καὶ ἔστι μόνη τέλειος. — Au lieu de εἰρηται GRANT (*ad loc.*) propose εἰρήσεται, parce que la composition de l'*Éthique à Nicomaque* est, pense-t-il, antérieure à celle de la *Physique*. Mais cette conjecture ne nous paraît pas suffisamment justifiée.

1. τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν... Voy. ci-dessus, p. 87, n. 1 et 2. *Phys.* IV, 11, 220*a*, 18 : φανερόν ὅτι οὐδὲ μόνον τὸ νῦν τοῦ χρόνου.... ὥσπερ οὐδ' αἰ στιγμαὶ τῆς γραμμῆς. Cf. *Ibid.* 10, 218*a*, 6 sqq.; VI, 3, 233*b*, 33 : ἀνάγκη δὲ καὶ τὸ νῦν.... ἀδιαίρετον εἶναι. — *Ibid.* 8, 239*b*, 1 : οὔτε γὰρ κινεῖσθαι οὔτ' ἡρεμεῖν ἔστιν ἐν τῷ νῦν, ἀλλὰ μὴ κινεῖσθαι μὲν ἀληθές.... Cf. *Ibid.* 3, 231*a*, 24; 6, 237*a*, 14; 10, 241*a*, 24.

2. ἐκ τούτων δὲ δῆλον — ὄλον γὰρ τι. Le plaisir n'est pas un processus, il est parfait et achevé (ὄλον. Cf. *Phys.* III, 6, 207*a*, 8-13 : οὐ δὲ μὴδὲν ἔξω, τοῦτ' ἐστὶ τέλειον καὶ ὄλον), dès l'instant où il existe. Par conséquent, non seulement il n'est pas un mouvement, mais il n'est pas un mobile, il ne peut pas être, par soi, le sujet d'un mouvement (nous adoptons la leçon de RAMSAUER τῆς ἡδονῆς au lieu de τὴν ἡδονῆν. Le mot καὶ indique, en effet, qu'il s'agit d'une conclusion nouvelle. RAMSAUER, *ad loc.* : *Ergo ad priorem sententiam* ὅτι ἢ ἡδονῆ οὐ κίνησις [οὐδὲ γένεσις] ἔστιν...., jam altera additur ὅτι τῆς ἡδονῆς οὐκ ἔστι κίνησις οὐδὲ γένεσις. Cf. 246*b*, 11 [25] τὰ πρὸς τι οὔτ' αὐτὰ ἔστιν ἀλλοιωσεις, οὔτε αὐτῶν ἔστιν ἀλλοιωσεις οὐδὲ γένεσις οὐδὲ ὄλως μεταβολῆ). Tout mobile est, en

τελειώς δὲ τῆς εὔ διακειμένης<sup>1</sup> πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν (τοιουῶτον γὰρ μάλιστα<sup>2</sup> εἶναι δοκεῖ ἢ τελεία ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐστίν<sup>3</sup>, μὴθὲν διαφερέτω), καθ' ἕκαστον δὲ<sup>4</sup> βελτίστη ἐστίν ἢ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον<sup>4</sup> τῶν ὑφ' αὐτὴν· αὕτη<sup>5</sup> δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν ἔστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν<sup>6</sup>, ἡδίστη δ' ἢ τελειοτάτη, τελειοτάτη δὲ

effet, nécessairement divisible, « car tout changement a lieu d'un « état à un autre. Or, lorsque le mobile est dans l'état initial, il ne « change pas encore, et, lorsqu'il est arrivé à l'état final, ni lui, ni « ses parties ne changent plus. En effet, ce qui demeure quant à « lui et quant à ses parties, dans un état identique, ne change pas. « Pour que le changement soit possible, il faut donc qu'une des « parties de ce qui change reste dans l'état initial, tandis que l'autre « est dans l'état final ou un état intermédiaire. Car il est impossible, « d'une part, qu'il soit à la fois dans l'état initial et dans l'état final, « d'autre part, qu'il ne soit ni dans l'un ni dans l'autre » (*Phys.* VI, 4, 231 b, 10 sq. Cf. 10, 240 b, 8; 8, 239 a, 4). — Ce n'est donc pas par la production et la destruction que le plaisir ou toute autre chose indivisible peuvent commencer ou cesser d'être (*Voy. Met.* II, 5, 1044 b, 21 : ἐνία ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὄλως τὰ εἶδη καὶ αἱ μορφαί· — οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν, εἰ ἔκ τινος καὶ τι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται. Cf. *Ibid.* 3, 1043 b, 16; Λ, 3, 1070 a, 15; *Phys.* VI, 10, 240 b, 30 sq.; VIII, 6, 258 b, 18). Leur réalisation a lieu, comme le dit ALEXANDRE (*in Met.* II, 5, 559, 17, Hayduck), ἀχρόνως καὶ ἐν ἀτόμῳ νῦν.

1. τελειώς δὲ τῆς εὔ διακειμένης. Cf. *Eth. Nic.* VII, 13, præes. 1153 a. 12 : διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονὴν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἐξέως, ἀντί δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.

2. ἐν ᾧ ἐστίν. *Int.* τὸ ζῶον ἐν ᾧ αἴσθησις (MICH. EPH. 555, 35).

3. καθ' ἕκαστον δὲ... κτλ. exprime la conclusion qui résulte de ce qui précède. Aussi, peut-être vaudrait-il mieux lire δὴ.

4. τὸ κράτιστον, c'est-à-dire τὸ βέλτιστον ou τὸ σπουδαιότατον (MICH. EPH. 556, 3).

5. αὕτη, i. e. ἢ τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον (RAMSAUER).

6. ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, i. e. κατὰ πᾶσαν διάν. καὶ θεωρ. ἔστιν ἡδονή. — διάνοια, la pensée discursive. *Cogitandi actio*

ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑφ' αὐτὴν. τελειοὶ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἢ τε ἡδονὴ τελειοὶ καὶ τὸ αἰσθητόν τε καὶ ἢ αἰσθησις, σπουδαῖα ὄντα, ὡσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν<sup>1</sup>. [καθ' ἐκάστην δ' αἰσθη-

*quæ διάνοια vocatur, præcipue cernitur in notionibus vel conjungendis vel dirimendis (Ind. Ar. s. v. 186 a, 52).*

1. οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον — αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν. La sensation est une communication de l'animal avec le monde extérieur, dans laquelle le premier n'emprunte au second que la forme du sensible sans la matière. Comme, pour recevoir une forme, il faut en être capable, être cette forme en puissance, le sentant (αἰσθησις ou αἰσθητικόν) doit être en puissance les formes qu'il est destiné à sentir, et le rôle du sensible est de faire passer ces formes de la puissance à l'acte (*De An.* III, 8, 431 b, 23 : 432 a, 2 ; II, 12, 424 a, 18). L'âme sensitive est d'ailleurs une puissance du plus haut degré, même chez l'animal qui n'a pas encore senti, car, dès sa première rencontre avec le sensible, elle agira, et la sensation aura lieu. C'est donc une possession dont l'usage seul fait défaut, une ἔξις (*Gen. Anim.* II, 5, 741 b, 6 ; *Meta.* Δ, 2, 1019 b, 5 ; *De An.* II, 5, 417 a, 21-b, 3). La sensation est, par conséquent, l'acte commun du sensible et du sentant : ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἢ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτον αὐταῖς (*De An.* III, 2, 425 b, 26 ; 426 a, 15). — Le sentant et le sensible ne peuvent pourtant pas être mis sur le même plan ; la priorité appartient au sensible. La sensation est, en effet, une altération, c'est-à-dire un mouvement (*De An.* II, 5, 416 b, 33 ; 4, 415 b, 24 : *Phys.* VII, 2, 244 b, 11 et sæp.). Or, dans tout mouvement, le moteur n'a son acte que dans le mobile, car le mouvement n'est pas dans le moteur, mais dans le mobile. De même, en ce qui concerne la sensation, le sensible, comme moteur, n'a son acte que dans le sentant. On peut supprimer la sensation sans supprimer le sensible, mais la réciproque n'est pas vraie. Par suite, le sensible est supérieur au sentant ou à la faculté sensitive, comme le moteur au mobile (*De An.* III, 2, 425 b, 27 sqq. ; *Cat.* 7, 7 b, 36). Ce que le sensible est à la faculté sensitive, le médecin l'est par rapport à la santé. La santé est, comme la faculté sensitive, une ἔξις ; elle est la faculté naturelle τοῦ μηδὲν πάσχειν ὑπὸ τῶν τυχόντων ῥαδίως (*Cat.* 8, 9 a, 21). Le médecin est la cause motrice qui l'actualise (τὸ δ' ὑγιαίνον τῆς ὑγείας αἰτίον ὡς κινήσαν. *Eth. Eud.* I, 8, 1218 b, 20). — Le passage qui nous occupe signifierait donc que le plaisir ne joue, par rapport à l'acte dont il est l'achèvement, ni le rôle du sentant, ni celui du sensible, par rapport à la sensation, ou, pour

σιν<sup>1</sup> ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον· φαμέν γάρ ὀράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα. δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὴν ἢ τε αἰσθησις ἢ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον<sup>2</sup> ἐνεργῆ· τοιούτων δ' ὄντων τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανομένου,

employer un autre exemple, ni le rôle de la bonne constitution du corps, ni celui du médecin, dans l'acte de se bien porter. Mais ce sens est assez difficile à concilier avec l'explication littérale des mots : ὡσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια... τοῦ ὑγιαίνειν. Il faudrait pouvoir lire, au moins : οὐδ' ὡσπερ... HÉLIODORE (216, 27) et MICHEL D'ÉPHÈSE (556, 29) interprètent comme si le texte portait : καὶ τὸ αἰσθητὸν τὴν αἰσθησιν : le plaisir n'est pas, par rapport à l'acte, ce qu'est le sensible par rapport à la sensation. Il y a, en effet, entre le rôle du sensible dans la sensation, et celui du plaisir dans l'ἐνέργεια, la même différence qu'entre le rôle du médecin et celui de la santé, dans l'acte de se bien porter (c'est-à-dire que le médecin et le sensible sont des moteurs, tandis que le plaisir et la santé sont des fins. Cf. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a, 8 : ἰατρικῆς μὲν γὰρ ὑγίεια sc. τέλος). Contre cette interprétation, RAMSAUER (*ad loc.*) fait valoir la raison suivante : *Num igitur ἡ ἡδονὴ ἰτα τελειοῦν dicitur quemadmodum sanitas causa est τοῦ ὑγιαίνειν (vs 25)? Neque hoc voluisse Aristotelem censeo, ideoque vs 32 addidisse οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα : hæc enim valentibus ipsa ἡ ὑγίεια est.* — Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, la conclusion qu'ARISTOTE prétend tirer de ces exemples n'est pas douteuse. Dans l'acte dont il est ou accompagne la parfaite réalisation, le plaisir n'est ni cause motrice, comme le sensible dans la sensation, ni cause matérielle ou, plus exactement, potentielle, comme la faculté sensitive. Il est, au contraire, la fin qui s'ajoute à l'acte : τὸ ἐπιγιγνόμενον τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. La fonction pourrait s'accomplir sans lui, et la fin se réaliser sans lui, de même que l'homme pourrait atteindre son ἀκμή, sans le développement complet et harmonieux du corps et de l'âme. Voy. *Introd.* p. 32.

1. καθ' ἐκάστην δ' αἰσθησιν — τοῦ πεισομένου. Ce paragraphe, destiné à confirmer une proposition déjà éloignée (κατὰ πᾶσαν γὰρ αἰσθησιν ἔστιν ἡδονή), interrompt la suite des idées, et ne peut être considéré que comme une parenthèse. RAMSAUER en suspecte même l'authenticité. Toutefois MICHEL D'ÉPHÈSE (558, 2) et HÉLIODORE (216, 32) le commentent, et l'on peut trouver d'autres exemples de pareilles négligences de composition dans les divers ouvrages d'ARISTOTE, et spécialement dans le X<sup>e</sup> livre de l'*Eth. Nic.* Cf. STEWART, *ad loc.*

2. καὶ πρὸς τοιοῦτον i. e. καὶ πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτὴν αἰσθητῶν...

αἰεὶ ἔσται ἡδονὴ ὑπάρχοντός γε τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου.]<sup>1</sup> τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα<sup>2</sup>, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα· ἕως ἂν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἶον δεῖ<sup>3</sup> καὶ τὸ κρίνον<sup>4</sup> ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἢ ἡδονῇ· ὁμοίων γὰρ ὄντων<sup>5</sup> καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταῦτ' ἐπέφυκε γίνεσθαι. — πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἡδέεται; ἢ κάμνει πάντα τὰ ἀνθρώπεια<sup>6</sup> καὶ οὐ

1. τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου. MICH. EPH. 558, 4 : ἐπεὶ... ἢ μὲν αἰσθησις πάσχει, ποιεῖ δὲ τὸ αἰσθητὸν ἀνάγκη, ὅταν ἅμα ὦσι, τὸ μὲν ποιεῖν, τὴν δὲ πάσχειν, τούτέστιν ἀνάγκη, ἐνέργειαν εἶναι κρατίστην καὶ ἡδίστην. Cf. *Phys.* VIII, 4, 255 a, 34 : αἰεὶ δ', ὅταν ἅμα τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν ὦσι, γίνεται [ἐνίοτε] ἐνεργείᾳ τὸ δυνατόν.

2. οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα... κτλ. Voy. ci-dessus, p. 93, n. 1.

3. ἢ οἶον δεῖ i. e. ἢ τὸ κράτιστον καὶ σπουδαιότατον.

4. τὸ κρίνον : le sujet sentant. Voy. *An. post.* II, 19, 99 b, 35 : ἢ αἰσθησις = δύναμις σύμφυτος κριτικῆς. Cf. *De An.* III, 9, 432 a, 16. *Eth. Nic.* II, 9, 1109 b, 23 : ἐν τῇ αἰσθήσει ἢ κρίσις. Le discernement est l'effet de la sensation, ὡς τῆς αἰσθήσεως οἶον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως (*De An.* II, 11, 424 a, 4).

5. ὁμοίων γὰρ ὄντων. ARISTOTE a démontré que l'acte commun d'un sentant et d'un sensible parfaits s'accompagne de plaisir dans le sentant. Le rapport de l'agent et du patient étant le même dans l'intellection que dans la sensation, la conclusion précédente s'applique à ce cas nouveau et semblable. Ou plutôt, peut-être ARISTOTE insiste-t-il sur la légitimité de l'assimilation établie par lui entre la sensation et le sensible, d'une part; l'intellection et l'intelligible, d'autre part. Elle est légitime parce que l'agent est au patient ici comme là.

6. SUSEMIHL adopte la leçon : ἢ κάμνει; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια... RAMSAUER, *ad loc.* : *Patitur quicumque κάμνει : morbo verum vel debilitate non posse perpetuo dum vivat hominem gravari, quis dicat?* — On évite toute difficulté en lisant avec le ms. O<sup>2</sup> (Oxonien-sis collegi novi, Cf. STEWART, *ad loc.*) : ἢ κάμνει πάντα τὰ ἀνθρώπεια καὶ οὐ δύναται (O<sup>2</sup> : οὐ δυνατεῖ) οὐ καὶ ἀδυνατεῖ (Paris. 1853), et en donnant à ἢ le sens qu'il a très fréquemment : Ne faut-il pas penser que...? C'est ainsi qu'interprètent HÉLIODORE (216, 36 : πρὸς ὁ ῥητέον, ὅτι κάμνει πάντα τὰ ἀνθρώπεια καὶ οὐ δύναται συνεχῶς ἐνεργεῖν) et MICHEL D'ÉPHÈSE (559, 19 : ἐρωτήσας διὰ τί οὐ συνεχῶς

δύναται συνεχῶς ἐνεργεῖν. οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή<sup>1</sup>. ἔπεται γὰρ<sup>2</sup> τῇ ἐνεργείᾳ. ἔνια δὲ<sup>3</sup> τέρπει<sup>4</sup> καινὰ ὄντα, ὕστερον δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταυτό· τὸ μὲν γὰρ πρῶτον παρακέκληται<sup>5</sup> ἡ διάνοια καὶ διατεταμένως περὶ αὐτὰ ἐνεργεῖ, ὡσπερ κατὰ τὴν ὄψιν οἱ ἐμβλέποντες<sup>6</sup>, μετέπειτα δὲ οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια ἀλλὰ, παρημελημένη· διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται. — ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖται τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστίν<sup>7</sup>, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστα ἀγαπᾷ, οἷον ὁ

ἡδόμεθα, ἀπεκρίθη πρὸς τὴν ἐρώτησιν εἰπὼν ἢ κάμνει). — Cette question est évidemment amenée par l'idée que l'intellection est l'acte le plus susceptible de se continuer. Voy. *Eth. Nic.* X, 7, 1177 a, 21, p. 112 et la note 5. GRANT rapproche, avec raison, *Meta.* Θ, 8, 1050 b, 22 : διὸ αἰεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὁλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μὴ ποτε στῆ, ὁ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς οἷον τοῖς φαρτοῖς, ἢ κινήσεις, ὥστε ἐπίπνον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια αἰτία τούτου. Cf. *Meta.* Λ, 7, 1072 b, 14 ; 21.

1. ἡδονή, *sub.* συνεχῆς.

2. ἔπεται γὰρ.... Voy. ci-dessus, p. 93, n. 1.

3. ἔνια δὲ — ἀμαυροῦται. Ce passage aurait pour but, d'après MICHEL D'ÉPBÈSE (560, 13), d'écarter l'objection suivante : on pourrait dire que la fatigue n'est pas toujours un obstacle au plaisir, parce que l'attrait de la nouveauté la fait quelquefois oublier. — Mais il est plus naturel d'admettre que les faits indiqués par ARISTOTE sont invoqués, au contraire, en confirmation de ce qui précède. διὰ ταυτό = διὰ τὸ ἡμᾶς ἀδυνατεῖν συνεχῶς ἐνεργεῖν.

4. τέρπει. Voy. *Top.* II, 6, 112 b, 23 : χαρὰν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην. ταῦτα γὰρ πάντα τοῦ αὐτοῦ τῆς ἡδονῆς ὀνόματα ἐστίν.

5. παρακέκληται i. e. *invitatur, excitatur*. HÉLIODORE (217, 2) lit. παρακέκληται, qu'il faudrait traduire par *incumbit* (Cf. MICHELET, *ad loc.*).

6. ἐμβλέποντες. — CORAY (ap. MICHELET, *l. l.*) : διαφέρει τὸ βλέπειν τοῦ Ἐμβλέπειν, καθάπερ τὸ παρὰ τοῖς Γάλλοις *voir* τοῦ *regarder*.

7. ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστίν. — MICH. EPH. 561, 19 : ἔστι δὲ ψυχῆ ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, ἡ δὲ ἐντελέχεια ἐνέργεια ἢ ζωὴ ἄρα ἐνέργεια.

μὲν μουσικὸς τῆ ἀκοῆ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῆ  
διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν  
ἕκαστος. ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν  
δὴ<sup>1</sup>, οὐ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται·  
τελειοῖ γὰρ ἕκαστον τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν. πότερον δὲ  
διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν  
ἡδονὴν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι<sup>2</sup>. συνεζεύχθαι<sup>3</sup> μὲν γὰρ  
ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐδέχθεσθαι· ἄνευ τε γὰρ  
ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ  
ἡδονή<sup>4</sup>.

1. καὶ τὸ ζῆν δὴ..... sc. *id genus ἐνεργείας, vel τοῦ ζῆν, quo delectetur unusquisque* (Cf. RAMSAUER, *ad loc.*).

2. ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. La question qu'ARISTOTE vient de soulever est cependant d'une importance capitale. Si, en effet, la vie ou la fonction (ἐνέργεια), ne sont désirables que διὰ τὴν ἡδονὴν, c'est le plaisir qui devient la fin dernière et, par suite, le souverain bien. Cf. *Eth. Nic.* I, 1, 1094a, 18 : εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὁ δὲ αὐτὸ βουλόμεθα, τὰλλα δὲ διὰ τοῦτο..... δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τάγαθόν καὶ τὸ ἄριστον. Mais ARISTOTE n'accorderait pas que le plaisir soit la fin de la vie, et c'est pour cela, sans doute, qu'il n'en fait pas la cause finale de l'ἐνέργεια, mais seulement τὸ ἐπιγιγνόμενον τέλος. MICH. EPH. 562, 28 :..... εἰ μὲν ἦν ἡ ἡδονὴ τέλος τῆς ἐνεργείας, ὡς ἡ οἰκία τῆς οἰκοδομήσεως..... ἦν ἂν ἡ ἐνέργεια καὶ τὸ ζῆν χάριν τῆς ἡδονῆς..... ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐστὶ τέλος, ἀλλ' οἷον τέλος, ὡς εἴρηται, οὐκ ἂν εἴημεν αἰρούμενοι τὸ ζῆν διὰ τὴν ἡδονὴν ἀλλὰ, μάλλον αὐτὴν διὰ τὸ ζῆν. D'ailleurs, continue MICHEL D'ÉPHÈSE, la fin est toujours postérieure dans le temps à ce dont elle est la fin, tandis que l'acte et le plaisir qui s'y ajoute sont simultanés. En outre, les actions conformes à la vertu sont souvent accomplies malgré la douleur qui peut en résulter, etc. Cf. ALEX. Ἄπ. καὶ λύσ. IV, 26, 152, 23, Bruns : οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡδονῶν ταῖς ἐνεργείαις ἐστὶ τὸ αἰρετόν, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν ταῖς ἡδοναῖς, αἷς γε διὰ ταύτας καὶ τὸ εἶναι τοιαύταις.

3. συνεζεύχθαι. Voy. ci-dessous, pp. 101 sq.

4. ἄνευ τε γὰρ — ἡ ἡδονή. HELIOD. 217, 20 : καὶ οὔτε ἡδονὴν χωρὶς ἐνεργείας οὔτε ἐνέργειαν χωρὶς ἡδονῆς (*leg.* : ἡδονῆς) εὔροι τις ἄν. Cette dernière proposition est trop absolue. Ce n'est que l'acte parfait, c'est-à-dire celui qui s'accomplit dans des conditions particulièrement favorables, qui est accompagné de plaisir. *Eth. Nic.* III, 12, 1117b, 15 : οὐ δὲ ἐν ἀπάσαις ταῖς ἀρεταῖς τὸ ἡδέως ἐνεργεῖν ὑπάρχει, πλὴν ἐφ' ὅσον τοῦ τέλους ἐράπτεται.

## V

ὅθεν δοκοῦσιν καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν<sup>1</sup>. τὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἶδει ὑφ' ἑτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης, οἷον ζῶα καὶ δένδρα<sup>2</sup> καὶ γραφὴ καὶ ἀγάλματα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι. διαφέρουσιν δ' αἱ τῆς διανοίας<sup>3</sup> τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ ἀλλήλων<sup>4</sup> κατ' εἶδος· καὶ αἱ τελειοῦσαι δὴ ἡδοναί. — φανείη δ' ἂν τοῦτο<sup>5</sup> καὶ ἐκ τοῦ συνωκειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ. συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν<sup>6</sup>

1. καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν. Cf. ALEX. 'Απ. καὶ λύσ. IV, 2, 120, 4, Bruns : ὅτι μὴ ὁμοειδεῖς αἱ ἡδοναί.

2. οἷον ζῶα καὶ δένδρα..... κτλ. MICH. EPH. 564, 11 : τῆς μὲν γὰρ τῶν φυτῶν γενέσεως τέλος αὐτὰ τὰ φυτὰ καὶ τῆς τῶν ζῴων τὰ ζῶα..... Mais sans doute, ARISTOTELE n'a-t-il pas l'intention de désigner les fins mêmes de l'activité naturelle ou artistique, qui ne peuvent être assimilées au plaisir, puisqu'il n'est pas une fin à proprement parler. Il a plutôt en vue ce qui s'ajoute à la réalisation de la fin et vient la parfaire, comme, par exemple, la beauté de l'animal ou de la plante. — φαίνεται. *Ind. Ar.* s. v. : φαίνεσθαι... *i q manifestum, apertum, evidens esse.*

3. τῆς διανοίας. *Διανοία* est employé ici dans son sens large; il désigne la pensée par opposition à la sensation, comme ailleurs l'esprit par opposition au corps. Voy. *Ind. Ar.* s. v. 185 b, 45.

4. καὶ αὐταὶ ἀλλήλων. C'est-à-dire qu'il y a, en outre, des différences spécifiques entre les diverses fonctions de la pensée et, de même, entre les fonctions sensibles. Voy. ci-dessous, p. 103 : καὶ ἐξότεραι ἀλλήλων.

5. τοῦτο i. e. τὰς ἡδονὰς τῷ εἶδει διαφέρειν.

6. συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν. La différence qu'il peut y avoir entre ces deux caractères du plaisir (τελειοῦσα τὴν ἐνέργειαν et συναύξουσα τὴν ἐνέργειαν) est un peu subtile. L'achèvement de l'acte, qui constitue le plaisir, est distinct de l'acte lui-même et l'on peut séparer, au moins par abstraction, la totalité des éléments logiques de l'acte ou de la fin en tant que telle, du plaisir qui s'y ajoute. *L'accroissement* s'applique, au contraire, à cette fin ou à cet acte eux-mêmes. Tandis que l'acte parfait et son achèvement, le plaisir, sont

ἡ οἰκεία ἡδονή. μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσιν καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοί γίνονται<sup>1</sup> οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοκοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιδιδόασιν<sup>2</sup> εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ. συναύξουσιν δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεία<sup>3</sup>. τοῖς ἑτέροις δὲ τῷ εἶδει καὶ τὰ οἰκεία ἕτερα τῷ εἶδει. — ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανείη<sup>4</sup> ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἑτέρων ἡδονὰς ἐμποδίου ταῖς ἐνεργείαις εἶναι· οἱ γὰρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσιν τοῖς λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν ἀυλοῦντος, μᾶλλον χαίροντες ἀυλητικῇ τῆς παρουσίας ἐνεργείας· ἢ κατὰ τὴν ἀυλητικὴν οὖν ἡδονὴν τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνέργειαν φθείρει. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει, ὅταν ἅμα περὶ δύο ἐνεργῇ· ἢ γὰρ ἡδίων<sup>5</sup> τὴν ἑτέραν ἐκκρούει, καὶ πολὺ διαφέρει κατὰ τὴν ἡδονήν, μᾶλλον, ὥστε μῆδ' ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἑτέραν. διὸ χαίροντες ὁπωσοῦν σφόδρα οὐ πάνυ δρῶμεν ἕτερον, καὶ ἄλλα ποιοῦμεν<sup>6</sup>

simultanés, l'accroissement est un effet du plaisir et, comme tel, peut lui être postérieur.

1. γεωμετρικοί γίνονται i. e. μᾶλλον γὰρ γεωμετρικός γίνεται ὁ χαίρων τῇ γεωμετρίᾳ (MICH. EPH. 564, 30). Cf. *Eth. Nic.* VII, 13, 1153 a, 22.

2. ἐπιδιδόασιν : ἐπιδιδόαι = μείζω γίνεσθαι (*Meta.* M, 8, 1083 a, 7).

3. τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεία. La συναύξησις, aussi bien que l'αὔξησις, suppose une adaptation (οἰκεία, συνωκείωσθαι) de ce qui accroît à ce qui est accru : ἡ μὲν γὰρ ἐστὶ τὸ προσιὸν δυνάμει ποσὴ σὰρξ, ταύτῃ μὲν αὔξητικὸν σὰρκός (*Gen. et corr.* I, 5, 322 a, 26).

4. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανείη. HELIOD. 217, 35 : ἔτι καὶ ἐκεῖθεν γίνεται δῆλον τὰς ἡδονὰς διαφόρους εἶναι τῷ εἶδει.

5. ἢ γὰρ ἡδίων sc. ἐνέργεια.

6. καὶ ἄλλα ποιοῦμεν... κτλ. MICHEL D'ÉPHESE (566, 13) interprète : εἰ δὲ συμβαίη ποτὲ καὶ ἄλλο τι δρᾶν, ἀλλ' ἡμελημένως πάμπαν ἐνεργεῖ περὶ ἐκεῖνο. L'explication d'HÉLIODORE (218, 5) est préférable : εἰ δὲ οὐ πάνυ ἡδόμεθα ὁπωσοῦν, καὶ ἄλλα ποιοῦμεν.

ἄλλοις ἡρέμα ἀρεσκόμενοι, οἷον καὶ ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες<sup>1</sup>, ὅταν φαῦλοι οἱ ἀγωνιζόμενοι ὦσιν, τότε μάλιστα αὐτὸ δρῶσιν. ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεία ἡδονὴ ἐξακριβοῖ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρας καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ' ἄλλότριαι λυμáινονται, δῆλον ὡς πολὺ διεστᾶσιν<sup>2</sup>. σχεδὸν γὰρ αἱ ἄλλότριαι ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὅπερ αἱ οἰκείαι λῦπαι<sup>3</sup>. φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκείαι λῦπαι, οἷον εἴ τῳ τὸ γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπίλυπον ἢ τὸ λογίζεσθαι· ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὕσης τῆς ἐνεργείας. συμβαίνει δὴ περὶ τὰς ἐνεργείας τὸ ἐναντίον<sup>4</sup> ἀπὸ τῶν οἰκείων ἡδονῶν τε καὶ

1. ἐν τοῖς θεάτροις οἱ τραγηματίζοντες. ZWINGER, cité par MICHELET, *ad loc.* : *Græci totos dies in theatris sedebant : secum igitur ferebant in pera cibum, quo inter medios actus vel etiam athletarum productiones uterentur. Si placerent spectacula, obliviscebantur cibi : sin minus aurium et oculorum voluptate posthabita, bellaria comedebant.* MICH. EPH. 566, 21 : τραγήματα δὲ εἰσιν οἱ ταγγνίται ἐρέθινθοι καὶ τινα ἕτερα τοιαῦτα.

2. Ἐῆλον ὡς πολὺ διεστᾶσιν : ἡ οἰκεία ἡδονὴ καὶ ἡ ἀλλοτρία. *Sed intelliges, istud τὸ διεστάναι et τὸ διαφέρειν τῷ εἶδει differre* (RAMSAUER). Mais il y a évidemment ici une idée sous-entendue. C'est que, si des plaisirs différents ne peuvent coexister, c'est parce qu'ils sont, en un sens, des contraires, et que les contraires sont toujours d'espèces différentes. Voy. *Phys.* VIII, 8, 262 a, 11 : τάναντία φθείρειν καὶ κωλύειν ἄλληλα... (262 a, 5) τὰ δ' ἐναντία διαφέρει τῷ εἶδει. Le rapprochement qu'ARISTOTE va établir entre les effets, sur un plaisir, d'un autre plaisir qui en diffère, et ceux de la douleur, montre bien que telle est sa pensée. Cf. *ALEX. op. cit. loc. cit.* 120, 31; 19, 139, 16, Bruns.

3. σχεδὸν γὰρ — λῦπαι. MICH. EPH. 567, 3 : τὸ σχεδὸν πρόσκειται, ὅτι αἱ οἰκείαι λῦπαι αἰεὶ καὶ πάντως εἰσὶ τῶν ἐνεργειῶν φθαρτικαί, αἱ δ' ἡδοναὶ οὐκ αἰεὶ. οἰκεία δὲ λύπη ἐστὶν ἡ ἐναντία τῇ οἰκείᾳ ἡδονῇ. — Les plaisirs et les douleurs *propres* sont ceux qui accompagnent par soi (καθ' αὐτήν) l'acte parfait ou imparfait. Ils s'opposent, d'une part, à ceux qui peuvent résulter *par accident* des conséquences ou des circonstances accidentelles de l'acte (Cf. *ALEX. op. cit.* IV, 13, 133, 20, Bruns : ὅτι οἰκεία ἡ ἡδονὴ τῇ ἐνεργείᾳ ἐφ' ἣ γίνεται); d'autre part, à ceux (ἀλλότριαι) qui accompagnent des fonctions entièrement différentes.

4. συμβαίνει..... τὸ ἐναντίον. MICH. EPH. 567, 15 : αἱ μὲν γὰρ οἰκείαι

λυπῶν· οικεῖται δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ ἐνεργείᾳ καθ' αὐτὴν γινόμεναι. αἱ δ' ἄλλότρια ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι παραπλήσιόν τι τῇ λύπῃ ποιοῦσιν· φθείρουσι γὰρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως<sup>1</sup>.

διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσιν καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οικεία ἡδονὴ ἔστιν. ἡ μὲν οὖν τῇ σπουδαίᾳ οικεία ἐπιεικῆς, ἡ δὲ τῇ φαύλῃ μοχθηρά· καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν ἐπαινεταιί, τῶν δ' αἰσχυρῶν ψεκταί. οικειότεραι<sup>2</sup> δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων· αἱ μὲν γὰρ διωρισμένα εἰσὶν<sup>3</sup> καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταυτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέν γε ἡ ἡδονὴ διάνοια<sup>4</sup> εἶναι οὐδ' αἰσθησις (ἄτοπον<sup>5</sup> γὰρ),

ἡδοναὶ αὐξοῦσιν αὐτὰς [sc. τὰς ἐνεργείας] καὶ χρονιωτέρας ποιοῦσιν, αἱ δὲ οικεῖται λῦπαι φθείρουσι καὶ ἀφανίζουσι.

1. πλὴν οὐχ ὁμοίως. Voy. ci-dessus, p. 100, n. 3.

2. οικειότεραι. Voy. ALEX. *op. cit.* IV, 2, 120, 17, Bruns : καὶ γὰρ εἰ πλέον ἀφέστηκεν τὸ ἐπιέμενον καὶ ἐπιθυμοῦν τινος καὶ μηδέπω ἔχον αὐτὸ τοῦ ἔχοντός τε καὶ συνόντος αὐτῷ, εἶη ἂν καὶ ἡ ἐπιθυμία πλέον ἀφεστῶσα τῆς ἡδονῆς τῆς ἐνεργείας, ἐφ' ἣ ἡ ἡδονή. ἡ μὲν γὰρ ἐφεσις ἐστὶν ἡδονῆς, τῇ δ' ἐνεργείᾳ σύνεστιν ἡδονὴ καὶ παρακολουθεῖ· ὥστ' εἰ ταῖς ἐπιθυμίαις συνδιαροῦνται αἱ ἡδοναί, πολὺ ἂν μᾶλλον ταῖς ἐνεργείαις συνδιαροῦντο.

3. αἱ μὲν γὰρ διωρισμένα εἰσὶν. *Int.* : τῇ μὲν γὰρ ὀρέξει ἡ ἐνέργεια (et non pas ἡ ἡδονὴ comme le pense HÉLIODORE [218, 33]. Cf. MICH. EPH. 568, 15 et ALEX. *loc. cit.*) οὔτε συμπέφυκεν οὔτε ἅμα γίνεται αὐτῇ κατὰ τὸν χρόνον ἀλλὰ διέστηκεν αὐτῆς καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ φύσει. Le désir précède l'acte dans le temps et en diffère aussi par sa nature. Il est, en effet, à l'opposition de l'acte, un mouvement ou, au moins, un mobile : ἡ δ' ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ (*Mol. Anim.* 6, 700 b, 35 ; 10, 703 a 5. Voy. ci-dessus, p. 87, n. 1).

4. διάνοια. MICH. EPH. 568, 31 : διάνοιαν τὴν τῆς διανοίας λέγει ἐνέργειαν, οἷον τὴν διανόησιν. Cf. *Pol.* VII, 3, 1325 b, 16-21 οὐ διανοίας est employé, de même, comme synonyme de διανοήσεις. Voy. RAMSAUER, *ad loc.*

5. ἄτοπον. MICH. EPH. 568, 35 : εἰ γὰρ ἦν ἡ ἐνέργεια ταυτόν τῇ

ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταυτόν. ὡσπερ οὖν<sup>1</sup> αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί. διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφ᾽ ἧς καθαριότητι, καὶ ἀκοή καὶ ὄσφρησις γεύσεως<sup>2</sup>.

ἡδονῆ, οὐδεμία ἂν ᾔην ἐνέργεια ἀνῆδονος, ἀλλὰ πᾶσαι ἂν ᾔσαν σὺν ἡδονῆ. νῦν δ' εἰσὶ πολλαὶ καὶ χωρὶς ἡδονῆς. L'opinion qu'ARISTOTE déclare absurde, est précisément celle que soutient l'auteur du septième livre de l'*Éthique à Nicomaque* (13, 1153a, 13, ci-dessus, p. 92, n. 1). Peut-être faut-il en conclure que ce livre n'émane pas d'ARISTOTE, mais d'EUDÈME ou d'un autre péripatéticien. Peut-être aussi y a-t-il, non pas contradiction, mais seulement différence de point de vue entre le livre VII et le livre X. Ni ASPASIU'S, qui est cependant porté à signaler les différences de doctrine qui peuvent distinguer le VII<sup>e</sup> livre des autres (Voy. ASP. 151, 25), ni HÉLIODORE, ni EUSTRATE, en commentant soit le premier, soit le second, ne semblent avoir aperçu la difficulté. D'ailleurs, à y regarder de près, l'auteur du livre VII n'est pas tombé dans l'absurdité que signale ARISTOTE. Car il ne dit pas que toute ἐνέργεια soit un plaisir, ni qu'il y ait identité entre eux. Pour qu'il y ait plaisir, il faut que l'acte s'accomplisse pleinement et sans entraves. La différence qui sépare les deux doctrines se réduit donc à la distinction qu'on peut établir entre l'acte parfait et l'achèvement de cet acte. Voy. ci-dessus, pp. 93, n. 1 et 98, n. 6.

1. ὡσπερ οὖν..... κτλ. Conclusion de l'argument qui se termine à : ὡστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν — τῇ ἡδονῆ. Les mots οὐ μὴν ἔοικέν γε — τισι ταυτόν constituent une sorte de parenthèse.

2. διαφέρει δὲ — γεύσεως. La vue est le plus élevé des sens (*De An.* III, 3, 429a, 2), celui qui nous fait connaître le plus de différences sensibles (*Meta.* A, 1, 980a, 26). Ni la vue, ni l'ouïe, ni l'olfaction n'exigent un contact immédiat entre le sentant et le senti. Le toucher, au contraire, — et le goût est une sorte de toucher, — ne sont pas possibles sans ce contact (*De An.* III, 12, 434b, 14-24; 13, 435a, 17-19). Le toucher est nécessaire à la vie, tandis que les autres sens, la vue par exemple, servent seulement à bien vivre (*Ibid.* 435b, 17 : ἄνευ γὰρ ἀφ᾽ ἧς δέδεικται ὅτι ἀδύνατον εἶναι ζῶον..... τὰς δ' ἄλλας αἰσθήσεις ἔχει..... οὐ τοῦ εἶναι ἕνεκα ἀλλὰ τοῦ εἶναι). Enfin, c'est aux plaisirs du goût et du toucher que se rattachent l'intempérance et la débauche (*Eth. Nic.* III, 13, 1118a, 23 : περὶ τὰς τοιαύτας δὲ ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστίν..... ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὐταὶ δ' εἰσὶν ἀφ᾽ ἧς καὶ γεῦσις. *Eth. Eud.* III, 2, 1231a, 22 : περὶ δὲ τὰς δι' ὄψεως ἢ ἀκοῆς ἢ ὄσφρησεως ἡδονὰς οὐθείς λέγεται ἀκόλαστος. Cf. RAMSAUER, *ad loc.*). MICHEL D'ÉPHÈSE (569, 8) et HÉLIODORE (219, 4) attribuent la pureté de la vue à ce qu'elle saisit les formes sensibles sans leur matière, ce que ne font pas les autres sens. Mais, d'après ARISTOTE, la sensation n'a *jamais* pour

ὁμοίως δὴ διαφέρουσιν καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων<sup>1</sup> αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἐκάτεραι ἀλλήλων<sup>2</sup>. δοκεῖ δ' εἶναι ἐκάστῳ ζῳῷ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὡσπερ καὶ ἔργον<sup>3</sup>. ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. καὶ ἐφ' ἐκάστῳ δὲ θεωροῦντι τοῦτ' ἂν φανεῖται· ἐτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν ὄνον σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν<sup>4</sup>. ἡδίων γὰρ χρυσοῦ τροφή ὄνοις. αἱ μὲν οὖν τῶν ἐτέρων τῷ εἶδει διαφέρουσιν εἶδει,

objet que la forme (καὶ ἡ αἰσθησίς εἶδος αἰσθητῶν. *De An.* III, 8, 432 a, 2. Voy. ci-dessus, p. 93, n. 1).

1. καὶ τούτων sc. καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις διαφέρουσιν αἱ περὶ τὴν διάνοιαν (STEWART, *ad loc.*).

2. καὶ ἐκάτεραι ἀλλήλων. C'est-à-dire que les uns et les autres, les plaisirs des sens et ceux de la pensée, différent, en outre, entre eux. Ce sont comme deux genres dans lesquels on peut distinguer des espèces diverses. Ce point vient d'être établi en ce qui concerne les premiers. Pour ce qui est des plaisirs περὶ τὴν διάνοιαν (au sens large; Voy. ci-dessus, p. 98, n. 3), on peut établir des degrés analogues. La contemplation, par exemple (νόησις ou θεωρία), est supérieure à la pensée discursive (διάνοια au sens étroit; ci-dessus, p. 96, n. 2); l'intellection théorique à l'intellection pratique (MICH. EPH. 570, 1).

3. ὡσπερ καὶ ἔργον. *Ind. Arist.* 285 b, 15 : ἔργον τινός id dicitur, quod quis facit vel πέφυκε facere. Cf. *præs. Eth. Nic.* I, 6, 1097 b, 24-26; 1098 a, 8. C'est l'ἔργον qui détermine l'essence de chaque être : πάντα τῷ ἔργῳ ὄρισται (*Pol.* I, 2, 1253 a, 23), et sa fin ou sa fonction (ἐνέργεια) n'est autre chose que la réalisation de celui-ci : ἐκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἐνεκα τοῦ ἔργου (*De Carlo*, II, 3, 286 a, 8). Par suite, si les plaisirs se divisent de la même façon que les ἐνέργειαι, comme celles-ci ne sont que la nature même de chaque être, ou, à la rigueur, son essence ou sa fin, la classification des plaisirs doit être parallèle à celle des espèces. Voy. ci-dessous, p. 119, n. 2.

4. Ἡράκλειτος — χρυσόν. MICH. EPH. 570, 23 : σύρματα τὸν χόρτον Ἡράκλειτος λέγει, ὃς κατὰ φύσιν ἡδύς ἐστι τῷ ὄνῳ. — Ce fragment est ordinairement donné sous la forme suivante, par les éditeurs : ὄνοι σύρματ' ἂν ἐλοῖντο μᾶλλον ἢ χρυσόν (fr. 28, Schuster). Il faisait, probablement, partie des déclamations d'HÉRACLITE contre l'ignorance et la sottise du vulgaire. Cf. : εἷς ἐμοὶ μύριοι ἦν ἄριστος ἦ. — ἀσύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν οἴκασι. — κύνες καὶ βαΰζουσιν ὄν ἂν μὴ γινώσκωσι (ffr. 30, 5, 36, Schuster).

τὰς δὲ τῶν αὐτῶν ἀδιαφόρους εὐλογον εἶναι<sup>1</sup>. διαλλάτ-  
 τούσι δ' οὐ μικρὸν ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων<sup>2</sup>. τὰ γὰρ αὐτὰ  
 τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ  
 μισητὰ ἔστι τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητὰ. καὶ ἐπὶ γλυκῶν<sup>3</sup>  
 δὲ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ δοκεῖ τῷ πυρέτ-  
 τοντι καὶ τῷ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν εἶναι τῷ ἀσθενεῖ  
 καὶ τῷ εὐεκτικῷ. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ' ἐτέρων  
 συμβαίνει. δοκεῖ<sup>4</sup> δ' ἐν ἅπασιν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι τὸ  
 φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. εἰ δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται,  
 καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ  
 ἀγαθός, ἧ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἰ τούτῳ φαινό-  
 μεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει. τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ  
 εἰ τῷ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλὰ γὰρ

1. αἱ μὲν οὖν — εὐλογον εἶναι. D'après ce qui précède, il est consé-  
 quent (εὐλογον) d'admettre que les plaisirs d'êtres spécifiquement  
 identiques doivent être identiques. Mais, en ce qui concerne l'espèce  
 humaine, cette proposition paraît démentie par les faits. ARISTOTE  
 va s'efforcer de montrer que ce n'est là qu'une apparence et qu'il y  
 a, pour l'homme, un plaisir objectif, un plaisir vrai. La diversité  
 d'appréciation qui se manifeste à ce sujet, provient seulement de ce  
 que tous les hommes ne recherchent pas le plaisir véritablement  
 humain, parce qu'à vrai dire ils ne le connaissent pas.

2. ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων. MICH. EPH. 570, 28: πᾶσι γὰρ τοῖς ἴπποις,  
 τοῖς αὐτοῖς οὗσι τῷ εἶδει, τὰ αὐτὰ ἔστιν ἡδέα, οἷον χόρτος καὶ κριθή,  
 καὶ τοῖς κυσὶν πᾶσιν ὁμοειδέσιν οὗσι ὁστέα καὶ κρέα, τοῖς δὲ βουσι  
 πᾶσιν ὄροθοι. Cf. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 b, 14.

3. καὶ ἐπὶ γλυκῶν... κτλ. Le sens de ces exemples est facile à  
 apercevoir. De même que ce n'est pas au malade, qui, sous  
 l'influence de la fièvre, trouve un breuvage amer, qu'il faut se  
 fier pour en connaître la saveur, mais à ceux qui réalisent le plus  
 parfaitement possible la nature physique de l'homme, de même  
 c'est à ceux qui ont atteint la fin ou l'acte le plus élevé de l'âme  
 humaine, qu'il faut s'adresser pour savoir quel est le plaisir  
 véritable. Les autres ne méritent pas plus de confiance que le  
 malade : νοσοῦσι γὰρ τὸν ἀληθινὸν ἄνθρωπον, τὸν νοῦν (MICH. EPH.  
 571, 7). Voy. *Introd.* pp. 33 et 49.

4. δοκεῖ, et plus loin, καθάπερ δοκεῖ, ὁμολογουμένως, δοκουσῶν.  
 Voy. ci-dessus, p. 69, n. 3 et *Introd.* p. 13.

φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων<sup>1</sup> γίνονται· ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ τοῖς οὕτω διακειμένοις. τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποῖαν ἢ τίνα<sup>2</sup> φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον; ταύταις γὰρ ἔπονται αἱ ἡδοναί. εἴτ' οὖν μία ἔστιν εἴτε πλείους<sup>3</sup> αἱ τοῦ τελείου καὶ μακαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναὶ κυρίως<sup>4</sup> λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναὶ εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς, ὥσπερ αἱ ἐνεργεῖαι.

## VI

εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν<sup>5</sup> ἐπειδὴ

1. πολλὰ γὰρ φθοραὶ καὶ λῦμαι ἀνθρώπων : *multæ et plures quam in ceteris animalibus. Quo enim magis dolibus naturæ genus humanum excellit, eo plura sunt quæ corruptelæ vel morborum varietati obnoxia esse possint* (RAMSAUER, *ad loc.*).

2. ποῖαν ἢ τίνα. Voy. ci-dessus, p. 86, n. 2.

3. εἴτ' οὖν μία ἔστιν εἴτε πλείους. Voy. *Eth. Nic. I, 5, 1097 a, 22* : ὥστ' εἴ τι τῶν πρακτῶν ἀπάντων ἐστὶ τέλος, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, εἰ δὲ πλείω, ταῦτα. Cf. *Ibid. 6, 1098 a, 16*.

4. κυρίως *ipsam propriam ac primariam alicujus vocabuli notionem... significat* (*Ind. Ar. s. v. 416 a, 56*). Δευτέρως καὶ πολλοστῶς : en un sens dérivé et atténué. MICHELET, *ad loc.* : πολλοστῶς). *Argyro-philus recte perparum ut Plato τὰς πολλοστὰς ἡδονὰς ens intel- ligit voluptates quæ sint exiguæ*. S'il y a un plaisir propre à l'homme, celui-là mérite seul le nom de plaisir humain dans toute la force du terme. Les autres ne sont des plaisirs qu'en un sens dérivé, et seulement par rapport au premier, en tant que les fonctions qu'ils accompagnent sont des conditions de la fonction véritablement humaine. *Eth. Nic. I, 1, 1094 a, 14* : τὰ τῶν ἀρχιτεκτονικῶν τέλη πάντων ἐστὶν αἰρετώτερα τῶν ὑπ' αὐτά. τούτων γὰρ χάριν κάκεινα διώκειται... (a, 26) : τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς.

5. τύπῳ διελθεῖν : Voy. *Eth. Nic. I, 1, 1094 b, 19* : ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων [sc. τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια..., καὶ

τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. ἀναλαβοῦσι δὲ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἴη ὁ λόγος. εἶπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις· καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι<sup>2</sup> διὰ βίου ὑπάρχει

τάγαθὰ] λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθες ἐνδείκνυσθαι. TREND. *Elem. Log. Ar.* p. 49 (8<sup>o</sup> éd.) : ... *Aristoteles notiones priusquam pertractat* ὡς τύπῳ describere solet. *Sicut enim υπογραφεῖ prima lineamenta dicuntur, quibus pictores figuras adumbrant ita τύπος apud statuarios prima operis species quam ex argilla informare solent. Ind. Ar.* s. v. 779 a, 24.

1. εἶπομεν δὲ — τὰ μέγιστα. Voy. *Eth. Nic.* I, 3, 1095 b, 31-1096 a, 2. Le souverain bien ou le bonheur ne peut être une habitude, et c'est pour cela que la vertu elle-même n'est pas le bien; elle n'est pas ou ne contient pas la fin suprême (ἀτελεστέρα. *Ind. Ar.* s. v. 119 a, 48; EUSTR. *ad loc.* 37, 14). La vertu est comme la science, on peut la posséder sans en user actuellement. De même que la science est en puissance chez le savant qui n'a pas une conscience actuelle de ce qu'il sait, de même la vertu qu'on possède sans l'exercer, est une pure disposition ou habitude, ἕξις. HELIOD. 8, 9 : δυνατόν γάρ τινα ἕξιν ἀρετῆς ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν κατ' αὐτὴν. Mais la vertu n'est pas, comme la science, une puissance du plus haut degré, qui n'a besoin, pour s'exercer, d'aucune condition extérieure. Il lui faut une matière pour réaliser la forme ou le bonheur qu'elle contient en puissance. *Eth. Nic.* I, 9, 1099 a, 31 : φαίνεται δ' ὁμοῦ καὶ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν προσδεομένη.... πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων, καὶ πλούτου, καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητῶμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας, εὐτεχνίας, κάλλους. EUSTR. 37, 17 : ἐνδέχεται δὲ καὶ σπουδαῖον ὄντα τινὰ διὰ βίου ἀπρακτεῖν, τὰς ἀγαθὰς μὲν ἔχοντα ἕξεις, οὐ μόντοι γε καὶ προχειρίζομενον, ἢ διὰ τὸ μὴ εὐρίσκειν καιρὸν πρὸς τὴν προχείρισιν τῶν ἕξεων, ἢ διὰ τὸ μὴ εὐπορεῖν ὕλης· ὡς εἴ τις μεγαλοπρεπῆς μὲν εἴη, χρημάτων δὲ ἀποροίη. Voy. *Introd.* pp. 34 sqq.

2. καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι. *Eth. Nic.* I, 3, 1095 b, 31 : « A la vertu « elle-même, il manque quelque chose pour être la fin dernière. En « effet, il paraît possible que celui qui possède la vertu, dorme ou reste « dans l'inaction pendant [toute] sa vie, et aussi qu'il souffre et qu'il « éprouve les plus grands revers. Or personne ne saurait attribuer « le bonheur à celui qui passerait ainsi sa vie, à moins de vouloir « soutenir un paradoxe. » *Ibid.* 9, 1098 b, 31 : « Il y a, sans doute, « une grande différence à penser que le souverain bien consiste « dans la possession ou dans l'usage, dans l'habitude ou dans l'acte « de la vertu. Car l'habitude peut exister sans produire aucun bien, « comme, par exemple, chez celui qui dormirait, ou même qui « resterait dans l'inaction de toute autre manière, tandis que l'acte « ne le peut pas... Et de même qu'aux jeux Olympiques, ce ne sont

ἀν, φυτῶν ζῶντι βίον<sup>1</sup>, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα<sup>2</sup>. εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται<sup>3</sup>, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἰρεταὶ αἱ δὲ καθ' αὐτάς<sup>4</sup>, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτὰς αἰρετῶν τινα θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο<sup>5</sup>. οὐδενὸς γὰρ

« pas les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais « ceux qui combattent... de même, ce sont ceux qui agissent bien « qui sont les gagnants des choses belles et bonnes de la vie. » — Voy. ci-dessous, 8, 1178 b, 20, p. 125.

1. φυτῶν ζῶντι βίον. Cf. *Eth. Eud.* I, 5, 1216 a, 3 : τί γὰρ διαφέρει καθεύδειν ἀνεγερτον ὕπνον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας μέχρι τῆς τελευταίας ἐτῶν ἀριθμὸν χιλίων ἢ ὀποσωνοῦν, ἢ ζῆν ὄντα φύτον;

2. δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα. *Eth. Nic.* I, 11, 1101 a, 6 : εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαιμόνων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ. Voy. les notes précédentes et *Eth. Nic.* I, 10, 1100 a, 8-9; 11, 1100 b, 28-30 et sæp. *Introd.* p. 34.

3. καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται. *Eth. Nic.* I, 7, 1098 a, 5 : διττῶς δὲ καὶ ταύτης [sc. ζωῆς πρακτικῆς τοῦ λόγον ἔχοντος] λεγομένης, τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον [sc. εἶναι ἔργον ἀνθρώπου].

4. αἱ μὲν εἰσιν ἀναγκαῖαι — καθ' αὐτάς. — Il y a des fonctions qui n'ont de valeur que parce qu'elles sont nécessaires à la réalisation d'une fin ultérieure et extérieure à elles (*necessaria non sunt hoc loco ea, quæ per se necessaria sunt et summe expetenda* [innere Nothwendigkeit]; *sed media et instrumenta, quæ fini alicui subjecta, ad illum finem exsequendum sunt necessaria* [äussere Nothwendigkeit]. MICHELET, *ad loc.*) Voy. *Meta.* Θ, 8, 1050 a, 23 : ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρήσις, οἷον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον· ἀπ' ἐνίων δὲ γίγνεται τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν..... ὅσων δὲ μὴ ἐστὶν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἢ ἐνέργεια οἷον ἡ ὄρασις ἐν τῷ ὀρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ· διὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία· ζωὴ γὰρ ποιὰ τις ἐστίν. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 a, 3-22 et sæp. — A prendre les termes à la rigueur, il n'y a de désirable par soi que l'ἐνέργεια qui ne peut servir comme moyen à aucune autre fin qu'elle-même, c'est-à-dire la fin dernière. Il y a, néanmoins, d'autres biens que l'on peut considérer comme bons par eux-mêmes, parce qu'on peut les désirer indépendamment des fins auxquelles ils pourraient servir. Voy. *Eth. Nic.* I, 4, 1096 b, 16, ci-dessus, p. 76, n. 1 et X, 1174 a, 4-8, p. 86.

5. τῶν καθ' αὐτάς..... καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο. Ces deux expressions ne sont pas exactement contradictoires. Une chose peut être à la fois

ἐνδεής ἢ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης<sup>1</sup>. καθ' αὐτὰς δ' εἰσὶν αἰρεταὶ ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. τοιαῦται δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι<sup>2</sup>. οὐ γὰρ δι' ἕτερα αὐτὰς αἰροῦνται· βλάπτονται γὰρ ἀπ' αὐτῶν μᾶλλον ἢ ὠφελοῦνται, ἀμελοῦντες τῶν σωματίων καὶ τῆς κτήσεως<sup>3</sup>. καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί, διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκμοῦσιν οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτράπελοι· ὧν γὰρ ἐφίενται, ἐν τούτοις παρέχουσι σφᾶς αὐτοὺς ἡδεῖς· δέονται δὲ τοιούτων<sup>4</sup>. δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα

désirable par soi (καθ' αὐτήν) comme la vision, et désirable pour autre chose (δι' ἄλλο). *Eth. Nic.* I, 4, 1096b, 17 :... τὸ φρονεῖν καὶ ὄραν καὶ ἡδοναί· τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θεῖη τις ἄν.

1. οὐδενὸς γὰρ ἐνδεής.... ἀλλ' αὐτάρκης. Il faut rapprocher de ce morceau tout le cinquième chapitre du premier livre, principalement les passages suivants : τελειώτερον δὲ λέγομεν τὸ καθ' αὐτὸ διωκτὸν τοῦ δι' ἕτερον καὶ τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἰρετὸν τῶν καὶ καθ' αὐτὰ καὶ διὰ τοῦθ' αἰρετῶν, καὶ ἀπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ' αὐτὸ αἰρετὸν αἰεὶ καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο. τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία μάξιςτ' εἶναι δοκεῖ (1097a, 30).... φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαίνειν. τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὐταρκές εἶναι δοκεῖ (1097b, 7).... τὸ δ' αὐταρκές τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ· τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι (b, 13). Voy. ci-dessus, pp. 105, n. 3 et 4; 97, n. 2.

2. καὶ τῶν παιδιῶν δὲ.... C'est l'opinion commune (δοκοῦσιν) qu'ARISTOTE exprime ici, et non sa propre pensée. Voy. ci-dessous, 1176b, 17, p. 109; ci-dessus p. 85, n. 4; *Eth. Nic.* I, 10, 1100 a, 1; *Introd.* p. 34.

3. ἀμελοῦντες τῶν σωματίων καὶ τῆς κτήσεως. MICH. EPH. 573, 26 : οἱ γὰρ παιδιαῖς σχολάζοντες, οἷον οἱ κυθεύοντες, οἱ ἀστραγαλίζοντες, ἀμελοῦντες τῶν γυμνασίων καὶ τῆς κτήσεως βλάπτονται κατ' ἄμφω καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν κτήσιν.... τὰ γὰρ δι' ἄλλο τι αἰρετὰ ὠφέλιμά ἐστιν, ὡς ἡ ἐμπορία καὶ ἡ καπηλική· αὔξεται γὰρ ἀπ' αὐτῶν ἡ κτήσις, ἐκ δὲ τῶν παιδιῶν τοῦναντίον μειοῦται.

4. καταφεύγουσι — δέονται δὲ τοιούτων. MICH. EPH. 574, 3 : τοιαύτας διαγωγὰς λέγει τὰς εἰρημένας παιδιᾶς.... συνδιάγειν γὰρ καὶ συν-

εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολάζειν<sup>1</sup>, οὐδὲν δὲ ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοι εἰσίν<sup>2</sup>. οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἢ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀφ' ὧν αἱ σπουδαῖαι ἐνέργειαι· οὐδ' εἰ ἄγευστοι οὗτοι ὄντες ἡδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἰρετωτέρας εἶναι· καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα<sup>3</sup> κράτιστα οἴονται εἶναι. εὐλογον δὴ, ὥσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσιν ἕτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ φαύλοις καὶ ἐπιεικῆσιν. καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται<sup>4</sup>, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα· ἐκάστῳ δὲ ἢ κατὰ τὴν

διημερεύειν μετὰ τῶν ἡδῆν δυναμένων ὅποιοι ἂν ὦσιν εἴτε αὐληταὶ εἴτε βωμολόχοι εἴτ' ὀρχησταὶ ἱμεῖρονται. καὶ διὰ τὸ μάλιστα τῶν ἄλλων τοὺς τυράννους ἐν ἡδοναῖς τὴν εὐδαιμονίαν ἰστᾶν..... εὐδοκίμοῦσιν ἐν αὐτοῖς καὶ τιμῶνται οἱ εὐτράπελοι· λέγων νῦν εὐτραπέλους πάντας ἀπλῶς ὅσοι δύνανται πορίζειν αὐτοῖς ἡδονὰς ὑπωσθητοῦν..... τὸ δὲ δέονται δὲ τοιοῦτων σημαίνει ἂν δέονται δὲ τύραννοι οὐ σπουδαίων,..... ἀλλὰ δέονται μίμων καὶ γελωτοποιῶν. — Il faut, par conséquent, sous-entendre οἱ τύραννοι après εἴρηται. Cf. *Eth. Nic.* VIII, 7, 1158a, 27-32; I, 3, 1095b, 17-22.

1. δοκεῖ μὲν οὖν — ἀποσχολάζειν. Cf. *Eth. Nic. l. l.* : τυγχάνουσι δὲ λόγου [sc. οἱ τὸν βίον τὸν ἀπολαυστικὸν προαιρούμενοι] διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπέλω.

2. οὐδὲν δὲ ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοι εἰσίν. C'est-à-dire que l'opinion et la conduite des tyrans et de ceux qui suivent leur exemple ne prouvent pas que le genre d'ἐνέργεια qu'ils préfèrent soit le bonheur : οὐδὲν ἴσως σημεῖον εἰσὶν τοῦ εὐδαιμονικῶν ταῦτα εἶναι.

3. τιμώμενα et plus loin τίμια. Ces expressions doivent être prises dans leur sens strict. En effet, ce que chacun regarde comme la fin dernière ou le souverain est pour lui un τίμιον. Seule cette épithète, et non celle d'ἐπαινετόν, par exemple, convient au bonheur, car ce dernier terme s'applique aux choses qui peuvent servir de moyens en vue d'autres fins. On ne saurait donc l'attribuer au bonheur qui est fin en soi. La τιμωτάτη ἐνέργεια est la fonction la plus élevée de l'activité humaine. Voy. *Eth. Nic.* I, 12; VI, 7, 1141b, 3; a, 18; *Meta.* A, 10, 1075b, 20. *Respectable* ou *vénérable* traduirait moins littéralement, mais plus exactement peut-être, qu'*honorable*.

4. καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται. Voy. ci-dessus, p. 101, n. 3; *Introd.* p. 49.

οἰκειάν ἔξιν<sup>1</sup> αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα<sup>2</sup> ἡ εὐδαιμονία. καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιᾶν, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα τοῦ παιζεῖν χάριν. ἅπαντα γὰρ ὡς εἰπεῖν ἑτέρου ἕνεκα αἰρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας<sup>3</sup>. τέλος γὰρ αὕτη. σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἡλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν· παίζειν δ' ὅπως σπουδάζη<sup>4</sup>, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ. ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιὰ, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δεόνται. οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἕνεκα τῆς ἐνεργείας. δοκεῖ δ' ὁ εὐδαιμόνων<sup>5</sup> βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι· οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς<sup>6</sup>, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. βελτίω τε λέγομεν

1. ἔξιν. Voy. ci-dessus, p. 106, n. 2.

2. οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα. Voy. ci-dessus, pp. 108, n. 2; 85, n. 4. *Pol.* VIII, 3, 1337 b, 33 : εἰ γὰρ ἄμφω μὲν δεῖ, μᾶλλον δὲ αἰρετὸν τὸ σχολάζειν τῆς ἀσχολίας, καὶ ὅλως ζητητέον τί ποιῶντας δεῖ σχολάζειν. οὐ γὰρ δὴ παίζοντας· τέλος γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ βίου τὴν παιδιάν ἡμῖν. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, καὶ μᾶλλον ἐν ταῖς ἀσχολίαις χρηστέον ταῖς παιδιαῖς (ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως, ἡ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεως ἐστίν, τὸ δ' ἀσχολεῖν συμβαίνει μετὰ πόνου καὶ συντονίας), διὰ τοῦτο δεῖ παιδιᾶς εἰσάγεσθαι καιροφυλακοῦντας τὴν χρῆσιν, ὡς προσάγοντας φαρμακείας χάριν. Cf. STEWART, *ad loc.*

3. ἅπαντα γὰρ — τῆς εὐδαιμονίας. *Qui igitur lusum pro beatitudine habet, lusum causa cetera subibit* (πραγματεύεται καὶ κακοπαθήσει *vs* 29 (RAMSAUER, *ad loc.*)).

4. παίζειν ὅπως σπουδάζη. Le jeu, loin d'être la fin de l'activité sérieuse, doit lui servir de moyen. Voy. *Pol. loc. cit.*, et *Eth. Nic.* IV, 13, 1128 b, 3 : δοκεῖ δὲ ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ παιδιὰ ἐν τῷ βίῳ εἶναι ἀναγκαῖον.

5. δοκεῖ δ' ὁ εὐδαιμόνων... κτλ. Il faut peut-être lire δὴ. Cette phrase exprime, en effet, la conclusion de ce qui précède. Deux espèces d'ἐνεργεῖαι paraissent pouvoir constituer le bonheur : d'une part, αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις ; d'autre part, τῶν παιδιῶν αἱ ἡδέειαι (ci-dessus). ARISTOTELE vient d'établir que ces dernières ne peuvent pas être la fin suprême de la conduite. Le bonheur ne peut donc consister que dans l'ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν.

6. μετὰ σπουδῆς. MICHELET, *ad loc.* : σπουδαῖος, i. e. *serius* : μετὰ σπουδῆς *legunt Zellii et Bekkeri codices, nec non Lambini Colo-*

τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετὰ παιδιᾶς, καὶ τοῦ βελτιόνος αἰεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὲ τοῦ βελτιόνος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη<sup>1</sup>. ἀπολαύσειέ τ' ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχὼν καὶ ἀνδράποδον οὐχ ἦττον τοῦ ἀρίστου· εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδράποδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου<sup>2</sup>. οὐκ ἄρ' ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται<sup>3</sup>.

*mienses. Bekkerus in textum recepit ; sed est interpretamentum, quod e Paraphraste in textum fluxit, ut ostendunt Victorii codices qui μετὰ σπουδῆς exhibent in margine. Retineo σπουδαῖος, cum arvideat lusus verborum in voce σπουδαῖος, quæ et serius et probus significat. Lusum illum non male Paraphrastes expressit his verbis : οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς· καὶ ὁ σπουδαῖος οὐ παίζων, ἀλλὰ σπουδάζων. — L'accord des mss. sur la leçon μετὰ σπουδῆς ne permet guère d'y substituer σπουδαῖος, mais l'observation de MICHELET reste intéressante en ce qui concerne le sens de ce mot.*

1. καὶ τοῦ βελτιόνος αἰεὶ — εὐδαιμονικωτέρα ἤδη. HELIOD. 221, 18 : καὶ τὴν ἐνέργειαν βελτιόνος τῆς ψυχῆς μέρους σπουδαιοτάτην φαμέν. τὸ δὲ βέλτιον καὶ τοῦ βελτιόνος μέρους μᾶλλον τῇ εὐδαιμονίᾳ προσήκει.

2. εὐδαιμονίας — εἰ μὴ καὶ βίου. HÉLIODORE (221, 24) explique : οὐδὲ βίον τὸν αὐτὸν ἀμφοτέρων [sc. ἀνδράποδου καὶ ἀρίστου] εἶναι [sub. οὐδεὶς ἂν εἴποι]. MICHEL D'ÉPHÈSE (578, 8) sous-entend σπουδαίου après βίου. Il paraît plus probable qu'il faut prendre ce terme absolument. On ne peut, en effet, attribuer le bonheur à l'esclave, parce qu'on ne peut même pas lui attribuer une existence humaine βίος. Voy. Pol. I, 13; III, 9, 1280 a, 32 : δουλῶν καὶ τῶν ἄλλων ζῶων..... οὐκ ἔστι [sc. πόλις] διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν. *Ibid.* VII, 14, 1333 a, 30 : διήρεται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ εἰς σχολήν. Cf. *Ibid.* 15, 1334 a, 20 : κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, οὗ σχολῆ δουλοῖς. Il faut donc traduire comme le fait RAMSAUER : *Siquidem ne vitæ quidem participes esse videntur* ou plus exactement : *nisi etiam vitæ participes esse dicantur* [sub. *quod ferri non possent*].

3. καὶ πρότερον εἴρηται. Voy. ci-dessus, 1176 b, 27, p. 110; b, 7, p. 108; *Eth. Nic.* I, 6, 1098 a, 15 et sæp.

## VII

εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι<sup>1</sup>, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον<sup>2</sup> ὃν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον, ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται<sup>3</sup>. ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ἀληθεῖ. κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια· καὶ γὰρ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν, καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς<sup>4</sup>. ἔτι δὲ συνεχεστάτη· θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα<sup>5</sup> συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὅτιοῦν. οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ

1. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι. MICH. EPH. 579, 21 : ἐπήγαγεν [sic]. ὁ Ἀριστοτέλης] εἴτε δὴ νοῦς ἐστὶ τοῦτο ἐν ἡμῖν ἀριστον, δυνάμει λέγων, εἴτε δὴ νοῦν αὐτὸ χρῆ καλεῖν, ὡς ἐγὼ αὐτὸ ὀνομάζω, εἴτε ζωὴν λογικὴν, ὡς ὁ Πλάτων...

2. θεῖον. Voy ci-dessous p. 116, n. 2, et *Introd.* p. 55.

3. εἴρηται. SUSEMHL, *ad loc.* : *At hæc nusquam sic leguntur : lacunæ igitur habes in libro VI indicium.* — RAMSAUER doute, pour la même raison, non plus de l'intégrité, mais de l'authenticité du livre VI.

4. καὶ γὰρ ὁ νοῦς... HELIOD. 221, 38 : καὶ γὰρ... ὁ νοῦς ἐστὶ τὸ ἡμέτερον εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο κρατίστη ἐστὶν ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια, καὶ ἃ γινώσκει κράτιστά εἰσι τῶν... γινωσκομένων. Il y a parallélisme entre les facultés du sujet et la valeur ontologique de l'objet : καὶ ὡν αἰ ἐπιστῆμαι καλλίους ἢ σπουδαιότεραι, καὶ τὰ πράγματα καλλίω καὶ σπουδαιότερα· ὡς γὰρ ἔχει ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἀληθές (*Reth.* I, 7, 1364 b, 7 ; *Eth. Nic.* VI, 2 1139 a, 8-11 et sæp.). L'intellect est la première et la plus importante des fonctions de l'âme. *De An.* I, 5, 410 b, 12 : τῆς ψυχῆς εἶναι τι κρεῖττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον, ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ. Il est la fin des opérations de l'âme, ce en vue de quoi agissent la prudence et les autres vertus. *Eth. Nic.* VI, 13, 1145 a, 5 : ἡ μὲν γὰρ [sc. σοφία] τὸ τέλος, ἡ δὲ [φρόνησις] τὰ πρὸς τὸ τέλος ποιεῖ πράττειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας, οὐδὲ τοῦ βελτιοῦς μορίου, ὡσπερ οὐδὲ τῆς υἰείας ἢ ἰατρικῆς... ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει [sc. ἡ φρόνησις], ἀλλ' οὐκ ἐκείνη. Cf. *Ibid.* 1144 a, 4.

5. θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα. La contemplation (θεωρία) est suscep-

τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαρρότητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδῖω τὴν διαγωγὴν εἶναι. ἢ τε λεγομένη αὐτάρχεια<sup>1</sup> περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιοῦτοις ἰκανῶς κεχορηγημένων<sup>2</sup> ὁ μὲν δίκαιος δεῖται πρὸς οὓς δικαιοπραγήσει καὶ μεθ' ὧν, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ σώφρων καὶ ὁ ἀνδρεῖος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος, ὁ δὲ σοφὸς καὶ καθ' αὐτὸν ὧν δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσω ἂν σοφώτερος ᾖ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων<sup>3</sup>, ἀλλ' ὁμως αὐταρκέστατος. δόξαι τ' ἂν αὐτῇ μόνῃ δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν<sup>4</sup>. δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία

tible d'être continuée longtemps sans fatigue, parce que c'est l'actualisation d'une puissance du plus haut degré, aussi proche que possible de l'acte (Voy. ci-dessus, p. 106, n. 1, et *Phys.* VIII, 4, 225 a, 34-b, 2). Si, chez l'homme, elle ne peut toujours durer, c'est précisément à cause de ce qu'il y a dans l'intellect humain de potentiel et d'imparfait : εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῶ τῆς νοήσεως (*Mela.* Δ, 9, 1074 b, 28).

1. ἢ τε λεγομένη αὐτάρχεια. Voy. ci-dessus, p. 108, n. 1.

2. κεχορηγημένων. — χορηγεῖν, χορηγία sont, dans la langue d'ARISTOTE, les expressions consacrées pour désigner le cortège de biens extérieurs nécessaire au bonheur. Voy. *Eth. Nic.* I, 11, 1101a, 15; *Pol.* IV, 2, 1289a, 33; I, 6, 1255a, 14 et ssep. *Ind. Ar.* s. v. 852 b, 52 sqq.; b, 60 sqq.

3. βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων. De tous les biens extérieurs, les amis sont le plus précieux (*Eth. Nic.* IX, 9, 1169 b, 9). L'amitié qui s'établira entre les sages, les rendra plus aptes à atteindre et à posséder, d'une façon durable, le bonheur suprême de la pensée pure. *Ibid.* 1170 a, 5 : οὐ γὰρ ῥάδιον καθ' αὐτὸν ἐνεργεῖν συνεχῶς, μεθ' ἐτέρων δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ῥᾶον. ἔστα: οὖν ἡ ἐνέργεια συνεχεστέρα, ἡδεῖα οὕσα καθ' αὐτήν, ὁ δὲ περὶ τὸν μακάριον εἶναι. Cf. *Ibid.* VIII, 1, 1155 a, 15.

4. οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται — πράξιν. La plus haute activité

ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα<sup>1</sup> γὰρ ἵνα<sup>2</sup> σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵνα εἰρήνην ἄγωμεν. [τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἢ ἐνέργεια· αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις δοκοῦσιν ἀσχολοῖ εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς,<sup>3</sup> οὐδεὶς γὰρ αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξαι γὰρ ἂν παντελῶς μισαιφρόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίους ποιοῖτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοντο. \* ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἀσχολος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεῦσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τήν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἐτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἐτέραν οὖσαν<sup>4</sup>. εἰ δὲ<sup>5</sup> τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων

intellectuelle doit être désintéressée puisqu'elle est le but suprême. *Meta. A*, 2, 982 b, 24 : δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν [sc. ἡ τοιαύτη φρόνησις = ἡ φιλοσοφία] ζητοῦμεν χρεῖαν ἐτέραν, ἀλλ' ὡς περ ἀνθρωπὸς φαιμεν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλεύθερα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκὲν ἐστίν. L'activité pratique, dont la forme la plus haute est la politique (*Voy. Eth. Nic. I*, 1, præf. 1091 a, 26) n'est pas, comme la *théorie*, purement désintéressée. Car l'homme d'action, le politicien, recherchent les honneurs et la considération : οἱ δὲ χαρίεντες καὶ πρακτικοὶ τιμῆν· τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο τέλος (*Ibid.* 2, 1095 b, 22 et ci-dessous). Le sage, au contraire, est au-dessus de l'opinion (*Eth. Nic. IV*, 7, fin; 8, déb.): ὧ δὲ καὶ ἡ τιμὴ μικρὸν ἐστίν, τούτῳ καὶ τᾶλλα (*l. l.* 1124 a, 19).

1. ἀσχολούμεθα, σχολάζωμεν. *Voy. ci-dessus*, p. 110, n. 2.

2. ἵνα. Si le loisir (σχολή) est un des éléments du bonheur, c'est parce que le loisir est, comme le bonheur, le terme ou la fin de toute action (ἵνα).

3. L'enchaînement des idées semble exiger que l'on transporte les mots τῶν μὲν οὖν — παντελῶς après γίνοντο, ou, au moins, que l'on mette οὐδεὶς γὰρ — γίνοντο entre parenthèses, comme le propose BYWATER.

4. ἐτέραν οὖσαν. MICHELET, *ad loc.* : *Ab ipsa reipublicæ administratione diversus est finis ejus administrationis, nempe incolumitas et salus reipublicæ, quæ quidem est beatitudo; quam politici viri dum quærun, sciunt etiam aperte esse diversam, cum philosophantis operatio cum fine suo plane sit eadem.*

5. εἰ δὲ.... κτλ. Conclusion de ce qui précède : Si les vertus civi-

αἱ πολιτικά καὶ πολεμικά κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὐταὶ δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταὶ εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν<sup>1</sup> δοκεῖ θεωρητικὴ οὕσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν τελείαν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν)<sup>2</sup>, καὶ τὸ αὐταρκες δὲ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπων<sup>3</sup> καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὲ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον<sup>4</sup>. οὐδὲν γὰρ

ques et guerrières, les plus belles de toutes, ne sont pas désirables pour elles-mêmes, et ne sont que des moyens en vue de fins ultérieures, tandis que l'activité intellectuelle est à elle-même sa fin (Voy. *Meta.* A, 2, 982 b, 24; Θ, 8, 1050 a, 23, ci-dessus, pp. 107, n. 4 et 5; 113, n. 4), c'est en elle que doit consister le souverain bien ou le bonheur.

1. σπουδῆ τε διαφέρειν, toutéστιν τῇ ἀκρότητι καὶ τῷ τιμίῳ (MICH. EPH. 589, 20).

2. αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν. Voy. ci-dessus, pp. 98 sqq. et les notes.

3. ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπων. *Jam idem est quod a 21-22 τὸ συνεχέστατον dicebatur* (RAMSAUER, *ad loc.*). Voy. ci-dessus, p. 112, n. 5.

4. λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον. Cf. *Eth. Nic.* I, 7, 1098 a, 15 : εἰ δ' οὔτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν,..... ἔτι δ' ἐν βίῳ τελείῳ. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα. Il y a une connexion manifeste entre le sens qu'ont ici les mots βίος τέλειος et celui de μῆκος βίου τέλειον dans le passage qui nous occupe. Les commentateurs entendent par βίος τέλειος une vie heureuse jusqu'au bout, jusqu'à la mort. EUSTR. 71, 21 : ὡς μέχρι τοῦ τέλους τῆς παρουσίας τοῦ ἀνθρώπου ζωῆς, τὴν τοιαύτην ἐνέργειαν ἀνένδοτον ἐπεκτείνεσθαι. L'auteur de la *Grande Morale* dit de même (I, 4, 1185 a, 4) : οὐδ' ἐν χρόνῳ γε ἀτελεῖ, ἀλλ' ἐν τελείῳ· τέλειος δ' ἂν εἴη χρόνος, ὅσον ἀνθρώπος βιοῖ. Cf. *Eth. Eud.* II, 1, 1219 b, 6 : διὸ καὶ τὸ Σίλωνος ἔχει καλῶς τὸ μὴ ζῶντ' εὐδαιμονίζειν ἀλλ' ὅταν λάβῃ τέλος· οὐθὲν γὰρ ἀτελὲς εὐδαιμον· οὐ γὰρ ὄλον. Mais cette interprétation ne s'accorde guère avec le passage d'ARISTOTE, *Eth. Nic.* I, 11, 1101 a, 8 : οὐδὲ δὴ ποικίλος γε καὶ εὐμετάβολος· οὔτε γὰρ ἐκ τῆς εὐδαιμονίας κινηθήσεται ῥαδίως, οὐδ' ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀτυχημάτων, ἀλλ' ὑπὸ μεγάλων καὶ πολλῶν, ἕκ τε τῶν τοιούτων οὐκ ἂν γένοιτο πάλιν εὐδαιμῶν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ, ἀλλ' εἴπερ, ἐν πολλῷ τινὶ καὶ τελείῳ, μεγάλων καὶ καλῶν ἐν αὐτῷ γενόμενος ἐπήβολος. τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαιμόνα τὸν κατ' ἀρετὴν

ἀτελές ἐστὶν τῶν τῆς εὐδαιμονίας. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπός ἐστιν οὕτως βιώσεται<sup>1</sup>, ἀλλ' ἡ θεῖόν τι<sup>2</sup> ἐν αὐτῷ ὑπάρ-

τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγούμενον, μὴ τὸν τυχόντα χρόνον, ἀλλὰ τέλειον βίον; — RASSOW (ap. STEWART, t. I, pp. 102; 146) se demande comment la possibilité de perdre et de récupérer le bonheur serait compatible avec l'assertion qu'il doit occuper *das volle menschlichen Leben bis zum Tode*. On ne peut éviter cette difficulté qu'en entendant par βίος τέλειος la vie parfaite et achevée de l'homme pourvu de toutes ses facultés (ZELLER, *Phil. d. Gr.* II, 2<sup>o</sup>, 616 traduit : *in einem vollendeten Leben*) et aussi d'un certain nombre de biens extérieurs, qui contribuent au bonheur complet. Le χρόνος τέλειος ou le μήκος βίου τέλειον, est le temps nécessaire pour assurer le développement de ces facultés, l'acquisition de ces biens et aussi la possibilité de goûter pleinement le bonheur. *Eth. Nic.* I, 10, 1099b, 32 : εἰκότως οὖν οὔτε βοῦν οὔτε ἵππον οὔτε ἄλλο τῶν ζώων οὐδὲν εὐδαιμον λέγομεν· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν οἶδόν τε κοινοῦνται τοιαύτης ἐνεργείας· διὰ ταυτὴν δὲ τὴν αἰτίαν οὐδὲ παῖς εὐδαιμον ἐστίν· οὕτω γὰρ πρακτικῶς τῶν τοιούτων διὰ τὴν ἡλικίαν· οἱ δὲ λεγόμενοι διὰ τὴν ἐλπίδα μαχαρίζονται. δεῖ γὰρ, ὡσπερ εἶπομεν, καὶ ἀρετῆς τελείας καὶ βίου τελείου. La vertu et le bonheur sont choses qui, pour se réaliser, exigent la vie complète ou parfaite de l'adulte et, de plus, un certain temps (*Ibid.* 1099b, 18 : δυνατόν γὰρ ὑπάρξαι [sc. ἡ εὐδαιμονία] πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διὰ τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας. *Ibid.* II, 1, 1103a, 31 : τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί.) Ce temps est dit τέλειος non par soi, mais dans le même sens que l'éducation, par exemple, parce qu'il sert à produire quelque chose de τέλειον. *Meta.* Δ, 16, 1022a, 1 et *ALEX. ad h. loc.* 377, 6, Bonitz : ταῦτα μὲν οὖν τὰ σημερινόμενα καθ' αὐτὰ τοῦ τελείου, τὰ δὲ ἄλλα τέλεια λεγόμενα ἀπ' αὐτῶν φησὶ καὶ ταῦτα λέγεσθαι. ἡ γὰρ τῶ ποιεῖν τι τοιοῦτον· ἡ γὰρ παιδεία τέλειον, ὅτι ποιητικὸν τελείου τινός· τοῦ γὰρ ἀρετὴν ἔχοντος. — Il n'y a pas de contradiction entre ces passages et la doctrine exposée ci-dessus, de l'indivisibilité de l'ἐνέργεια (Voy. ci-dessus, pp. 87, n. 1; 88; 91 et les notes) et de sa réalisation indépendamment du temps. Le bonheur est parfait dès qu'il est, comme la vision. Mais, de même qu'il peut être désirable de voir pendant un certain temps, de même le temps pendant lequel dure le bonheur le parachève, à peu près comme le plaisir qui s'ajoute à l'acte, déjà complet et parfait en lui-même (Voy. ci-dessus, p. 98, n. 6).

1. οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπός ἐστιν οὕτως βιώσεται..... κτλ. *Voy. Introd.* p. 52.

2. θεῖόν τι. « Aristote emploie le mot θεῖος, comme nous le mot

χει· ὅσω δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου<sup>1</sup> τοσοῦτω καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρῆ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα<sup>2</sup>, οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν<sup>3</sup> καὶ πάντα

« divin, pour exprimer le plus haut degré d'admiration, avec une « teinte d'enthousiasme, mais aussi non sans quelque indécision. « C'est ainsi qu'il l'applique : 1° à la substance du ciel, *De Cælo*, I, « 2, 9; 2° aux corps célestes, *Ibid.* II, 12, 13; 3° à l'intellect dans « l'homme, *De Part. Anim.* IV, 10, 8; 4° à la vie consacrée à la « contemplation, *Eth. Nic.* X, 7, 8; 5° au bonheur en général, *Eth. « Nic.* I, 9, 3; 6° à la vertu surhumaine qui consiste dans l'intellec- « tion pure, *Eth. Nic.* VII, 1, 1; 7° à l'instinct des abeilles. *Gen. An.* « III, 10, 27. » (GRANT, *ad I*, 1, 1094 b, 10.)

1. τοῦ συνθέτου. MICH. EPH. 591, 6 : τοῦ συνθέτου τούτου, τοῦ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος.

2. ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα. Sentence proverbiale qu'ARISTOTE ( *Rhet.* II, 21, 1394 b, 24 : θνατὰ χρῆ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατόν φρονεῖν) donne comme exemple de γνώμη. Cf. PINDARE, *Isth.* V, 20 : θνατὰ θνατοῖσι πρόπει. ANTIPHANE (ap. STOB. *Flor.* I, 316, Mein.): εἰ θνητὸς εἰ βέλτιστε θνητὰ καὶ φρονεῖ. SOPH. (Frg. 515, Dind.): θνητὰ φρονεῖν χρῆ θνητὴν φύσιν, et autres cités par STEWART, *ad loc.*

3. ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. Il ne peut y avoir, d'après ARISTOTE, d'immortalité personnelle. L'âme est la forme ou l'acte du corps organisé; elle en est aussi inséparable que la forme de la matière; elle en est la propriété et la nature, comme la légèreté est celle du feu (ALEX. *De An.* p. 10, 5-14, Bruns, et sep.). Ni l'âme nutritive, ni l'âme sensitive, ni même, semble-t-il, l'âme raisonnable tout entière, ne sont séparables du corps. Elles se réalisent en lui et avec lui, et elles ne peuvent pas plus exister sans lui que la marche sans les pieds (*De An.* II, 1, 413 a, 4; 2, 413 b, 24; *Gen. Anim.* II, 3, 736 b, 22; 737 a, 7; *De An.* III, 5, 430 a, 23). L'intellect seul paraît être éternel et impérissable; lui seul est, sans doute, non seulement séparable, mais encore actuellement séparé du corps (*De An. II. I.*; *Gen. Anim. I. I.*; *Ibid.* 736 b, 28; *Meta.* A, 3, 1070 a, 24); la décrépitude et la vieillesse ne sauraient l'atteindre (*De An.* I, 4, 408 b, 18). Par cela même, il paraît ne participer en rien à ce qu'il y a d'individuel en nous. Au contraire, toutes les fonctions qui impliquent ou constituent la personnalité appartiennent à l'ensemble formé par l'âme et le corps, que la mort anéantit. Cet autre genre d'âme qu'est

ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ<sup>1</sup>· εἰ

l'intellect séparable, est étranger à l'amour, à la haine, à la mémoire, à la pensée discursive (*De An.* I, 4, 408 b, 24; III, 5, 430 a, 22). La mémoire, en particulier, appartient à l'âme sensitive et dépend des organes corporels (*De Mem.* I, 450 a, 22 sqq.). Semblablement, toutes les affections, le plaisir et la douleur, et la volonté elle-même, — qui n'est pas possible sans la coopération de la raison et de l'appétit —, doivent disparaître, quand les puissances inférieures de l'âme sont détruites (*De An.* III, 7, 431 a, 10; 9, 432 b, 26; 10, 433 a, 9-22; b, 27; I, 1, 403 a, 16). Cette doctrine n'est pas sans soulever des questions qu'ARISTOTE n'a pas résolues. On peut se demander notamment, s'il est vrai que l'intellect lui-même puisse être immortel, puisque, tout distinct qu'il est de l'imagination, il n'en a pas moins besoin de l'imagination pour s'exercer; ou, encore, si admettre sa persistance ce n'est pas vouloir actualiser une forme indépendamment de sa matière, réaliser une abstraction (*Voy. Introd.* pp. 53 sq.). Bien d'autres difficultés encore surgissent dans cette partie de la doctrine aristotélicienne, mais, répétons-le, elle exclut toute immortalité de l'individu. ARISTOTE, quoi qu'on en ait dit, n'a pas laissé dans l'indécision la question de savoir « si la personnalité réside dans les facultés supérieures ou dans les facultés inférieures de l'âme, dans la partie immortelle ou dans la partie périssable de notre nature » (ZELLER, *op. cit.* II, 2<sup>3</sup>, 606). Car ce qui individue, ce n'est ni la forme, ni la matière prises isolément. C'est l'union de telle forme à telle matière, l'essence tout entière. La matière et la forme se déterminent réciproquement, et la réalité, c'est-à-dire la détermination complète, n'appartient à l'une que par l'autre (*Meta.* Z, 8, *ad fin.*; I, 9, 1058 a, 37 et s<sup>ap.</sup>). Si une autre preuve était nécessaire pour établir qu'ARISTOTE n'a pas cru à l'immortalité de la personne, on la trouverait dans les passages où il déclare que l'homme vertueux qui se dévoue à sa patrie et à ses amis, préfère une existence courte mais belle, à une vie longue mais sans éclat (*Eth. Nic.* IX, 8, 1169 a, 18); où il n'hésite pas à dire que l'homme de bien sera plus affligé par la mort que le pervers, parce qu'elle le privera de plus grands biens (*Eth. Nic.* III, 12, 1117 b, 10). Il n'y a donc d'immortel en nous que ce qui n'est pas nous. C'est seulement par l'exercice de la pensée pure que l'homme peut prendre conscience de la partie immortelle de son être, et avoir le *sentiment* de cette immortalité. C'est là, sans doute, ce qu'il faut entendre par : ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν. — Cf. PLAT. *Tim.* 90 B : τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότε... πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὐ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν...

1. τῶν ἐν αὐτῷ. MICH. EPH. 591, 25 : τὸ..... κράτιστον..... τῶν ἐν ἡμῖν.

γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ<sup>1</sup> μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο<sup>2</sup>, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἂν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος

1. καὶ τῷ ὄγκῳ. Il faut prendre ces expressions dans un sens métaphorique, puisque, à proprement parler, on ne peut attribuer aucune dimension à l'intellect (*Meta.* Λ, 7, 1073 a, 5 : δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐθὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαιρετός ἐστιν). Mais on peut se demander encore à quoi s'applique, même entendue au figuré, la remarque d'ARISTOTE. Peut-être fait-il allusion à la brièveté du temps pendant lequel l'homme est capable de se livrer à l'intellection : διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (*Ibid.* 1072 b, 14). Cf. RAMSAUER, *ad loc.*

2. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο. MICH. EPH. 592, 8 : οὕτω καὶ ἄνθρωπος κυρίως ἐστὶν ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς καὶ ἔστι κυρίως ὁ Ἄριστοτέλης καὶ Πλάτων ὁ τοῦ Ἄριστοτέλους νοῦς καὶ ὁ τοῦ Πλάτωνος. Ce qui fait que l'homme est homme, ce n'est pas son organisme corporel. L'âme est la forme du corps, et, quand il en est dépourvu, celui-ci n'est plus qu'un amas d'éléments, qui n'a de commun que le nom avec le corps organisé (*Gen. Anim.* I, 19, 726 b, 22; *Meta.* Z, 10, 1035 b, 25, et sæp. *Ind. Ar.* 514 a, 57). C'est donc dans l'âme qu'il faut chercher les caractères propres de l'homme. Mais quel est le genre de vie, c'est-à-dire la fonction de l'âme, qui caractérise l'humanité? « La vie [végétative] lui est manifestement commune « même avec les plantes : or nous cherchons l'acte propre de « l'homme. Il faut donc laisser de côté la vie de nutrition et « d'accroissement. La vie sensitive vient ensuite. Mais il est évident « qu'elle est, elle aussi, commune au cheval, au bœuf et à tout « animal. » (*Eth. Nic.* I, 6, 1097 b, 33.) A moins de déclarer que l'homme n'a pas de fonction propre, ce qui reviendrait à admettre un être naturel dépourvu de nature (ἀργὸν πέφυκεν. *Ibid.* b, 30), il faut placer l'essence de l'homme dans la seule vie qui lui appartient en propre, c'est-à-dire l'activité rationnelle. — Remarquons qu'en définissant l'homme uniquement par sa forme spécifique ou sa fonction propre, ARISTOTE tombe dans le défaut qu'il condamne lui-même (*De An.* I, 1, 403 a, 29 sq.), de définir une chose par sa forme indépendamment de sa matière. Il oublie le corps et les facultés inférieures de l'âme, pour pouvoir, malgré ses assertions réitérées, faire de l'activité qu'il vient de déclarer surhumaine, la fonction propre de l'être humain. — *Erit igitur idem et τὸ θεῖον quod pæne non humanum est* (1177 b, 26 sq.) *et τὸ οἰκειότατον cujusque hominis* (RAMSAUER, *ad loc.*).

ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον<sup>1</sup> ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

## VIII

δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν<sup>2</sup>· αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί· δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλάγμασιν καὶ χρεῖαις καὶ πράξεις παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω<sup>3</sup>, ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικά. ἔνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνωκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἥθους ἀρετῆ<sup>4</sup>. συνέζευκται δὲ καὶ

1. τὸ λεχθέν τε πρότερον. D'après MICHEL D'EPHÈSE (592, 17), ce renvoi s'applique à ce qui a été dit plus haut (1176 a, 25, p. 105) à propos du plaisir.

2. ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. MICH. EPH. 592, 28 : ὁ δὲ κατὰ τὴν ἠθικὴν καὶ πραγματικὴν [sc. ἀρετὴν]. Voy. *Introd.* pp. 25 sqq. et 52.

3. διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω. MICH. EPH. 593, 5 : ὥστε καὶ αἱ κατὰ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ἐνέργειαι περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας, ὡς μεμαθήκαμεν, οὔσαι τὸ πρέπον αὐταῖς ἐπάγουσαι καὶ ὄρον αὐταῖς ἐπιτιθεῖσαι τοῦ συνθέτου ἂν εἶεν, ὥστε καὶ ἀνθρωπικαί. ὅτι δὲ αἱ ἠθικαὶ ἀρεταὶ μετροῦσι τὰ πάθη, καὶ τοῦτο ἔμπροσθεν ἐμάθομεν. Voy. *Introd.* p. 25, et ci-dessous, p. 121, n. 2.

4. ἔνια δὲ καὶ — ἢ τοῦ ἥθους ἀρετῆ. Bien que les dispositions naturelles et le tempérament distincts de la vertu, ils ont avec elle des rapports étroits (*Eth. Nic.* VI, 13, 1144 b, 3 : οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν. πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τὰλλα ἔχομεν εὐθύς ἐκ γενετῆς). Le tempérament mélancolique, par exemple (μελαγχολικὴ κράσις. *Probl.* XXX, 1, 954 b, 8), influe sur le caractère : μάλιστα δ' οἱ ὀξείς καὶ μελαγχολικοὶ τὴν προπετὴ ἀκρασίαν εἰσὶν ἀκρατεῖς (*Eth. Nic.* VII, 8, 1150 b, 25). Cf. *Hist. Anim.* VII, 1, 588 a, 17 : αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰς τροφὰς διαφέ-

ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἠθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀρετὰς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν<sup>1</sup>. συνηρτημέναι δ' αὐταὶ<sup>2</sup> καὶ τοῖς πάθεσι περὶ τὸ σύνθετον

ρουσιν. ἔνεστι γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἔχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφορὰς..... φανερωτάτων δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἔχνη καὶ σπέρματα...

1. συνέξευκται δὲ — κατὰ τὴν φρόνησιν. Les vertus éthiques sont solidaires entre elles, et même avec certaines des vertus dia-noétiques, comme la prudence (*Eth. Nic.* I, 13, 1103 a, 3-10). La prudence, ou intellection pratique (ὁ κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς *De An.* I, 2, 404 b, 5; Cf. *Eth. Nic.* VI, 5, 1140 b, 20 et *sæp.*), consiste, étant donné un but, à apercevoir la série des moyens de nature à le produire, jusqu'à celui dont la réalisation est à la portée de l'agent. Voy. *Introd.* pp. 26-28.

2. συνηρτημέναι δ' αὐταὶ. RAMSAUER propose συνηρτημέναι [sc. αἱ ἠθ. ἀρεταὶ] δὲ ταύτη τε [sc. τῇ φρονήσει]. SUSEMIHL conjecture συνηρτεμέναι δ' αὐτῇ τε... Mais il nous semble que la leçon traditionnelle doit être maintenue. ARISTOTE veut, en effet, prouver que, non seulement les vertus éthiques, mais la prudence, ne sont pas séparables du σύνθετον. La raison qu'il en donne est, d'une part, que la prudence et les vertus éthiques sont solidaires; d'autre part, qu'elles sont étroitement liées τοῖς πάθεσι. Il faut donc expliquer comme s'il y avait : συνηρτημέναι δ' αὐταὶ ἀλλήλαις καὶ... Cf. MICH. EPH. 595, 15 : συνεξευγμέναι οὔσαι αἱ ἀρεταὶ τῇ φρονήσει καὶ ἡ φρόνησις ταῖς ἀρεταῖς καὶ οὐ μόνον ἀλλήλαις συνεξευγμέναι ἀλλὰ καὶ τοῖς πάθεσιν... Quant au fond, voy. *Eth. Nic.* II, 2, 1104 b, 9-34 : « La « vertu éthique est relative aux plaisirs et aux peines, puisque « c'est l'attrait du plaisir qui nous porte aux mauvaises actions, et « la crainte de la douleur qui nous détourne du bien. C'est pour « cela qu'il faut, comme dit Platon, avoir été élevé dès l'enfance de « façon à ne trouver du plaisir ou de la peine que dans les choses « où on doit le faire, car telle est la bonne éducation. En outre, « puisque les vertus sont relatives à nos actions et à nos affections « (πάθη), et puisque toute action ou affection est toujours accom- « pagnée de plaisir ou de peine, il s'ensuit que la vertu est relative « aux plaisirs et aux peines..... On peut donc admettre que la « vertu éthique consiste à se comporter de la meilleure façon « possible en ce qui concerne les plaisirs et les douleurs, et que le « vice est le contraire. C'est ce qui ressortira aussi d'une façon « évidente des considérations qui suivent: En effet, puisqu'il y a trois

ἀν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί. καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κευχωρισμένη<sup>1</sup>. τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἴρηται· διακριβῶσαι γὰρ<sup>2</sup> μείζον τοῦ προκειμένου ἐστίν.

|| δόξειε δ' ἄν<sup>3</sup> καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας<sup>4</sup> ἐπὶ μικρὸν

« espèces de choses qui provoquent le désir, et aussi trois sortes de « choses qui déterminent l'aversion, c'est-à-dire le beau, l'utile et « l'agréable, et leurs trois contraires : le honteux, le nuisible et le « pénible, l'homme vertueux est celui dont la conduite est droite en « ce qui concerne ces mobiles, et le vicieux celui dont la conduite « s'écarte de la rectitude, et cela surtout par rapport au plaisir. » C'est principalement sous l'influence du plaisir et de la douleur que nous nous laissons aller à nous écarter du milieu ou de l'ὀρθὸς λόγος qui constituent la vertu (Voy. *Introd.* pp. 22; 25). — Si le plaisir et la douleur ne sont pas des affections (πάθη), du moins sont-ils étroitement liés à celles-ci. Voy. *Phys.* VII, 3, 247 a, 3 : ἐτι ἡ μὲν ἀρετὴ εὖ διατιθησι πρὸς τὰ οἰκεία πάθη, ἡ δὲ κακία κακῶς. ὥστ' οὐδ' αὐταὶ ἔσσονται ἀλλοιώσεις· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποβολαὶ καὶ αἱ λήψεις αὐτῶν. γίνεσθαι δ' ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀπαντα γὰρ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας τὰς σωματικὰς, αὐταὶ δὲ ἢ ἐν τῷ πράττειν ἢ ἐν τῷ μεμνησθαι ἢ ἐν τῷ ἐλπίζειν. αἱ μὲν οὖν ἐν τῇ πράξει κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰσιν, ὥσθ' ὑπ' αἴσθητοῦ τινὸς κινεῖσθαι, αἱ δ' ἐν τῇ μνήμῃ καὶ ἐν τῇ ἐλπίδι ἀπὸ ταύτης· ἡ γὰρ οἷα ἔπαθον μεμνημένοι ἡδονᾶς, ἢ ἐλπίζοντες οἷα μέλλουσιν. ὥστ' ἀνάγκη πᾶσαν τὴν τοιαύτην ἡδονὴν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν γίνεσθαι. ἐπεὶ δ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἐγγιγνομένης καὶ ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετὴ ἐγγίγνεται (περὶ ταύτας γὰρ εἰσιν), αἱ δ' ἡδοναὶ καὶ αἱ λύπαι ἀλλοιώσεις τοῦ αἰσθητικοῦ, φανερόν ὅτι ἀλλοιούμενου τινὸς ἀνάγκη καὶ ταύτας ἀποβάλλειν καὶ λαμβάνειν. ὥσθ' ἡ μὲν γένεσις αὐτῶν μετ' ἀλλοιώσεως, αὐταὶ δ' οὐκ εἰσιν ἀλλοιώσεις.

1. ἡ δὲ τοῦ νοῦ κευχωρισμένη. Voy. ci-dessus, p. 117, n. 3; *Introd.* pp. 53 sq.

2. διακριβῶσαι γὰρ... κτλ. Voy. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 b, 21, à la suite du passage cité ci-dessus, p. 105, n. 5... καὶ περὶ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοιούτων γέγοντας τοιαῦτα καὶ συμπεραίνεισθαι.

3. δόξειε δ' ἄν... Tout ce paragraphe jusque'à θεωρία τις ne fait, comme l'a remarqué RASSOW (ap. SUSEM. *ad loc.*), que reproduire sous une autre forme des idées déjà exposées 1177 a, 12 — 1178 a, 8, ci-dessus, pp. 112-120. Peut-être l'un des morceaux n'est-il qu'un remaniement de l'autre, et l'éditeur de l'*Éthique à Nicomaque* aura-t-il, pour ne rien perdre, reproduit les deux. Voy. *Introd.* pp. 6-7.

4. χορηγίας. Voy. ci-dessus, p. 113, n. 2.

ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς<sup>1</sup>. τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν χρεῖα καὶ ἐξ ἴσου ἔστω, εἰ καὶ μᾶλλον διαπονεῖ περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικός, καὶ ὅσα τοιαῦτα (μικρὸν γὰρ ἂν τι διαφέρει)· πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διοίσει. τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις<sup>2</sup> (αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι, προσποιῶνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν)<sup>3</sup>, τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμεως<sup>4</sup>, εἴπερ ἐπιτελεῖ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετὴν, καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας<sup>5</sup>. πῶς γὰρ δῆλος ἔσται ἢ οὐτος

1. ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς. — MICH. EPH. 595, 31 : τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν διὰ τῆς ἠθικῆς ἐδήλωσε. On ne voit guère comment le sage qui se livre à l'intellection pure, pourra être affranchi des conditions nécessaires au bonheur et à la vertu politiques. Ne faut-il pas, pour être souverainement heureux, qu'il soit courageux, juste et libéral? Pour qu'il pût se passer du concours de ses semblables et de la société, il faudrait que ce fût une bête ou un Dieu (*Pol.* I, 2, 1253 a, 29). Mais, s'il vit en société, pourrait-il atteindre le bonheur souverain sans avoir les vertus sociales? Il eût été plus conséquent, peut-être, de déclarer que la sagesse suprême s'ajoute à la vertu politique (ἐπιγινόμενος ὁ τοιοῦτος εὐδαιμονῶν τῷ πολιτικῷ εὐδαιμονί. MICH. EPH. Voy. *Introd.* p. 51, n. 5) et de se résigner à admettre, par suite, qu'elle est soumise aux mêmes conditions.

2. εἰς τὰς ἀνταποδόσεις i. e. ὅπως ἀποδοῖη τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστω (MICH. EPH. 596, 13).

3. αἱ γὰρ βουλήσεις — δικαιοπραγεῖν. CORAY (cité par STEWART, *ad loc.*) : δεῖ χρημάτων τῷ δικαίῳ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις, ἵνα δῆλος γένηται δίκαιος ὢν· τὸ γὰρ βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν ἄδηλον· καὶ οἱ ἄδικοι γὰρ, μὴ εὐποροῦντες χρημάτων, προσποιήσονται ἂν εἶναι δίκαιοι, τὴν ἀπορίαν φάσκοντες ἀναγκάζειν αὐτοὺς ἀμελεῖν τῶν δικαίων.

4. δυνάμεως. *Quomodo enim solus sine amicis, sine manu militum rem gerat?* (RAMSAUER, *ad loc.*) Cf. MICH. EPH. 596, 18 : ἀνδρεῖος δεῖται παρουσίας πολεμίων. HÉLIODORE (224, 34) interprète différemment : δεῖ γὰρ τῷ μὲν ἀνδρείῳ καιροῦ τινος καταλλήλου καὶ τῆς ἐν σώματι δυνάμεως.

5. ἐξουσίας. C'est-à-dire de la possibilité de se livrer à l'intempérance. On ne peut, en effet, appeler tempérant celui qui ne l'est que par force. HÉLIOD. 224, 36 : καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας καὶ τοῦ δύνασθαι, εἰ βούλοιο, ταῖς ἡδοναῖς ἐφεῖναι.

ἢ τῶν ἄλλων τις<sup>1</sup>; ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἢ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὔσης· τὸ δὲ τέλειον δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη<sup>2</sup>. πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται, καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ᾧσιν καὶ καλλίους, πλείονων. τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρὸς γε τὴν ἐνέργειαν χρεῖα, ἀλλ' ὡς εἶπεν καὶ ἐμπόδιά ἐστιν πρὸς γε τὴν θεωρίαν· ἢ δ' ἀνθρωπός ἐστιν καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεῖσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι<sup>3</sup>. — ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητικὴ τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανεῖη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπείληφμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεῶν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδίδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους, ὑπομένοντας τὰ φοβερά καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνοι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται

1. πῶς γὰρ — ἄλλων τις i. e. πῶς γὰρ ἄλλως δῆλος ἔσται ἢ σώφρων ἢ ἀνδρεῖος ἢ τῶν ἄλλων τις ᾧν;

2. ἀμφισβητεῖται τε — ἀμφοῖν ἂν εἴη. S'il s'agit d'apprécier la vertu en elle-même, c'est l'intention (προαίρεσις) qu'il faut considérer de préférence (Voy. *Introd.* p. 21). Mais, pour ARISTOTE, la vertu ne vaut pas par sa forme seule; elle vaut surtout comme moyen d'atteindre le souverain bien ou le bonheur. Or, réduit à l'inaction, le sage ne saurait être heureux (Voy. ci-dessus, p. 106, n. 2; *Introd.* p. 31; ci-dessous, p. 125, n. 1). D'ailleurs, l'honneur et la considération ne sont-ils pas une des fins principales de la vie politique dont il est ici question? (Voy. ci-dessus, p. 113, n. 4.) L'homme vertueux devra donc pouvoir manifester sa vertu par ses actes. Cf. *Eth. Eud.* II, 11, 1228a, 15: διὰ τὸ μὴ ῥάδιον εἶναι ἰδεῖν τὴν προαίρεσιν ὅποια τις, διὰ ταῦτα ἐκ τῶν ἔργων ἀναγκαζόμεθα κρίνειν ποῖός τις. αἰρετώτερον μὲν οὖν ἡ ἐνέργεια, ἐπαινετώτερον δ' ἡ προαίρεσις.

3. ἀνθρωπεύεσθαι. CORAY (cité par MICHELET, *ad loc.*): κατ' ἀνθρωπον ζῆν καὶ ἐν ἀνθρώποις ἀναστρέφεσθαι. Τῶν σπανίων ἡ λέξις, σημαίνουσα τὸ παρὰ τοῖς Γαλλοῖς *s'humaniser*. — N'est-ce pourtant pas l'intellect qu'ARISTOTE a appelé un peu plus haut, μάλιστα ἀνθρωπος?

αὐτοῖς νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἶεν ; ἢ φορτικός ὁ ἔπαινος, ὅτι οὐκ ἔχουσιν φαύλας ἐπιθυμίας ; διεξιούσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. ἀλλὰ μὴν ζῆν τε πάντες ὑπελήφασιν αὐτούς, καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν<sup>1</sup> ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα. τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν<sup>2</sup>, τί λείπεται πλὴν θεωρία<sup>3</sup> ; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητα διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὲ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. — σημεῖον δὲ

1. οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν. Voy. ci-dessus, p. 106, n. 2 ; *Introd.* pp. 31 ; 44. *Meta.* Α, 9, 1074 b, 17 : εἶτε γὰρ μὴθὲν νοεῖ [sc. ὁ νοῦς], τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων.

2. τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν. Voy. *Eth. Nic.* VI, ch. IV et V ; *Meta.* Θ, 9, 1050 a, 30 et sæp. La poésie a un but différent d'elle-même. Il n'en est pas ainsi pour la pratique qui n'a d'autre but que l'eupraxie (*Eth. Nic. l. l.* 1140 b, 6). La prudence, par exemple, est du domaine pratique (1140 b, 5), tandis que l'art appartient à celui de la poésie (1140 a, 20). L'activité artistique, au contraire de l'activité pratique, peut se réaliser dans une œuvre extérieure à elle et qui lui survit, comme la maison que construit l'architecte, ou le vêtement que tisse le tisserand (Cf. *Eth. Nic. I, 1, 1094 a, 3-6*). — Cette distinction se rattache à l'opposition qu'ARISTOTELE établit entre l'ἐνέργεια et la production ou le mouvement (Voy. ci-dessus, pp. 87, n. 1 ; 89 ; 91 et les notes).

3. τί λείπεται πλὴν θεωρία ; Voy. *Meta.* Α, 9, 1074 b, 25 : δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θεϊότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή, καὶ κίνησις τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπικον εἶναι τὸ συνεχές αὐτῷ τῆς νοήσεως. ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦντι. ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὄραν ἔνια κρεῖττον ἢ ὄραν) οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. *Eth. Nic.* VII, 15, 1154 b, 26 : διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλὴν χαίρει ἡδονήν. Par conséquent, on ne saurait attribuer à Dieu aucun souci de l'humanité, aucune intervention dans les événements du monde. *Eth. Nic.* VIII, 9, 1158 b, 23 : δῆλον δ' ἐὰν πολὺ διάστημα γίγνηται ἀρετῆς ἢ κακίας ἢ εὐπορίας ἢ τινος ἄλλου· οὐ γὰρ ἔτι φίλοι εἰσὶν, ἀλλ' οὐδ' ἀξιοῦσιν. ἐμφανέστατον δὲ τοῦτ' ἐπὶ τῶν θεῶν.

καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοιωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῶων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ θεωρίας<sup>1</sup>. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν<sup>2</sup>, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία<sup>3</sup>. ὥστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις. ||

δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας<sup>4</sup> ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν. οὐ μὲν οἴητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων<sup>5</sup> δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μακάριον εἶνα· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὐταρκες οὐδ' ἡ πρᾶξις<sup>6</sup>, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα

1. ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ θεωρίας. C'est bien du bonheur en général qu'il paraît être ici question, sans distinction de vertu politique et de sagesse proprement dite, de vie humaine et de vie surhumaine. ARISTOTELE semble abandonner décidément les résultats auxquels l'avait conduit la détermination empirique du concept de l'homme, et se placer uniquement au point de vue métaphysique. Voy. *Introd.* pp. 50 sqq.

2. ἐφ' ὅσον — εὐδαιμονεῖν : i. e. ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία διατείνει, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν μᾶλλον ὑπάρχει.

3. τιμία. Voy. ci-dessus, p. 109, n. 3.

4. εὐημερίας. Voy. *Eth. Nic.* I, 9, 1099 b, 3, *Introd.* p. 35, n. 7.

5. οὐ μὲν οἴητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων. Voy. cependant *Eth. Nic.* I, 11, 1101 a, 12, ci-dessus, p. 115, n. 4.

6. οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὐταρκες οὐδ' ἡ πρᾶξις. Voy. ci-dessus, 1178 b, 4, p. 124 : ἀλλ' ὡς εἶπεν καὶ ἐμπόδιόν ἐστιν πρὸς γε τὴν θεωρίαν. — La leçon adoptée par SUSEMIHL est celle de K<sup>h</sup> et de quelques autres mss. — Mais la grande majorité des mss., notamment L<sup>h</sup>, donnent : ἡ κρίσις οὐδ' ἡ πρᾶξις. MICHEL D'EPHÈSE (601, 16) et HÉLIODORE (226, 7) ont aussi suivi cette leçon, que le dernier interprète ainsi : οὐ γὰρ

γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλὰ· καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναται ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετὴν. τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν ἐναργῶς· οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐχ ἤττον δοκοῦσι τὰ ἐπιεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ τοσαῦτα ὑπάρχειν<sup>1</sup>. ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. καὶ Σόλων<sup>2</sup> δὲ τοὺς εὐδαίμονας ἴσως ἀπεφαίνετο καλῶς, εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾤετο<sup>3</sup>, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως· ἐνδέχεται γὰρ μέτρια κεκτημένους πράττειν ἃ δεῖ. ἔοικεν δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἴ τις

ἡ περιβολὴ τοῦ πλούτου καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἔξωθεν ἀγαθῶν αὐτάρκη ποιεῖ τὸν εὐδαίμονα ἢ πείθει· κρίνειν ὀρθῶς περὶ τῶν πρακτῶν ἢ πράττειν τὰ δέοντα. CORAY (ap. MICHELET, *ad loc.*) conject. : οὐδ' ἡ χρῆσις.

1. ἱκανὸν δὲ τοσαῦτα ὑπάρχειν : sc. τοσοῦτων ταῖνων εὐπορεῖν τὸν εὐδαίμονα ὅσων καὶ οἱ ἰδιῶται ἔχουσιν, ἱκανὸν πρὸς εὐδαιμονίαν. Cf. HELIOD. 226, 13.

2. καὶ Σόλων... HÉROD. I, 30-32. Crésus demande à Solon : « Quel est de tous les hommes que tu as vus le plus heureux?... » Solon... répondant la vérité, dit : O roi, c'est Tellus l'Athénien. « Crésus, saisi de surprise, lui demanda doucement : A quoi juges-tu que Tellus est le plus heureux des hommes? L'autre reprit : « D'abord à Tellus, citoyen d'une ville prospère, sont nés des enfants « beaux et vertueux, et de tous il a vu naître des enfants qui ont « tous vécu; secondement il a possédé des biens, autant qu'il « convient chez nous, et il a eu la fin la plus brillante. En effet, « comme les Athéniens livraient bataille à nos voisins d'Eleusis, il « combattit dans leurs rangs, décida la victoire et trouva une glorieuse mort. Les Athéniens l'ensevelirent aux frais du peuple, au « lieu même où il était tombé, et le comblèrent d'honneurs. » (Trad. Giguet, p. 11). — ARISTOTE fait plusieurs fois allusion à cette conversation de Solon avec Crésus. Voy. *Eth. Nic.* I, 11, 1100 a, 11; 15; *Introd.* p. 34.

3. ὡς ᾤετο : *indicatur in sententia hac, quamquam summa ejus probatur, inesse tamen quod rectius Soloni permittatur* (RAMSAUER, *ad loc.*). ARISTOTE n'approuve pas, en effet, la façon dont Solon comprenait τὸ κάλλιστον. Il refuse d'admettre, notamment, que οὐδένα εὐδαιμονιστέον ἕως ἂν ζῆ (*Eth. Nic. l. l.*), et il n'aurait proba-

ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς<sup>1</sup>. οὗτοι γὰρ κρίνουσιν τοῖς ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον. συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις εἰκόασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθές ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. σκοπεῖν δὴ τὰ προειρημένα χρὴ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον ἐπιφέροντας, καὶ συνχρόνων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον<sup>2</sup>, διαφωνούντων δὲ λόγους<sup>3</sup> ὑποληπτέον.

blement pas choisi comme exemple de vie bienheureuse celle de Tellus d'Athènes.

1. εἰπὼν ὅτι — τοῖς πολλοῖς. sc. : ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἰ ὁ εὐδαίμων ὃν αὐτὸς ὑπολάβοι τις ἄτοπος φανείη τοῖς πολλοῖς. Voy. *Eth. Eud.* I, 4, 1215 b, 6 : 'Αναξαγόρας μὲν ὁ Κλαζομένιος ἐρωτηθεὶς τίς ὁ εὐδαιμονέστατος, « οὐθείς » εἶπεν « ὢν σὺ νομίζεις, ἀλλ' ἄτοπος ἂν τις σοι φανείη ». τοῦτον δ' ἀπεκρίνατο τὸν τρόπον ἐκεῖνος ὕρῶν τὸν ἐρόμενον ἀδύνατον ὑπολαμβάνοντα μὴ μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς προσηγορίας. αὐτὸς δ' ἴσως ὡς τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἢ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, τοῦτον ὡς ἄνθρωπον εἰπεῖν μακάριον εἶναι, ZELLER, *op. cit.* tr. Bout. II, 426, en note : « EUDÈME *Eth.*, I, 5, 1216 a, 10 rapporte, en « accompagnant son récit du mot φασίν, que, comme on demandait « à Anaxagore pourquoi on devait attacher du prix à la vie, il « répondit : τοῦ θεωρῆσαι [ἐνεκα] τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον « κόσμον τάξιν. *DIOG.* II, 7 : πρὸς τὸν εἰπόντα· « οὐδέν σοι μέλει τῆς « πατρίδος », « εὐφήμει, ἔφη, ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρί- « δος », δείξας τὸν οὐρανόν. Il nomme le ciel sa patrie, soit à « cause de l'hypothèse relative à l'origine de l'âme dont nous avons « parlé p. 907, 1, soit pour indiquer à la fois que le ciel, dont notre « âme est originaire, est aussi l'objet le plus digne de son intérêt. » Cf. *Ibid.* tr. Bout. p. 386. n. 2.

2. σκοπεῖν δὴ — ἀποδεκτέον : Le résultat auquel on est arrivé par le raisonnement doit être mis à l'épreuve des faits, c'est-à-dire que ceux-ci doivent confirmer, soit la vérité même que l'on veut établir, soit ses conséquences. Car, bien qu'on puisse tirer le vrai du faux, quelque une des conclusions tirées d'un principe faux ne pourra manquer, en fait, d'être contredite par la réalité. *Eth. Nic.* I, 8, 1098 b, 9 : σκεπτέον δὴ περὶ αὐτῆς [sc. : τῆς ἀρχῆς] οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς· τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευθεῖ ταχὺ διαφωνεῖ ἀληθείας. *De An.* I, 1, 402 b, 26 : ὡστε

3. Cette note 3 est à la page suivante.

[ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διαχειόμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος ἔοικεν· εἰ γὰρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὡσπερ δοκεῖ, καὶ εἴη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἴη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλιστ' ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. θεοφιλέστατος ἄρα. τὸν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον· ὥστε καὶ οὕτως εἴη ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.]<sup>1</sup>

καθ' ὅσους τῶν ὀρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, ἀλλὰ μὴδ' εἰκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς ἅπαντες. Cf. *Gen. Anim.* III, 10, 760 b, 27-33 et sæp. — Il s'agit ici, non pas de montrer l'accord des résultats obtenus avec les faits — quels autres faits pourrait-on invoquer que les opinions des sages ou de la multitude? — mais de prouver la possibilité d'appliquer à la pratique les données théoriques qui précèdent, et de déterminer les conditions de cette application.

3. λόγους *int.* λόγους κενούς (HELIOD. 226, 29, Cf. *De An. loc. cit.*).

1. ὁ δὲ κατὰ νοῦν — εὐδαίμων. Ce passage interrompt la suite des idées, qu'on rétablirait d'une façon assez satisfaisante en le supprimant. Peut-être, et telle est l'opinion de RAMSAUER (*ad loc.*), faut-il le considérer comme interpolé. Mais on ne saurait tirer des considérations qui y sont exposées aucun argument à l'appui de cette conjecture. Sans doute, sa conception des rapports de Dieu avec le monde et l'homme, n'autorise pas ARISTOTE à s'exprimer comme il le fait ici (Voy. ci-dessus, p. 125, n. 3). Mais il lui arrive souvent, et particulièrement dans l'*Éthique*, d'exposer des idées qu'il ne partage pas, et qu'il juge exotériques ou même inexactes, en ayant l'air de les approuver, soit parce qu'elles peuvent, comme ici, confirmer d'une certaine façon ses propres théories, soit parce qu'elles expriment l'opinion du plus grand nombre, et qu'on peut, à la rigueur, les admettre à titre de métaphores. Il les accompagne d'ailleurs, généralement, de formules dubitatives. Voy. *Eth. Nic.* I, 10, 1099 b, 11 : εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τι ἐστὶ θεῶν δῶρημα ἀνθρώποις, εὐλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι. — Ne va-t-il pas jusqu'à accorder (*Eth. Nic.* I, 11, 1100 a, 18-30) qu'il peut y avoir des événements heureux ou malheureux pour l'homme, même après sa mort, et que le sort de ses descendants et de ses amis

## IX

ἄρ' οὖν εἰ περὶ τε τούτων καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς ἰκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις<sup>1</sup>, τέλος ἔχειν οἰητέον τὴν προαίρεσιν<sup>2</sup>; ἢ καθάπερ λέγεται<sup>3</sup>, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γινῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά; οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι<sup>4</sup>, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως<sup>5</sup> ἀγαθοὶ γινόμεθα. εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρκεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν

peut, même alors, avoir quelque influence sur lui (Cf. GRANT et STEWART, *ad l. l.*)? Mais ne prend-il pas, en même temps, la précaution d'indiquer le sens et la valeur de cette concession, en ajoutant que soutenir le contraire *λίαν ἄριλον φαίνεται καὶ ταῖς δόξαις ἐναντίον* (*Ibid.* 1101 a, 23)? Voy. ci-dessus, p. 117, n. 3.

1. τοῖς τύποις. Voy. ci-dessus, pp. 105, n. 5; 122, n. 2.

2. τέλος ἔχειν... τὴν προαίρεσιν; trad. : faut-il croire que notre but soit atteint? Cf. *Eth. Nic.* I, 1, 1094 b, 19, ci-dessus, p. 105, n. 5, et MICH. EPH. 605, 1 : ἄρα, φησίν, ἐπειδὴ περὶ τῶν ἀρετῶν ἰκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τουτέστι καθόλου καὶ ὡς ἀρχόμενος τοῦ βιβλίου εἶπε, παχυλῶς,..... ὑποληπτέον τέλος ἔχειν καὶ οὐδενὸς ἄλλου χρῆζομεν πρὸς τὸ εὐδαιμονῆσαι πλὴν τοῦ ἀναγνῶναι τὰ βιβλία.

3. καθάπερ λέγεται. Peut-être faut-il lire λέγομεν, comme le propose RAMSAUER (*ad loc.*). C'est, en effet, sa propre opinion qu'ARISTOTE rappelle ici. Voy. *Eth. Nic.* II, 2, 1103 b, 26 : ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἴν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἴν' ἀγαθοὶ γενώμεθα...). *Introd.* p. 15.

4. οὐδὲ... ἰκανὸν τὸ εἰδέναι. Voy. *Introd.* pp. 15; 29; 47.

5. ἢ εἴ πως ἄλλως... MICH. EPH. 605, 14 : ὡς εἰ ἔλεγεν « εἰ μὲν ἀπὸ τῆς τῶν ἀρετῶν χρήσεως γινόμεθα ἀγαθοί, χρηστέον αὐταῖς, εἰ δὲ τινα ἄλλον τρόπον, ἐκείνον ζητητέον πάντως δὲ χρηστέον ἔχειν οἱ, δι' ὧν ἀγαθοὶ ἐσόμεθα. » Il serait possible, par exemple, que l'effort tenté pour χρῆσθαι τῆς ἀρετῆς, ne pût être efficace que grâce à une préparation antérieure.

Θεογνιν<sup>1</sup>, καὶ ἔδει ἂν τούτους πορίσασθαι· νῦν δὲ φαίνονται<sup>2</sup> προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους<sup>3</sup> ἰσχύειν, ἢ θὸς τ' εὐγενές καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατακώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς<sup>4</sup>, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν ἀλλὰ φόβῳ, οὐδὲ ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχροὺν ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας· πάθει γὰρ ζῶντες<sup>5</sup> τὰς οἰκειάς ἡδονὰς διώκουσιν καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένους λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. τοὺς δὲ τοιοῦτους τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσει; οὐ γὰρ οἶόν τε ἢ οὐ ῥᾶδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἡθεσι κατειλημμένα<sup>6</sup> λόγῳ μεταστῆσαι. ἀγαπητὸν δ' ἴσως<sup>7</sup> ἐστὶν εἰ πάντων ὑπαρχόντων

1. Θεογνιν. Voy. v. 432-434 :

εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεὸς  
 ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,  
 πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.

Ce dernier vers est également cité dans le *Ménon* (95 E), dont ARISTOTE s'est manifestement inspiré dans ce chapitre.

2. νῦν δὲ φαίνονται — ἰσχύειν. Constr. : νῦν δὲ φαίνονται ἰσχύειν προτρέψασθαι... κτλ.

3. τοὺς ἐλευθερίους. MICH. EPH. 605, 25 : τοὺς μὴ δεδουλωμένους τρυφαῖς καὶ ἀκολασίαις, ἀλλὰ τοὺς καλῶς ἀχθέντας ὑπὸ παιδαγωγῶν ἢ συγγενῶν καὶ διὰ τῆς ἐπεικοῦς ταύτης ἀγωγῆς εὐπειθεῖς ὄντας καὶ εὐκινήτους ἐπὶ τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις.

4. κατακώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς. CORAY (cité par MICHELET, *ad loc.*) : Σημαίνει δ' οὖν κατὰ λέξιν ἢ φράσις· οὕτω διαθεῖναι, ὥστε κατέχεσθαι ἐκ τῆς ἀρετῆς, ὡς ἐκ θεοῦ καὶ οἶονεῖ ἐνθουσιᾶν καὶ θεόληπτον γίνεσθαι.

5. πάθει γὰρ ζῶντες. Cf. *Eth. Nic.* I, 1, 1095 a, 2 : διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκειὸς ἀκρατῆς ὁ νέος... τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὧν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. διαφέρει δ' οὐθὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός· οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἑλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα· τοῖς γὰρ τοιοῦτοις ἀνόνητος ἢ γνῶσις γίνεσθαι...

6. κατειλημμένα = ἐμπαγέντα καὶ βεβαιωθέντα (HELIOD. 228, 4).

7. ἀγαπητὸν δ' ἴσως... κτλ. Les λόγῳ sont nécessaires, mais insuf-

δι' ὧν ἐπιεικῆς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλλάβοιμεν τῆς ἀρετῆς. — γίνεσθαι δ' ἀγαθούς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασκῆ<sup>1</sup>. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως<sup>2</sup> δῆλον ὡς

fisants pour produire la vertu. Sans le naturel, l'habitude et l'exercice, l'étude et les discours sont impuissants. Mais, quand toutes les conditions voulues sont réunies, c'est grâce à eux, et à eux seuls, qu'on peut atteindre la vertu proprement dite. Pour qu'il y ait vertu il faut, en effet, que l'acte soit voulu et choisi par l'agent qui *sait* que cet acte est bon (προαίρεσις); il faut que le savoir ajoute à l'action inspirée par la nature ou l'habitude, l'élément intellectuel qui lui fait défaut. Voy. *Eth. Nic.* III, 4, 1111 b, 5; ci-dessus, p. 124, n. 2; *Introd.* pp. 26 sq. et 30.

1. γίνεσθαι δ' ἀγαθούς οἴονται — διδασκῆ. ARISTOTE lui-même est d'avis que ces conditions sont toutes nécessaires. Voy. *Pol.* VII, 13, 1332 a, 38 : ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίγονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. — οἱ μὲν... οἱ δὲ... ne désignent pas, sans doute, des écoles ou des philosophes déterminés. Les dialogues de PLATON prouvent qu'à Athènes ces questions étaient du domaine public.

2. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως. Voy. dans le premier livre (10, 1099 b, 9) un passage tout à fait analogue : ὄθεν καὶ ἀπορεῖται πότερον [ἡ εὐδαιμονία] ἐστὶ μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ ἄλλως πως ἀσκητὸν, ἢ κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται. La θεῖα αἰτία ne consiste, on le voit, ni dans une prédestination, ni dans une élection spéciales (Voy. ci-dessus, pp. 129, n. 1; 125, n. 3). Le bonheur et la vertu ne sont pas des dons offerts par les dieux à quelques privilégiés. Si l'intellect et la vertu sont choses divines (Voy. ci-dessus, pp. 112; 116, n. 2), c'est parce que la fin de toute existence naturelle est quelque chose de divin, en tant qu'imitation de la forme et de la fin suprêmes. *De An.* II, 4, 415 a, 26 : φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζώσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα.... τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό.... ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν, ἢ δύνανται. πάντα γὰρ ἐκεῖνον ὀρέγεται, κακείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. Ainsi, tout homme dont la nature est complète et n'est pas mutilée, a en lui les conditions fondamentales du bonheur et de la vertu. L'un et l'autre sont à la portée de la majorité des hommes (πολύκοινων. Voy. *Eth. Nic.* I, 10, à la suite du texte cité), ils n'ont rien d'exceptionnel. Ce qu'il y a de divin dans les conditions de la vertu, consiste uniquement, comme ARISTOTE le dit ici, dans la présence en nous de cette nature. Cf. *Pol.* VII, 13, à la suite du texte cité : καὶ γὰρ φῦναι δεῖ πρῶτον, οἶον ἀνθρώπων ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζώων... Sans doute, la vertu suppose comme un sens inné, qui nous permette de discerner le véritable bien : φῦναι δεῖ ὥσπερ ὄψιν ἔχοντα, ἢ κρινεῖ καλῶς καὶ τὸ κατ' ἀλήθειαν ἀγαθὸν αἰρήσεται, καὶ

οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινος θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχὴ μὴ ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι<sup>1</sup> τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὡσπερ γῆν<sup>2</sup> τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα. οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειεν λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη<sup>3</sup> ὁ κατὰ πάθος ζῶν<sup>4</sup>. τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἶόν τε μεταπείσαι; ὅλως τε οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπέικειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ. δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν<sup>5</sup> πῶς οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραίνον τὸ αἰσχρόν. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς<sup>6</sup> ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις<sup>7</sup>. τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ καρτερικῶς ζῆν οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἀλλῶς τε καὶ νέοις. διὸ νόμοις δεῖ<sup>8</sup> τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπι-

ἔστιν εὐφυῆς, ᾧ τοῦτο καλῶς πέφυκεν (*Eth. Nic.* III, 7, 1114 b, 6). Mais cette εὐφυΐα n'est pas une exception, c'est la condition normale de tous les hommes : ἐναργῆς δὲ πᾶσιν τοῖς μὴ πεπηρωμένοις τὸ ὄμμα τοῦτο τῆς ψυχῆς, ᾧ ταῦτα γνωρίζεται, τὸ εἶναι τι καλὸν καὶ αἰσχρόν (ALEX. Ἄπ. κ. λύσ. IV, 18, 139, 9, Bruns).

1. ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι. Voy. *Eth. Nic.* I, 2, 1095 b, 4 : διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. Cf. ci-dessus, p. 131, n. 5; *Eth. Nic.* II, 2, ci-dessus, p. 121, n. 2 et *Introd.* p. 14.

2. ὡσπερ γῆν..... κτλ. CORAY signale un passage d'HIPPOCRATE (Nóm. 2) où la même comparaison est employée : ἡ μὲν γὰρ φύσις ἡμέων ὁκοῖον ἡ χώρη· τὰ δὲ δόγματα τῶν διδασκόντων ὁκοῖον τὰ σπέρματα· ἡ δὲ παιδομαθίη τὸ κατ' ὥρην αὐτὰ πσεσῖν ἐς τὴν ἄρουραν.

3. οὐδ' αὖ συνείη *sub.* εἰ ποτε ἀκούσειεν (RAMSAUER).

4. ὁ κατὰ πάθος ζῶν. Voy. *Eth. Nic.* I, 1, 1095 a, 8, ci-dessus, p. 131, n. 5.

5. δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν. Voy. *Eth. Nic.* I, 2, ci-dessus, n. 1.

6. ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς..... κτλ. Cf. *Eth. Nic.* II, 2, 1105 a, 1 : ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέραπται [sc. ἡ ἡδονή]· διὸ χαλεπὸν ἀποτρέψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγχεχρωσμένον τῷ βίῳ.

7. μὴ ὑπὸ τοιούτοις..... νόμοις i. e. μὴ ὑπὸ νόμοις ὀρθῶς ἔχουσι.

8. διὸ νόμοις δεῖ — πάντα τὸν βίον. L'homme est fait pour vivre en société : c'est seulement dans la société qu'il peut atteindre

τηδεύματα<sup>1</sup>. οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη<sup>2</sup> γινόμενα. οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ<sup>3</sup> καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἄν νόμων, καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον· οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσιν καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ. διόπερ οἴονται τινεσὶ<sup>4</sup> τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν

l'achèvement et la perfection de sa nature. L'existence individuelle doit donc être subordonnée aux fonctions sociales, précisément parce que c'est dans la société que l'existence individuelle peut se réaliser pleinement. Peu importe, d'ailleurs, que la vertu et le bonheur politiques soient la fin dernière ou, seulement, les bases nécessaires à l'édification d'un bonheur et d'une vertu encore plus élevés (Voy. ci-dessus, *Introd.* pp. 37; 51, n. 5 et p. 123, n. 1). Aussi ARISTOTE partage-t-il l'admiration de PLATON pour les constitutions, comme celles de Crète et de Lacédémone où la liberté individuelle est étroitement limitée par les conditions de la prospérité sociale (Voy. *Eth. Nic.* I, 13, 1102a, 10). Il loue particulièrement les Lacédémoniens de l'importance qu'ils attribuent à l'éducation et de la façon dont ils pratiquent celle du corps. *Pol.* VIII, 1, 1337a, 31; 3, 1338b, 9. Cf. *Ibid.* VIII, 1, 1337a, 11 : ὅτι μὲν οὖν τῷ νομοθέτῃ μάλιστα πραγματευτέον περὶ τὴν τῶν νέων παιδείαν, οὐδεις ἄν ἀμφισβητήσειεν· καὶ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν οὐ γιγνόμενον τοῦτο βλάπτει τὰς πολιτείας. *Ibid.* III, 4, 1276 b, 28, *Introd.* p. 39, n. 2; *Eth. Nic.* II, 1, 1103b, 3; *Pol.* V, 9, 1310a, 13 : μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγοροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. Voy. ci-dessous, p. 137, n. 2.

1. τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα. LAMBIN traduit : *educationem studii et exercitationes.*

2. οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη. Cf. *Rhet.* I, 10, 1369b, 16.

3. αὐτὰ : i. e. τὰ ὑπὸ τῆς ὀρθῆς τροφῆς καὶ ἐπιμελείας προοδεδιδάγμένα (CORAY), ou : τὰ ἐπιτηδεύματα ὀρθῶς ταχθέντα (RAMSAUER). Mais ARISTOTE ne veut-il pas dire plutôt que ce sont d'autres exercices et d'autres habitudes qui conviennent à l'âge mûr : δῆλον γὰρ ὡς ἄλλα μὲν ἐπιτηδεύματα νέοις οὖσι καὶ ἄλλα ἀνδράσι καὶ ἕτερα παραμάσασι (MICH. EPH. 607, 29)? Aussi la leçon αὐτὰ a-t-elle paru suspecte à plusieurs éditeurs. SUSEMHL (ap. STEWART, *ad loc.*) propose ἄττα. Le passage de MICHEL D'ÉPHÈSE que nous venons de citer, semble suggérer ἄλλα.

4. διόπερ οἴονται τινεσ... Il s'agit, sans doute, de l'opinion de PLATON. Voy. *Protag.* 325 A : εἰ τοῦτ' ἐστὶν [sc. ἡ ἀρετὴ] οὐ δεῖ πάντα

μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ἐπακουσομένων τῶν ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων<sup>1</sup>, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυστέρους οὖσιν κολάσεις [τε] καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέναι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅλως ἐξορίζειν· τὸν μὲν γὰρ ἐπιεικῆ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσῃν, τὸν δὲ φαῦλον ἡδονῆς ὀρεγόμενον λύπη κολάζεσθαι ὡσπερ ὑποζύγιον<sup>2</sup>. διὸ καὶ φασί<sup>3</sup> δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι τὰς λύπας αἰ μάλιστα ἑναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἡδοναῖς. — εἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται<sup>4</sup>, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἰθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικῆσι ζῆν καὶ μήτ' ἄκοντα μήθ' ἐκόντα<sup>5</sup> πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνονται ἂν βιουμένοις κατὰ τινα νοῦν<sup>6</sup> καὶ

μετέχειν καὶ μετὰ τούτου πάντ' ἄνδρα, ἐάν τι καὶ ἄλλο βούληται μανθάνειν ἢ πράττειν, οὕτω πράττειν, ἄνευ δὲ τούτου μὴ, ἢ τὸν μὴ μετέχοντα καὶ διδάσκειν καὶ κολάζειν καὶ παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ γυναῖκα, ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται, ὅς δ' ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος, ὡς ἀνιάτον ὄντα τοῦτον ἐκθάλλειν [ἐκ τῶν πόλεων] ἢ ἀποκτείνειν. *Pol.* 293 D; 308 E; *Lois*, IX, 862 E.

1. ἐπιεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένοι i. e. : προτετραμμένοι καὶ προπεπαιδευμένοι διὰ χρηστῶν ἡθῶν (Cf. CORAY ap. MICHELET, *ad loc.*). *Voy. Eth. Nic.* I, 2, 1095 b, 4, ci-dessus, p. 133, n. 1.

2. ὡσπερ ὑποζύγιον. *Voy. Eth. Nic.* I, 3, 1095 b, 19 : οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδῶδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρουμένοι.

3. διὸ καὶ φασί... Peut-être est-ce encore une opinion platonicienne. C'est, en tout cas, l'avis d'ARISTOTE lui-même. Cf. *Eth. Nic.* II, 2, 1104 b, 16 : ἱατρῆαι γὰρ τινές εἰσιν [sc. αἰ κολάσεις], αἰ δὲ ἱατρῆαι διὰ τῶν ἐναντιῶν πεφύκασιν γίνεσθαι.

4. καθάπερ εἴρηται : ci-dessus, 1179 b, 31 — 1180 a, 5, pp. 133 sq.

5. μήτ' ἄκοντα μήθ' ἐκόντα « omnino non ». *Ita victus legibus circumscribendus est ut præne non referat an velint singuli aut nolint peccare* (RAMSAUER, *ad loc.*). Il est à peine besoin de rappeler que ce n'est pas là, pour ARISTOTE, la moralité, mais seulement la condition qui permettra à la moralité de s'établir (ἐσόμενον ἀγαθόν). *Voy. ci-dessus*, p. 131, n. 7.

6. κατὰ τινα νοῦν. — Ce dernier mot doit être pris ici dans son sens le plus large. MICH. EPH. 608, 27 : ἔθος δὲ τῷ Ἀριστοτέλει

τάξιν ὀρθήν, ἔχουσαν ἰσχύν· ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον<sup>1</sup>, οὐδὲ δὴ ὄλως ἡ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος ἢ τινος τοιοῦτου, ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ<sup>2</sup>. καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὀρμαῖς, καὶ ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθής<sup>3</sup> τάττων τὸ ἐπιεικές. ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίῳ πόλει<sup>4</sup> μετ' ὀλίγων<sup>5</sup> ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων

πάντα τὸν ὑπερέχοντα ἢ κατὰ τέχνην ἢ φρόνησιν ἢ ἐμπειρίαν ἢ πρόγνωσιν ἢ εὔρεσιν τῶν καλῶν καὶ συμφερόντων ὀνομάζειν νοῦν.

1. τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον. MICH. EPH. 608, 30 : ἀλλ' ὁ μὲν πατρικὸς νοῦς, ἥτοι ὁ πατὴρ ἐκάστου,..... οὐκ ἔχει τὸ ἀναγκαῖον, ἥτοι τὸ βίαιον, ὡς ὁ νόμος. τὸ γὰρ φυσικὸν φίλτρον ἀφαιρεῖται τὴν πρὸς τὸν υἱὸν βίαν.

2. λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. Cf. *Eth. Nic.* VI, 8, 1141 b, 24, ci-dessous, p. 142, n. 3. STEWART rapproche le passage suivant (*Pol.* III, 11, 1287 a, 28) : ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθῃσι καὶ θηρίον· ἡ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἀρίστους ἀνδρας διαφθείρει. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἔστιν. Cf. PLAT. *Legg.* I, 644 D : (ὁ νόμος) λογισμός γενόμενος δόγμα πόλεως κοινόν.

3. ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθής. La raison en est, dit MICHEL D'ÉPHESE (609, 29 sqq.), que la loi étant la même pour tous, aucun de ceux qui y sont soumis ne peut attribuer au législateur l'intention de lui nuire ou de lui être désagréable personnellement.

4. ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίῳ πόλει : — Voy. ci-dessus, p. 133, n. 8. — ARISTOTE, d'ailleurs, n'est pas d'avis que tout soit à retenir dans la constitution et dans le système d'éducation lacédémoniens. Il les blâme, notamment, d'avoir trop exclusivement cultivé τὴν πολεμικὴν ἄσκησιν (*Pol.* II, 9, 1271 a, 41; cf. VII, 14, 1333 b, 5; VIII, 4, 1338 b, 13), et il trouvait, sans doute, trop restreinte la part qu'ils faisaient à la culture intellectuelle. D'après ISOCRATE (*Panath.* 276 d), la plupart des Lacédémoniens ne savaient pas lire et, à en croire l'*Hippias major* (285 C), bien peu savaient compter. Cf. JOWETT cité par STEWART, *ad loc.*

5. μετ' ὀλίγων. Sans doute les Crétois et les Carthaginois. Voy. *Eth. Nic.* I, 13, ci-dessus, l. l. et *Pol.* II, 11, 1272 b, 24.

ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῆ ἕκαστος ὡς βού-  
 λεται, κυκλωπικῶς<sup>1</sup> θεμιστεύων παίδων ἢδ' ἀλόχου.  
 κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ  
 ὀρθὴν<sup>2</sup> καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι<sup>3</sup>. κοινῇ δ' ἐξαμελου-  
 μένων<sup>4</sup> ἕκαστῳ δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις  
 καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ἢ προαιρεῖσθαι γε.  
 μάλιστα δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημένων  
 νομοθετικὸς γενόμενος<sup>5</sup>. αἱ μὲν γὰρ κοιναὶ ἐπιμέλεια

1. κυκλωπικῶς. Voy. *Od.* IX, 114 :

θεμιστεύει δὲ ἕκαστος  
 παίδων ἢδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσιν.

ARISTOTE employe ordinairement cette comparaison pour désigner l'état patriarcal. Voy. *Pol.* I, 1 1252 b, 20 : πᾶσα γὰρ οἰκία βασι-  
 λεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου..... καὶ τοῦτ' ἐστὶν δ λέγει Ὀμηρος... κτλ.

2. κράτιστον μὲν οὖν — ὀρθὴν. Voy. ci-dessus, l. l. et le passage de la *Politique* (VIII, 1, 1337 a, 21) cité par STEWART (*ad loc.*) : ἐπεὶ δ' ἐν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερόν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον ἕκαστος νῦν ἐπιμελεῖται τῶν αὐτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ γὰρ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν. ἅμα δὲ οὐδὲ χρῆ νόμιζεν αὐτὸν αὐτὸν τινα εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως, μόνιον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως ἢ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἕκαστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν.

3. καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι. — La paraphrase d'HÉLIODORE (229, 32 : καὶ πάντας ζῆν δύνασθαι τεταγμένως καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς ἀπαιτεῖ λόγος) ne correspond guère au texte. Le passage est d'ailleurs obscur et difficile à expliquer littéralement. Le mieux est peut-être d'entendre par δρᾶν αὐτό : θεμιστεύειν παίδων, ou d'expliquer avec MICHELET : καὶ τὸ δύνασθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθὴν ποιεῖσθαι.

4. κοινῇ δ' ἐξαμελουμένων, i. e. : ἀμεληθείσης δὲ τῆς κοινῆς ἐπιμε-  
 λείας (MICH. EPH. 610, 21).

5. νομοθετικὸς γενόμενος. Dans le cas où la direction de l'éducation est laissée à l'initiative individuelle, l'homme qui rendra le plus de services, sera celui qui aura l'esprit et les intentions d'un législateur : τὸν ἔχοντα νοῦν ἐκ λόγων καὶ πείρας, προβλεπτικὸν τῶν καλῶν καὶ δικαίων καὶ συμφερόντων τῇ τε πόλει πάσῃ καὶ χωρὶς ἕκαστῳ (MICH. EPH. 610, 34). D'ailleurs, si, à certains égards, l'individu peut ressembler à un législateur, on ne voit pas, jusqu'ici, comment l'action individuelle pourra acquérir les deux caractères

δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπεικεις δὲ αἱ διὰ τῶν σπουδαίων<sup>1</sup>. γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων<sup>2</sup>, οὐδὲν ἂν δόξειε διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν<sup>3</sup> εἰς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων. ὥσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἔθη, οὕτως καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ ἔθη<sup>4</sup>, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας· προϋπάρχουσι γὰρ στερ-

qui lui font défaut : τὸ ἀναγκαῖον et τὸ μὴ ἐπαχθές. Les mots ἐκ τῶν εἰρημένων manquent donc certainement d'à propos, car ce sont plutôt les idées sous-entendues qui justifient la conclusion en question.

1. αἱ διὰ τῶν σπουδαίων. HÉLIOD. 229, 39 : τῶν σπουδαίων καὶ ἐπεικῶν φημι νομῶν.

2. γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων — τῆ φύσει. MICHEL D'ÉPHÈSE (611, 20) entend par ἀγραφοὶ νόμοι les usages et les coutumes (ἀγραφοὶ δ' ἂν εἴεν νόμοι τὰ κοινὰ ἔθη), et, pour résoudre la contradiction qu'il semble y avoir entre ce passage (ἐνισχύει... ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι) et les assertions précédentes (ἢ... πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρόν, p. 136), il suppose qu'ARISTOTE parlait d'abord, *περὶ τῶν πολλῶν καὶ μοχθηρῶς ζώντων*, tandis que ce qu'il dit ici s'appliquerait *περὶ τῶν καλῶς ἀναγομένων*. Mais cette interprétation ne paraît pas exacte. ARISTOTE veut prouver, en effet, que, si l'intervention de l'État fait défaut, les particuliers pourront efficacement le remplacer, qu'ils pourront être législateurs dans le cercle restreint de leur famille ou de leurs amis. Il remarque, en conséquence, qu'il importe peu que les lois soient écrites, comme celles de la cité, ou non écrites, comme les πατρικοὶ λόγοι; que leur influence s'exerce sur un grand nombre d'individus, ou sur quelques-uns et même un seul. Enfin, que, si l'autorité a moins de force coercitive que les lois de l'État, le peu qu'elle en a est corroboré διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας. — On peut trouver cependant qu'ARISTOTE a établi entre les deux choses un rapprochement plus complet (ὥσπερ... οὕτως) que ses déclarations précédentes ne l'autorisaient à le faire.

3. οὐδὲ δι' ὧν. HÉLIOD. 229, 39 : γεγραμμένους δὲ ἢ ἀγράφους εἶναι τοὺς νόμους, οὐδὲν διαφέρει· οὐδὲ τὸ πολλοὺς παιδεύειν ἢ ἓνα ῥυθμίζειν εἰσάγει ἂν τις νόμους διαφορὰν.

4. τὰ ἔθη : *elenim inter nascentes et adolescentes longe brevior tempore omnia per usum sanciantur quam in civitate et in populo* (RAMSAUER, *ad loc.*).

γοντες και εὐπειθεῖς<sup>1</sup> τῇ φύσει. ἔτι δὲ και διαφέρουσιν αἰ καθ' ἕκαστον παιδείαι τῶν κοινῶν, ὡσπερ ἐπ' ἰατρικῆς<sup>2</sup>. καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέττοντι συμφέρει ἡσυχία και ἀσιτία, τινὶ δ' ἴσως οὐ, ὁ τε πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν<sup>3</sup>. ἐξακριβοῦσθαι δὴ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἕκαστον ἰδίας τῆς ἐπιμελείας γινομένης. μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου τυγχάνει ἕκαστος. ἀλλ' ἐπιμεληθεῖη μὲν <ἂν> ἄριστα καθ' ἕν και ἰατρός και γυμναστῆς και πᾶς ἄλλος ὁ τὸ καθόλου εἰδῶς<sup>4</sup>, ὅτι

1. στέργοντες και εὐπειθεῖς. — C'est aux enfants soumis à l'éducation qu'il faut appliquer les deux épithètes. Cf. MICHELET, *ad loc.* et l'interprétation de CORAY, citée par lui : οἱ παῖδες προϋπάρχουσι στέργοντες φύσει τοὺς πατέρας διὰ τὴν συγγένειαν και τὰς εὐεργεσίας, και ραδίως αὐτοῖς πείθονται.

2. ὡσπερ ἐπ' ἰατρικῆς (Voy. ci-dessus, p. 135, n. 3). La supériorité paraît passer ici à l'éducation par la famille, qui peut seule tenir un compte suffisant de la différence des natures individuelles : σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἅ και αὐτοὶ εὐκατάφοροι ἔσμεν. ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν (*Eth. Nic.* II, 9, 1109b, 1). La vertu est, en effet, un milieu déterminé par rapport à chacun de nous (*Introd.* p. 23). L'éducation doit être adaptée à chaque caractère, comme la médecine à chaque tempérament. *Eth. Nic.* I, 4, 1097a, 11 : φαίνεται μὲν γὰρ οὐδὲ τὴν ὑγίειαν οὕτως ἐπισκοπεῖν ὁ ἰατρός, ἀλλὰ τὴν ἀνθρώπου, μᾶλλον δ' ἴσως τὴν τοῦδε καθ' ἕκαστον γὰρ ἰατρῆν.

3. τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν. STAHR (ap. STEWART, *ad loc.*) conjecture μελίχην au lieu de μάχην, parce que περιτιθέναι signifie proprement : *garnir de, entourer de*. STEWART estime qu'il vaudrait mieux lire μάχην παρατίθησιν : le maître de gymnastique ne propose pas à tous ses élèves les mêmes exercices.

4. ἀλλ' ἐπιμεληθεῖη μὲν ἄριστα καθ' ἕν.... ὁ τὸ καθόλου εἰδῶς. MICH. EPM. (614, 5) signale deux leçons de ce passage : ἐπιμεληθεῖη μὲν τοῦ καθ' ἕνα ἄριστα και ἰατρός, etc., et : ἐπιμεληθεῖη μὲν τοῦ καθ' ὅλου ἄριστα και ἰατρός, etc. Si l'on adoptait cette leçon, le sens serait : ὁ εἰδῶς τὸ καθόλου περὶ παιδῶν ἢ ἀκμαζόντων ἢ και πάντων τῶν πολιτῶν νόμον ἐπιμεληθεῖη ἂν καθόλου πάντων. Mais comme le remarque MICHELET (*ad loc.*), ainsi entendue cette proposition n'exprimerait guère qu'une tautologie. En outre, la leçon καθ' ἕν, ou καθ' ἕνα, fournit un sens plus conforme aux assertions habituelles d'ARISTOTE sur ce point. Il veut dire, en effet, que celui qui connaît le général, connaît aussi le particulier, mais en un sens seulement. Celui qui sait, par exemple, que tel remède guérit

πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδε<sup>1</sup>. τοῦ κοινουῦ γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι λέγονται τε καὶ εἰσίν. οὐ μὴν ἀλλ' ἐνός τινος οὐδὲν ἴσως κωλύει καλῶς ἐπιμεληθῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα<sup>2</sup> ὄντα, τεθραμμένον δ' ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἐκάστω δι' ἐμπειρίαν<sup>3</sup>, καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτῶν

la fièvre, sait aussi qu'il convient à *chacun des individus* qui en sont atteints, ce qu'il peut ne pas savoir c'est que tel malade est un fiévreux. D'ailleurs HÉLIODORE (230, 27) a lu καθ' ἓν et ne semble pas avoir eu connaissance d'une autre leçon. Cf. *Meta.* I, 1, 981 a, 2 sqq.: L'art ou la science est la connaissance du général, l'expérience (ἐμπειρία) celle du particulier..... « avoir le sentiment (ὑπόληψις) « que tel remède sera utile à Callias atteint de telle maladie, et à « Socrate et à plusieurs individus, est le fait de l'expérience. Mais « savoir que tel remède réussira à tous ceux qui ont telle maladie « déterminée par un concept unique (κατ' εἶδος ἐν), par exemple, à « tous ceux qui souffrent d'inflammations ou à tous les bilieux, ou « à tous les fiévreux, cela appartient à l'art. Quant au succès, l'expé- « rience paraît ne différer en rien de la science; nous voyons, au « contraire, que ceux qui ont l'expérience réussissent mieux que « ceux qui ont la notion (le concept général, la loi), sans avoir « l'expérience. La cause en est que l'expérience est la connaissance « de l'individuel et l'art celle de l'universel, et que toute pratique « et toute production portent sur l'individuel. Car ce n'est pas « l'homme que soigne le médecin, si ce n'est par accident, mais « Callias ou Socrate....., qui se trouve être, en même temps, « l'homme. Si donc on possède la notion et la connaissance de l'uni- « versel, tout en ignorant l'individuel qui y est contenu, on se « trompera souvent sur le remède à appliquer. Car c'est avant tout « l'individu qu'il faut guérir : θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μᾶλ- « λον. » — L'expérience seule peut apprendre à voir l'universel dans le particulier, à reconnaître, par exemple, la fièvre dans tel homme. De même, celui qui sait que le triangle a ses angles égaux à deux droits, sait aussi qu'un triangle particulier quelconque possède cette propriété, ce qu'il peut ne pas savoir c'est que telle chose est un triangle. Voy. *An. post.* I, 2 præ. 71 a, 19 sq.

1. ὅτι πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδε. C'est-à-dire ce qui convient d'une manière générale à tous, ou à tous ceux qui rentrent dans telle catégorie : πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀφορισθεῖσι (Voy. la note précédente). HELIOD. 230, 26 : καὶ γὰρ οἶδεν ἃ πᾶσιν ἢ τοῖσδε ἢ οὕτως ἢ οὕτως ἔχουσι λυσιτελεῖ.

2. ἀνεπιστήμονα i. e. μὴ τὸ καθόλου εἰδόμενα (HELIOD. 230, 28).

3. δι' ἐμπειρίαν. Voy. ci-dessus, p. 139, n. 4.

ἀριστοι εἶναι, ἐτέρῳ οὐδὲν ἂν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι<sup>1</sup>. οὐδὲν δ' ἤττον ἴσως<sup>2</sup> τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ<sup>3</sup> ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι

1. καθάπερ καὶ ἰατροὶ — ἐπαρκέσαι. MICH. EPH. 614, 21 : καὶ εἰσὶ τινες μᾶλλον ὠφελοῦντες αὐτοὺς τῶν ἰατρῶν ἐκ πείρας γινώσκοντες τὰ σώζοντα αὐτούς. S'il en est ainsi, c'est que chacun a, mieux que personne, l'expérience de ce qui le concerne lui-même; ὥστε καὶ ὁ πατὴρ ὁ γινώσκων ἐκ πείρας τὸν υἱὸν ποῖα τῶν γυμνασίων ὠφελοῦσι, μᾶλλον ἂν γυμνάσειε τοῦ γυμναστοῦ.

2. οὐδὲν δ' ἤττον ἴσως — καὶ φρόνησις. Bien que, comme on vient de le voir, l'expérience suffise quelquefois à guider la pratique, la science n'en est pas moins, presque toujours, indispensable. Et cela est vrai particulièrement en ce qui concerne l'éducation. De même, en effet, qu'on peut être habile à reconnaître si quelqu'un est atteint de la fièvre, mais ne pas savoir comment on pourra le ramener à la santé, ni même ce que c'est que la santé, de même on peut connaître un caractère, et ignorer comment il faudra s'y prendre pour le réformer, et vers quelle fin il faut le diriger. Or déterminer cette fin et les moyens de l'atteindre est l'œuvre de la φρόνησις νομοθετικῆ (Eth. Nic. VII, 8, 1141 b, 24). En effet, c'est au législateur qu'il appartient d'assigner son but à l'éducation (V. ci-dessus, pp. 137, n. 2; 133, n. 8). D'autre part, toute espèce de prudence suppose la science ou la connaissance du général et du nécessaire : car elle consiste à déterminer les moyens qui produiront nécessairement telle fin ou tel résultat (Voy. ci-dessus, p. 121, n. 1, et *Introd.* pp. 26 sq.). Et, en ce qui concerne la cité, ce sont précisément ces moyens généraux qui constituent les lois (ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς. Eth. Nic. V, 14, 1137 b, 13). C'est pourquoi, on peut dire de tout éducateur, individu ou État, que νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, et qu'il ne peut le faire qu'en acquérant la science de l'éducation.

3. τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ. Voy. Eth. Nic. VI, ch. III-V. La science proprement dite, et même la prudence, sont, par opposition à l'art au sens strict, purement théoriques. Sans doute, la prudence est pratique en ce sens qu'elle a lieu περὶ τῶν πρακτῶν. Mais elle n'est pas *poétique*; elle est à elle-même son objet; elle ne fait que déterminer les moyens propres à atteindre une fin, l'exécution de ces moyens restant en dehors de son domaine et appartenant à celui de l'art (Voy. ci-dessus, p. 125, n. 2). La science a pour objet les choses qui sont nécessairement, et qui, par suite, sont éternelles, improductes et incorruptibles (l. l. 1139 b, 22; *Introd.* p. 10). L'art, au contraire, a pour objet ce qui n'est pas nécessaire, ce qui peut être autrement (l. l. 1140 a, 1); ce qui est objet de production ou de destruction (Cf. *An. post.* II, 19, 100 a, 8). Et

δόξειεν ἄν, κάκεινο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται· εἴρηται γὰρ<sup>1</sup> ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι. τάχα δὴ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἄν. ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα<sup>2</sup> διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὡσπερ ἐπὶ ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμέλειά τις καὶ φρόνησις. — ἄρ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικῶς γένοιτ' ἄν τις; ἢ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πολιτικῶν; μῶριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι.<sup>3</sup> ἢ

celui-là est un artiste, qui connaît comment il peut y avoir production de quelqu'une des choses qui peuvent être ou ne pas être, et qui réalise cette production : ταῦτόν ἄν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικῆ (Eth. Nic. l. l. 1140 a, 9). Par conséquent, l'art, aussi bien que la science pure, doit viser à l'universel. Car il a, en un sens, la prudence pour condition. Il faut que, partant du concept de la fin ou de l'effet, il détermine les moyens ou les causes qui produiront nécessairement cette fin ou cet effet. La connaissance du général est donc la condition de l'art, comme elle est l'objet même de la science (Voy. ci-dessus, ad 1180 b, 20 ; 1178 a, 14, pp. 141 ; 120 sq.).

1. εἴρηται γάρ. Voy. ci-dessus et Eth. Nic. VI, l. l.

2. ὄντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα. MICHEL D'ÉPHÈSE (615, 17) croit que ces expressions désignent les lois : οὐ γὰρ ἔστι τοῦ τυχόντος διαθεῖναι, ἥτοι κρίναι, εἰ καλῶς ἢ μὴ καλῶς οὗτος ὁ νόμος ἔχει, ἀλλὰ τοῦ εἰδότος. Mais cette interprétation n'est guère conforme au sens habituel de διαθεῖναι. L'explication d'HÉLIODORE (231, 1) nous paraît préférable : οὐ γὰρ ἔστι τοῦ τυχόντος ἢ πολλοὺς ἢ ἕνα τινὰ καλῶς διαθεῖναι, καὶ παιδεῦσαι πρὸς ἀρετὴν ἔχειν οἰκειῶς. LAMBIN (ap. MICHELET, ad loc.) traduit : *Non enim cujuslibet hominis est, quemvis et eum, qui propositus et traditus ei fuerit erudiendus, recte conformare.*

3. μῶριον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι. La politique, au sens large, comprend deux parties. D'abord la prudence législative (νομοθετικῆ φρόνησις), qui consiste à savoir quels sont, d'une manière générale, les moyens à mettre en œuvre pour produire tel résultat ; puis la politique proprement dite, qui est l'aptitude à reconnaître, dans tel cas particulier, quels procédés il convient d'employer, et l'art de les appliquer. La prudence législative a pour principe la

οὐχ ὁμοιον<sup>1</sup> φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων<sup>2</sup>; ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις<sup>3</sup>

science (Voy. ci-dessus, p. 141, n. 3). La politique proprement dite est faite d'expérience et d'art (Voy. ci-dessus, p. 139, n. 4). *Eth. Nic.* VI, 7, 1141 b, 23 : ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ. αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ..... διὸ πολιτεύεσθαι τούτους λέγουσιν· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὡσπερ οἱ χειροτέχναι..... οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες.

1. ἡ οὐχ ὁμοιον — γραφεῖς. D'après ce qui précède, l'éducation de l'homme politique doit consister à acquérir d'une part la science législative, d'autre part l'art politique. Ce dernier est le résultat de l'habitude et de l'expérience. C'est l'expérience qui donne le coup d'œil nécessaire pour apercevoir dans le particulier, le général (Voy. *Eth. Nic.* VI, 12, 1143 b, 4; 13, ci-dessus, *Introd.* p. 13 et les notes). Quant à la science politique, il doit en être de même que pour les autres sciences, et il est raisonnable de penser que c'est au politicien, à celui qui *exerce* la politique, qu'il faut s'adresser pour l'apprendre, comme c'est à celui qui *exerce* (ἐνεργοῦντες) la médecine qu'il faut avoir recours pour acquérir la science médicale. Mais, en fait (φαίνεται), on constate qu'il n'en est pas ainsi, car les sophistes qui font profession d'enseigner la politique, restent étrangers aux *fonctions* (ἐνέργειαι) politiques. — ARISTOTE est persuadé, comme PLATON, que la science politique, comme toute science, peut s'enseigner. Mais il pense, comme lui, que les sophistes n'ont pas le savoir qu'ils se vantent de posséder, et que les hommes d'État eux-mêmes ne pourraient apprendre aux autres la politique, parce qu'ils n'ont que l'art ou l'expérience, sans la science qui devrait les accompagner. Cf. PLAT. *Men.* 91 A-100-C, præ. 96 A : ΣΩ. "Ἐχεις οὖν εἰπεῖν ἄλλου ὅτουοῦν πράγματος, οὗ οἱ μὲν φάσκοντες διδάσκαλοι εἶναι οὐχ ὅπως ἄλλων διδάσκαλοι ὁμολογοῦνται, ἀλλ' οὐδὲ αὐτοὶ ἐπίστασθαι, ἀλλὰ πονηροὶ εἶναι περὶ αὐτὸ τοῦτο τὸ πρᾶγμα οὗ φασὶ διδάσκαλοι εἶναι.....; MEN. Μὰ Δεῖ οὐκ ἔγωγε. ΣΩ. Οὐκοῦν εἰ μήτε οἱ σοφισταὶ μήτε οἱ αὐτοὶ καλοὶ κάγαθοι ὄντες διδάσκαλοί εἰσι τοῦ πράγματος, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν ἄλλοι γε;

2. ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων. *Ind. Ar.* 207 b, 4 : αἱ μετὰ λόγῳ δυνάμεις *idem fere sunt ac τέχνηαι et ἐπιστήμαι, ilaque sæpe δυνάμεις vel conjungitur cum ev τέχνῃ, ἐπιστήμῃ, vel pro syn usurpatur.*

3. ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις... κτλ. HELIOD. 231, 16 : ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τὰς τε μεθόδους τῶν ἐπιστημῶν παραδιδόντες καὶ κατ' αὐτὰς ἐνεργοῦντες· ἰατρὸς γὰρ καὶ ζωγράφος τὴν τε τέχνην ἕκαστος διδάσκει καὶ ὁ αὐτὸς καὶ γράφει ἢ ἰατρεύει.

οἱ αὐτοὶ φαίνονται τὰς τε δυνάμεις παραδιδόντες καὶ ἐνεργοῦντες ἀπ' αὐτῶν, οἷον ἰατροὶ καὶ γραφεῖς<sup>1</sup>. τὰ δὲ πολιτικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττει δ' αὐτῶν οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἱ δόξα· ἐν ἄν δυνάμει τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρίᾳ<sup>2</sup> μᾶλλον ἢ διανοίᾳ· οὔτε γὰρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται (καίτοι κάλλιον<sup>3</sup> ἦν ἴσως ἢ λόγους δικανικούς τε καὶ δημηγορικούς), οὐδ' αὖ πολιτικούς πεποιηκότας τοὺς σφετέρους υἱεῖς ἢ τινὰς ἄλλους τῶν φίλων<sup>4</sup>, εὐλογον δ' ἦν, εἴπερ ἐδύναντο· οὔτε γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον ἄν, οὔθ' αὐτοῖς ὑπάρξαι προέλοιπ' ἄν μᾶλλον τῆς τοιαύτης δυνάμεως, οὐδὲ δὴ τοῖς φιλάτοις<sup>5</sup>. οὐ μὴν μικρόν γε<sup>6</sup> ἔοικεν ἢ

1. ἰατροὶ καὶ γραφεῖς. Nous suivons la leçon adoptée par BEKKER et RAMSAUER, au lieu de ἰατροὶ γραφεῖς que donne SUSEMHL. HÉLIODORE (Voy. la note précédente) paraît avoir lu ἰατροὶ καί... En outre, les mss. K<sup>b</sup> et L<sup>b</sup> donnent ἰατρικοί qui est, vraisemblablement, une altération de ἰατροὶ καί...

2. δυνάμει τινὶ... καὶ ἐμπειρίᾳ. Cf. PLAT. *Men.* 99, B, C : εἰ μὴ ἐπιστήμη, εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται· ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμοδοοὶ τε καὶ οἱ θεομάντις.

3. κάλλιον. Il serait plus *honorable* et, par suite, plus propre à tenter l'ambition des hommes politiques. Voy. ci-dessus, p. 113, n. 4; HÉLIOD. 231, 26 : μεῖζον γὰρ ἄν ἦν αὐτοῖς εἰς φιλοτιμίαν τοιούτους συντιθέναι λόγους ἢ δικανικούς τε καὶ δημηγορικούς.

4. τοὺς σφετέρους υἱεῖς ἢ τινὰς ἄλλους τῶν φίλων. Voy. PLAT. *Men.* 93 sqq.; *Prolag.* 319 E : οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἦν ἔχουσιν, οὐχ οἷοί τ' ἄλλοις παραδιδόναι· ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τούτων τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἂ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσεν, ἂ δ' αὐτὸς σοφός ἐστιν οὗτ' αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῷ ἄλλῳ παραδίδωσιν..... καὶ ἄλλους σοὶ παμπόλλους ἔχω λέγειν, οἱ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πῶποτε βελτίῳ ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἄλλοτριῶν.

5. οὔτε γὰρ ταῖς πόλεσιν — οὐδὲ δὴ τοῖς φιλάτοις. HÉLIOD. 231, 30 : οὔτε γὰρ εἶχον μεῖζον ἀγαθὸν καὶ συμφωρότερον τῆ πόλει καταλιπεῖν ἢ ταῦτα συγγραφάμενοι καὶ διδάξαντες οὔτε ἑαυτοῖς ἢ τοῖς υἱεῖσιν ἢ τοῖς ἐταίροις μεῖζον ἄν ἐθέλησαν ἀγαθὸν τοῦ τοιαῦτα δύνασθαι.

6. οὐ μὴν μικρόν γε — ἐμπειρίας. Ce passage paraît, à première

ἐμπειρία συμβάλλεσθαι· οὐδὲ γὰρ ἐγίνοντο ἂν διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας πολιτικοί· διὸ τοῖς ἐφιεμένοις περὶ πολιτικῆς εἰδέναι<sup>1</sup> προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας. τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι<sup>2</sup> λίαν φαίνονται πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι· ὅλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τί ἐστιν ἢ περὶ ποῖα ἴσασιν· οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ οὐδὲ χεῖρω ἐτίθεσαν<sup>3</sup>, οὐδ' ἂν ᾤοντο ῥάδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι

vue, avoir pour but de compléter la réponse à la question posée : πόθεν καὶ πῶς νομοθετικός (πολιτικός) γένοιτ' ἂν τις (1180 b, 29, p. 142). Après avoir déclaré que c'est en droit — mais non en fait — ἐκ διδαχῆς, ARISTOTE ajoute : ἀλλὰ καὶ δι' ἐμπειρίας (Voy. ci-dessus, pp. 142, n. 3 ; 143, n. 1 ; 139, n. 4). Toutefois, le but immédiat de l'argumentation était de prouver qu'on ne peut demander une éducation politique οὔτε παρὰ τῶν πολιτικῶν οὔτε παρὰ τῶν σοφιστῶν. La marche régulière du développement exigerait donc que le texte portât à peu près ceci : (οὐ παρὰ τῶν πολιτικῶν) εἰ καὶ διὰ τῆς συνηθείας ἄλλοις συμβάλλονται τι πρὸς τὸ γίνεσθαι πολιτικοῖς· οὐ μικρὸν γάρ τι τὸ τῆς ἐμπειρίας δύναται. Les mots οὐδὲ γὰρ ἐγίνοντο... κτλ. signifient : car, s'il était autrement, c'est-à-dire si l'expérience ne jouait pas dans la formation du politique un rôle important, on ne le deviendrait pas διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας (Cf. MICH. EPH. 617, 16). Mais l'indécision de l'ensemble du passage fait que le sens de ce dernier terme reste douteux. Il peut signifier, en effet, soit l'expérience et l'habitude acquises (Voy. par ex. *Rhet.* I, 1, 1354 a, 7 ; 9) ; soit la fréquentation des hommes politiques (Voy. *Ind. Ar.* s. v.). Cf. RAMSAUER, *ad loc.*

1. περὶ πολιτικῆς εἰδέναι. Le mot εἰδέναι ne doit pas être pris dans un sens strict, puisque l'habileté et le coup d'œil que peut amener l'expérience, sont distincts du savoir proprement dit. (Voy. ci-dessus, II. I.)

2. οἱ ἐπαγγελλόμενοι *sub.* : τὰ πολιτικὰ διδάσκειν.

3. οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ οὐδὲ χεῖρω ἐτίθεσαν. — C'est précisément cette opinion que PLATON (*Gorg.* 452 D sqq.) attribue à GORGIAS. La rhétorique, lui fait-il dire, est le plus grand de tous les avantages ; elle est supérieure à tous les autres arts, et dirige les hommes à son gré : ΓΟΡ. "Ὅπερ ἐστίν, ὦ Σώκρατες, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἰτίον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκχάσιω. ΣΩ. Τί οὖν δὴ τοῦτο λέγεις ; ΓΟΡ. Τὸ πείθειν ἕγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ ξυλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικός ἐύλογος γίγνηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔχεις τὸν ἱατρόν,

συναγαγόντι: τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι

δοῦλον δὲ τὸν παιδοτριβὴν· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῃ ἀναφανίσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλῆθη. PLATON pense, au contraire, que la rhétorique doit être subordonnée à la politique. *Pol.* 304 E : καὶ τοῦτο μὲν εἶοιχε ταχὺ κεχωρίσθαι πολιτικῆς τὸ ῥητορικὸν ὡς ἕτερον εἶδος ὃν ὑπηρετοῦν μὲν ταύτῃ. *Gorg.* 463 D : ΣΩ.... ἔστι γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἰδῶλον. ARISTOTE est exactement du même avis. Pour lui la rhétorique est, comme la stratégie et l'économique, subordonnée à la politique (*Eth. Nic.* I, 1, 1094 b, 2 : ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ ταύτῃ [sc. : τὴν πολιτικὴν] οὐσας, οἷον στρατηγικὴν, οἰκονομικὴν, ῥητορικὴν). Prises en soi et indépendamment de la politique, ces sciences sont de pures puissances dénuées par elles-mêmes de forme et de fin, ou plutôt, susceptibles de servir de matière aux contraires, le bien et le mal, l'utile et le nuisible. ASPASIU *ad Eth. Nic. l. l.* 6, 6 : στρατηγικὴν δὲ καὶ οἰκονομικὴν νῦν λέγει οὐ τὰς ἀρετάς, δυνάμεις γὰρ αὐτὰς λέγει. αἱ δὲ δυνάμεις εἰσὶν αἷς οἷόν τε εὐ καὶ μὴ εὐ χρῆσθαι. Cf. *Phys.* VIII, 1, 251 a, 30. *Meta.* Θ, 2, 1046 a, 36 et ALEX. *ad loc.* p. 568, Hayduck. — D'après SPENGLER (*in Ar. Rhet.* 1399 b, 9), c'est spécialement à ISOCRATE qu'ARISTOTE s'attaque ici. ISOCRATE prétend en effet (*Antidosis*, § 79 sqq.) que la rhétorique est un art supérieur à la politique, parce que le nombre toujours croissant des discours rend plus difficile la tâche du rhéteur, qui rougirait de répéter ce que d'autres ont déjà dit, tandis que le nombre croissant des lois facilite le travail du législateur, qui n'a qu'à choisir les meilleures : ἀλλὰ τοῖς μὲν τοὺς νόμους τίθεναι προαιρουμένοις προὔργου γέγονε τὸ πλῆθος τῶν κειμένων, οὐδὲν γὰρ αὐτοὺς δεῖ ζητεῖν ἑτέρους, ἀλλὰ τοὺς παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐδοκιμοῦντας πειραθῆναι συναγαγεῖν, ὃ ῥαδίως ὅστις ἂν οὖν βουλευθῆις ποιήσῃ. — Sur les rapports d'ARISTOTE et d'ISOCRATE voy. TEICHMÜLLER : *literarische Fehden im vierten J. v. Ch.*, sec. III : *Fehde des Isocrates gegen Aristoteles und Plato*. — Le reproche qu'ARISTOTE fait ici aux sophistes, se rattache à la critique qu'il adresse à leurs procédés d'enseignement en général. A la science et au discernement scientifique, fondé sur la connaissance des lois de la rhétorique et de la politique, ils substituent l'empirisme et la routine ; ils ignorent les concepts généraux auxquels se ramènent les choses qu'ils enseignent (οὐδὲ ποῖόν τι ἐστὶν ἧ περὶ ποῖα ἴσασιν. Voy. ci-dessus, p. 139, n. 4) ; ils réduisent l'œuvre du législateur à collectionner des lois et à chercher τοὺς εὐδοκιμοῦντας, comme ils réduisent l'apprentissage de l'orateur à apprendre par cœur des morceaux choisis. *Soph. El.* 33, 183 b, 36 : καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους μισθαρνούτων ὁμοία τις ἦν ἡ παιδευσίς τῇ Γοργίου πραγματείᾳ λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικούς οἱ δὲ ἐρωτητικούς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν, εἰς οὓς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾤθησαν ἐκά-

γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους<sup>1</sup>, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὕσαν συνέσεως καὶ τὸ κρίναι ὀρθῶς μέγιστον<sup>2</sup>, ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικὴν<sup>3</sup>. οἱ γὰρ ἔμπειροι<sup>4</sup> περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα, καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνίσθιν, καὶ ποῖα ποίοις συνάδει· τοῖς δ' ἀπείροις ἀγαπητὸν τὸ μὴ διαλανθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποιήται τὸ ἔργον, ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς<sup>5</sup>. οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργου εἰσίκασιν<sup>6</sup>. πῶς οὖν ἐκ τούτων<sup>7</sup> νομοθετικὸς γένοιτ' ἂν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρίναι; οὐ γὰρ φαίνονται

τεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους. διόπερ ταχεῖα μὲν ἄτεχνος δ' ἦν ἡ διδασκαλία τοῖς μανθάνουσι παρ' αὐτῶν· οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον, ὥσπερ ἂν εἰ τις ἐπιστήμην φάσκων παραδῶσειν ἐπὶ τὸ μηδὲν πονεῖν τοὺς πόδας, εἶτα σκυτοτομικὴν μὲν μὴ διδάσκει, μηδ' ὅθεν δυνήσεται πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, δοίη δὲ πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων. οὗτος γὰρ βεβούθηκε μὲν πρὸς τὴν χρείαν, τέχνην δ' οὐ παρέδωκεν.

1. τοὺς ἀρίστους *sub.* λέγουσι.  
2. ὥσπερ οὐδὲ... κτλ. trad. : comme si ce choix même et ce discernement n'étaient pas ce qu'il y a de plus important....

3. ὥσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικὴν. MICH. EPH. 618, 1 : ὥσπερ καὶ μουσικῆς διακρίναι τὰ σύντονα τῶν μελῶν τῶν μὴ τοιοῦτων [sc. πολλῆς δεῖται συνέσεως].

4. ἔμπειροι. Ce terme ne désigne pas ceux qui ont seulement l'expérience de la politique, mais ceux qui, à l'expérience, joignent la science. MICH. EPH. 618, 3 : λέγει δὲ νῦν ἐμπείρους καταχρώμενος τοὺς περὶ ἕκαστα ἐπιστήμονας καὶ τεχνίτας. Cf. ci-dessous, οὐ τοῖς ἐμπείροις est opposé à τοῖς ἀνεπιστήμοσιν.

5. ὥσπερ ἐπὶ γραφικῆς. MICH. EPH. 618, 7 : ὁμοίως καὶ ὁ γραφικὸς γινώσκει τίς ἐστὶν ἀρίστη εἰκὼν καὶ τίς ἡμάρτυται καὶ κατὰ ποῖον μέρος, τοῖς δ' ἀπείροις καὶ ἀτέχνους ποιῆσαι μὲν ἢ πρᾶξι τὸ ἔργον ἀδύνατον, ἀγαπητὸν δ' αὐτοῖς ἐστὶ γνῶναι, εἰ καλῶς ἢ μὴ καλῶς εἴργασται.

6. οἱ δὲ νόμοι — εἰσίκασιν. La nomothétique est la partie la plus importante de la politique, et son but est l'institution des lois. C'est, par conséquent, aussi, la fin ou l'œuvre propre (Voy. ci-dessus, pp. 119, n. 2 et 103, n. 3) de la politique : ἔργον δὲ τοῦ πολιτικοῦ ὁ νόμος ἐστὶ (HELLOD. 232, 23). — Peut-être aussi le sens est-il plus simple : Les lois sont l'ouvrage des législateurs, comme les tableaux sont l'œuvre du peintre, et, de part ni d'autre, l'œuvre ne dit le secret de l'art qui l'a produite.

7. ἐκ τούτων i. e. : ἐκ τῶν νόμων συναχθέντων.

οὐδ' ἰατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων<sup>1</sup> γίνεσθαι. καίτοι πειρῶνται γε λέγειν οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς ἰαθεῖεν ἂν καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν ἐκάστους, διελόμενοι τὰς ἕξεις. ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοσιν ἀχρεῖα. ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρίναι τί καλῶς ἢ τὸναντίον καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει· εὐχρηστ' ἂν εἴη<sup>2</sup>. τοῖς δ' ἄνευ ἕξεως<sup>3</sup> τὰ τοιαῦτα διεξιούσιν τὸ μὲν κρίνειν καλῶς οὐκ

1. ἐκ τῶν συγγραμμάτων. RAMSAUER, *ad loc.*: ἐκ τῶν συγγραμμάτων *quæ quidem multo plura ad erudiendos discipulos habent* (καίτοι γ: b 3) *quam αἱ τῶν νόμων συναγωγαί*. Quodsi ne medicorum quidem libri, quibus non tantum medicamenta enumerantur (quasi leges), sed etiam quam ratione et quibusnam hominibus adhibenda sint diligenter exponitur, eam vim habent ut legentes artis medicæ compotes reddant: quanto minus — (ἴσως οὖν vs 6 s.). *Quodam enim modo τὰ συγγράμματα docere conantur ποῖα ποίοις ἀρμόττει* (vs 9); *sed libris et verbis omnino tradi non potest quod usu vitæ (δὲ' ἐμπειρίας proprie dictæ, ἐκ συνηθείας) descendum est*. — Cependant ARISTOTE ne paraît pas reprocher ici aux Sophistes leur inexpérience, mais leur manque de science. Il faut donc, sans doute, entendre par συγγράμματα, non pas les livres où l'on pourrait étudier la science médicale, mais des recueils d'*ordonnances* et de cas observés (Voy. GRANT, *ad loc.*) ne contenant ni la définition générale des maladies, ni l'indication des symptômes, etc.

2. ἴσως οὖν — εὐχρηστ' ἂν εἴη. Cf. *Rhet.* I, 4, 1360a, 30 (cité par STEWART): χρήσιμον δὲ πρὸς τὰς νομοθεσίας τὸ μὴ μόνον ἐπαίειν τίς πολιτεία συμφέρει ἐκ τῶν παρεληλυθότων θεωροῦντι, ἀλλὰ καὶ τὰς παρὰ τοῖς ἄλλοις εἰδέναί, αἱ ποῖαι τοῖς ποίοις ἀρμόττουςιν. ὥστε δῆλον ὅτι πρὸς μὲν τὴν νομοθεσίαν αἱ τῆς γῆς περίοδοι χρήσιμοι· ἐντεύθεν γὰρ λαθεῖν ἔστι τοὺς τῶν ἐθνῶν νόμους, πρὸς δὲ τὰς πολιτικὰς συμβουλάς αἱ τῶν περὶ τὰς πράξεις γραζόντων ἱστορίαι· ἅπαντα δὲ ταῦτα πολιτικῆς ἀλλ' οὐ ῥητορικῆς ἔργον ἐστίν.

3. ἕξεως. RAMSAUER et STEWART (*ad loc.*) entendent par là l'aptitude produite par l'expérience et la pratique. Il nous semble (Voy. ci-dessus, p. 147, n. 8) que ce mot désigne plutôt la science. Cf. *Cal.* 8, 8b, 27: διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον. τοιαῦται δὲ αἱ τε ἐπιστήμαι καὶ αἱ ἀρεταί. *Eth. Nic.* VI, 3, 1139b, 31: ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστίν ἕξις ἀποδεικτικῆ. *An. post.* II, 19, 99b, 18; *Part. Anim.* I, 1, 639a, 2, et sæp.

ἀν ὑπάρχοι, εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, εὐσυνετώτεροι<sup>1</sup> δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιντο.

[παραλιπόντων<sup>2</sup> οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλ-

1. εὐσυνετώτεροι. Cf. *Eth. Nic.* VI, 11, 1143a, 10, ci-dessus, p. 73, n. 2. L'εὐσυνεσία, qui est la même chose que la σύνεσις, consiste précisément dans le discernement correct *κρίνειν καλῶς*. Par suite, on ne comprend guère comment ARISTOTE peut soutenir à la fois que les *πολιτειῶν συναγωγαί* ne sont pas utiles à ceux qui sont incapables de *κρίναι τί καλῶς* etc., et qu'elles peuvent leur servir à devenir εὐσυνετώτεροι. C'est-à-dire leur apprendre à *κρίνειν καλῶς*. Peut-être faut-il entendre que ces recueils rendront service à celui qui ignore la science de la législation, non pour établir des lois, mais, dans une certaine mesure et à titre d'exemples, pour acquérir la science qui lui fait défaut. Peut-être aussi, comme le propose STEWART, faut-il prendre εὐσυνετώτεροι dans un sens très large : L'examen des diverses constitutions peut ouvrir l'intelligence à l'étude de la politique. Peut-être, enfin, ces derniers mots (εὐσυνετώτεροι — γένοιντο) que MICHEL D'ÉPHÈSE ne paraît pas avoir eus sous les yeux, sont-ils interpolés.

2. παραλιπόντων — λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι (fin du chapitre). Le but de l'étude *περὶ τῆς νομοθεσίας* est, l'on s'en souvient, de déterminer les lois qui doivent présider à l'éducation. Mais, comme l'éducation doit être dirigée *πρὸς τὴν πολιτείαν* (Voy. ci-dessus, pp. 137, n. 2; 133, n. 8), cette étude ne peut être menée à bonne fin que si l'on y tient compte de l'ensemble de l'État (*ὅλως δὲ*...). La politique ayant, à son tour, pour but la réalisation de la vertu chez les citoyens (Voy. *Eth. Nic.* I, 10, 1099b, 29; X, 9, 1179b, 31 sq., ci-dessus, p. 133; *Introd.* pp. 38; 49), il faut chercher quelle est la constitution qui permettra d'obtenir le plus complètement ce résultat (*ποία πολιτεία ἀρίστη*). — MICHEL D'ÉPHÈSE (619, 28) constate que ce passage énonce le programme (*προδιαγράφει*) des questions traitées dans la *Politique*. En effet, les mots *πρῶτον μὲν* — *ἐπελθεῖν* indiquent le sujet du second livre de la *Politique*; ceux des livres III à VI sont à peu près définis par *εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων* — *πολιτεύονται*; enfin la phrase *θεωρηθέντων*... κτλ. résume brièvement les livres VII-VIII. Il est incontestable, et les considérations précédentes le prouvent surabondamment, que, pour ARISTOTE, l'éthique ne peut pas se séparer de la politique, qu'elles s'impliquent et s'appellent réciproquement. Mais il n'en est pas moins douteux que ce passage, destiné à servir de transition de l'une à l'autre, ait été écrit par ARISTOTE. Il est à remarquer, en effet, qu'il n'y est nullement question du sujet du

τιον ἴσως, καὶ ὄλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία τελειωθῆ. πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν<sup>1</sup> θεωρηῆσαι τὰ πῶτα σώζει καὶ ρηθίρει τὰς πόλεις καὶ τὰ

premier livre de la *Politique*: que le début de ce traité semble être celui d'un ouvrage indépendant, et non la continuation de ce que nous lisons à la fin de l'*Éthique*. De plus, on comprendrait à peine que le disciple de PLATON eût poussé le mépris des ouvrages de son maître jusqu'à écrire : παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀναρεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας. Or, si l'on peut soutenir que les *Lois* sont postérieures à l'*Éthique à Nicomaque*, il ne saurait en être de même pour la *République*. On n'aperçoit guère, d'ailleurs, la possibilité d'admettre, avec TEICHMÜLLER, que la *République* ne traite pas περὶ νομοθεσίας, et que les mots ὄλως δὴ περὶ πολιτείας contiennent précisément une allusion à cet ouvrage (VOY. TEICHMÜLLER, ap. STEWART, *ad loc.*). Mais les raisons qu'on peut tirer de sa forme, nous paraissent établir, mieux que tout autre argument, que ce passage n'est pas authentique. L'ampleur des trois phrases qui le composent, les préoccupations littéraires qui s'y manifestent, sont étrangères au style habituel d'ARISTOTE. Dans ceux de ses écrits que nous possédons, le mot ἀναρεύνητον ne se rencontre pas (VOY. *Ind. Ar.* s. v.); la formule καὶ ὄλως δὴ γ est très rarement employée (SPENGLER *in Ar. Rhet.* 1380 a, 1); enfin la locution : φιλοσοφία περὶ τὰ ἀνθρώπινα ne se trouve dans aucun autre passage de l'*Éthique à Nicomaque* ou de la *Politique* (Cf. RAMSAUER, *ad loc.*). Nous pensons, par conséquent, que SCHLOSSER et, après lui, SUSEMHL (VOY. SUSEMHL *in app. crit. ad loc.*) ont eu raison de considérer ce morceau comme apocryphe.

1. ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν. ARISTOTE avait réuni, dans un ouvrage intitulé πολιτεῖαι, les constitutions de 158 États. Il nous en reste, avec des fragments de moindre importance, la partie qu'il avait sans doute traitée avec le plus de soin et de détails, relative à l'Ἀθηναίων πολιτεία. A en juger par ces morceaux et les indications des anciens (CIC. *Fin.* V, 4, 11; PLUT. *Non posse suav.*, etc., 10, 4), l'ouvrage ne contenait pas seulement l'exposé des constitutions, mais des considérations sur les us et coutumes des différents États, leur origine, leur histoire, etc. L'historien TIMÉE (dans POLYBE, XII, 5, 11) est le témoin le plus ancien qui fasse mention de ce recueil. ARISTOTE semble l'avoir mis lui-même à contribution dans les livres III-VI de la *Politique*. (Cf. ZELLER, *op. cit.* II, 2<sup>3</sup>, 105, 3). — ROSE a contesté l'authenticité des πολιτεῖαι. Mais GROTE, ZELLER (*loc. cit.*) et d'autres (p. ex. HEITZ, *Die ver. Schr. des Ar.*), ont fait

ποῖα ἐκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τὸναντίον πολιτεύονται· θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποῖα πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι.]

valoir contre ses arguments des raisons qui paraissent concluantes. En tout cas, l'ouvrage semble avoir été composé antérieurement à 307 av. J.-C. (KENYON, *Ἄθ. πολ. Intr.* p. XVI). Peut-être les mots ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν contiennent-ils une allusion au recueil en question. Peut-être aussi visent-ils les constitutions discutées dans la *Politique*, bien que, comme le remarque STEWART (*ad loc.*), les termes de συνηγμέναι πολιτεῖαι fussent, en ce cas, assez mal choisis. La question, d'ailleurs, n'a pas grand intérêt s'il est vrai que l'ensemble du passage ne soit pas d'ARISTOTE (Voy. la note précédente).

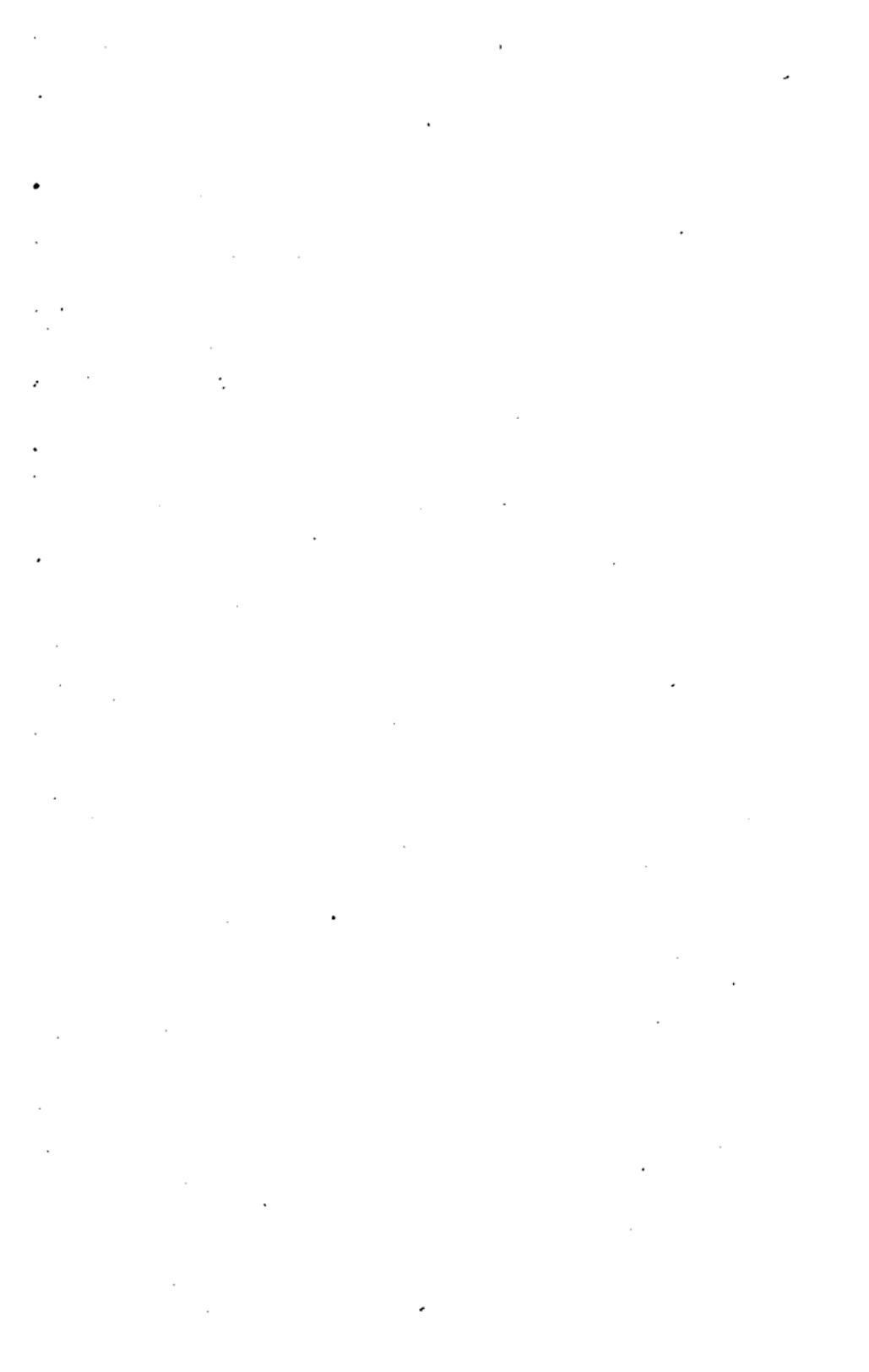
---

IMPRIMERIE E. CAPIOMONT ET C<sup>ie</sup>



PARIS

6, RUE DES POITEVINS, 6  
(Ancien Hôtel de Thou)



APR 17 1999

DATE DUE

APR JAN 22 1988

INTERLIBRARY LOANS

AUG 30 1992

REC'D JUN 21 1992

INTERLIBRARY LOANS

JUN 10 2001

REC'D APR 24 2001



3 1970 00534 2628

# J U V E N I A

Chaque volume 12×18,5,  
illustré, se vend broché, cou-  
verture couleurs, ou relié rouge.

---

---

AMARYLLIS

*par G. Drosinis*

ACTÉ

*par A. Dumas*

CONTES

*par A. Dumas*

IMPRESSIONS DE VOYAGE

*par A. Dumas*

NORINE

*par F. Fabre*

LA VIE DES ARAIGNÉES

*par J.-H. Fabre*

AVATAR - JETTATURA

*par Th. Gautier*