

Notes du mont Royal

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

Bibliothèque nationale de France

371
BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE D'OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

ARISTOTE

MORALE A NICOMAUQUE

(LIVRE X)

NOUVELLE ÉDITION

AVEC UNE ÉTUDE SUR ARISTOTE

UNE ANALYSE COMPLÈTE DE LA *Morale à Nicomaque*

DES NOTES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

ET DES ÉCLAIRCISSEMENTS

PAR

LUDOVIC CARRAU

Professeur à la Faculté des Lettres de Besançon

Directeur des Conférences de Philosophie à la Faculté des Lettres de Paris

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^o

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1886

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE D'OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

AUTEURS

Devant être expliqués dans les classes de philosophie, conformément aux programmes de l'enseignement secondaire classique prescrits par arrêté du 22 janvier 1885.

AUTEURS FRANÇAIS

- Descartes.** — *Discours sur la méthode; première méditation*, avec notes, instruction et commentaires, par M. V. BROCHARD, professeur de philosophie au lycée Fontanes. — 1 vol. in-12, 2^e édition 2 fr.
- Descartes.** — *Les Principes de la philosophie*, livre I, avec notes, par M. V. BROCHARD, professeur au lycée Fontanes. — 1 vol. in-12, broché.
- Leibniz.** — *Monadologie*, avec notes, instruction et commentaires, par M. D. NORY, recteur de l'Académie de Douai. — 1 vol. in-12. 2 fr.
- Leibniz.** — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, avant propos et livre I, avec notes par M. PAUL JANET, professeur à la Faculté des lettres de Paris. — 1 vol. in-12. 1 fr.
- Malebranche.** — *De la recherche de la vérité*, livre II (*de l'Imagination*), avec notes, par M. PIERRE JANET, professeur au lycée du Havre. — 1 vol. in-12. 1 fr. 80
- Pascal.** — *De l'autorité en matière de philosophie.* — *De l'esprit géométrique.* — *Entretien avec M. de Saüy*, avec notes, par M. ROBERT, doyen de la Faculté des lettres de Rennes. — 1 vol. in-12. 1 fr.
- Condillac.** — *Traité des sensations*, livre I, avec notes, par M. GEORGES LYON, professeur au lycée Henri IV. — 1 vol. in-12.

AUTEURS LATINS

- Lucrece.** — *De natura rerum*, livre V, avec notes, introduction et commentaires, par M. GEORGES LYON, professeur au lycée Henri IV. — 1 vol. in-12.
- Cicéron.** — *De natura deorum*, livre II, avec notes, introduction et commentaires, par M. PICADET, agrégé de l'Université. — 1 vol. in-12.
- Cicéron.** — *De officiis*, livre I, avec notes, introduction et commentaires, par M. BOIRAC, professeur au lycée Condorcet. — 1 vol. in-12. 1 fr. 50
- Sénèque.** — *Lettres à Lucilius* (les 16 premières), avec notes, par M. DAURIC, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. — 1 vol. in-12.

AUTEURS GRECS

- Xénophon.** — *Mémoires*, livre I, avec notes, introduction et commentaires, par M. PENJON, professeur à la Faculté des lettres de Douai. — 1 vol. in-18.
- Platon.** — *La République*, livre VI, avec notes, introduction et commentaires, par M. ESPINAS, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux. — 1 vol. in-18.
- Aristote.** — *Moyale à Nicomaque*, livre X, avec notes, introduction et commentaires, par M. L. CURRAU, directeur des conférences de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. — 1 vol. in-12. 1 fr. 25
- Epictète.** — *Manuel*, avec notes, introduction et commentaires, par M. MONTARGIS, agrégé de l'Université. — 1 vol. in-12. 1 fr.

MANUEL DU BACCALAURÉAT ÈS LETTRES (2^e PARTIE)

LE DU BACCALAURÉAT ÈS SCIENCES RESTREINT

- Histoire naturelle élémentaire (Zoologie, Botanique, Géologie)**, par le Dr LE NOIR. — 1 vol. in-12, avec 201 figures dans le texte, 2^e édition, broché. 5 fr.
- Physique élémentaire**, par le même. — 1 vol. in-12, avec 455 figures dans le texte. 6 fr.
- Chimie élémentaire**, par le même. — 1 vol. in-12, avec figures dans le texte. 3 fr. 50
- Mathématiques élémentaires (Arithmétique, Géométrie, Algèbre, Cosmographie)**, par le même. — 1 vol. in-12, avec nombreuses figures dans le texte. 5 fr.



ARISTOTE

MORALE A NICOMAUQUE

(LIVRE X)

3^oR
64' /

AUTRES OUVRAGES DE M. LUDOVIC CARRAU

- Exposition critique de la théorie des passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza.** (Thorin, 1870, in-8°.)
De Sermonibus fidelibus F. Baconi Verulamii. (Thorin, 1870, in-8°.)
La Morale utilitaire. Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques et par l'Académie française. (Didier, 1875, in-8°.)
Études sur la théorie de l'évolution. (1 vol. in-12, Hachette et C^{ie}, 1879.)
La Philosophie de l'Histoire de France et en Allemagne, par FLINT, traduit de l'anglais, 2 vol. in-8°, 15 fr. (Germer Baillière et C^{ie}.)

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE D'OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

AUTEURS

Devant être expliqués dans les classes de philosophie, conformément aux programmes de l'enseignement secondaire classique prescrits par arrêté du 22 janvier 1885.

AUTEURS FRANÇAIS

- Descartes.** — *Discours sur la méthode; première méditation*, avec notes, instruction et commentaires, par M. V. BROCHARD, professeur de philosophie au lycée Fontanes. — 1 vol. in-12, 2^e édition 2 fr.
Descartes. — *Les Principes de la philosophie*, livre I, avec notes, par M. V. BROCHARD, professeur au lycée Fontanes. — 1 vol. in-12, broché.
Leibniz. — *Monadologie*, avec notes, instruction et commentaires, par M. D. NOLEN, recteur de l'Académie de Douai. — 1 vol. in-12. 2 fr.
Leibniz. — *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, avant-propos et livre I, avec notes par M. PAUL JANET, professeur à la Faculté des lettres de Paris. — 1 vol. in-12. 1 fr.
Malebranche. — *De la recherche de la vérité*, livre II (*de l'Imagination*), avec notes, par M. PIERRE JANET, professeur au lycée du Havre. — 1 vol. in-12. 1 fr. 80
Pascal. — *De l'autorité en matière de philosophie.* — *De l'esprit géométrique.* — *Entretien avec M. de Sacy*, avec notes, par M. ROBERT, doyen de la Faculté des lettres de Rennes. — 1 vol. in-12. 1 fr.
Condillac. — *Traité des sensations*, livre I, avec notes, par M. GEORGES LYON, professeur au lycée Henri IV. — 1 vol. in-12.

AUTEURS LATINS

- Lucrèce.** — *De natura rerum*, livre V, avec notes, introduction et commentaires, par M. GEORGES LYON, professeur au lycée Henri IV. — 1 vol. in-12.
Cicéron. — *De natura deorum*, livre II, avec notes, introduction et commentaires, par M. PICAVET, agrégé de l'Université. — 1 vol. in-12.
Cicéron. — *De officiis*, livre I, avec notes, introduction et commentaires, par M. BOIRAC, professeur au lycée Condorcet. — 1 vol. in-12. 1 fr. 40
Sénèque. — *Lettres à Lucilius* (les 16 premières), avec notes, par M. DALRIAC, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. — 1 vol. in-12.

AUTEURS GRECS

- Xénophon.** — *Mémoires*, livre I, avec notes, introduction et commentaires, par M. PENJON, professeur à la Faculté des lettres de Douai. — 1 vol. in-18.
Platon. — *La République*, livre VI, avec notes, introduction et commentaires, par M. ESPINAS, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux. — 1 vol. in-18.
Aristote. — *Morale à Nicomaque*, livre X, avec notes, introduction et commentaires, par M. L. CARRAU, directeur des conférences de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. — 1 vol. in-12. 1 fr. 25
Épictète. — *Manuel*, avec notes, introduction et commentaires, par M. MONTARIS, agrégé de l'Université. — 1 vol. in-12. 1 fr.

BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE D'OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

ARISTOTE

MORALE A NICOMAUQUE

(LIVRE X)

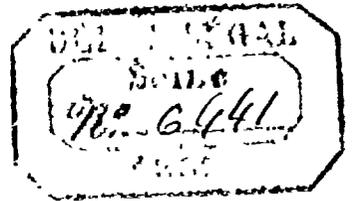
NOUVELLE ÉDITION

AVEC UNE ÉTUDE SUR ARISTOTE
UNE ANALYSE COMPLÈTE DE LA *Morale à Nicomaque*
DES NOTES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES
ET DES ÉCLAIRCISSEMENTS

PAR

LUDOVIC GARRAU

Professeur à la Faculté des Lettres de Besançon
Directeur des Conférences de Philosophie à la Faculté des Lettres de Paris



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^o

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1886

Tous droits réservés.

(G.)

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION. — Exposition sommaire de la <i>Morale d'Aristote</i>	4
I. — Théorie du souverain bien.	4
II. — Théorie de la vertu.	42
SOMMAIRE DES DIX LIVRES DE LA <i>MORALE A NICOMACHE</i>	23

MORALE A NICOMACHE

LIVRE X. — DU PLAISIR ET DU BONHEUR.	41
CHAP. I ^{er} . — Du plaisir.	41
CHAP. II. — Exposition et discussion de la théorie d'Eudoxe sur le plaisir.	44
CHAP. III. — Discussion de quelques autres arguments invoqués par les Platoniciens pour établir que le plaisir n'est pas un bien.	47
CHAP. IV. — Théorie du plaisir.	52
CHAP. V. — Des différentes sortes de plaisirs.	57
CHAP. VI. — Théorie du bonheur.	62
CHAP. VII. — Suite de la théorie du bonheur. — Il consiste principalement dans la philosophie.	66
CHAP. VIII. — Suite de la théorie du bonheur. — Le second degré du bonheur, ou l'exercice des vertus morales.	66
CHAP. IX. — Des conditions du bonheur.	75
CHAP. X. — Impuissance de la théorie pour la pratique. — Influence de la nature, de l'enseignement, de la législation.	78
EXTRAITS de Platon.	87
— d'Herbert Spencer	91

INTRODUCTION

EXPOSITION SOMMAIRE DE LA MORALE D'ARISTOTE

I

Théorie du souverain bien.

On sait que, pour Aristote, toute réalité individuelle et concrète implique quatre principes, qui sont la matière et la forme, le principe du mouvement ou cause efficiente, et la fin. La fin (τέλος, τὸ οὐ ἐνεκα), c'est ce en vue de quoi la chose existe, c'est le but qui a déterminé l'action de la cause efficiente. S'agit-il d'une œuvre d'art, d'une statue, par exemple? La fin est la figure conçue par l'imagination de l'artiste; reproduire cette figure sur la pierre ou le marbre, voilà le but que se propose le statuaire, voilà ce qui lui met en main le ciseau, voilà la cause de tout le travail auquel il va se livrer; et si ce travail est cause efficiente de la statue, la conception de la figure qu'elle doit représenter, but de cette série d'efforts, en est aussi et en même temps la cause; elle est *cause finale*, ou, comme dit Aristote, cause de la cause.

La statue est achevée, la fin particulière à laquelle

1. Voy. M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, *Préface de la traduction de la Morale d'Aristote*; M. RAVAISSON, la *Métaphysique d'Aristote*; t. I; Grant, *Essays* dans le premier volume de l'édition de *the Ethics of Aristotle*; OLLÉ LAPRUNE, *de Aristoteles Ethices fundamento*, thèse latine pour le Doctorat, et, du même auteur, *Essai sur la morale d'Aristote* (couronné par l'Académie des sciences morales et politiques). Paris, Belin, 1881.

2 EXPOSITION SOMMAIRE DE LA MORALE D'ARISTOTE.

tendait le sculpteur a été atteinte, si le marbre exprime fidèlement la forme idéale du dieu ou du héros qu'il est chargé de présenter aux yeux. En ce sens l'œuvre est parfaite ; car la statue est tout ce qu'elle peut être en tant que statue. On voit par là que le bien et la fin sont identiques.

Dans la nature, chaque espèce d'êtres a sa fin particulière et, par suite, son bien propre. La fin, le bien de la plante diffèrent du bien et de la fin de l'animal ; l'homme aussi a une fin, un bien, qui ne sont pas ceux du végétal ou de la brute.

S'il est vrai qu'un être ait atteint sa fin quand il est parvenu à toute la perfection que sa nature comporte, il suffira, pour déterminer son bien, de connaître exactement cette nature. Le bien propre de l'homme sera donc la perfection, l'achèvement de la nature humaine, et c'est l'observation de celle-ci qui nous le révélera.

L'homme possède la vie, comme la plante ; la vie, la sensibilité, l'instinct, la faculté motrice, comme l'animal. Mais il a de plus que lui le pouvoir d'agir avec discernement et choix, ce qui suppose la raison.

Agir conformément à la raison, en lui subordonnant non seulement la partie nutritive et végétative de notre être, qui lui est commune avec l'animal et la plante, mais cette partie, irraisonnable par elle-même (le *θυμός* de Platon), capable pourtant de recevoir et d'exécuter les ordres de la partie raisonnable : voilà la nature propre de l'homme, voilà son bien.

Mais il est possible d'en déterminer l'essence avec plus de rigueur. Un être qui a conscience d'agir conformément à sa nature, d'en développer tous les pouvoirs avec plénitude et harmonie, d'atteindre par suite à toute la perfection pour laquelle il est fait, ne peut

manquer d'être heureux. Le bonheur d'un être sensible est identique à son bien.

L'homme est heureux quand il vit comme il doit vivre, quand il agit comme la raison l'ordonne, c'est-à-dire quand il est vertueux. Si, pour Aristote, le souverain bien de l'homme c'est le bonheur, ce bonheur est inséparable de la vertu qui en est l'essentielle condition.

Le bonheur ou le souverain bien de l'homme peut donc être défini; « une activité de l'âme conforme à la vertu; et, s'il y a plusieurs vertus, c'est l'activité conforme à la meilleure et à la plus parfaite (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίγνεται κατ' ἀρετὴν· εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀριστήν καὶ τελειοτάτην). » — Et il ajoute : « Il faut encore que ces conditions soient remplies dans une vie complète; car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour, et l'on ne peut pas dire davantage qu'un seul jour de bonheur ni même quelque temps de bonheur suffise pour faire un homme heureux et fortuné. »

On voit par là qu'Aristote se fait du bonheur, ou souverain bien, une idée très noble et très élevée. Il écarte avec dédain l'opinion du vulgaire qui le fait consister dans la jouissance des plaisirs corporels, il admet que la recherche de la gloire soit un but légitime pour les âmes supérieures; mais il revient avec insistance sur l'indissoluble rapport qui unit, selon lui, le bonheur à la vertu. Parmi tous les êtres animés, l'homme seul est capable de bonheur, parce qu'il est seul capable de vertu. Contrairement à cette maxime de Solon, qu'il faut attendre la mort d'un homme pour dire qu'il est heureux, Aristote affirme que le bonheur est à tout instant au pouvoir de l'homme, puisque rien n'est plus assuré dans la vie humaine que la vertu. De quel-

ques infortunes qu'il devienne la victime, jamais le sage ne sera misérable; car jamais il ne commettra d'actions blâmables et mauvaises; sa vertu qui fait son bonheur tire un lustre des épreuves mêmes qu'elle traverse.

Mais, si le bonheur est aux mains de chacun, il est pourtant aussi, de l'aveu de tous, un don des dieux; ce qui veut dire que, par quelque côté, il ne dépend pas de nous.

La vertu en est bien la condition essentielle; elle n'est pourtant pas la seule, et il y faut, dans une certaine mesure, le concours favorable des circonstances extérieures. Aristote est trop attaché à l'expérience pour soutenir, comme le feront les Stoïciens, qu'au milieu des plus cruelles tortures de l'âme et du corps, le sage trouve dans la conscience de sa vertu la suprême félicité. Il avoue, avec le bon sens, que si l'homme honnête n'est jamais malheureux, il ne saurait plus être fortuné s'il tombe par hasard en des malheurs semblables à ceux de Priam. Sans doute, les plus grands, les plus nombreux désastres ne pourront altérer sa sérénité; mais ils ébranleront son bonheur, et ce n'est pas tout d'un coup qu'il se remettra de ces terribles secousses; « ce ne sera qu'après un long intervalle durant lequel il aura pu retrouver successivement de grandes et brillantes prospérités. »

Les biens qui ne dépendent pas de la volonté seule ne sont pas indifférents. Santé, beauté, honneurs, richesses, affections domestiques, s'ils ne sont pas rigoureusement indispensables au bonheur du sage, en sont cependant l'achèvement. De plus, ces biens devront être possédés sans interruption pendant toute la durée d'une longue vie.

Voilà la part de la destinée, ou, si l'on veut, de la divinité, dans le bonheur du sage. Élevé à cette per-

fection, le souverain bien est quelque chose de plus que la vertu. La vertu, conquête d'efforts tout volontaires, œuvre de l'activité raisonnable et libre, mérite nos louanges : le bonheur, comme tout ce qui est divin, mériterait plutôt nos respects.

Entré dans la plénitude du bonheur, l'homme aurait dépassé la sphère des luttes douloureuses où triomphe la vertu. Sa condition serait, en quelque sorte, plus qu'humaine, et la sagesse, rehaussée par l'éclat d'une prospérité qu'aucune disgrâce ne viendrait jamais atteindre, présenterait ici-bas l'image la plus fidèle de l'inaltérable félicité de Dieu.

Tel est dans son principe, l'*eudémonisme* d'Aristote. Il renferme des contradictions qu'il n'est pas difficile de démêler. On nous dit, d'une part, qu'il est au pouvoir de l'homme d'être heureux, parce qu'il dépend de lui d'être vertueux ; d'autre part que les biens extérieurs sont nécessaires au bonheur, dans une mesure qu'on ne détermine pas. Si la vertu constitue essentiellement le souverain bien, le sage hésiterait-il à sacrifier au besoin sa vie pour ne pas commettre une action déshonorante ? Non, sans doute, et Aristote le déclare expressément. Pourtant, sans la possession des biens extérieurs, prolongée pendant une longue vie jusqu'à la mort, le sage ne saurait être pleinement heureux. Et ces biens, cette vie même, il y renoncera volontiers, si la vertu l'exige ! Un tel sacrifice achève sa vertu, et par conséquent son bonheur, et voilà que ce bonheur s'anéantit avec l'existence au moment précis où il se consomme !

Aristote observe, il est vrai, avec sa profondeur ordinaire, que la perfection des choses excellentes ne s'accroît pas par la durée. La Pensée divine, qui trouve dans la pensée d'elle-même une félicité souveraine,

est en dehors et au-dessus du temps ; de même, pourrait-on dire, le souverain bonheur du sage s'offrant à la mort parce que la vertu le commande, est tout entier ramassé en un instant indivisible, en sorte qu'une vie de plusieurs siècles n'y saurait rien ajouter. — Mais n'est-ce pas là méconnaître l'essentielle condition de la nature humaine, qui est de se développer en une série de phénomènes successifs ? Et s'il n'y a pas de bonheur sans la conscience du bonheur, comment ce bonheur ne croîtrait-il pas avec le nombre même des actes de conscience qui l'attestent ? Comment ne serait-il pas détruit par la certitude que cette conscience, sans laquelle il n'est rien, va s'évanouir à jamais ?

On sait en effet que le dogme de l'immortalité personnelle n'a pas sa place dans la philosophie d'Aristote. Il ne la nie pas expressément ; il semble même l'admettre dans certain passage où il soutient l'opinion qu'après la mort nous nous intéressons encore au destin de nos enfants et de nos amis, et où il discute sur la nature et la vivacité des impressions d'outre-tombe. Mais ce sont là, sans doute, des concessions faites, dans un ouvrage *exotérique*, aux croyances populaires. Ni la métaphysique ni la psychologie péripatéticiennes ne s'accordent avec l'hypothèse que la conscience individuelle puisse survivre à la dissolution de l'organisme. Le νοῦς χωριστός est entièrement indépendant de la mémoire, et, sans la faculté du souvenir, toute conscience de l'identité personnelle est impossible.

La contradiction que nous avons signalée subsiste donc tout entière. Il est évident, selon nous, qu'Aristote n'a pas eu une vue très nette de la distinction qu'il convient d'établir entre le bien moral et le souverain bien. Le bien moral est le caractère d'une volonté qui se conforme à la loi du devoir. Le bien moral est

obligatoire, car nous sommes tenus de vouloir accomplir la loi. Le bien moral est absolu, car l'obligation de bien vouloir est inconditionnée; mais il est subjectif, car il n'est rien autre que la bonne volonté, laquelle est tout entière en nous. Est-il besoin d'ajouter que le bien moral dépend exclusivement de nous, puisque rien n'est plus nous-mêmes que notre volonté?

Le souverain bien pourrait être défini l'objet suprême de toutes les aspirations de notre être. Or, nous ne voyons pas qu'on puisse sérieusement contester que cet objet soit le bonheur. Mais quoi de plus complexe, de plus indéterminé que l'idée du bonheur? Combien sont variables les conditions du bonheur, selon les temps et les lieux, l'âge, le sexe, la position sociale de chacun? Où est l'homme qui pourrait dire avec précision quels biens il lui faudrait posséder, et dans quelles proportions, pour être pleinement heureux? Il ne nous paraît donc pas que le souverain bien puisse être véritablement un; il est une collection de tous les biens qui sollicitent le désir, chacun d'eux étant estimé et recherché selon une hiérarchie de perfection qu'il s'agit de fixer.

Cette multiplicité presque infinie des éléments qui constituent le souverain bien explique qu'on ait pu, dans l'antiquité, donner de celui-ci plus de trois cents définitions différentes. Par là s'expliquent aussi les incohérences et les contradictions de la théorie d'Aristote. Il est parti de ce fait d'expérience, incontestable, universel, que tous les hommes aspirent au bonheur; mais qu'est-ce que le bonheur? c'est sur quoi ils ne s'accordent pas. Au milieu de tant d'opinions divergentes ou contraires, l'expérience ne saurait plus servir de fil conducteur. Un principe paraît évident à Aristote, c'est que, en morale comme dans

toutes les sciences, tous les arts, c'est l'opinion du meilleur qui est la mesure de la vérité. En fait d'architecture, le bon juge c'est le bon architecte; en fait de bien, c'est l'homme de bien ou l'homme vertueux. Mais qui prouve que l'homme vertueux soit meilleur que le méchant, le débauché? L'expérience, ici, n'a rien à voir; la raison prononce directement et sans appel « La vertu vaut mieux que le vice » est une proposition qui a l'autorité d'un axiome, et, d'autre part, la vertu se distingue de son contraire par des traits qu'il est impossible de méconnaître.

En possession de ce *criterium*, le jugement de l'homme vertueux, Aristote pouvait facilement établir une sorte de hiérarchie entre les biens multiples et divers qui constituent le souverain bien. Au premier rang, à une distance presque infinie des autres, il place la vertu; car le sage proclame que c'est par elle qu'il est heureux. Mais va-t-il jusqu'à prétendre que la vertu lui suffise, quelles que soient d'ailleurs les circonstances extérieures, pour être parfaitement heureux? Non, car il ne le pourrait sans mentir à l'expérience du genre humain et sans se mentir à lui-même. On peut dire des lèvres (le peut-on même?), dans le taureau de Phalaris : *Quam suave est!* L'être tout entier, tordu par la souffrance, proteste contre cette vaine bravade.

Voilà pourquoi, très légitimement, selon nous, Aristote fait figurer les biens extérieurs parmi les éléments et les conditions du souverain bien. Mais, ici encore, c'est la raison qui assigne à chacun son rang. Des richesses honorablement acquises, la santé, une considération méritée, la gloire, la prospérité de ses amis, de ses proches, de sa patrie, sont aussi désirables pour le sage que les grossiers plaisirs des sens le sont peu. Ainsi prononce, non l'expérience ou l'opinion du vul-

gaire, mais le seul juge compétent, infaillible, l'homme vertueux.

En définitive, c'est une conception non expérimentale, celle de perfection, qui sert de fondement à la morale d'Aristote. Cette perfection n'est pas celle de Dieu; il ne s'agit pas ici de ce que Descartes appellera plus tard l'idée du parfait. C'est la perfection de la nature humaine, car chaque classe d'êtres a son bien propre, et la morale ne doit avoir en vue que le bien de l'homme. Mais cette perfection, on ne saurait trop le répéter, est un idéal dont tous les traits ne sont pas fournis par l'expérience; en tout cas, ce n'est pas elle qui assigne à chacun d'eux son importance relative et les subordonne à une harmonieuse unité. Spinoza nous paraît préciser et développer le principe de l'Éthique d'Aristote, quand il dit : « L'homme conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure à la sienne, où rien, à ce qu'il semble, ne l'empêche de s'élever; il recherche tous les moyens qui peuvent le conduire à cette perfection nouvelle; tout ce qui lui semble un moyen d'y parvenir, il l'appelle le vrai bien; et ce qui serait le souverain bien, ce serait d'entrer en possession, avec d'autres êtres, s'il était possible, de cette nature humaine supérieure... Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquière avec moi ¹. »

Si parmi les conditions de cette nature humaine supérieure, l'acquisition du bien moral ou de la vertu est seule proprement obligatoire, ne pourrait-on pas

1. *De la Réforme de l'Entendement*, tr. Saisset, t. III, p. 301. Nous nous permettons de renvoyer, pour le développement de ces idées, à notre ouvrage : *la Morale utilitaire* (couronné par l'Institut), p. 380 sq.

dire que la recherche de ces biens extérieurs, qui, pour Aristote, achèvent, dans les limites de cette vie, la perfection de notre bonheur, l'est aussi, secondairement, il est vrai, et par une sorte de contre-coup? Ne suis-je pas tenu, dans la mesure de ce qui m'est possible, d'être heureux, au sens où l'entend Aristote, c'est-à-dire d'ajouter à la conscience du bonheur que me donne ma vertu, une santé robuste, la richesse, la considération, les affections domestiques, etc., quand il est surabondamment prouvé qu'une volonté énergique habite rarement un corps malade, que l'indigence, l'abjection, sont mauvaises conseillères, et qu'il n'est pas bon que l'homme soit seul? De ces biens extérieurs, plusieurs, il est vrai, pourront m'échapper sans qu'il y ait de ma faute; mais, quand une fois j'aurai reconnu leur valeur morale, j'aurai plus de chances de les conquérir et de les conserver, tout en sachant, s'il faut m'en passer ou les perdre, que la possession du seul bien qu'aucune fortune ennemie ne me puisse ravir, la vertu, a de quoi me dédommager amplement des plus cruelles disgrâces.

Il ne nous paraît donc pas que l'*eudémonisme* d'Aristote mérite entièrement les critiques qu'on lui a prodiguées. Le caractère rationnel de son principe le met fort au-dessus de toutes les doctrines utilitaires qui se sont succédé depuis Épicure jusqu'à Bentham et Stuart Mill. Il a le très grand avantage à nos yeux de ne supposer aucune donnée transcendante et *nouménale* de l'ordre métaphysique ou théologique. Il est austère sans être rigoriste; il fait une place légitime aux biens de ce monde, qu'on ne peut proscrire sans condamner l'auteur même de la nature et de l'humanité. Il est d'accord avec les plus profonds et les plus nobles besoins du cœur comme avec les conditions du progrès

politique, social, industriel; et, en plaçant la richesse parmi les éléments, secondaires il est vrai, du souverain bien, il semble devancer les démonstrations de la science moderne sur l'harmonie constante et nécessaire qui unit l'économie politique et la morale.

Sur deux points seulement, l'éthique d'Aristote nous paraît inférieure à celle du plus grand des moralistes, Kant. Il n'a pas suffisamment marqué le caractère obligatoire, impératif, de la loi du devoir. Pour lui, l'homme doit pratiquer la vertu, parce que c'est là son œuvre propre, parce qu'il convient de faire ce qui est beau (*οἱ μὲν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσι — ὁ δὲ ἐπιεικὴς διὰ τὸ καλὸν πράττει*, etc. ¹). — Quant aux actions particulières, c'est encore selon qu'elles sont belles ou laides que nous sommes portés à les accomplir ou à les éviter; ce sens du Beau moral semble, pour Aristote, faire partie de notre constitution mentale ². L'idée du devoir est près de se confondre avec celle du Beau, et la science des mœurs avec l'esthétique.

Par suite, Aristote est muet, ou peu s'en faut, sur les sanctions de la loi morale. Cette voix intérieure, que les modernes appellent la conscience, ce juge que chacun porte en soi et dont les arrêts sont pour le coupable un châtement plus sévère que tous ceux qu'ont inventés les Cæditius et les Rhadamante ³, Aristote n'en parle qu'une fois ⁴, et ce qu'il dit des tourments du

1. *Éth. à Nic.* II, ix, 2. — IV, viii, 1.

2. *Αισθητικὴ μεσότης*, (*Éth. à Nic.* III, iv, 4).

3. *Pœna autem vehemens ac multo sævior illis*

*Quas aut Cæditius gravis invenit, aut Rhadamanthus,
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.* (JUVÉNAL.)

4. « Les méchants peuvent bien rechercher des gens avec qui ils passent leurs journées; mais, avant tout, ils se fuient eux-mêmes. Quand ils sont seuls, leur mémoire ne leur fournit que des souvenirs douloureux; et, pour l'avenir, ils rêvent des projets non

méchant ne rentre aucunement dans une théorie générale des peines et des récompenses attachées à la pratique ou à la violation de la loi. Quant à la sanction religieuse qui suppose l'immortalité de la personne, Aristote garde sur elle un silence absolu ; et nous avons remarqué déjà qu'elle ne saurait trouver place dans son système.

II

Théorie de la vertu.

Si la vertu est sans comparaison le plus important des éléments qui constituent le souverain bien, l'œuvre essentielle du moraliste sera de rechercher ce que c'est que la vertu, quelles en sont les différentes espèces, les conditions nécessaires, quels enfin les moyens les plus propres à nous y conduire.

On peut dire d'une manière générale que, pour cha-

moins blâmables ; tandis qu'au contraire, dans la compagnie d'autrui, ils oublient ces odieuses idées. N'ayant donc en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent pour eux-mêmes aucun sentiment d'amour. De tels êtres ne peuvent sympathiser ni avec leurs propres plaisirs ni avec leurs propres peines. Leur âme est constamment en discorde ; et tandis que, par perversité, telle partie s'afflige des privations qu'elle est forcée d'endurer, telle autre se réjouit de les subir. L'un de ces sentiments tirant l'être d'un côté, et l'autre le tirant de l'autre, il en est, on peut dire, mis en pièces. Mais, comme il n'est pas possible d'avoir tout à la fois et du plaisir et de la peine, on ne tarde guère à s'affliger de s'être réjoui ; et l'on voudrait n'avoir pas goûté ces plaisirs, car les méchants sont toujours pleins de regrets de tout ce qu'ils font. Ainsi donc le méchant ne paraît jamais, je le répète, en disposition de s'aimer lui-même, parce qu'en effet il n'a rien non plus d'aimable en lui. » (Eth. Nic., l. IX, ch. IV, tr. de M. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE.)

que chose, la vertu est tout à la fois ce qui en complète la bonne disposition et lui assure l'exécution parfaite de l'œuvre qui lui est propre. Par exemple, la vertu de l'œil fait que l'œil est bon, car c'est grâce à la vertu de l'œil que l'œil voit bien. De même la vertu du cheval fait le bon cheval, rapide, propre à porter son cavalier, à soutenir le choc des ennemis.

La vertu d'un être étant ainsi l'achèvement de sa nature ou de son acte propre, pour connaître ce que c'est que la vertu de l'homme, il faut observer la nature humaine. Or, on l'a vu, celle-ci comprend trois parties : une partie végétative et nutritive qui nous est commune avec les animaux et les plantes ; une partie irraisonnable par elle-même, mais capable de comprendre et de suivre les ordres de la troisième, qui est la raison.

De là une distinction fondamentale entre les vertus morales et les vertus intellectuelles.

Les vertus morales se rapportent à la seconde partie de l'âme, qui est dans la doctrine d'Aristote ce qu'est le *θυμός* dans la psychologie de Platon. Elles sont essentiellement des habitudes. Elles ne sont donc pas en nous naturellement, car l'habitude est chose acquise. Mais elles ne sont pas non plus en nous contre le vœu de la nature ; celle-ci nous en a rendus susceptibles, et c'est l'habitude qui les développe et les achève en nous. Nous apportons en naissant de simples dispositions, des facultés toutes nues, en quelque sorte, et ce n'est que plus tard que nous produisons les actes qui en dérivent. C'est par la fréquente répétition des mêmes actes que l'habitude se forme. De là, l'importance incalculable de celle-ci et la nécessité de plier l'enfant dès le premier âge à la pratique de l'honnêteté.

Pour qu'une action soit vraiment vertueuse, il y faut

trois conditions : que celui qui l'accomplit sache bien ce qu'il fait; qu'il la veuille comme objet d'un choix réfléchi; qu'il soit enfin dans la ferme intention de ne jamais agir autrement. De ces trois conditions, la première, observe Aristote, est la moins importante, malgré l'opinion contraire de Platon et de Socrate qui faisaient consister la vertu dans le savoir. Quant à la seconde et à la troisième, elles impliquent toutes deux l'existence du libre arbitre. Sur ce problème, capital pour les moralistes modernes, Aristote se contente du témoignage de la conscience et du sens commun. Il ne va pas se demander si la liberté humaine est conciliable avec la prescience et la providence divines, ou le déterminisme universel; il la prend comme un fait, à la fois psychologique et social; il constate ce fait, le distingue avec précision de ce qui n'est pas lui, en marque les nuances les plus subtiles, volonté, intention, préférence, délibération. — Nous croyons qu'Aristote a eu raison de ne pas compliquer la science des mœurs de données cosmologiques ou théologiques. Le libre arbitre doit, selon nous, être pour le moraliste un postulat; il le suppose, il n'a pas proprement à le démontrer.

Préoccupé plus encore de pratique que de théorie, car la grande affaire en morale, c'est la pratique, Aristote s'attache à rechercher ce qu'est, dans la vie réelle et quotidienne, la vertu. L'expérience lui a appris comme à tout le monde qu'une certaine proportion entre deux extrêmes est généralement salutaire: l'excès de nourriture compromet la santé, mais l'excès opposé la ruine également. De là cette théorie célèbre, que la vertu est un milieu entre deux extrêmes (*μεσότης τις*).

Qu'est-ce que le courage? Un milieu entre la témérité et la lâcheté. La libéralité? un milieu entre la prodigalité et l'avarice. Les deux termes extrêmes sont des

vices: *in medio virtus*. Aristote n'a pas fermé les yeux aux exceptions. Il sait fort bien, dit M. Barthélemy-Saint-Hilaire, que « toute action, toute passion n'est pas susceptible de ce milieu, et qu'il y a tel acte qui, du moment qu'on en prononce le nom, emporte avec lui l'idée du mal et du vice », sans qu'aucune atténuation puisse le ramener par degrés à cet état moyen où il deviendrait une vertu. Il sait fort bien encore que « le langage se refuse à rendre toutes ces nuances, et qu'il y a telle série où le vice par excès n'a pas de nom spécial, tandis que, dans telle autre, c'est le vice par défaut, ou que, dans telle autre encore, c'est le milieu, c'est-à-dire la vertu même qui est restée sans dénomination ». Il est donc fort éloigné d'attribuer à sa propre théorie une valeur absolue, et il ne la présente que comme une généralisation, ordinairement assez exacte, de l'expérience. Il en tire une très bonne recette de perfectionnement moral, reproduite plus tard par Franklin; c'est que, pour se corriger d'un penchant qui peut conduire au vice, il faut se pencher en sens contraire; « car, en nous éloignant de toutes nos forces de la faute que nous redoutons, nous nous arrêtons dans le milieu, à peu près comme on fait quand on cherche à redresser un morceau de bois tortu ¹. »

Cette théorie, indiquée déjà par Platon, et dont l'origine remonte peut-être aux Pythagoriciens, qui ramenaient volontiers les choses morales à des termes numériques, ne nous paraît donc pas mériter les reproches que Kant lui a adressés, et nous sommes ici pleinement d'accord avec l'éminent traducteur d'Aristote : « Théoriquement, elle n'a rien de faux, quand on la limite; pratiquement, c'est une règle de conduite

1. Eth. Nic., II, ix, 7.

excellente quand on est assez fort pour l'appliquer ».

Mais si, aux yeux de l'expérience, la vertu est généralement un milieu, en un sens plus philosophique, elle est un sommet (*ἀκρόν τι*) Elle est une mesure exacte, que la raison connaît et détermine, entre un excès et un défaut; en deçà et au delà, il y a vice. Elle est donc une perfection, une forme achevée de l'activité volontaire et, pour chaque genre d'actions et d'habitudes, comme le point culminant qu'il convient d'atteindre ¹.

Une rapide analyse ne peut insister sur les théories des vertus particulières : courage et tempérance, libéralité, magnificence, magnanimité, douceur, franchise, pudeur, justice, amitié. On ne saurait trop admirer la délicatesse pénétrante dont fait preuve Aristote dans cette partie de sa morale. Il procède par portraits, dont quelques-uns sont d'une beauté achevée. Celui du magnanime est à bon droit célèbre. C'est le type de l'homme et du citoyen, tel qu'il apparaissait au plus grand génie des temps antiques, au plus Grec de tous les Grecs : type infiniment supérieur à l'idéal monastique, dominant depuis la chute du paganisme jusqu'à la Renaissance, qui courbe l'homme sous la terreur de l'enfer, maudit la famille et ignore la patrie. Calme, heureux dans la conscience de sa vertu qui est son œuvre, de sa dignité, de sa force, le magnanime d'Aristote, bien autrement que le dévot mystique du moyen âge, mérite d'être l'instituteur et le modèle de nos démocraties modernes éprises de liberté, de justice et de progrès.

1. M. Grant (t. I, p. 251. sq.) donne de la théorie de la *μεσότης* une explication plus profonde et plus philosophique; il en ramène la conception à l'idée d'ordre, de loi, introduite par la raison dans l'indétermination primitive des instincts. L'interprétation est peut-être un peu forcée; nous n'avons pas à la discuter ici, et nous nous en tenons à celle qu' est généralement reçue.

On a vu qu'Aristote distingue deux classes de vertus, les vertus morales et les vertus intellectuelles. La théorie de ces dernières est un peu superficielle; le philosophe n'y a évidemment pas mis la dernière main.

La partie raisonnable de l'âme comprend elle-même deux parties, l'une qui n'est relative qu'à la science et aux principes éternels et immuables, l'autre qui délibère et calcule sur les choses contingentes. La vertu principale qui se rapporte à celle-ci est la prudence.

On peut dire en général des vertus intellectuelles qu'elles sont plutôt des dons de la nature que des acquisitions volontaires. L'habitude a donc beaucoup moins de part à leur formation qu'à celle des vertus morales. Cependant, comme elles se produisent et s'accroissent avec l'âge, qu'elles supposent une longue observation et la docilité aux avis des vieillards, il serait excessif de prétendre que l'habitude n'est pour rien dans leur développement.

La prudence, vertu essentiellement pratique, a surtout pour objet les détails et les faits particuliers. Elle éclaire chacun sur son propre intérêt, mais en même temps elle entretient d'étroits rapports avec la science politique, car l'intérêt de l'individu ne saurait être séparé de celui de la famille et de celui de l'État.

La Sagesse ($\sigma\omega\phi\alpha$) est une vertu supérieure qui élève l'homme au-dessus des biens humains et de ses intérêts personnels. Elle est le plus haut degré de la science; il semble donc qu'elle soit, pour Aristote la vertu de cette partie de l'âme qui connaît les principes indémonstrables, les vérités nécessaires et éternelles : l'intelligence ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$).

Il n'en est rien pourtant, car, observe Aristote, le sage doit pouvoir quelquefois donner des démonstra-



tions, ce qui implique autre chose que la pure contemplation des principes. Il s'ensuit que la sagesse a aussi un caractère pratique et qu'elle participe à la fois de la science et de l'intelligence, celle-ci étant proprement la faculté des principes.

L'acte de l'intelligence qui contemple est donc supérieur même à la plus haute vertu intellectuelle : il est le suprême bonheur, et, s'il se prolonge, la vie pleinement heureuse. Et ainsi la théorie de la vertu permet de déterminer avec plus de précision encore que nous ne pouvions le faire au début de cette analyse, la nature du souverain bien.

L'intelligence est quelque chose de divin, ou du moins elle est dans l'homme ce qu'il y a de plus divin : l'acte de cette partie, conforme à sa vertu propre, doit être le bonheur parfait, et cet acte, c'est celui de la pensée et de la contemplation.

Cet acte, en effet, est de tous le meilleur (*κρατίστη τε γὰρ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια*), puisque l'intelligence est la plus précieuse des choses qui sont en nous. De plus, cet acte est celui dont nous pouvons le mieux soutenir la continuité (*συνεχιστατή*) ; car nous pouvons penser bien plus longtemps de suite que nous ne pouvons faire quelque autre chose que ce soit. Ajoutons que, si le plaisir doit se mêler au bonheur (et comment en douter?), l'acte conforme à la sagesse est, de tous les actes conformes à la vertu, le plus agréable de tous de l'aveu général (*ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ὁμολογουμένως ἐστὶ*). Les plaisirs que donne la philosophie semblent donc admirables et par leur pureté et par leur certitude. — Disons encore que la véritable indépendance ne se trouve que dans la vie intellectuelle et contemplative. Le juste a besoin de gens envers lesquels et avec lesquels il exerce la justice.

L'homme tempérant, l'homme courageux, sont de même dans la nécessité d'être en relation avec autrui. Le sage, au contraire, même seul, peut contempler (θεωρεῖν), et, plus il est sage, plus il contemple.

Cette vie de contemplation intellectuelle est la seule qui soit aimée pour elle-même, car il n'en résulte rien autre chose que la contemplation, tandis que, dans toutes les choses où l'on agit, on poursuit quelque but plus ou moins étranger à l'action. Les vertus pratiques (ou morales) s'exercent généralement soit dans la politique soit dans la guerre; leurs actes sont pleins d'agitation; ils ne sont pas recherchés pour eux-mêmes, ils ne sont que moyens. Or le vrai bonheur consiste dans le repos; on ne travaille que pour arriver au loisir (δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι, ἀσχολούμεθα γὰρ ἕνα σχολάζωμεν). Où donc le trouver, ce vrai bonheur, sinon dans cet acte de l'intelligence contemplative, qui n'a d'autre but que lui seul, qui porte avec lui un plaisir qui lui est propre et en augmente encore l'intensité? « Ainsi, et l'indépendance qui se suffit et la tranquillité et le calme, autant du moins que l'homme peut en avoir, et tous les avantages analogues qu'on attribue d'ordinaire au bonheur, semblent se rencontrer dans l'acte de l'intelligence qui contemple. Il n'y a donc que lui, certainement, qui soit le bonheur parfait de l'homme, pourvu toutefois qu'il remplisse la vie tout entière, car aucune des conditions de bonheur ne peut être incomplète.

« Peut-être d'ailleurs une telle vie est-elle au-dessus de l'homme; l'homme peut vivre ainsi, non pas en tant qu'homme, mais en tant qu'il y a en lui quelque chose de divin. Et autant ce divin principe est au-dessus du composé (du corps et de l'âme), autant l'acte de ce principe est supérieur à tout autre acte conforme à la vertu. Mais, si l'entendement est quelque chose de divin

par rapport au reste de l'homme, la vie propre de l'entendement est une vie divine par rapport à la vie ordinaire de l'humanité. Il ne faut donc pas croire ceux qui conseillent à l'homme de ne songer qu'à des choses humaines, à l'être mortel de ne songer qu'à des choses mortelles. Il faut que l'homme s'immortalise autant que possible, qu'il fasse tout pour vivre selon le principe le plus noble de tous ceux qui sont en lui. Si ce principe est peu de chose par la place qu'il occupe, il n'en est pas moins de beaucoup supérieur à tous les autres par la puissance et la dignité. C'est lui, semble-t-il, qui constitue l'essence de chacun de nous, puisqu'il en est la partie maîtresse, la partie la meilleure, et ce serait une absurdité à l'homme de ne pas adopter sa propre vie, et d'aller adopter en quelque sorte celle d'un autre... Ce qui est propre à un être et conforme à sa nature, est, en outre, ce qui pour lui est le meilleur et le plus agréable. Or, pour l'homme, ce qui lui est le plus propre, c'est la vie de l'intelligence, puisque c'est surtout l'intelligence qui est l'homme, la vie de l'intelligence est donc la plus heureuse ¹. »

Ces considérations élevées sont comme le couronnement de la Morale d'Aristote. Elles rattachent l'éthique à la théodicée, car cette vie contemplative, trop heureuse et trop parfaite pour la condition mortelle, c'est la vie même de Dieu, de la Pensée qui se pense éternellement elle-même. Elles donnent un caractère religieux, mystique, presque quiétiste, à une doctrine qui pourtant exalte et glorifie l'activité dans toutes ses manifestations légitimes. Nous ne nions pas que la contemplation ne soit, elle aussi, une forme, et très haute de l'ac-

1. Eth. Nic., X, vii. Nous reproduisons la traduction de M. Barthélemy-Saint-Hilaire, légèrement modifiée.

lité; mais il nous semble qu'il n'est pas sans danger de mettre l'impassibilité du méditatif si fort au-dessus de la vertu militante et souffrante. Ce penseur solitaire qui, semblable au Moteur immobile du XII^e livre de la Métaphysique, ignore le monde et ne connaît que soi, n'est peut-être, comme ce Dieu même, qu'un sublime égoïste. Sa vie est belle, tant qu'on voudra; est-elle vertueuse, est-elle méritoire? Poser ces questions, c'est signaler une fois de plus le vice fondamental d'un eudémonisme qui méconnaît le caractère absolument impératif de la loi du devoir et repose tout entier sur une conception plutôt esthétique que vraiment morale de la nature humaine.

SOMMAIRES DES DIX LIVRES

DE LA MORALE A NICOMAQUE¹

LIVRE PREMIER

Du bien et du bonheur.

I. INTRODUCTION. — Y a-t-il une perfection propre à l'homme, et comment peut-elle être atteinte? — Examen des opinions généralement acceptées relativement à la perfection humaine. — Ce qu'il faut entendre par cette perfection. — Caractère vague et contradictoire de l'idée que s'en fait le vulgaire : critique de la théorie platonicienne de l'idée du bien. — Définition et explication de ce qu'on doit entendre par la perfection humaine. — Conception générale du bonheur. — Il n'est pas une fin relative, mais une fin absolue et parfaite. — Une définition rigoureuse du bonheur doit se fonder sur l'idée d'une cause finale de l'homme : il est l'activité de l'âme dirigée selon la loi de la vertu. — Comparaison de cette définition de la perfection humaine avec les principales théories émises sur le même sujet. — Solution de quelques difficultés. — Le bonheur est-il au pouvoir de l'homme? — Peut-on dire d'un homme qu'il est heureux tant qu'il reste exposé, lui et les siens, aux coups de la fortune? — Est-il possible à l'homme d'être heureux ou malheureux après sa mort, et dans quelle mesure la destinée de ceux qu'il a aimés sur la terre influence-t-elle sur son bonheur ou son malheur? — Nécessité de l'é-

1. Nous reproduisons ici, non pas l'analyse, chapitre par chapitre, des matières contenues dans l'œuvre d'Aristote, mais l'indication méthodique des principales questions. Nous empruntons en grande partie ce résumé à l'excellente traduction de la *Morale à Nicomaque* par M. HATCH, Londres, 1879, in-8°.

tude de la vertu, condition essentielle du bonheur. — Division des vertus en deux classes, vertus morales et vertus intellectuelles, fondée sur l'analyse de l'âme humaine.

LIVRE II

Théorie de la vertu.

Caractères généraux de la vertu. — Elle est un état permanent de notre nature morale, produit par nos propres actions. — Différence entre les vertus morales et les vertus intellectuelles ; la vertu morale n'est pas un don de la nature, mais une création de l'habitude. — Conditions de l'habitude vertueuse. — Définition de la vertu. — Qu'elle est généralement un milieu entre deux vices. — Exceptions. — Démonstration de la théorie du *milieu* par l'énumération des principales vertus, soit personnelles, soit sociales. — Moyens pratiques pour déterminer et atteindre le milieu dans lequel consiste la vertu.

LIVRE III

Des conditions de l'acte moral. — Analyse des différentes vertus.

Responsabilité morale. — Définition du volontaire et de l'involontaire. — Deux espèces de choses involontaires, par force et par ignorance. — De la préférence morale ou détermination volontaire ¹. — Elle se distingue du désir et de la passion. — Elle suppose la délibération et le désir du bien.

1. Ἰπποκρίσεις; M. Barthélemy-Saint-Hilaire, traduit *préférence morale* ou *intention*; M. Hatch, *will*. Il est difficile de rendre exactement tout le sens du mot grec.

— Le vice et la vertu sont également en notre pouvoir. — Réfutation de la théorie selon laquelle le vice est involontaire. — Vertus particulières. — Courage : milieu entre la crainte et la témérité. — Diverses manifestations du courage. — Définition du vrai courage. — Formes imparfaites de cette vertu. — Quelques caractères du vrai courage; il est toujours fort pénible. — Il se mesure à l'étendue du sacrifice qu'il exige. — Tempérance. — Elle ne s'applique qu'aux plaisirs du corps et à quelques-uns seulement, ceux du toucher et du goût. — Diverses manifestations de la tempérance. — Portrait de l'homme vraiment tempérant. — Comparaison de l'intempérance et de la lâcheté.

LIVRE IV

Suite de l'analyse des différentes vertus.

Libéralité : définition. — Elle est un milieu entre la prodigalité et l'avarice. — Magnificence : définition. — En quoi elle diffère de la libéralité. — Deux caractères de la magnificence; dépenses où elle s'exerce plus spécialement. — Excès et défaut de cette vertu : ostentation, mesquinerie. — Magnanimité : définition. — Les deux vices opposés, petitesse d'âme, vanité. — Amour de l'honneur, milieu entre une ambition excessive et une entière indifférence pour la gloire. — Douceur, milieu entre l'irascibilité et l'indifférence. — Politesse, milieu entre la servilité et l'humeur querelleuse et insociable. — Sincérité, milieu entre la jactance qui suppose des qualités que l'on n'a pas, et la défiance excessive de soi-même qui déprécie celles que l'on a. — Caractère du véridique. — Esprit de plaisanterie; milieu entre la bouffonnerie et l'humeur farouche, ennemie de tout délassement. — Pudeur ou honte. — Elle est plutôt une affection corporelle qu'une vertu.

LIVRE V

**Suite de l'analyse des différentes vertus. —
Théorie de la justice.**

Définition de la justice et de l'injustice. — Caractères de la justice civile. — Elle se divise en justice distributive et en justice corrective ou réparatrice. — Justice distributive ou politique. — Elle consiste dans la répartition des avantages sociaux, honneurs, richesses, etc., proportionnellement au mérite de chacun. — Elle se confond avec l'égalité, et suppose deux quantités et deux personnes à qui ces quantités sont attribuées. — Elle prend la forme d'une proportion géométrique. — Justice corrective ou réparatrice. — Elle ne fait aucune acception de personnes, et se borne à rétablir l'égalité entre la perte faite par l'un et le gain fait par l'autre. — Elle est une sorte de proportion arithmétique. — Critique de la théorie du talion. — Justice sociale et politique. — Droit du père, du maître, du mari. — Distinction entre la justice naturelle et la justice légale. — La justice et l'injustice supposent nécessairement l'intention. — L'équité redresse et complète la loi. — Elle est en certains cas supérieure à la justice. — Examen de quelques questions relatives à la justice : peut-on être injuste envers soi-même? vaut-il mieux subir l'injustice que la commettre?

LIVRE VI

Théorie des vertus intellectuelles.

La théorie des vertus intellectuelles demande une étude exacte de l'âme. — Deux parties distinctes dans la raison : l'une relative à la science et aux principes éternels et immuables, l'autre qui délibère sur les choses contingentes. —

Cinq moyens d'arriver à la vérité : la science, l'art, la prudence ¹, la sagesse, l'intelligence. — Définition de la science : son objet, le nécessaire, l'immuable, l'éternel. — Définition de l'art. — Il ne s'applique qu'aux choses contingentes. — Il est dirigé par la raison vraie. — De la prudence : sa définition. — Elle ne s'applique qu'aux choses contingentes et sert à nous diriger dans la vie. — L'intelligence, faculté de connaître intuitivement les principes. — De la sagesse ; elle est le plus haut degré de la science. — En quoi elle diffère de la prudence. — Analyse spéciale de la prudence. — Ses rapports avec la science politique. — Rapports de l'intérêt particulier et de l'intérêt public. — La prudence suppose la délibération. — Toutes les vertus intellectuelles s'appliquent à l'action. — Elles sont en général des dons de la nature et ne peuvent s'acquérir. — Leur utilité. — Comment et dans quelle mesure la prudence et la sagesse contribuent au bonheur de l'homme. — Des vertus naturelles. — Elles ne deviennent des vertus que quand elles sont éclairées par la prudence ou raison et affermies par une habitude volontaire. — La prudence n'est pas toute la vertu, mais il n'y a pas de vertu sans raison. — La prudence est inférieure à la sagesse, et n'est qu'un moyen par rapport à elle.

LIVRE VII

De l'intempérance ². — Du plaisir.

On n'est pas intempérant sans savoir qu'on l'est. — Réfutation de la théorie de Socrate, pour qui le vice n'est que le

1. Il faut prendre ce mot dans le sens du grec *φρόνησις* et du latin *prudentia*.

2. Ἐγκράτεια, ἀκρασία. Ces mots ont un sens un peu plus étendu que celui des mots français, *tempérance*, *intempérance*. C'est la vertu qui consiste à être maître de soi, ou le vice contraire. M. Hatch traduit : *strength or weakness of character*, ce qui rend mieux la vraie pensée d'Aristote.

résultat de l'ignorance. — Pourtant, à un certain point de vue, l'intempérance est le résultat d'une erreur. — L'intempérance et la tempérance se rapportent surtout aux jouissances corporelles. — Distinction entre les désirs légitimes et ceux qui ne le sont pas. — De l'intempérance dans la colère; moins coupable que celle qui est relative aux désirs. — Celle-ci rend l'homme inférieur à la brute. — L'homme tempérant n'obéit qu'à la droite raison. — La tempérance est un milieu entre l'insensibilité à l'égard des plaisirs permis, et la débauche. — Du plaisir. — Est-il un bien? Est-il le bien suprême? Espèces et causes du plaisir. — Rapports du plaisir et du bonheur. — Dangers d'une prospérité excessive. — L'activité qu'implique le développement complet de toutes nos facultés, et qui constitue le bonheur, est elle-même un plaisir. — Des plaisirs du corps. — Dans quelle mesure ils sont des biens. — Les plaisirs de l'esprit leur sont néanmoins préférables.

LIVRE VIII

Théorie de l'amitié

Conception générale de l'amitié. — Elle est une vertu, ou du moins suppose la vertu. — Elle a ses racines dans la nature humaine; elle est le lien le plus fort de la société civile. — Outre qu'elle est nécessaire, l'amitié est belle et honorable. — Opinions diverses relativement à l'amitié.

Des diverses sortes d'amitié. Elles se déterminent par la diversité même des objets, qui se ramènent à trois : le bien, l'agréable, l'utile. — D'où trois sortes d'amitié : l'amitié d'intérêt, l'amitié de plaisir, l'amitié de vertu.

Comparaison des trois sortes d'amitié. — Les deux premières sont fragiles, car le plaisir et l'intérêt peuvent changer rapidement. La seule forme parfaite de l'amitié est celle qui unit entre eux les gens de bien. — Elle est désintéressée; elle présente les avantages des deux autres formes, car les hommes de bien sont en même temps agréables et utiles les uns aux

autres. Elle est durable, car elle a sa racine dans la vertu, dont le charme ne périt pas. — Les amitiés par plaisir peuvent subsister assez longtemps; les plus fragiles, les plus éloignées de la véritable affection, sont celles qui ne sont fondées que sur l'intérêt. — Les amitiés par plaisir et par intérêt ne méritent pas, à proprement parler, le nom d'amitié, ou elles ne le méritent que parce que, sous certains rapports, elles ressemblent à la vraie.

Limites de l'amitié. — Principales causes qui altèrent, détruisent ou rendent impossible l'amitié : une séparation prolongée; un caractère morose, la vieillesse; l'absence de vie commune, le trop grand nombre de liaisons; la trop grande inégalité des richesses. — Certaines amitiés tiennent cependant à la supériorité même de l'une des deux personnes : amitié du père pour le fils, du mari pour la femme, du chef pour le subordonné. — Principes applicables aux différents cas qui peuvent alors se présenter. — Mais l'amitié exige toujours une certaine égalité entre les deux amis; ainsi l'homme ne peut prétendre à être l'ami de Dieu, ni les gens de condition modeste à être les amis des rois.

Quels sont les motifs qui font naître l'amitié? — Le désir qu'ont en général les hommes de recevoir plus d'affection qu'ils n'en donnent, est un effet de l'égoïsme. Dans ses formes supérieures, l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé. — Les amitiés naissent le plus souvent de la similitude de goûts et de caractères. — Quand la ressemblance de caractère fait défaut, l'amitié a ordinairement pour motif l'intérêt.

Rapports de la justice et de l'amitié. — La justice et l'amitié ont beaucoup de points communs. Toute association, quelle qu'elle soit, suppose à la fois les liens de la justice et ceux de l'amitié. — Toute association n'est qu'une portion de la grande association politique. Trois formes principales de celle-ci : monarchie, aristocratie, timocratie. A chacune correspond une corruption ou déviation : tyrannie, obligarchie, démocratie (démagogie). — Des trois formes régulières, la monarchie est la meilleure, la timocratie, la moins bonne. — Analogie entre les différentes formes du gouvernement et les relations domestiques. L'association du père avec ses fils ressemble à la royauté; celle

du mari et de la femme est aristocratique : celle des frères entre eux, timocratique. — Dans chacun de ces gouvernements l'amitié règne dans la même mesure que la justice ; dans les formes dégénérées, l'affection décroît comme la justice ; dans la tyrannie, de même que dans l'association du maître et de l'esclave, l'une et l'autre existent au plus faible degré. — Parmi les formes corrompues, c'est dans les démocraties qu'il y a le plus de justice et d'amitié.

Affections de famille. — Les affections de famille forment une classe à part, et reposent moins exclusivement que les autres sur une association d'intérêts. — Pourquoi les parents aiment leurs enfants, et ceux-ci leurs parents. — Pourquoi les frères s'aiment entre eux. — Fondement naturel de l'affection conjugale. — La famille antérieure à l'État et encore plus nécessaire que lui. — But de l'association domestique ; ce n'est pas seulement la procréation des enfants, mais encore la satisfaction de tous les autres besoins de la vie. Cette sorte d'amitié renferme ainsi l'utile et l'agréable ; elle peut même être celle de la vertu.

Des droits et des devoirs des amis. — En général, quand les amis sont égaux, ils doivent se payer mutuellement de retour par une égalité dans l'affection comme dans tout le reste ; quand ils sont inégaux, l'inférieur doit à l'autre une affection et des services proportionnels à la supériorité de celui-ci. — Les plaintes et les récriminations ne se produisent guère que dans l'amitié par intérêt. — Deux sortes d'amitiés par intérêt : celles qui se fondent sur des conventions expresses ; elles répondent à la justice légale et supposent un service rendu pour un prix déterminé : celles qui ne se fondent pas sur des stipulations précises ; elles correspondent à la justice non écrite. Elles admettent certaines considérations morales. Les règles à suivre sont : s'acquitter entièrement, s'il est possible ; examiner au début de qui l'on reçoit un service et à quelles conditions, pour savoir si l'on veut ou non les subir. L'obligé doit en outre rendre, quand il le peut, au delà même de ce qu'il a reçu. — Dans les amitiés où l'un des amis est supérieur à l'autre, le supérieur a droit à plus d'honneur, l'inférieur à plus d'aide et par suite de profit. — Dans l'administration des affaires publiques, l'honneur est

le prix des services gratuitement rendus. — Il est des cas, enfin, où l'on ne peut jamais s'acquitter; par exemple, l'homme envers les dieux, l'enfant envers ses parents. Si à la rigueur le père peut répudier son fils, le fils ne saurait répudier son père; un fils corrompu pourra seul refuser assistance à son père ou ne la lui prêter qu'avec répugnance. — En général on désire recevoir du bien; mais en faire à autrui, on l'évite comme chose peu profitable.

LIVRE IX

Suite de la théorie de l'amitié.

Suite des droits et des devoirs des amis les uns envers les autres. — Disputes qui surviennent entre amis inégaux. — Principes généraux qui doivent déterminer le taux de rémunération d'un service rendu. — De la dissolution des amitiés. — Cas où elle est justifiée. — Des dispositions morales qui s'allient avec l'amitié. — Amitié pour soi-même, cause de l'amitié qu'on a pour les autres. — L'homme de bien est pour soi-même un véritable ami. — Le méchant est le pire ennemi de soi-même. — De la bienveillance. — En quoi elle diffère de l'amitié. — De la concorde. — En quoi elle consiste. — Son rôle dans les États. — Ses rapports avec la vertu. — Relations du bienfaiteur et de l'obligé. — Pourquoi le premier aime-t-il en général plus que le second? — Rapports de l'amour de soi avec l'affection qu'on a pour ses amis. — Il y a un amour de soi qui consiste à être plus vertueux que tout le monde, et qui est compatible avec le dévouement à ses amis et au bien public. — Rapports de l'amitié et du bonheur. — L'homme heureux a besoin d'amis. — Du nombre des amis; qu'il doit être limité. — Utilité des amis dans la bonne et la mauvaise fortune. — Conduite qu'il convient de tenir envers eux. — Du commerce de l'intimité. — Occupations communes qui accroissent l'amitié. — Les méchants se corrompent mutuellement, les bons deviennent meilleurs par la continuité d'une vie commune.

ANALYSE DU LIVRE X

Du plaisir et du bonheur.

Du plaisir. — La question du plaisir doit être traitée après celles qui font l'objet des livres précédents, d'abord parce qu'elle est étroitement liée à la morale, ensuite, parce que tout le monde n'est pas d'accord sur la nature du plaisir.

Les uns soutiennent qu'il est un bien, d'autres qu'il est un mal. Parmi ces derniers, il en est qui, sans être convaincus de ce qu'ils disent, pensent que pour combattre le penchant qui entraîne les hommes vers la volupté, il est nécessaire de les pousser vers l'extrême opposé. Ils ont tort, parce que les hommes s'aperçoivent vite d'un désaccord entre les paroles et la conduite de tels maîtres, et dès lors recherchent tous les plaisirs, sans se demander s'ils sont légitimes ou non. Les actes doivent toujours être en harmonie avec les maximes. (Ch. 1.)

Examen de la théorie d'Eudoxe, que le plaisir est le souverain bien. — Arguments invoqués par Eudoxe :

1. Tous les êtres recherchent le plaisir;
2. La douleur est en soi (καθ' ἐστί) un objet d'aversion; donc son contraire, le plaisir, doit être en soi un objet de désir.
3. Le plaisir est toujours désiré comme une fin en soi, et non comme un moyen pour atteindre une autre fin.
4. Le plaisir ajouté à un autre bien rend celui-ci plus désirable; or le bien ne peut s'augmenter ainsi que par le bien lui-même.

Discussion de ces arguments. A l'égard du quatrième, Platon répond avec raison que le souverain bien ne saurait s'ajouter à un autre bien qui le rende plus désirable. Si, par exemple, le mélange de la sagesse et du plaisir est meilleur que le plaisir, c'est qu'évidemment le plaisir tout seul n'est pas le plus grand des biens.

Au premier argument, on objecte¹ que ce que tous les êtres

1. Sans doute Speusippe, d'après le *Philèbe* de Platon.

désirent n'est pas nécessairement un bien. — Cette objection serait peut-être valable, si les êtres irraisonnables étaient les seuls à désirer le plaisir; mais comme les êtres raisonnables le désirent également, il faut bien prendre pour vrai ce que tout le monde pense, et admettre que le plaisir est un bien.

Le second argument d'Eudoxe n'est pas mieux réfuté par cette assertion que le contraire du plaisir ce n'est pas la douleur, mais l'absence de plaisir. Car si le plaisir et la douleur étaient également des maux, également opposés à un état intermédiaire, il s'ensuivrait qu'on devrait également les fuir tous les deux, ou du moins les éviter ou les poursuivre au même titre. Or, en fait, on évite l'une comme un mal, et on recherche l'autre comme un bien. (Ch. II.)

Discussion de quelques autres arguments invoqués par les Platoniciens¹ pour établir que le plaisir n'est pas un bien.

1. On dit que le plaisir n'est pas une qualité. — Mais cet argument serait également valable contre les actes de la vertu, et contre le bonheur, qui pourtant sont des biens.

2. On ajoute que le plaisir est indéterminé (ἀόριστον), tandis que le bien est déterminé (ὁρισθόν). — Mais d'abord la vertu aussi est indéterminée, car on peut être plus ou moins juste, plus ou moins courageux; ensuite, on oublie que parmi les plaisirs, ceux-là seuls sont indéterminés qui sont mélangés. Et même ceux-ci admettent la proportion (συμμετρία), tout en étant susceptibles de plus et de moins, comme la santé, qui pourtant est chose déterminée (ὁρισμένη).

3. On prétend encore que le plaisir, au lieu d'être parfait (τέλειον), comme le bien, est une chose imparfaite (ἀτελῆ) comme le mouvement et la génération. — Mais le plaisir n'est pas un mouvement (κίνησις) parce qu'il ne comporte ni vitesse ni lenteur. La transition d'un état différent à celui du plaisir peut être plus ou moins rapide, mais non l'acte du plaisir pris en lui-même, la jouissance actuelle.

Le plaisir n'est pas non plus une génération ou une production (γένεσις); car toute génération se résout dans les éléments d'où elle vient; or ce qui détruit le plaisir, c'est la douleur.

Il n'est pas davantage la satisfaction d'un besoin en confor-

1. Probablement Speusippe.

mité avec la nature (τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις). Car il serait alors quelque chose du corps. Or le plaisir appartient à l'âme. Même dans le cas des plaisirs corporels, à qui seuls pourrait convenir une telle définition, le plaisir accompagne la satisfaction (ἀναπλήρωσις) des besoins du corps, mais sans se confondre avec elle. Certains plaisirs, comme ceux de la science, de l'ouïe, de la vue, ne sont précédés d'aucune douleur et ne sauraient, par suite, être les satisfactions d'un besoin.

4. On dit enfin qu'il y a des plaisirs honteux, preuve que le plaisir n'est pas un bien. Mais des plaisirs honteux ne sont pas vraiment des plaisirs. Les plaisirs diffèrent en nature, et ceux-là seuls sont dignes d'être recherchés qui viennent d'actes honorables. Personne ne voudrait payer le plaisir au prix des actions les plus basses. Il y a même des choses comme la science, les vertus, que nous rechercherions lors même que nous n'en attendrions aucun plaisir.

Conclusion de tout ce qui précède : le plaisir n'est pas le souverain bien ; tout plaisir n'est pas désirable ; il y a certains plaisirs désirables en soi, qui diffèrent des autres par leur nature ou par les objets qui en sont la source. (Ch. III.)

Exposé de la doctrine d'Aristote sur le plaisir.

1. Le plaisir est, comme la vue, un tout indivisible (ὅλον τι) il ne se produit pas par degrés ; il ne devient pas, par la durée, plus complet qu'il n'était d'abord. De là une nouvelle preuve qu'il n'est pas un mouvement, car tous les mouvements sont incomplets dans les différentes parties du temps ; par exemple, le mouvement que suppose la construction d'un temple, se décompose en plusieurs autres, qui répondent chacun à une opération différente.

Le plaisir au contraire est quelque chose de parfait, d'achevé (τέλειον) dans un moment quelconque du temps. Le plaisir est indépendant de la durée ; il n'y a pas plus mouvement ou génération du plaisir que de la vision, du point mathématique ou de l'unité.

2. Pour chacun des sens, l'acte le plus complet est celui du sens bien disposé, relativement à la plus excellente des choses qui en sont l'objet propre. L'acte le plus complet est aussi le plus agréable. Ainsi le plaisir achève l'acte et le complète, non comme une qualité déjà existante, mais comme

une fin qui s'y ajoute, comme la fleur se joint à la jeunesse.

3. S'il en est ainsi, dira-t-on, le plaisir devrait durer toujours. — Mais nos facultés ne peuvent toujours agir; quand vient la fatigue, le plaisir diminue.

4. Si tous les hommes aiment le plaisir, c'est que tous aiment la vie, sans qu'il soit facile de déterminer si l'on aime la vie pour le plaisir, ou le plaisir pour la vie (Ch. iv).

Des différentes sortes de plaisir.

Les plaisirs diffèrent les uns des autres en espèce :

1° Parce que les actes diffèrent les uns des autres en espèce, et des actes spécifiquement différents ne peuvent être complétés que par des plaisirs qui soient aussi spécifiquement différents. Ainsi les actes de la pensée diffèrent des actes des sens; les plaisirs qui les complètent devront également différer. La preuve, c'est que l'on fait d'autant mieux une chose qu'on a plus de plaisir à la faire.

2° Parce que, tandis que le plaisir propre à un acte spécial rend plus parfait l'exercice de la faculté à laquelle cet acte se rapporte, les plaisirs qui viennent d'une autre source sont un obstacle à cette action. Les plaisirs étrangers font à peu près le même effet que les peines qui sont spéciales aux actes.

3° Parce que les facultés et leurs actes diffèrent au point de vue de la valeur morale. Les plaisirs, si intimement unis aux actes qu'ils leur sont presque identiques, devront donc différer de la même manière. Le plaisir propre à un acte vertueux sera un plaisir honnête, le plaisir propre à un acte honteux sera un plaisir coupable.

Il y a même pour chaque animal un plaisir qui lui est propre, et qui se rapporte à l'acte spécial de l'animal. Le plaisir du cheval n'est pas celui du chien ou de l'homme.

Parmi les hommes, les différences d'un individu à l'autre sont considérables. Ce qui charme celui-ci est odieux à celui-là. C'est l'homme sain et bien constitué qui est la mesure en ce qui concerne les vraies qualités sensibles des choses; de même les vrais plaisirs sont ceux qu'approuve et recherche l'homme vertueux, en tant que tel. Quant aux plaisirs que recherchent les êtres pervers ou dégradés, ce ne sont pas vraiment des plaisirs.

Le plaisir propre à l'homme sera celui qui complète l'acte véritablement propre à l'homme (Ch. v.)

Du bonheur. — Il n'est pas une simple manière d'être, (ἔξις) mais un acte (ἐνέργεια). Il doit être rangé parmi les actes qu'on choisit et qu'on recherche pour eux-mêmes, car le bonheur n'a besoin de rien et se suffit à lui-même. — Tels sont les actes conformes à la vertu.

Les amusements sont, il est vrai, recherchés pour eux-mêmes; mais ils doivent être exclus de la définition du bonheur, parce que souvent ils sont plus nuisibles qu'utiles; parce que les tyrans, les enfants, qui les recherchent exclusivement, sont incapables de discerner les vrais plaisirs (l'homme vertueux seul est bon juge en ces matières); parce que l'amusement est en réalité moins un but qu'un moyen, et ne saurait être la fin suprême des efforts de toute la vie. L'amusement est un repos, et l'on se repose pour être en état de mieux agir.

La vie heureuse est la vie conforme à la vertu; elle est l'acte de la partie la meilleure de nous-mêmes, et par là se distingue encore de l'amusement.

L'esclave, comme l'homme le plus vertueux, peut jouir des plaisirs corporels, mais non du bonheur, qui consiste essentiellement dans les actes conformes à la vertu. (Ch. vi.)

Du bonheur (suite). — Il consiste principalement dans la philosophie. — Le bonheur étant l'acte conforme à la vertu la plus haute, c'est-à-dire à la vertu de la partie la meilleure et la plus divine de notre être, le bonheur parfait consiste dans la contemplation philosophique.

Les preuves en sont : 1. Que l'intelligence (νοῦς), ou faculté contemplative (θεωρητικὴ), est la chose la plus précieuse qui soit en nous;

2. Que l'acte de cette faculté est celui qui admet le plus de continuité;

3. Que le plaisir qu'il procure est de tous les actes conformes à la vertu celui qui nous charme le plus;

4. Que de toutes les vertus, la vertu contemplative est celle qui a le moins besoin pour s'exercer des conditions et des biens extérieurs; la justice, en effet, n'est possible qu'à l'égard d'autres hommes; le sage ou le philosophe, tout en restant

seul avec lui-même, peut continuer de se livrer à la contemplation ;

5. Que la vie philosophique ou contemplative est la seule qui soit aimée pour elle-même ;

6. Enfin qu'elle est comme un repos, tandis que les autres occupations, celles de la politique ou de la guerre, par exemple, ne sont pas sans agitation, et ne sont pas un but par elles-mêmes. Or le repos est la fin de l'action.

Le bonheur que donne la philosophie suppose une vie suffisamment longue ; car le bonheur exclut tout ce qui est imparfait et inachevé.

Cette vie parfaite est peut-être au-dessus de la condition humaine, mais l'homme ne doit pas borner sa pensée aux choses mortelles ; il doit autant que possible vivre selon le principe divin qui est en lui, et qui constitue vraiment son individualité. C'est là la vie qui lui est propre, et par suite, la vie la plus heureuse qu'il puisse mener. (Ch. VII.)

Du bonheur (suite). — Le second degré du bonheur, ou l'exercice des vertus morales. — Le second degré du bonheur, c'est l'exercice de la vertu autre que la sagesse, ou des vertus morales. Ces vertus, en effet, ont un caractère purement humain, parfois même elle dépendent de certaines qualités physiques et sont relatives aux passions, c'est-à-dire à la double nature, corporelle et intellectuelle, de l'homme. Le bonheur qu'elles procurent est donc simplement humain.

De plus, elles sont plus étroitement liées que la sagesse aux circonstances extérieures. La libéralité, la générosité, par exemple, ne sauraient s'exercer sans la richesse ; la tempérance même suppose une certaine aisance qui donne la possibilité de n'être pas tempérant.

Enfin le bonheur que procurent ces vertus morales ne peut être raisonnablement attribué aux dieux, dont la vie cependant doit être aussi heureuse que possible. Comment les dieux seraient-ils justes, courageux, tempérants ? Le seul acte qui leur convienne, et le seul qui constitue leur souverain bonheur, est donc l'acte de la contemplation. Il est aussi pour l'homme la condition suprême de la vie heureuse. (Ch. VIII.)

Des conditions du bonheur. — Le bonheur dans la condition

humaine, suppose néanmoins un certain bien-être extérieur; il y faut la santé, une nourriture suffisante, les soins corporels nécessaires. Mais ces exigences de la nature sont très limitées. Dans le rang le plus modeste, avec la fortune la plus médiocre, l'homme peut être plus vertueux, par suite plus heureux que le maître de la terre et de la mer. Telle était l'opinion de Solon et aussi d'Anaxagore. Elle confirme nos théories; mais celles-ci se vérifient surtout par leur accord avec les faits et la vie pratique.

L'homme qui agit par son intelligence et la cultive avec soin est à la fois le mieux disposé et le plus cher aux dieux; car si les dieux prennent souci des choses humaines, ils doivent veiller principalement sur celui qui leur ressemble le plus. C'est donc le sage qui doit avoir la plus grande part à leurs bienfaits. (Ch. IX.)

Impuissance de la théorie pour la pratique. — Influence de la nature, de l'enseignement, de la législation. — La tâche que nous nous étions proposée n'est pas encore complète; car dans les choses de pratique, la théorie importe moins que l'application. Les préceptes n'ont que peu d'influence, au moins sur la multitude, qui ne s'abstient guère du mal et ne s'attache à la vertu que par la crainte des châtimens.

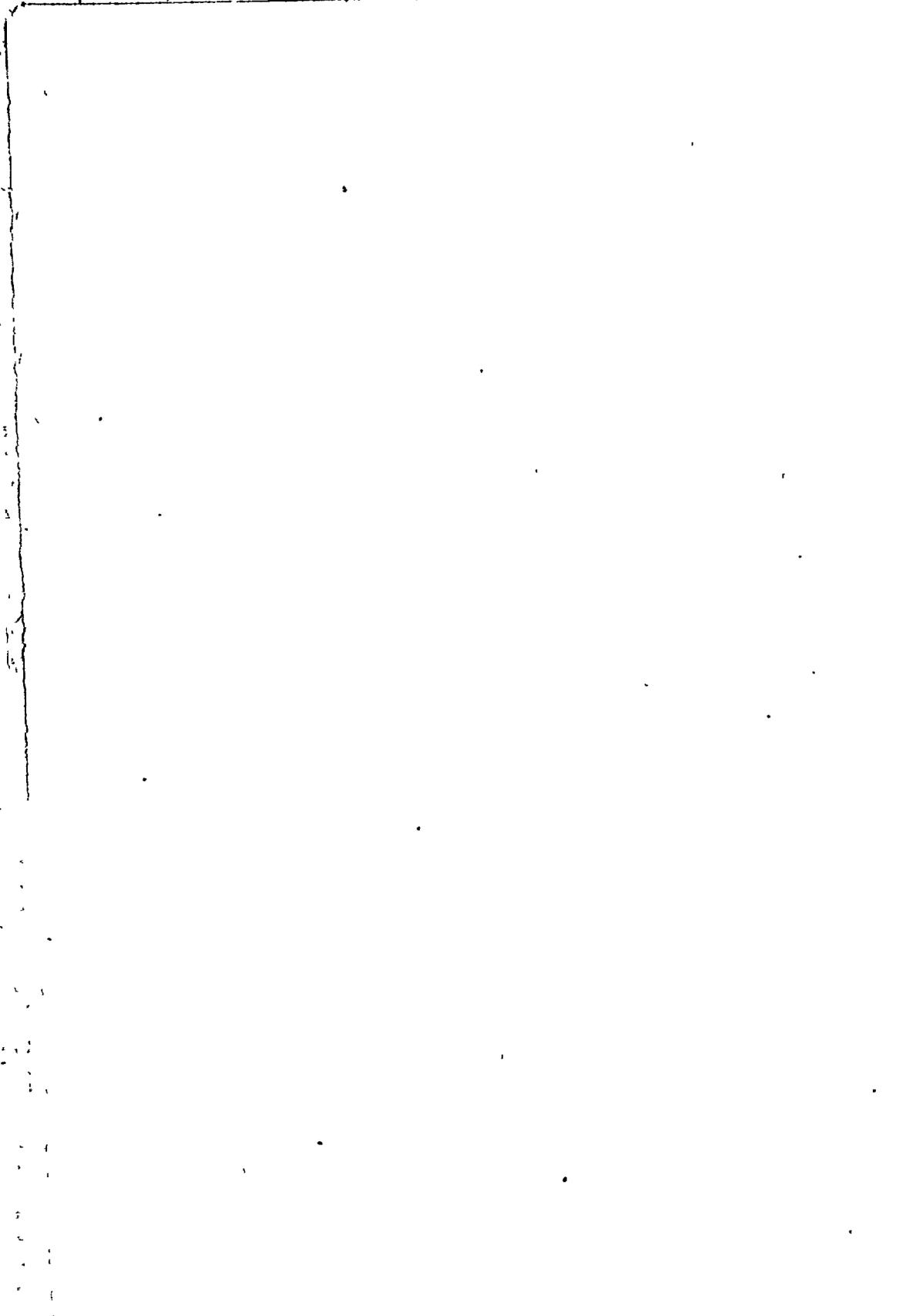
Les hommes deviennent vertueux, les uns par nature, les autres par habitude, les autres enfin par le raisonnement et l'enseignement. — La nature ne s'acquiert pas; elle est comme un don des dieux. Le raisonnement et l'enseignement sont d'ordinaire sans force contre les passions; l'habitude ne se formera qu'à la longue, et par une discipline que la loi seule peut imposer.

Cette législation, qui use à la fois de persuasion et de contrainte, peut être privée ou publique. Privée (celle du père de famille par exemple), elle n'a pas toute l'autorité nécessaire. La législation publique, seule, peut ordonner ce qui est juste et honnête, avec une force qui ressemble à celle de la nécessité, et sans se rendre odieuse.

C'est, par suite, à elle de diriger l'éducation des enfants, et de régler la vie des citoyens. L'éducation privée a sans doute certains avantages; mais c'est à la condition qu'elle s'inspirera des principes exprimés par les lois de l'État.

Ces principes d'une bonne législation, où les apprendre? Sera-ce auprès des hommes politiques? Mais ce sont les sophistes qui se vantent de pouvoir les enseigner. D'une part, les hommes politiques semblent se contenter de l'expérience, et négliger la théorie; d'autre part les sophistes sont étrangers à la pratique, chose si nécessaire en ces matières. De plus, malgré leurs prétentions, ils ne savent ni ce qu'est cette science dont ils font tant de bruit, ni quel est l'objet dont elle s'occupe. Ils la confondent avec la rhétorique. Ils font des recueils de lois, en recommandant de choisir les meilleures, comme si le choix ne supposait pas déjà la connaissance des principes! Les livres, en général, qui renferment les résultats de l'expérience, ne peuvent servir qu'à ceux qui possèdent déjà la science.

De là la nécessité d'étudier la science de la législation, et la politique dont elle est une partie, pour compléter la philosophie des choses humaines. Nous examinerons les spéculations de nos devanciers, les diverses constitutions que nous avons recueillies; nous rechercherons les causes qui font que les États sont bien ou mal gouvernés; nous déterminerons ainsi quel est l'État le plus parfait et quelles sont, pour chaque forme de gouvernement, les lois et les mœurs qui conviennent le mieux. — Commencement de la politique. (Ch. x.)



MORALE A NICOMAQUE

LIVRE X¹

DU PLAISIR ET DU BONHEUR

CHAPITRE PREMIER

Du plaisir.

Περὶ μὲν οὖν φιλίας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· μετὰ δὲ ταῦτα περὶ ἡδονῆς ἴσως ἔπεται διελεῖν². Μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνωκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν³, διὸ παιδεύουσι τοὺς νέους οἰακίζοντες ἡδονῆ καὶ λύπη⁴. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς τὴν

1. Nous avons en général suivi, pour le texte grec, l'édition de la *Morale à Nicomaque* de J. Susemihl (Leipsig, Teubner, 1880).

2. Aristote a déjà parlé du plaisir (livre III, ch. 1, et livre VII, ch. xi). — M. Grant pense, avec raison selon nous, que le X^e livre a dû être écrit avant que certaines autres parties de l'ouvrage, peut-être les livres V, VI et VII tout entiers, n'eussent été rédigés. La discussion sur le plaisir, qui se trouve au livre VII, pourrait donc bien être une interpolation.

3. « Être le mieux approprié à notre espèce. » — Platon dit de même : « Les premiers sentiments des enfants sont ceux du plaisir et de la douleur, et chez eux, la vertu et le vice ne sont d'abord que cela. » (*Lois*, II, t. VII, p. 72, tr. Cousin.)

4. Cette allusion à Platon se trouve déjà au livre II, ch. III.

τοῦ ἡθους ἀρετὴν ¹ μέγιστον εἶναι τὸ χαίρειν οἷς δεῖ καὶ μισεῖν ἃ δεῖ. Διακτείνει γὰρ ταῦτα διὰ πικρῶς τοῦ βίου, βροπὴν ἔχοντα καὶ δύνανται πρὸς ἀρετὴν τε καὶ τὸν εὐδαίμονα βίον. Τὰ μὲν γὰρ ἡδέα προαίρουσιν, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν.

Ἰπὲρ δὲ τῶν τοιούτων ἡκιστ' ἂν δόξειεν παρετέον εἶναι ἄλλως τε καὶ πολλὴν ἔχοντων ἀμφισβήτησιν. Οἳ μὲν γὰρ τὰ γαθὸν ἡδονὴν λέγουσιν, οἳ δ' ἐξ ἐναντίας κομιδῆ φαύλων, οἳ μὲν ² ἴσως πεπεισμένοι οὕτω καὶ ἔχειν, οἳ δὲ οἴομενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνουσιν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστίν· βέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τὸν πικρὸν ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον ³.

Μὴ ποτε δὲ οὐ καλῶς τοῦτο λέγεται. Οἳ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἡττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσιν τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τὰ ληθῆς προσαναίρουσιν· ὁ γὰρ ψέγων τὴν ἡδονὴν, ὄφθεις ποτε ἐφιέμενος, ἀποκλίνειν δοκεῖ πρὸς αὐτὴν ὡς τοιαύτην οὖσαν ἄπασαν· τὸ διορίζειν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν

1. Quelques manuscrits donnent ἀρχὴν et l'on expliquerait alors : « pour le principe du caractère » ; la vertu étant considérée comme une conséquence, dont le plaisir serait une prémissse. — Cette interprétation nous paraît bien forcée.

2. « Parmi ceux qui font du plaisir une chose méprisante, les uns sont persuadés peut-être qu'il en est ainsi, les autres pensent... etc. » — Aristote fait allusion, dans ce passage, à deux sectes de Platoniciens, l'une celle d'Eudoxe, dont la théorie est discutée au chapitre suivant; l'autre, celle de Speusippe qui, au témoignage de Diogène Laërce, avait composé deux ouvrages contre le plaisir : Περὶ ἡδονῆς, et Ἀρίστιππο. — On peut croire néanmoins qu'Aristote a aussi en vue les doctrines opposées d'Aristippe et d'Antisthène.

3. Τὸ μέσον, c'est la vertu pour Aristote. La même idée est exprimée au livre II, chap. ix.

πολλων¹. Ἐοίκασιν 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 ζῆν κατ' αὐτούς. Ἰῶν μὲν οὖν τοιούτων ἄλλης, τὰ δὲ εἰρημένα περὶ τῆς ἡδονῆς ἐπέλωμεν.

1. Ὡς τοιαύτην, etc. « Comme si tous les plaisirs avaient même valeur; car la multitude ne sait pas établir de différence. » Il s'agit ici d'une distinction relative à la dignité des plaisirs.

CHAPITRE II

Exposition et discussion de la théorie d'Eudoxe sur le plaisir.

Εὐδόξος¹ μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τὰγαθὸν ᾧετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὄρα̃ν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα (ἐν πᾶσιν γὰρ εἶναι τὸ αἰρετὸν ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστον². τὸ δὲ πάντ' ἐπὶ ταῦτό φέρεσθαι μὴνύειν ὡς πᾶσιν τοῦτο ἄριστον· ἕκαστον γὰρ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν εὐρίσκειν, ὥσπερ καὶ τροφήν, τὸ δὲ πᾶσιν ἀγαθὸν καὶ οὗ πάντ' ἐφίεται, τὰγαθὸν εἶναι)³. ἐπιστεύοντο δ' οἱ λόγοι διὰ τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν μᾶλλον ἢ δι' αὐτούς⁴. διαφερόντως γὰρ ἐδόκει σώφρων εἶναι· οὐ δὲ ὡς φίλος τῆς ἡδονῆς ἐδόκει ταῦτα λέγειν, ἀλλ' οὕτως ἔχειν κατ' ἀλήθειαν.

1. Il semble bien, quoi qu'en dise M. Barthélemy Saint-Hilaire, que cet Eudoxe soit le même que l'astronome de ce nom. Il était de Cnide et vivait vers 366 av. J.-C. Disciple de Platon, il ne fut pas toujours d'accord avec son maître.

2. Ἐν πᾶσιν γὰρ... κράτιστον. « Car en toutes choses ce qui est préférable est bon, et ce qui est par-dessus tout préférable est le meilleur. »

3. Le même argument est invoqué par les Épicuriens : « 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 depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre judicante. Itaque negat (Epicurus) opus esse ratione neque disputatione quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri hæc putat, ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce, etc. » (Cic., *De finib.*, I, ch. IV.)

4. Τὴν τοῦ ἥθους ἀρετὴν, « la vertu du caractère (d'Eudoxe). »

Οὐχ ἦπτον δ' ὤφειτο εἶναι φανερόν ἐκ τοῦ ἐναντίου· τὴν γὰρ λύπην καθ' αὐτὸ πᾶσιν φευκτὸν εἶναι, ὁμοίως δὲ τὸ ἐναντίον αἰρετόν· Μάλιστα δ' εἶναι αἰρετόν ὃ μὴ δι' ἕτερον μὴδ' ἑτέρου χάριν αἰρούμεθα¹. τοιοῦτο δ' ὁμολογουμένως εἶναι τὴν ἡδονήν· οὐδένα γὰρ ἐπερωτᾶν τίνος ἕνεκα ἡδεται, ὡς καθ' αὐτὴν οὔσαν αἰρετὴν τὴν ἡδονήν. Προστιθεμένην τε ὁπωσὺν τῶν ἀγαθῶν αἰρετώτερον ποιεῖν, οἷον τῷ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν· ἀὔξεσθαι δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ αὐτῷ.

Ἰσοικεν δὲ οὗτός γε ὁ λόγος τῶν ἀγαθῶν αὐτὴν ἀποφαινεῖν, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἑτέρου· πᾶν γὰρ μεθ' ἑτέρου ἀγαθοῦ αἰρετώτερον ἢ μονούμενον. Τοιοῦτω δὲ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναγερῆ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν². αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονήν τἀγαθόν· οὐδενὸς γὰρ προστεθέντος αὐτὸ τἀγαθὸν αἰρετώτερον γίνεσθαι. Δῆλον δ' ὡς οὐδ' ἄλλο οὐθὲν τἀγαθὸν ἂν εἴη, ὃ μετὰ τίνος τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν αἰρετώτερον γίνεται. Ἦ οὖν ἔστι τοιοῦτον, οὗ καὶ ἡμεῖς κοινωνοῦμεν³, τοιοῦτον γὰρ ἐπιζητεῖται.

1. La fin est préférable aux moyens; le plaisir est une fin; donc, etc. Mais, comme le remarque plus loin Aristote, cela ne prouve pas que le plaisir soit la *seule* fin ni la *meilleure* des fins. Au livre I, ch. xii, il semble pourtant approuver sans réserve un argument analogue d'Eudoxe. « Eudoxe, dit-il, semble avoir bien fait valoir les droits du plaisir à la première place (τῶν ἀριστείων), car il pensait que, puisque tout en étant un bien, on ne le range pas parmi les choses dignes de louanges, cela prouve qu'il est supérieur à ces choses, et qu'il est de même nature que Dieu et le souverain bien, à qui nous rapportons tout le reste. »

2. Ἀναγερῆ... τἀγαθόν « prouve que le plaisir n'est pas le souverain bien. Voir le passage du *Philèbe* (extrait I, à la fin du volume.)

3. Ὅς καὶ ἡμεῖς... « Auquel nous aussi nous puissions participer. » Aristote veut sans doute parler du souverain bien relatif à la nature humaine, en opposition avec le bien en soi, ou l'idée du bien, dont il est question au VI^e livre de la *République*.

Οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὐ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν¹. Ἄ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαρμέν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερον ἐρεῖ². Εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα³ ὠρέγετο αὐτῶν, ἦν ἄν τι τὸ λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι; ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις⁴ ἔστιν τι φυσικὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὐτά⁵ ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ. Οὐκ ἔοικεν δὲ οὐδὲ περὶ τοῦ ἐναντιοῦ κακῶς λέγεσθαι. Οὐ γὰρ φασιν⁶, εἰ ἡ λύπη κακὸν ἐστὶ, τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι. Ἀντικεῖσθαι γὰρ καὶ κακὸν κακῶ καὶ ἄμφω τῷ μηδετέρῳ, λέγοντες ταῦτα οὐ κακῶς, οὐ μὴν ἐπὶ γε τῶν εἰρημένων ἀληθεύοντες⁷. Ἀμφοῖν μὲν γὰρ ὄντων κακῶν καὶ φευκτῶ ἔδει ἄμφω εἶναι, τῶν μηδετέρων δὲ μηδέτερον ἢ ὁμοίως⁸· νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακόν, τὴν δὲ αἰρούμενοι ὡς ἀγαθόν· οὕτω δ' ἡ καὶ ἀντίκειται⁹.

1. Μὴ οὐθὲν λέγωσι. « (Je crains) qu'ils ne disent rien (de raisonnable). »

2. La morale d'Aristote a un caractère pratique; de là l'importance attribuée au consentement universel. — 'Ο δ' ἀναιρῶν désigne peut-être Speusippe.

3. Quelques manuscrits donnent *μόνα* après ἀνόητα; « si les êtres privés de raison étaient seuls à désirer les plaisirs. » Le sens est ainsi plus clair.

4. Τοῖς φαύλοις, les êtres inférieurs.

5. Φυσικὸν... καθ' αὐτά. « Un instinct physique, supérieur à eux. » Un instinct qui les guide infailliblement.

6. Φάσιν. Nous savons, par la *Morale à Eudème*, que cette objection est de Speusippe.

7. Ἀληθεύοντες. « Ils ont raison absolument, mais non en ce qui concerne le cas particulier dont il s'agit (savoir si le plaisir est un bien). »

8. Τῶν μηδετέρων... ὁμοίως « ou bien, s'ils (le plaisir et la douleur) sont indifférents, il ne faudrait ni les rechercher ni les fuir; ou du moins, il faudrait les éviter ou les poursuivre au même titre. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

9. « Ex par là ils sont vraiment opposés. »

CHAPITRE III

Discussion de quelques autres arguments invoqués par les Platoniciens pour établir que le plaisir n'est pas un bien.

Οὐ μὲν οὐδ' εἰ μὴ τῶν ποιότητων ἐστὶν ἡ ἡδονή, διὰ τοῦτο οὐδὲ τῶν ἀγαθῶν¹. οὐδὲ γὰρ αἱ τῆς ἀρετῆς ἐνέργειαι ποιότητές εἰσιν, οὐδ' ἡ εὐδαιμονία. Λέγουσι² δὲ τὸ μὲν ἀγαθὸν ὁρίσθαι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀόριστον εἶναι, ὅτι δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον. Εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἡδῆσθαι τοῦτο κρίνουσιν³, καὶ περὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς, καθ' ἃς ἐκργῶς φασι μᾶλλον καὶ ἥττον τοὺς ποιоὺς ὑπάρχειν καὶ πράττειν κατὰ τὰς ἀρετάς, ἔσται τὸ αὐτό (δίκαιοι γὰρ εἰσι μᾶλλον καὶ ἀνδρεῖοι, ἔστι δὲ καὶ δικαιοπραγεῖν καὶ σωφρονεῖν μᾶλλον καὶ ἥττον). Εἰ δὲ ταῖς ἡδοναῖς, μὴ ποτ' οὐ λέγουσι τὸ αἴτιον, ἀν' ὧσιν αἱ μὲν ἀμιγεῖς αἱ δὲ μιχταί⁴. Τί δὲ κωλύει, καθάπερ ὑγίεια ὀρισμένη

1. Aristote discute maintenant quelques autres arguments proposés par ceux qui soutiennent que le plaisir n'est pas un bien. Speusippe soutenait qu'on ne peut appeler *bien* que ce qui fait partie du caractère moral de l'homme.

2. Λέγουσι. V. le *Philèbe* (extrait II, à la fin du vol.).

3. Ἐκ τοῦ ἡδῆσθαι τοῦτο κρίνουσιν. Si on juge du caractère indéterminé du plaisir d'après la sensation qu'on en peut avoir.

4. Εἰ δὲ ταῖς ἡδοναῖς s'oppose à εἰ μὲν οὖν ἐκ τοῦ ἡδῆσθαι de la phrase précédente. M. Grant éclaircit bien ce passage. « Si l'on parle de ce caractère d'indétermination comme existant, non dans ceux qui éprouvent le plaisir, mais dans les plaisirs mêmes; peut-être oubliet-on de donner la raison de cette indétermination, c'est

οὐσα δέγεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον, οὕτω καὶ τὴν ἡδονήν; οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ συμμετρία ἐν πᾶσιν ἐστίν, οὐδ' ἐν τῷ αὐτῷ μίαν τις αἰεί, ἀλλ' ἀνεμενή διαμένει ἕως τινός, καὶ διαφέρει τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον. Τοιοῦτον δὴ καὶ τὸ περὶ τὴν ἡδονήν ἐνδέγεται εἶναι.

Τέλειόν τε τάχαθ' ἰθύντες, τὰς δὲ κινήσεις καὶ τὰς γενέσεις ἀτελεῖς, τὴν ἡδονήν κίνησιν καὶ γένεσιν ἀποφάνειν πειρῶνται¹. Οὐ καλῶς δ' εἰκόσκει λέγειν οὐδ' εἶναι κίνησιν². Πάσῃ γὰρ οἰκεῖον εἶναι δοκεῖ τάχος, καὶ βραδυτής, καὶ εἰ μὴ καθ' αὐτήν, οἷον τῇ τοῦ κόσμου³, πρὸς ἄλλο· τῇ δ' ἡδονῇ τούτων οὐδέτερον ὑπάρχει. Ἰσθῆναι μὲν γὰρ ἔστι ταχέως ὡσπερ ὀργισθῆναι, ἡδεσθαι δ' οὐ, οὐδὲ πρὸς ἕτερον, βραδίσει δὲ καὶ αὔξεισθαι καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Μεταβάλλειν μὲν οὖν εἰς τὴν ἡδονήν ταχέως καὶ βραδέως ἔστιν, ἐνεργεῖν δὲ κατ' αὐτήν οὐκ ἔστιν ταχέως, λέγω δ' ἡδεσθαι⁴.

à savoir que tandis que certains plaisirs sont sans mélange, d'autres sont mélangés. » Sur cette théorie des plaisirs purs et mélangés, voir le *Philèbe*. Il est probable que cette distinction avait été méconnue par Speusippe; il attribuait à tous les plaisirs, sans distinction, l'indétermination (ἀμετρία, ἄοριστον εἶναι) qui, selon Platon, est le caractère des seuls plaisirs mélangés. (V. l'extrait III, à la fin du vol.)

1. Platon avait soutenu cette doctrine dans le *Philèbe*; mais il semble avoir fait une exception en faveur des plaisirs élevés de l'esprit. Cette exception, Speusippe ne la faisait pas, et c'est lui qu'Aristote a en vue dans cette discussion.

2. Οὐ καλῶς... κίνησιν. — Ils ne semblent pas avoir raison, pas même en disant que le plaisir est un mouvement.

3. Le monde se mouvant toujours également, son mouvement ne peut être dit plus lent ou plus rapide.

4. Si le plaisir n'est que la conscience d'une transition (d'un état pénible à un état agréable), cette transition pouvant être lente ou rapide, le plaisir sera un mouvement. Mais le plaisir est pro-

Γένεσις τε πῶς ἂν εἴη; δοκεῖ γὰρ οὐκ ἐκ τοῦ τυχόντος τὸ τυχόν γίνεσθαι, ἀλλ' ἐξ οὗ γίνεται, εἰς τοῦτο διαλύεσθαι· καὶ οὗ γένεσις ἢ ἡδονή, τούτου ἢ λύπη φθορά¹.

Καὶ λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν. Ταῦτα δὲ σωματικά ἐστι τὰ πάθη. Ἐὶ δ' ἡ ἐστὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἀναπλήρωσις ἢ ἡδονή, ἐν ᾧ ἀναπλήρωσις, τοῦτ' ἂν καὶ ἡδοίτο· τὸ σῶμα ἄρα· οὐ δοκεῖ δέ· οὐδ' ἐστὶν ἄρα ἀναπλήρωσις ἢ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἡδοίτ' ἂν τις, καὶ τεμνόμενος λυποῖτο². Ἢ 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 πάσης συμβαίνει τὰς ἡδονάς· ἄλυποι γὰρ εἰσιν αἱ τε μαθηματικαὶ καὶ τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις αἱ διὰ τῆς ὑσφρήσεως, καὶ ἀκροάματα δὲ καὶ ὄραματα πολλὰ καὶ μνημαὶ καὶ ἐλπίδες³. Τίνος οὖν αὗται γενέσεις ἐσονται;

prement l'acte de conscience, et il ressemble plutôt à un repos. Distinction très délicate et très juste, qu'Aristote exprime par l'opposition entre ἡσθῆναι, μεταβάλλειν εἰς τὴν ἡδονήν, et ἡδεσθαι, ἐνεργεῖν καθ' ἡδονήν. Cette opinion, que l'essence du sentiment consiste en un changement, un devenir, est celle de quelques-uns des plus récents psychologues. Ils s'appuient principalement sur des considérations d'ordre physiologique. (V. Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*, 2^e édit., p. 355.)

1. L'argument n'est pas très clair sous cette forme elliptique. Si le plaisir était une génération, il se résoudrait en ses éléments. Or, il se résout en douleur (car, selon les platoniciens, la douleur est une dissolution (φθορά). Dissolution de quoi? D'éléments qui ne peuvent avoir donné naissance au plaisir, puisque le semblable se résout en son semblable.

2. Le plaisir, pour Aristote, se rapporte à l'âme, non au corps, τὸ μὲν γὰρ ἡδεσθαι τῶν ψυχικῶν (*Eth. Nicom.*, I, VIII).

3. Platon dit à peu près la même chose dans le *Philèbe*. (V. l'extrait III à la fin du vol.)

οὐδενὸς γὰρ ἔνδειξ γεγένηται, οὐ γένοιτ' ἂν ἀναπλήρωσις.

Πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονιδίστους τῶν ἡδονῶν λέγει τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστιν ταῦθ' ἡδέα¹. Οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἷητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκέα ἢ πικρά, οὐδὲ αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμιῶσιν. Ἡ οὕτω λέγοιτ' ἂν, ὅτι αἱ μὲν ἡδοναὶ αἰρεταὶ εἰσιν, οὐ μὴν ἀπό γε τούτων², ὥσπερ καὶ τὸ πλουτεῖν, προδόντι δ' οὐ, καὶ τὸ ὑγιαίνειν, οὐ μὴν ὅτιοῦν φαγόντι. Ἡ τῷ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί. Ἔτεροι γὰρ αἱ ἀπὸ τῶν καλῶν τῶν ἀπὸ τῶν αἰσχρῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἡσθηῆναι τὴν³ τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον οὐδὲ τὴν τοῦ μουσικοῦ μὴ ὄντα μουσικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

Ἐμφανίζειν δὲ δοκεῖ καὶ ὁ φίλος, ἕτερος ὢν τοῦ κόλακος, οὐκ οὔσαν ἀγαθὸν τὴν ἡδονὴν ἢ διαφόρους εἶδει⁴. Ὁ μὲν γὰρ πρὸς τὰγαθὸν ὁμιλεῖν δοκεῖ, ὁ δὲ πρὸς ἡδονὴν, καὶ τῷ μὲν ὀνειδίζεται, τὸν δ' ἐπαινοῦσιν ὡς πρὸς ἕτερα ὁμιλοῦντα⁵. Οὐδεὶς τ' ἂν ἔλοιτο ζῆν παιδίου διάνοιαν ἔχων διὰ βίου, ἡδόμενος ἐφ' οἷς τὰ παιδία ὡς οἶόν τε μάλιστα, οὐδὲ χαίρειν ποιῶν τι τῶν αἰσχίστων, μηδέποτε μέλλων λυπηθῆναι⁶. Περὶ πολλὰ τε σπουδὴν ποιησάμεθ' ἂν καὶ

1. Cet argument, invoqué par certains Platoniciens (sans doute Speusippe), contre le plaisir, est déjà mentionné (livre VII, ch. viii).

2. Ἀπο τούτων, venant de ces actions honteuses.

3. Τὴν, sous-ent. ἡδονὴν. C'est la considération de la dignité des plaisirs, introduite par Stuart Mill dans le calcul utilitaire.

4. Ἡ διαφόρους εἶδει, ou bien que les plaisirs diffèrent en espèce.

5. « Et si l'on désapprouve l'un, tandis qu'on estime l'autre, c'est qu'ils recherchent aussi la société d'autrui dans des buts tout à fait dissemblables. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

6. La même doctrine est soutenue par Stuart Mill, qui essaie de corriger l'utilitarisme de Bentham.

εἰ μηδεμίαν ἐπιφέρῃ ἡδονήν, οἷον ὄραν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς ἔχειν. Ἐκ δ' ἐξ ἀνάγκης ἔπονται τούτοις ἡδοναί, οὐδὲν διαφέρει· ἐλοιμέθα γὰρ ἂν ταῦτα καὶ εἰ μὴ γίνοιτο ἀπ' αὐτῶν ἡδονή. Ὅτι μὲν οὖν οὔτε τὰγαθὸν ἢ ἡδονὴ οὔτε πᾶσα ἀρετὴ, δῆλον ἔοικεν εἶναι, καὶ ὅτι εἰσὶν τινες ἀρεταὶ καθ' αὐτὰς διαφέρουσαι τῷ εἶδει ἢ ἀφ' ὧν¹.
 Ἐὰ μὲν οὖν λεγόμενα περὶ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ἰκανῶς εἰρήσθω.

1. ἢ ἀφ' ὧν, ou par les objets dont ils proviennent.

CHAPITRE IV

Théorie du plaisir.

Τί δ' ἐστὶν ἡ ποῖόν τι¹, καταφανέστερον γένοιτ' ἂν ἀπ' ἀρχῆς ἀναλαβοῦσιν. Δοκεῖ γὰρ ἡ μὲν ὄρασις καθ' ὄντινον χρόνον τελεία εἶναι (οὐ γὰρ ἐστὶν ἐνδεής οὐδενός ὃ εἰς ὕστερον γενόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος²). τοιούτῳ δ' ἔοικεν καὶ ἡ ἡδονή. Ὅλον γὰρ τι ἐστίν, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος. Διόπερ οὐδὲ κίνησις ἐστίν. Ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλος τινός³, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὐ ἐφίεται. Ἢ ἐν ἅπαντι τῷ χρόνῳ τούτῳ⁴ ἐν δὲ τοῖς μέρεσι τοῦ χρόνου πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεραι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων. Ἢ γὰρ τῶν λίθων σύνθεσις ἐτέρα τῆς τοῦ κίονος ῥαβδώσεως, καὶ αὐταὶ τῆς τοῦ ναοῦ ποιήσεως· καὶ ἡ μὲν τοῦ ναοῦ τελεία (οὐδενός γὰρ ἐνδεής πρὸς τὸ προκείμενον), ἡ δὲ τῆς κρη-

1. Τί δ' ἐστὶν ἡ ποῖόν τι. Selon M. Grant, τί désigne le genre auquel appartient le plaisir; c'est un *tout*, ὅλον; ποῖόν exprime la différence spécifique; le plaisir résulte de l'exercice d'une faculté prenant possession de son objet propre.

2. Il n'est pas rigoureusement vrai que la vision soit un acte simple et indivisible.

3. Τέλος τινός, tend vers un but.

4. Nous adoptons ici la correction de Michelet et Grant. Seule, elle nous paraît donner un sens satisfaisant. « Dira-t-on que ce mouvement de l'architecture est parfait dans le temps particulier (où il s'accomplit), considéré dans son ensemble? »

πίδος καὶ τοῦ τριγλῦφου ἀτελής (μέρους γὰρ ἑκατέρᾳ¹).

Τῷ εἶδει οὖν διαφέρουσιν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ὁπωσὺν χρόνῳ λαβεῖν κίνησιν τελείαν τῷ εἶδει, ἀλλ' εἴπερ, ἐν τῷ ἅπαντι². Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ βραδείας καὶ τῶν λοιπῶν. Εἰ γὰρ ἔστιν ἡ φορὰ κίνησις πόθεν ποῖ, καὶ ταύτης διαφορὰ κατ' εἶδη³, πτήσις βράδισις ἄλλισι καὶ τὰ τοιαῦτα· οὐ μόνον δ' οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ βραδείᾳ. Τὸ γὰρ πόθεν ποῖ οὐ ταῦτόν ἐν τῷ σταδίῳ καὶ ἐν τῷ μέρει, καὶ ἐν ἑτέρῳ μέρει καὶ ἑτέρῳ, οὐδὲ τὸ διεξιέναι τὴν γραμμὴν τήνδε κἀκείνην. Οὐ μόνον γὰρ γραμμὴν διαπορεύεται, ἀλλὰ καὶ ἐν τόπῳ οὔσαν, ἐν ἑτέρῳ δ' αὐτῇ ἐκείνης. Δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται⁴, ἔοικεν δ' οὐδ' ἐν ἅπαντι χρόνῳ τελεία εἶναι⁵, ἀλλ' αἱ πολλὰ ἀτελεῖς καὶ διαφέρουσαι τῷ εἶδει, εἴπερ τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν.

Τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὁπωσὺν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος. Δῆλον οὖν ὡς ἕτερά τ' ἂν εἶεν ἀλλήλων⁶, καὶ τῶν ὄλων τι καὶ τελείων ἢ ἡδονῆ. Δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέ-

1. Μέρους γὰρ ἑκατέρᾳ. Car chacun (de ces mouvements) n'est relatif qu'à une partie (du temple).

2. Ἄλλ' εἴπερ, etc. « Ou, si l'on veut trouver un mouvement parfait, achevé, c'est celui qui s'accomplit dans le temps tout entier. »

3. Le sens est : de même que la translation est un mouvement différent des autres en espèce, de même il y a des différences spécifiques de ce mouvement de translation ; ce sont le vol, etc.

4. Εἴρηται. M. Grant propose de lire εἰρήσεται ; sous prétexte que la *Physique*, où il est question du mouvement, est probablement postérieure à la *Morale à Nicomaque*. Cette conjecture nous paraît hasardée. (Voir la *Physique*, l. IV et V, et les *Catégories*, ch. xiv.)

5. Ἐν ἅπαντι χρόνῳ, dans un temps quelconque. Cette expression n'a pas ici le même sens que plus haut.

6. Ἑτερά... ἀλλήλων, que plaisir et mouvement diffèrent l'un de l'autre.

χεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἠδιστα δέ· τὸ γὰρ ἐν τῷ
νῦν ὅλον 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 ὅλων· οὐδὲ γὰρ ὀράσεως ἔστι
γένεσις· οὐδὲ στιγμῆς οὐδὲ μονάδος, οὐδὲ τούτων οὐθὲν
κίνησις οὐδὲ γένεσις· οὐδὲ δὴ ἡδονῆς· ὅλον γὰρ τι.

Αἰσθήσεως¹ δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τε-
λείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ
τὴν αἰσθησιν (τοιούτου γὰρ μάλιστα εἶναι δοκεῖ ἢ τελεία
ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν ἢ ἐν ᾧ ἐστίν², μηθὲν
διαφερέτω), καθ' ἕκαστον δὲ βελτίστη ἐστὶν ἢ ἐνέρ-
γεια τοῦ ἀρίστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑφ'
αὐτὴν· αὕτη δ' ἂν τελειότατη εἴη καὶ ἡδίστη. Κατὰ
πᾶσαν γὰρ αἰσθησιν ἔστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ δύναιον
καὶ θεωρίαν, ἡδίστη δ' ἢ τελειότατη, τελειότατη δὲ ἢ
τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ' αὐτὴν³.
Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή. Οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον
ἢ τε ἡδονή τελειοῖ καὶ τὸ αἰσθητὸν τε καὶ ἢ αἰσθησις⁴,

1. Αἰσθήσεως πάσης, chacun des sens.

2. Αὐτὴν... ἢ ἐν ᾧ ἐστίν, le sens lui-même, ou l'être dans lequel il se trouve.

3. Τελειότατη... τῶν ὑπ' αὐτὴν. « Le plaisir le plus parfait est celui qu'éprouve l'être qui est bien disposé par rapport à ce qu'il y a de meilleur parmi les objets propres de chaque sens. »

4. L'objet sensible et le sens ne complètent pas l'acte de la même manière que le plaisir; l'objet sensible et le sens sont les conditions indispensables de l'acte de sentir; le plaisir s'ajoute à l'acte, comme une perfection; il est cause formelle, non efficiente. Un psychologue éminent, M. Francisque Bouillier, fait de même du plaisir un phénomène concomitant à tout développement libre et régulier de l'activité. (*Du Plaisir et de la Douleur*, ch. III.)

σπουδαῖα ὄντα, ὡσπερ οὐδ' ἡ ὑγίεια καὶ ὁ ἰατρὸς ὁμοίως αἰτία ἐστὶ τοῦ ὑγιαίνειν¹.

Καθ' ἐκάστην δ' αἰσθησιν ὅτι γίνεται ἡδονή, δῆλον· φαμέν γὰρ ὀράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα. Δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὴν ἢ τε αἰσθησις ἢ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον ἐνεργῆ· τοιούτων δ' ὄντων τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθανομένου, αἰεὶ ἐστὶ ἡδονή ὑπάρχοντός γε τοῦ ποιήσοντος καὶ τοῦ πεισομένου².

Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὄρα· ἕως ἄν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἐστὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἢ ἡδονῇ· ὁμοίον γὰρ ὄντων καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον ἐχόντων τοῦ τε παθητικοῦ καὶ τοῦ ποιητικοῦ ταὐτὸ πέφυκε γίνεσθαι.

Πῶς οὖν οὐδεὶς συνεχῶς ἡδέεται; ἢ κάμνει³; πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. Οὐ γίνεται οὖν οὐδ' ἡδονή⁴· ἐπεταὶ γὰρ τῇ ἐνεργείᾳ. Ἐνιαὶ δὲ τέρπει καὶνὰ ὄντα, ὕστερον δὲ οὐχ ὁμοίως διὰ ταὐτό⁵· τὸ μὲν γὰρ πρῶ-

1. Ἰατρὸς, cause efficiente de l'acte d'être en santé, ὑγίεια, cause formelle de cet acte.

2. Ὑπάρχοντος... πεισομένου, « puisqu'il y aura à la fois ce qui doit le produire et ce qui doit l'éprouver. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.) Selon M. Grant, qui cite à l'appui de son interprétation un passage du VI^e livre, ποιήσοντος voudrait dire ici l'être qui manifeste son activité par le plaisir (qu'il éprouve), et πεισομένου, l'être qui subit (en tant qu'il est objet de plaisir, ou senti comme agréable). En effet, si le plaisir est l'achèvement d'un acte, πεισομένου ne peut désigner que l'objet, non le sujet.

3. Objection. « Alors, pourquoi personne n'éprouve-t-il continuellement du plaisir? » — Réponse. « N'est-ce pas qu'on se fatigue? »

4. « Le plaisir non plus ne se produit pas (sous-ent. συνεχῶς). »

5. Διὰ ταὐτό, par le même caractère; c'est-à-dire que si elles continuent à nous plaire, ce n'est pas par leur nouveauté.

τον παρακέκληται ἡ διάνοια καὶ διατεταμένως περὶ αὐτὰ ἐνεργεῖ, ὡσπερ κατὰ τὴν ὄψιν οἱ ἐμβλέποντες, μετέπειτα δὲ οὐ τοιαύτη ἡ ἐνέργεια ἀλλὰ παρημελημένη· διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ ἀμαυροῦται.

Ὅρεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται· ἡ δὲ ζωὴ ἐνεργεῖα τις ἐστίν. Καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστα ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος. Ἢ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὐ ὀρέγονται. Εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἕκαστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν.

Ἰότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. Συνεξεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνεργείαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.

CHAPITRE V

Des différentes sortes de plaisirs.

Ὅθεν δοκοῦσιν καὶ τῷ εἶδει διαφέρειν. Ἐὰ γὰρ ἕτερα τῷ εἶδει ὑφ' ἐτέρων οἰόμεθα τελειοῦσθαι. Οὕτω γὰρ φαίνεται καὶ τὰ φυσικὰ καὶ τὰ ὑπὸ τέχνης, οἷον ζῶα καὶ δένδρα καὶ γραφὴ καὶ ἀγάλματα καὶ οἰκία καὶ σκεῦος¹ ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι. Διαφέρουσιν δ' αἱ τῆς διανοίας τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις καὶ αὐταὶ ἀλλήλων κατ' εἶδος² καὶ αἱ τελειοῦσθαι δὴ ἡδοναί.

Φανεῖν δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ συμφικειῶσθαι τῶν ἡδονῶν ἐκάστην τῇ ἐνεργείᾳ ἣν τελειοῖ³. Συναύξει γὰρ τὴν ἐνεργείαν ἢ οἰκεία ἡδονή. Μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσιν καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετρεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοκοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιδιδόχουσιν³ εἰς τὸ οἰκεῖον

1. Ce sont des causes différentes qui achèvent la perfection des objets naturels, de ceux qui sont produits par l'art, enfin, des puissances de l'âme humaine. Aristote énumère ces causes au liv. III, ch. III : αἰτια γὰρ δοκοῦσιν εἶναι φύσις καὶ ἀνάγκη καὶ τύχη, ἔτι δὲ νοῦς καὶ πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου.

2. « La preuve en est dans la connexion étroite qui existe entre chaque plaisir et l'acte (de la faculté spéciale) qu'il complète. » Aristote veut dire qu'il y a un plaisir propre à l'exercice de chacune de nos facultés. (V. l'extrait IV, à la fin du volume.)

3. Sous-ent. μᾶλλον, plus ou mieux.

ἔργον χαίροντες αὐτῷ. συναύξουσιν δὴ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα. Τοῖς ἑτέροις δὲ τῷ εἶδει καὶ τὰ οἰκεῖα ἕτερα τῷ εἶδει.

Ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτ' ἂν φανεῖται ἐκ τοῦ τὰς ἀφ' ἑτέρων ἡδοναῶν¹ ἐμποδίσους ταῖς ἐνεργείαις εἶναι· οἱ γὰρ φίλαυλοι ἀδυνατοῦσιν τοῖς λόγοις προσέχειν, ἐὰν κατακούσωσιν αὐλοῦντος, μᾶλλον χαίροντες αὐλητικῆ τῆς παρουσίας ἐνεργείας· ἢ κατὰ τὴν αὐλητικὴν οὖν ἡδονὴ τὴν περὶ τὸν λόγον ἐνεργείαν φθείρει. Ὀμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει, ὅταν ἄμα περὶ δύο ἐνεργῆ· ἢ γὰρ ἡδίων² τὴν ἑτέραν ἐκκρούει, κἂν πολὺ διαφέρει κατὰ τὴν ἡδονήν, μᾶλλον, ὥστε μὴδ' ἐνεργεῖν κατὰ τὴν ἑτέραν. Διὸ χαίροντες ὁπωσοῦν σφόδρα οὐ πάνυ δρῶμεν ἕτερον, καὶ ἄλλα ποιοῦμεν ἄλλοις ἡρέμα ἀρεσκόμενοι, οἷον καὶ ἐν τοῖς θιάτροις οἱ τραγηματίζοντες, ὅταν φαῦλοι οἱ ἀγωνιζόμενοι ὦσιν, τότε μάλιστα αὐτὸ δρῶσιν.

Ἐπεὶ δ' ἡ μὲν οἰκεῖα ἡδονὴ ἐξαιρηθεὶ τὰς ἐνεργείας καὶ χρονιωτέρως καὶ βελτίους ποιεῖ, αἱ δ' ἄλλότρια λυπαίνονται, δῆλον ὡς πολὺ διεστᾶσιν· σχεδὸν γὰρ αἱ ἀλλότρια ἡδοναὶ ποιοῦσιν ὕπερ αἱ οἰκεῖαι λυπαί· φθείρουσι γὰρ τὰς ἐνεργείας αἱ οἰκεῖαι λυπαί, οἷον εἴ τῳ τό γράφειν ἀηδὲς καὶ ἐπιλυπον ἢ τό λογίζεσθαι. Ὁ μὲν γὰρ οὐ γράφει, ὁ δ' οὐ λογίζεται, λυπηρᾶς οὕσης τῆς ἐνεργείας.

Συμβαίνει δὴ περὶ τὰς ἐνεργείας τὸ ἐναντίον ἀπὸ τῶν οἰκεῖων ἡδονῶν τε καὶ λυπῶν. Οἰκεῖαι δ' εἰσὶν αἱ ἐπὶ τῇ

1. Les plaisirs provenant d'actes différents ou d'activités différentes.

2. Ἠδίων, sous-ent. ἐνεργεία.

ἐνεργεία καθ' αὐτήν γινόμενα¹. Αἱ δ' ἀλλότρια ἡδοναὶ εἴρηται ὅτι πρᾶπλήσιόν τι ὑπὲρ ποιούσιν· φθείρουσι γὰρ, πλὴν οὐχ ὁμοίως.

Διαφερουσῶν δὲ τῶν ἐνεργειῶν ἐπιεικεία καὶ φρυλότητι, καὶ τῶν μὲν αἰρετῶν οὐσῶν τῶν δὲ φευκτῶν τῶν δ' οὐδετέρων, ὁμοίως ἔχουσιν καὶ αἱ ἡδοναί· καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. Ἡ μὲν οὖν τῆ σπουδαία οἰκεία ἐπιεικῆς, ἡ δὲ τῆ φρυλῆ μοχθηρά· καὶ γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι τῶν μὲν καλῶν ἐπαινετα, τῶν δ' αἰσχρῶν ψεκταί. Οἰκειότερα δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων· αἱ μὲν² γὰρ διωρισμέναι εἰσὶν καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῆ φύσει, αἱ δὲ³ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῆ ἡδονῆς.

Οὐ μὲν οἰκέν γε ἡ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἰσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταῦτόν. Ὡσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί. Διαφέρει δὲ ἡ ὄψις ἀφῆς καθαριότητι⁴, καὶ ἀκοὴ καὶ ὄσφρησις γεύσεως· ὁμοίως δὲ διαφέρουσιν καὶ αἱ ἡδοναί, καὶ τούτων αἱ περὶ τὴν διάνοιαν, καὶ ἑκάτεροι ἀλλήλων⁵.

Δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζῶν καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον⁷· ἡ γὰρ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. Καὶ ἐφ' ἑκάστῳ δὲ

1. Οἰκεία... γινόμενα. « J'entends par propres les plaisirs ou les peines qui s'ajoutent à l'acte pris en soi. »

2. Αἱ μὲν, les désirs.

3. Αἱ δὲ, les plaisirs.

4. Aristote développe cette supériorité de la vue sur le toucher, dans le ch. x du livre III.

5. Τούτων ne désigne ici que les plaisirs des sens.

6. Et dans ces deux genres (plaisirs des sens et plaisirs de la pensée), chaque plaisir diffère des autres.

7. Spinoza exprime une pensée analogue : « Les passions des animaux... doivent différer des passions des hommes autant que

θεωροῦντι τοῦτ' ἂν φανείη· ἑτέρα γὰρ ἵππου ἡδονὴ καὶ κυνὸς καὶ ἀνθρώπου, καθάπερ Ἴπράκλειτός φησιν ὄνον σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν· ἡδίων γὰρ χρυσοῦ τροφή ὄνοις¹. Αἱ μὲν οὖν τῶν ἑτέρων τῷ εἶδει διαφέρουσιν εἶδει, τὰς δὲ τῶν αὐτῶν ἀδιαφόρους εὐλογον εἶναι².

Διαλλάττουσι δ' οὐ μικρὸν ἐπὶ γε τῶν ἀνθρώπων· τὰ γὰρ αὐτὰ τοὺς μὲν τέρπει τοὺς δὲ λυπεῖ, καὶ τοῖς μὲν λυπηρὰ καὶ μισητὰ ἔστι τοῖς δὲ ἡδέα καὶ φιλητὰ. Καὶ ἐπὶ γλυκέων δέ τοῦτο συμβαίνει· οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ δοκεῖ τῷ πυρέττοντι καὶ τῷ ὑγιαίνοντι, οὐδὲ θερμὸν εἶναι τῷ ἀσθενεῖ καὶ τῷ εὐεκτικῷ· ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ ἐφ' ἑτέρων συμβαίνει.

Δοκεῖ δ' ἐν ἅπασι τοῖς τοιοῦτοις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ. Ἐν δὲ τοῦτο καλῶς λέγεται, καθάπερ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός, ἢ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει³. Τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἰ τῷ φαίνεται

leur nature diffère de la nature humaine. Le cheval et l'homme obéissent tous deux à l'appétit de la génération, mais chez celui-là, l'appétit est tout animal; chez celui-ci, il a le caractère d'un penchant humain. De même il doit y avoir de la différence entre les penchants et les appétits des insectes, et ceux des poissons, des oiseaux. Ainsi donc, quoique chaque individu vive content de sa nature et y trouve son bonheur, cette vie, ce bonheur, ne sont autre chose que l'idée ou l'âme de ce même individu, et c'est pourquoi il y a entre le bonheur de l'un et celui de l'autre autant de diversités qu'entre leurs essences. Enfin il résulte... que la différence n'est pas médiocre entre le bonheur que peut ressentir un ivrogne et celui qui est goûté par un philosophe. » (*Eth.*, Sch. de la prop. 57, part. 3. — Tr. Saisset, p. 162-163.)

1. C'est aussi la fable d'Ésope, *le Coq et la Perle*.

2. « Les plaisirs des êtres d'espèces différentes diffèrent spécifiquement. »

3. « Ce qui est, c'est ce qui paraît à l'homme bien constitué. »

4. C'est une réponse à l'aphorisme célèbre de Protagoras : « L'homme est la mesure de toutes choses. »

ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν· πολλὰ γὰρ φθορὰ καὶ λῦμα ἀνθρώπων γίνονται· ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τούτοις καὶ τοῖς οὕτω διακειμένοις.

Ἦγάρ μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις· τῶν δ' ἐπιεικῶν εἶναι δοκουσῶν ποίαν ἢ τίνα φατέον τοῦ ἀνθρώπου εἶναι; ἢ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν δῆλον¹; ταύταις γὰρ ἔπονται αἱ ἡδοναί. Ἐἴτ' οὖν μία ἔστιν εἴτε πλείους αἱ τοῦ τελείου καὶ μακκαρίου ἀνδρός, αἱ ταύτας τελειοῦσαι ἡδοναί κυρίως λέγοντ' ἂν ἀνθρώπου ἡδοναί εἶναι, αἱ δὲ λοιπαὶ δευτέρως καὶ πολλοστῶς², ὥσπερ αἱ ἐνέργειαι.

1. « N'est-il pas évident que c'est d'après les actes qu'on en peut juger? »

2. Platon dit de même dans le *Philèbe* : « Les méchants recherchent d'ordinaire les plaisirs faux; les gens de bien, les plaisirs vrais. »

CHAPITRE VI

Théorie du bonheur.

Εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς¹, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπων διελθεῖν, ἐπειδὴ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. Ἀναλαβοῦσι δὴ τὰ προειρημένα συντομώτερος ἂν εἴη ὁ λόγος.

Εἶπομεν δ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἕξις². καὶ γὰρ τῷ καθεύδοντι διὰ βίου ὑπάρχοι ἄν, φυτῶν ζῶντι βίον, καὶ τῷ δυστυχοῦντι τὰ μέγιστα³. Εἰ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἐνέργειάν τινα θετέον, καθάπερ ἐν τοῖς πρότερον εἶρηται, τῶν δ' ἐνεργειῶν αἱ μὲν εἰσὶν ἀναγκαῖαι καὶ δι' ἕτερα αἰρεταὶ αἱ δὲ καθ' αὐτάς, δῆλον ὅτι τὴν εὐδαιμονίαν τῶν καθ' αὐτάς αἰρετῶν τινα θετέον καὶ οὐ τῶν δι' ἄλλο· οὐδενὸς γὰρ ἐνδεής ἡ εὐδαιμονία ἀλλ' αὐτάρκης.

Καθ' αὐτάς δ' εἰσὶν αἰρεταὶ ἀφ' ὧν μηδὲν ἐπιζητεῖται παρὰ τὴν ἐνέργειαν. Τοιαῦτα δ' εἶναι δοκοῦσιν αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις· τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν

1. Les vertus, dans les sept premiers livres; les différentes sortes d'amitié, dans les livres VIII et IX; les plaisirs, dans la première partie du livre X.

2. Au livre I^{er}, ch. vii. — Ἐξις, une disposition, une manière d'être passive.

3. « Et sont susceptibles de bien des degrés. » (M. Barthelemy Saint-Hilaire.)

δι' αὐτὰ αἰρετῶν¹. Καὶ τῶν παιδιῶν δὲ αἱ ἡδεῖαι². οὐ γὰρ δι' ἕτερα αὐτὰς αἰροῦνται· βλάπτονται γὰρ ἀπ' αὐτῶν μᾶλλον ἢ ὠφελοῦνται³, ἀμελοῦντες τῶν σωμάτων καὶ τῆς κτήσεως. Καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς τῶν εὐδαιμονιζομένων οἱ πολλοί, διὸ παρὰ τοῖς τυράννοις εὐδοκίμοῦσιν οἱ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς εὐτρόπελοι. Ὡν γὰρ ἐφίενται, ἐν τούτοις παρέχουσι σφᾶς αὐτοὺς ἡδεῖς· δέονται δὲ τοιούτων⁴.

Δοκεῖ μὲν οὖν εὐδαιμονικὰ ταῦτα εἶναι διὰ τὸ τοὺς ἐν δυναστείαις ἐν τούτοις ἀποσχολλάζειν, οὐδὲν δὲ ἴσως σημεῖον οἱ τοιοῦτοι εἰσὶν· οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς, ἀπ' ὧν αἱ σπουδαῖα ἐνέργειαι⁵. οὐδ' εἰ ἄγευστοι οὔτοι ὄντες ἡδονῆς εἰλικρινοῦς καὶ ἐλευθερίου ἐπὶ τὰς σωματικὰς καταφεύγουσιν, διὰ τοῦτο ταύτας οἰητέον αἰρετωτέρως εἶναι· καὶ γὰρ οἱ παῖδες τὰ παρ' αὐτοῖς τιμώμενα κράτιστα οἶονται εἶναι. Ἰῦλόγον δὴ, ὥσπερ παισὶ καὶ ἀνδράσι ἐτερα φαίνεται τίμια, οὕτω καὶ φαύλοις καὶ ἐπιεικέσιν.

Καθάπερ οὖν πολλάκις εἴρηται, καὶ τίμια καὶ ἡδέα ἐστὶ τὰ τῷ σπουδαίῳ τοιαῦτα ὄντα· ἐκάστῳ δὲ ἡ κατὰ τὴν

1. Τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν, « est compris parmi les choses qu'on choisit pour elles-mêmes. »

2. « De même, parmi les amusements, ceux qui sont agréables. »

3. La pensée est un peu elliptique; le sens est : ce qui prouve qu'on les recherche comme fins, non comme moyens, c'est qu'on néglige pour en jouir sa fortune et sa santé.

4. « Car les flatteurs se rendent agréables dans les choses que les tyrans désirent, et les tyrans à leur tour ont besoin de gens qui les amusent. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

5. Mêmes remarques sur la bassesse des plaisirs que recherchent d'ordinaire les tyrans, dans le livre I, ch. v.

οικείαν ἕξιν αἰρετωτάτη ἐνέργεια, καὶ τῷ σπουδαίῳ δὴ ἢ κατὰ τὴν ἀρετὴν. Οὐκ ἐν παιδιᾷ ἄρα ἡ εὐδαιμονία. Καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιᾷ, καὶ πραγματεύεσθαι καὶ κακοπαθεῖν τὸν βίον ἅπαντα του παίζειν χάριν. Ἄπαντα γὰρ ὡς εἰπεῖν ἐτέρου ἕνεκα αἰρούμεθα πλὴν τῆς εὐδαιμονίας· τέλος γὰρ αὕτη. Σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾷς χάριν ἡλίθιον φαίνεται καὶ λίαν παιδικόν· παίζειν δ' ὅπως σπουδάζῃ, κατ' Ἀνάχαρσιν, ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ. Ἀναπαύσει γὰρ ἔοικεν ἡ παιδιᾷ, ἀδυνατοῦντες δὲ συνεχῶς πονεῖν ἀναπαύσεως δέονται. Οὐ δὴ τέλος ἡ ἀνάπαυσις· γίνεται γὰρ ἕνεκα τῆς ἐνεργείας.

Δοκεῖ δ' ὁ εὐδαίμων βίος κατ' ἀρετὴν εἶναι¹. οὗτος δὲ μετὰ σπουδῆς, ἀλλ' οὐκ ἐν παιδιᾷ. Βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετὰ παιδιᾷς, καὶ τοῦ βελτίονος αἰεὶ καὶ μωρίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέρων τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη. Ἀπολαύσειέ τ' ἂν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ὁ τυχὼν καὶ ἐνδράποδον οὐχ ἥττον τοῦ ἀρίστου· εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ

1. Des considérations analogues sont développées dans la *Politique*, l. IV, ch. 1. « Si l'âme, à parler d'une manière absolue et même relativement à nous, est plus précieuse que la richesse et que le corps, sa perfection et la leur sont dans une relation analogue. Suivant les lois de la nature, tous les biens extérieurs ne sont désirables que dans l'intérêt de l'âme... Ainsi nous regarderons comme un point parfaitement accordé que le bonheur est toujours en proportion de la vertu et de la sagesse... prenant ici pour témoin de nos paroles Dieu lui-même, dont la félicité suprême ne dépend pas de biens extérieurs, mais est toute en lui-même et dans l'essence de sa propre nature. » (Tr. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

βίου¹. Οὐ γὰρ ἐν ταῖς τοιαύταις διαγωγαῖς ἡ εὐδαιμονία, ἀλλ' ἐν ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται.

1. « A moins qu'on ne dise qu'il participe à la vie. » — « Dans la *Politique* (I, ch. XIII), Aristote dit que l'esclave, en tant qu'il se distingue de l'artisan, est κοινωνὸς ζωῆς, c'est-à-dire vit avec la famille, mais qu'il n'est pas κοινωνὸς βίου, il n'a pas part à la vie politique de son maître. » (M. Grant.)

CHAPITRE VII

Suite de la théorie du bonheur.

Il consiste principalement dans la philosophie.

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου¹. Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἐννοῖαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θεϊότατον², ἢ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία³. "Ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται⁴.

Ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δέξαιεν 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 ᾧ ὁ νοῦς⁵. "Ἔτι δὲ συνεχεστάτη θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιούν. Οἰόμεθά τε δεῖν ἡδο-

1. Τοῦ ἀρίστου, de la meilleure partie de notre être.

2. Il semble bien que, pour Aristote, l'intelligence active, νοῦς ποιητικός, soit une manifestation directe de la divinité dans l'homme. C'est la seule puissance de l'âme dont il admet l'immortalité, et même l'éternité, νοῦς χωριστός. (V. *De anima*, l. III, ch. iv, v.)

3. Selon Aristote (*Métaph.*, I, III), la philosophie est divine de deux manières; parce qu'elle convient surtout à Dieu et parce qu'elle est la science des choses divines.

4. Probablement au liv. I, ch. XIII, et au liv. I, ch. v.

5. « Καὶ γὰρ... ὁ νοῦς. « L'entendement étant la plus précieuse des choses qui sont en nous et de toutes celles qui sont accessibles à la connaissance de l'entendement lui-même. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

νήν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ, ἡδίστη δὲ τῶν κατ' ἀρετὴν ἐνεργειῶν ἢ κατὰ τὴν σοφίαν ἡμολογουμένως ἐστίν· δοκεῖ γοῦν ἡ φιλοσοφία θυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαρῶς-τητι καὶ τῷ βεβαίῳ, εὐλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι.

Ἢ τε λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστα ἂν εἴη· τῶν μὲν γὰρ πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκάσιον καὶ σοφὸς καὶ δίκαιος καὶ οἱ λοιποὶ δέονται, τοῖς δὲ τοιούτοις ἱκανῶς κεχορηγημένων 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 ὧν¹ δύναται θεωρεῖν, καὶ ὅσα ἂν σοφώτερος ἦ, μᾶλλον· βέλτιον δ' ἴσως συνεργοὺς ἔχων, ἀλλ' ὅμως αὐτάρκεστατος.

Δόξει τ' ἀναυτὴ μόνη δι' αὐτὴν ἀγαπᾶσθαι· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἕλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πράξιν.

Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν², 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 ἀσχοιοὶ εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς, οὐδεὶς γὰρ αἰρεῖται τὸ πολεμεῖν τοῦ πολεμεῖν ἕνεκα, οὐδὲ παρασκευάζει πόλεμον· δόξει γὰρ ἂν παντελῶς μισοφόνος τις εἶναι, εἰ τοὺς φίλους πολεμίου ποιῶτο, ἵνα μάχαι καὶ φόνοι γίνοντο.

1. Καθ' αὐτὸν ὧν, étant en soi, enfermé et comme ramassé en soi.

2. Aristote ne veut pas dire que le but de l'activité c'est une inertie où toute activité serait éteinte; le repos dont il est ici question est celui de la contemplation, le loisir du philosophe.

"Ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἵσχυλος, καὶ παρ' αὐτὸ τὸ πολιτεύεσθαι περιποιουμένη δυναστείας καὶ τιμᾶς ἢ τήν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς, ἣν καὶ ζητοῦμεν δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν¹.

Εἰ δὴ τῶν μὲν κατὰ τὰς ἀρετὰς πράξεων αἱ πολιτικαὶ καὶ πολεμικαὶ κάλλει καὶ μεγέθει προέχουσιν, αὗται δ' ἄσχυλοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὐτὰς αἰρεταί εἰσιν, ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῆ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικῇ οὔσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, ἔχειν τε ἡδονὴν τελείαν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὐτάρκες δὲ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπων² καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα· ἡ τελεία δὴ εὐδαιμονία αὕτη ἂν εἴη ἀνθρώπου, λαβοῦσα μῆκος βίου τέλειον. Οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστὶν τῶν τῆς εὐδαιμονίας.

Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρώπων· οὐ γὰρ ἡ ἀνθρωπὸς ἐστὶν οὕτως βιώσεται, ἀλλ' ἡ θεῖόν τι³ ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσα δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου⁴, τοσούτω καὶ ἡ ἐνέργεια⁵ τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν. Εἰ

1. Aristote veut dire, ce nous semble : Le bonheur que poursuit le politique pour lui-même et pour ses concitoyens n'est pas identique à la science politique; et la preuve, c'est que tout en possédant cette science, nous cherchons encore ce que peut être le bonheur. — La sagesse, σοφία, en produisant le bonheur, se confond avec lui; mais la politique est à l'égard du bonheur dans le rapport de moyen à fin. Au liv. VI, ch. XII, Aristote a dit : οὐχ ὡς ἰατρικὴ ὑγίειαν, ἀλλ' ὡς ἡ ὑγίεια, οὕτως ἡ σοφία (ποιεῖ) εὐδαιμονίαν.

2. Ὁ; ἀνθρώπων, autant que le comporte la nature humaine.

3. Ce θεῖόν τι, c'est le νοῦς ποιητικός.

4. Ὅσα δὲ διαφέρει... τοῦ συνθέτου, autant cette partie divine l'emporte sur le composé (âme et corps).

5. Ἐνέργεια, s.-ent. τοῦ νοῦ.

δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. Οὐ γὰρ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν¹, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθληνατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ² μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.

Δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο³, εἴπερ τὸ κύριον

1. « Οὐ γὰρ... θνητόν. » Il ne faut pas (vivre ou penser) d'après ceux qui conseillent, etc. » Allusion à un vers d'Épicharme : θνατὰ γὰρ τὸν θνατὸν φρονεῖν.

2. Ὀγκῳ; Aristote ne veut pas dire que le νοῦς est matériel, mais que la contemplation intellectuelle ne peut occuper que peu d'instant dans le cours de notre vie terrestre. M. Grant rapproche ce passage de *Politique*, VIII, v : ἐν μὲν τῷ τέλει συμβαίνει τοῖς ἀνθρώποις ὀλιγάκις γίνεσθαι; et des lignes suivantes de Spinoza : « L'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts... Je voyais que mon esprit, en se tournant vers ces pensées, se détournait des passions et méditait sérieusement une règle nouvelle; ... et bien que, dans le commencement, ces moments fussent rares et de courte durée; cependant, à mesure que la nature du vrai bien me fut mieux connue, ils devinrent et plus longs et plus fréquents. » (*De la réforme de l'entendement*, tr. Saisset, p. 300.) — « Nous avons quelque expérience de la vie céleste, dit Bossuet, lorsque quelque vérité illustre nous apparaît et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre. » — Mais Bossuet reconnaît que la contemplation purement intellectuelle est rare en cette vie, « quoique cela puisse être durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation, néanmoins cet état est fort rare, etc. » *Connaissance de Dieu*, ch. I, § 10 et ch. III, § 14.) — Leibniz parle de même « d'une méditation profonde qui nous fait jouir de la vue des idées de Dieu; » mais il avoue que cela n'arrive que pour un petit nombre d'objets.

3. Εἶναι ἕκαστος τοῦτο; c'est ce principe qui constitue l'individualité de chacun.

καὶ ἀμεινον· ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. Τὸ λεγθέν τε πρότερον 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 ἀνθρώπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

CHAPITRE VIII

Suite de la théorie du bonheur. — Le second degré du bonheur, ou l'exercice des vertus morales.

Δευτέρως¹ δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν² αἱ γὰρ κατὰ ταύτην ἐνέργειαι ἀνθρωπικαί· δίκαια γὰρ καὶ ἀνδρεία καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πράττομεν ἐν συναλλαγμασιν καὶ χρεΐσι καὶ πράξεσι παντοίαις ἐν τε τοῖς πάθεσι διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστω³, ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα ἀνθρωπικὰ. Ἐνια δὲ καὶ συμβαίνειν ἀπὸ τοῦ σώματος δοκεῖ, καὶ πολλὰ συνωκειῶσθαι τοῖς πάθεσιν ἢ τοῦ ἥθους ἀρετῆ³.

Συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἥθους ἀρετῇ, καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικὰς εἰσιν ἀφετάς, τὸ δ' ὄρθον τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν⁴. Συνηρητημέναι δ' αὐταὶ καὶ τοῖς πά-

1. Δευτέρως. En second lieu, le bonheur est... le second degré de bonheur est, etc.

2. Ἐν τε τοῖς πάθεσι... ἐκάστω, « comme nous cherchons aussi, en fait de sentiments, à rendre à chacun ce qui lui est dû. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

3. Ἡ τοῦ ἥθους ἀρετῆ, la vertu morale (qui appartient à l'âme) est étroitement liée avec les passions (phénomènes qui s'accomplissent dans le corps).

4. Συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις... κατὰ τὴν φρόνησιν. Φρόνησις désigne ici la vertu intellectuelle de la prudence; c'est la pensée appliquée à la pratique, aux détails et aux faits particuliers. Elle fournit à la vertu morale les prémisses (ἀρχαί), c'est-à-dire les réflexions, les observations conformément auxquelles il convient

θεσι περὶ τὸ σύνθετον ἂν εἶεν· αἱ δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί. Καὶ ὁ βίος δὴ ὁ κατὰ ταύτας καὶ ἡ εὐδαιμονία. Ἡ δὲ τοῦ νοῦ κελωρισμένη· τοσοῦτον γὰρ περὶ αὐτῆς εἴρηται· διακριβῶσαι γὰρ μεῖζον τοῦ προκειμένου ἐστίν.

Δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς¹. Τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀμφοῖν χρεία καὶ ἐξ ἴσου ἐστω, εἰ καὶ μᾶλλον διαπονεῖ περὶ τὸ σῶμα ὁ πολιτικός², καὶ ὅσα τοιαῦτα (μικρὸν γὰρ ἂν τι διαφέρῃ)· πρὸς δὲ τὰς ἐνεργείας πολὺ διαίσει. Τῷ μὲν γὰρ ἐλευθερίῳ³ δεήσει χρημάτων πρὸς τὸ πράττειν τὰ ἐλευθέρια, καὶ τῷ δικαίῳ δὴ εἰς τὰς ἀνταποδόσεις (αἱ γὰρ βουλήσεις ἄδηλοι, προσποιῶνται δὲ καὶ οἱ μὴ δίκαιοι βούλεσθαι δικαιοπραγεῖν), τῷ ἀνδρείῳ δὲ δυνάμει⁴, εἴπερ ἐπιτελεῖ⁵ τι τῶν κατὰ τὴν ἀρετήν, καὶ τῷ σώφρονι ἐξουσίας. Ἦως γὰρ δῆλος ἐστὶ ἢ οὗτος ἢ τῶν ἄλλων τις⁶;

d'agir. L'activité morale, quand elle ne s'égare pas (τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν), est donc d'accord avec la prudence. — Φρόνησις se distingue de σοφία, vertu intellectuelle supérieure. V. Introduction, p. 17.

1. « Le bonheur de l'intelligence ne semble presque pas exiger de biens extérieurs, ou plutôt il lui en faut beaucoup moins qu'au bonheur résultant de la vertu morale. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

2. Ὁ πολιτικός; il ne s'agit pas de l'homme politique au sens restreint du mot, mais de l'homme qui pratique les vertus morales, en opposition avec σοφός, l'homme de la vertu intellectuelle ou contemplative.

3. Ἐλευθερίῳ, libéral, généreux.

4. Δυνάμει, de force physique. Le courage militaire, dans l'antiquité, n'était guère possible sans la vigueur corporelle.

5. Εἴπερ ἐπιτελεῖ, s'il veut accomplir.

6. Τῷ σώφρονι ἐξουσίας... ἄλλων τις; « le tempérant a besoin de moyens de se procurer des plaisirs, car autrement comment saurait-on qu'il est tel (tempérant) et non autre? »

Ἀμφισβητεῖται τε πότερον κυριώτερον τῆς ἀρετῆς ἢ προαίρεσις ἢ αἱ πράξεις, ὡς ἐν ἀμφοῖν οὕσης· τὸ δὲ τέλειον¹ δῆλον ὡς ἐν ἀμφοῖν ἂν εἴη· πρὸς δὲ τὰς πράξεις πολλῶν δεῖται καὶ ὅσῳ ἂν μείζους ὣσιν καὶ καλλίους, πλείονων. Τῷ δὲ θεωροῦντι οὐδενὸς τῶν τοιούτων πρὸς γε τὴν ἐνεργεῖαν χρεία, ἀλλ' ὡς εἰπεῖν καὶ ἐμπόδιόν ἐστιν πρὸς γε τὴν θεωρίαν· ἢ δ' ἀνθρώπος ἐστὶν καὶ πλείοσι συζῆ, αἰρεῖται τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι.

Ἢ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητικὴ τίς ἐστὶν ἐνεργεῖα, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη· τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι· πράξεις δὲ ποίας ἀπονεῖμαι χρεῶν αὐτοῖς; πότερα τὰς δικαίας; ἢ γελοῖοι φανοῦνται συναλλάττοντες καὶ παρακαταθήκας ἀποδιδόντες καὶ ὅσα τοιαῦτα; ἀλλὰ τὰς ἀνδρείους, ὑπομένοντας τὰ φοβερά καὶ κινδυνεύοντας ὅτι καλόν²; ἢ τὰς ἐλευθερίους; τίνοι δὲ δώσουσιν; ἄτοπον δ' εἰ καὶ ἔσται αὐτοῖς νόμισμα ἢ τι τοιοῦτον. Αἱ δὲ σώφρονες τί ἂν εἴεν; ἢ φορτικὸς 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 ὑπειλήφασιν αὐτούς, καὶ ἐνεργεῖν ἄρα· οὐ γὰρ δὴ καθεύδειν ὥσπερ τὸν Ἐνδυμίωνα³.

1. Τὸ δὲ τέλειον, la vertu parfaite.

2. Ὅτι καλόν, parce que cela est beau.

3. Aristote combat ici l'anthropomorphisme qui attribue à Dieu des vertus purement humaines. Mais on peut se demander si la pensée pure, qui est selon lui (*Métaph.*, XII) l'essence de la divinité, n'implique pas aussi quelque analogie avec l'activité humaine. Si Dieu ressemble au philosophe, ou le philosophe à Dieu, pour-

Τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν¹, τί·λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακχαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. Καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.

Σημεῖον δὲ καὶ τὸ μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῶα εὐδαιμονίας, τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ἐστερημένα τελείως. Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακχάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμα τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει· τῶν δ' ἄλλων ζῶων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ· ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ θεωρίας. Ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει² ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. Ὡστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

quoi la même ressemblance n'existerait-elle pas entre l'homme vertueux et la divinité? Pourquoi dépouiller celle-ci des attributs moraux?

1. Πράττειν, agir; ποιεῖν, faire quelque chose (d'extérieur).

2. Ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, plus la contemplation est intense, ou profonde.

CHAPITRE IX

Des conditions du bonheur.

Δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπων ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκειας ἢ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιάνειν καὶ τροφήν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν. Οὐ μὴν οἰητέον γε πολλῶν καὶ μεγάλων δεήσεσθαι τὸν εὐδαιμονήσοντα, εἰ μὴ ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μακάριον εἶναι· οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὐταρκες οὐδ' ἢ πράξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά¹. καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναται ἂν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετὴν.

Τοῦτο δ' ἔστιν ἰδεῖν ἐναργῶς· οἱ γὰρ ἰδιῶται τῶν δυναστῶν οὐχ ἤττον δοκοῦσι τὰ ἐπεικῆ πράττειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. Ἰκανὸν δὲ τοσαῦτα ὑπάρχειν· ἔσται γὰρ ὁ βίος εὐδαίμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν ἐνεργοῦντος. Καὶ Σόλων δὲ τοὺς εὐδαίμονας ἴσως ἀπεφάνετο καλῶς, εἰπὼν μετρίως τοῖς ἐκτὸς κεχορηγημένους, πεπραγότας δὲ τὰ κάλλισθ', ὡς ᾤετο, καὶ βεβιωκότας σωφρόνως². Ἐνδέχεται γὰρ μέτρια

1. Aristote exprime fréquemment son mépris pour les tyrans. Il a dit plus haut (ch. vii) οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετὴ οὐδ' ὁ νοῦς. — De même dans la *Politique*. On connaît les peintures énergiques que fait Platon du faux bonheur des tyrans (*Gorgias*, *Répub.*, IX).

2. Allusion à l'histoire rapportée par Hérodote, *Clio*, ch. xxx. Solon vante à Crésus le bonheur d'un obscur citoyen d'Athènes, Tellus, l'homme le plus heureux qu'il ait connu, parce qu'il a

κεκτημένους πράττειν ἂν δεῖ. Ἔοικεν δὲ καὶ Ἀναξαγόρας οὐ πλούσιον οὐδὲ δυνάστην ὑπολαβεῖν τὸν εὐδαίμονα, εἰπὼν ὅτι οὐκ ἂν θαυμάσειεν εἰ τις ἄτοπος φανεῖη¹ τοῖς πολλοῖς· οὗτοι γὰρ κρίνουσιν τοῖς ἐκτός, τούτων αἰσθανόμενοι μόνον.

Συμφωνεῖν δὴ τοῖς λόγοις² εἴοικασιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. Πίστιν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινά, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρίνεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον. Σκοπεῖν δὴ τὰ προσηρημένα γρη῏ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον ἐπιφέροντας, καὶ συναδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον³.

Ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν καὶ τοῦτον θεραπεύων καὶ διακείμενος ἄριστα καὶ θεοφιλέστατος⁴ εἴοικεν· εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται, ὥσπερ δοκεῖ⁵,

vécu entouré de nombreux enfants et petits-enfants, et qu'il est mort glorieusement, pour sa patrie, dans un combat.

1. Εἰ τις ἄτοπος φανεῖη, lorsqu'il disait qu'il ne s'étonnerait pas si (l'homme heureux selon son opinion) paraissait étrange au vulgaire. Le mot d'Anaxagore est cité dans la *Morale à Eudème*, ch. v.

2. Avec nos discours, nos théories.

3. La morale, pour Aristote, est chose pratique; aussi est-ce à l'expérience et à la pratique qu'il en appelle toujours en dernier ressort.

4. Θεοφιλέστατος, le plus aimé des dieux. Même idée dans Platon, *Répub.*, X. « Les dieux ne sauraient négliger quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre par la pratique de la vertu aussi semblable à la divinité qu'il a été donné à l'homme. » (Tr. Cousin, t. X, p. 277.) Seulement Platon considère comme particulièrement aimé des dieux l'homme qui pratique les vertus morales; Aristote réserve ce privilège au philosophe contemplatif. Le Dieu d'Aristote n'est qu'une pensée qui se pense; le Dieu de Platon est la Bonté souveraine. De là la différence.

5. C'est une opinion qu'Aristote ne donne pas pour sienne. Le dogme d'une Providence active est en effet difficilement concilia-

καὶ εἶη ἂν εὐλογον χαίρειν τε αὐτοὺς τῷ ἀρίστῳ καὶ τῷ συγγενεστάτῳ (τοῦτο δ' ἂν εἶη ὁ νοῦς) καὶ τοὺς ἀγαπῶντας μάλιστα τοῦτο καὶ τιμῶντας ἀντευποιεῖν ὡς τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους¹ καὶ ὀρθῶς τε καὶ καλῶς πράττοντας. Ὅτι δὲ πάντα ταῦτα τῷ σοφῷ μάλιστα ὑπάρχει, οὐκ ἄδηλον. Θεοφιλέστατος ἄρα. Ἦν αὐτὸν δ' εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον ὥστε καὶ οὕτως εἶη ὁ σοφὸς μάλιστα εὐδαίμων.

ble avec la Théodicée du XIII^e livre de la *Métaphysique*. Aristote se place ici au point de vue populaire et exotérique, comme plus haut, quand il parle des dieux.

1. Τῶν φίλων αὐτοῖς ἐπιμελουμένους, prenant soin des choses qu'ils (les dieux) aiment.

CHAPITRE X

Impuissance de la théorie pour la pratique. — Influence de la nature, de l'enseignement, de la législation.

Ἄρ' οὖν εἰ περί τε τούτων¹ καὶ τῶν ἀρετῶν, ἔτι δὲ καὶ φιλίας καὶ ἡδονῆς ἱκανῶς εἴρηται τοῖς τύποις, τέλος ἔχειν οἷητόν τὴν προαίρεσιν²; ἢ καθάπερ λέγεται, οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γινώσκειν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά; οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς³ ἱκανὸν τὸ εἰδέναι⁴, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα⁵.

Εἰ μὲν οὖν ἦσαν οἱ λόγοι αὐτάρχεις πρὸς τὸ ποιῆσαι ἐπιεικεῖς, πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους δικαίως ἔφερον κατὰ τὸν Θεόγνιν⁶, καὶ εἶδει ἂν τούτους πορίσασθαι· νῦν δὲ φαίνονται προτρέψασθαι μὲν καὶ παρορμηῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἡθὸς τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀλη-

1. Τούτων, les choses qui concernent le bonheur.

2. Προαίρεσιν, notre entreprise.

3. Πραττεῖν — ἀρετῆς. L'action comprend aussi la pensée spéculative; et la vertu enveloppe la sagesse (σοφία).

4. Allusion à cette doctrine de Socrate et de Platon, que la science est la vertu.

5. ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα, « ou de trouver tel autre moyen de devenir vertueux ».

6. Allusion à ces vers de Théognis :

Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτο ἔδωκε θεός,
Ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν
Πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.

Le dernier vers est cité par Platon (*Ménon*), pour établir que, selon Théognis, on ne peut enseigner la vertu. (Trad. Cousin, t. VI, p. 217.)

θῶς φιλόκαλον ποιῆσαι ἂν κατακώχιμον¹ ἐκ τῆς ἀρετῆς, 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 τὰς οἰκείας ἡδονὰς διώκουσιν καὶ δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται², φεύγουσι δὲ τὰς ἀντικειμένας λύπας, τοῦ δὲ καλοῦ καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδέος οὐδ' ἔννοιαν ἔχουσιν, ἄγευστοι ὄντες. Τοὺς δὲ τοιούτους τίς ἂν λόγος μεταρρυθμίσει; οὐ γὰρ οἷόν τε ἢ οὐ ῥάδιον τὰ ἐκ παλαιοῦ τοῖς ἦθεσι³ κατειλημμένα λόγῳ μεταστῆσαι. Ἀγαπητὸν δ' ἴσως ἐστὶν εἰ πάντων ὑπαρχόντων δι' ὧν ἐπεικειῖς δοκοῦμεν γίνεσθαι, μεταλάβοιμεν τῆς ἀρετῆς.

Γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῇ. Τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διὰ τινὰς θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν⁴ ὑπάρχει· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδασχῇ μὴ ποτ' οὐκ ἐν ἅπασιν ἰσχύει, ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὥσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα. Οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειεν λόγου ἀποτρέποντος οὐδ' αὖ συνείη ὁ κατὰ πάθος ζῶν· τὸν δ' οὕτως ἔχοντα πῶς οἷόν τε μεταπεῖσαι; ὅλως τε οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπεῖκειν τὸ πάθος ἀλλὰ βίᾳ.

1. Κατακώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, sous l'influence de la vertu. Quelles éditions donnent κατοκώχιμον; la leçon κατακώχιμον nous semble préférable (de κατέχω).

2. Δι' ὧν αὐταὶ ἔσονται, les choses qui pourront leur procurer ces plaisirs.

3. Τοῖς ἔθεσι, le caractère.

4. Εὐτυχέσι désigne cette part du bonheur qui n'est pas l'œuvre de l'homme, mais celle de la divinité en lui. Ce sont les dispositions vertueuses que certains apportent en naissant; nous dirions aujourd'hui qu'ils les tiennent de l'hérédité.

Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προῦπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχροῦν. Ἐκ νέου δ' ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν χαλεπὸν μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραπέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως καὶ κερτερικῶς ζῆν οὐχ ἠδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις. Διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφήν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γινόμενα. Οὐχ ἱκανὸν δ' ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρθῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων, καὶ ὅπως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον¹. Οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκη μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσιν καὶ ζημίαις ἢ τῷ καλῷ.

Διόπερ οἴονται τινες² τοὺς νομοθετοῦντας δεῖν μὲν παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ προτρέπεσθαι τοῦ καλοῦ χάριν, ὡς ἐπακουσμένων τῶν ἐπεικῶς τοῖς ἔθεσι προηγμένων, ἀπειθοῦσι δὲ καὶ ἀφυστέρους οὖσιν κολάσεις τε καὶ τιμωρίας ἐπιτιθέμενοι, τοὺς δ' ἀνιάτους ὅπως ἐξορίζειν· τὸν μὲν γὰρ ἐπεικῆ καὶ πρὸς τὸ καλὸν ζῶντα τῷ λόγῳ πειθαρχήσῃ, τὸν δὲ φαῦλον ἠδονῆς ὀρεγόμενον λύπη κολάζεσθαι ὥσπερ ὑποζύγιον. Διὸ καί φασι δεῖν τοιαύτας γίνεσθαι τὰς λύπας αἰ μάλιστα ἔναντιοῦνται ταῖς ἀγαπωμέναις ἠδοναῖς.

Ἐἰ δ' οὖν, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφεῖναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, εἴθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμα-

1. C'est aussi la doctrine de Platon. La loi doit régler, jusque dans les détails, la vie privée des citoyens.

2. Tines, Platon, sans doute. (V. les *Lois*, l. IV, trad. Cousin, t. VII, p. 239.) « Je voudrais que nos citoyens se portassent avec toute la docilité possible à la pratique de la vertu; et il est évident que c'est à quoi la législation tâchera de les amener dans toute la suite de ses lois. »

σιν ἐπιεικέσι ζῆν καὶ μὴτ' ἄκοντα μὴθ' ἔκοντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνονται ἂν βιουμένοις κατὰ τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθήν, ἔχουσιν ἰσχύον· ἢ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρόν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἢ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὄντος¹ ἢ τινος τοιούτου, ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ. Καὶ τῶν μὲν ἀνθρώπων ἐχθαίρουσι τοὺς ἐναντιουμένους ταῖς ὀρμαῖς, καὶ ὀρθῶς αὐτὸ δρῶσιν· ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐπαχθῆς τάττων τὸ ἐπιεικές.

Ἴν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῆ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς² θεμιστεύων παίδων ἢδ' ἀλόχου. Κράτιστον μὲν οὖν τὸ γίνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθήν καὶ δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι³. Κοινῇ δ' ἐξαμελουμένων⁴ ἕκαστω δόξειεν ἂν προσήκειν τοῖς σφετέροις τέκνοις καὶ φίλοις εἰς ἀρετὴν συμβάλλεσθαι, ἢ προαιρεῖσθαι γε⁵.

1. Μὴ βασιλέως ὄντος, à moins qu'il ne soit roi.

2. Κυκλωπικῶς. Allusion aux vers d'Homère (*Odyss.*, IX, 114) parlant des cyclopes :

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

Aristote manifeste ici visiblement sa préférence pour la législation de Sparte. Nous n'avons pas besoin de faire observer combien nos idées modernes sur le rôle de l'État et de la loi sont opposées à celles du philosophe grec.

3. Δρᾶν αὐτὸ δύνασθαι, s'oppose à ce qui est dit plus haut de la puissance paternelle : Ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρόν.

4. Κοινῇ δ' ἐξαμελουμένων, « partout où ce soin commun est négligé ». (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

5. Ἡ προαιρεῖσθαι γε, « ou du moins d'en avoir la ferme intention ». (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

Μάλιστα δ' ἂν τοῦτο δύνασθαι δόξειεν ἐκ τῶν εἰρημέ-
νων νομοθετικῶς γενόμενος¹. αἱ μὲν γὰρ κοινὰ ἐπιμελείαι
δῆλον ὅτι διὰ νόμων γίνονται, ἐπεικεῖς δὲ αἱ διὰ τῶν
σπουδαίων. Γεγραμμένων δ' ἢ ἀγράφων, οὐδὲν ἂν δόξειε
διαφέρειν, οὐδὲ δι' ὧν εἰς ἢ πολλοὶ παιδευθήσονται, ὥσπερ
οὐδ' ἐπὶ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτη-
δευμάτων. Ὡσπερ γὰρ ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα
καὶ τὰ ἔθνη, οὕτως καὶ ἐν οἰκίαις οἱ πατρικοὶ λόγοι καὶ τὰ
ἔθνη, καὶ ἔτι μᾶλλον διὰ τὴν συγγένειαν καὶ τὰς εὐεργεσίας
προϋπάρχουσι γὰρ στέργοντες καὶ εὐπειθεῖς τῇ φύσει.

Ἔτι δὲ καὶ διαφέρουσιν αἱ καθ' ἕκαστον παιδεῖαι τῶν
κοινῶν, ὥσπερ ἐπ' ἰατρικῆς· καθόλου μὲν γὰρ τῷ πυρέτ-
τοντι συμφέρει ἡσυχία καὶ ἀσιτία, τινὲ δ' ἴσως οὐ, ὃ τε
πυκτικὸς ἴσως οὐ πᾶσι τὴν αὐτὴν μάχην περιτίθησιν.
Ἐξακριβοῦσθαι δὲ δόξειεν ἂν μᾶλλον τὸ καθ' ἕκαστον ἰδίως
τῆς ἐπιμελείας γινομένης· μᾶλλον γὰρ τοῦ προσφόρου
τυγχάνει ἕκαστος². Ἄλλ' ἐπιμεληθεῖη μὲν ἂν ἄριστα καθ'
ἐν καὶ ἰατρὸς καὶ γυμναστῆς καὶ πᾶς ἄλλος ὁ τὸ καθόλου
εἰδώς, ὅτι πᾶσιν ἢ τοῖς τοιοῖσδε³. τοῦ κοινοῦ γὰρ αἱ ἐπι-
στῆμαι λέγονται τε καὶ εἰσίν.

1. Νομοθετικῶς γενόμενος, après avoir appris les principes de la législation. « Aristote considérait (v. *Mor.* à *Nic.*, VI, ch. VIII) la législation comme la forme supérieure (ἀρχιτεκτονική) de la pensée politique. Celui qui possède les principes généraux de la véritable législation sera le plus capable d'en déduire des règles pour la conduite de sa famille et en même temps pour tenir compte des exceptions que comportent parfois les particularités de certains caractères. Nous savons par la *Politique* (I, ch. II) que, pour Aristote, la famille se déduit de l'État, dont l'idée est logiquement antérieure. » (Note de M. Grant.)

2. « Puisque chaque enfant reçoit personnellement le genre de soins qui lui convient davantage. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire.)

3. Ἄλλ' ἐπιμεληθεῖη... ἢ τοῖς τοιοῖσδε. « Mais cependant le méde-

Οὐ μὴν ἀλλ' ἐνός τινος οὐδὲν ἴσως κωλύει καλῶς ἐπιμεληθῆναι καὶ ἀνεπιστήμονα ὄντα, τεθεαμένον δ' ἀκριβῶς τὰ συμβαίνοντα ἐφ' ἐκάστῳ δι' ἐμπειρίαν, καθάπερ καὶ ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτῶν¹ ἄριστοι εἶναι, ἐτέρῳ οὐδὲν ἂν δυνάμενοι ἐπαρκέσαι². Οὐδὲν δ' ἤττον ἴσως τῷ γε βουλομένῳ τεχνικῶ γενέσθαι καὶ θεωρητικῶ ἐπὶ τὸ καθόλου βαδιστέον εἶναι δοξάζειν ἂν, κάκεινο γνωριστέον ὡς ἐνδέχεται· εἴρηται γὰρ ὅτι περὶ τοῦθ' αἱ ἐπιστῆμαι.

Ἰάχα δὴ καὶ τῷ βουλομένῳ δι' ἐπιμελείας βελτίους ποιεῖν, εἴτε πολλοὺς εἴτ' ὀλίγους, νομοθετικῶ πειρατέον γενέσθαι, εἰ διὰ νόμων ἀγαθοὶ γενοίμεθ' ἂν. Ὅντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα³ διαθεῖναι καλῶς οὐκ ἔστι τοῦ τυχόντος, ἀλλ' εἴπερ τινός, τοῦ εἰδότος, ὡσπερ ἐπὶ ἰατρικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ὧν ἔστιν ἐπιμελεία τις καὶ φρόνησις.

Ἄρ' οὖν μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικῶς γένοιτ' ἂν τις; ἢ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πόλιτικῶν; μόνον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι. Ἡ οὐχ ὅμοιον φαίνεται ἐπὶ τῆς πολιτικῆς καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν τε καὶ δυνάμεων; ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις οἱ αὐτοὶ φαίνονται τὰς τε δυνάμεις παραδιδόντες καὶ ἐνερ·

cin, le maître de gymnastique, et tout homme qui possède une science en général, sont ceux qui sont les plus capables de s'occuper de chacun en particulier, parce (qu'ils savent ce qui convient) à tous, ou du moins à tous ceux qui sont tels (qui se trouvent dans des conditions analogues). »

1. Ἰατροὶ ἔνιοι δοκοῦσιν ἑαυτῶν, « quelques-uns semblent être excellents médecins pour eux-mêmes ».

2. M. Grant rapproche de ce passage celui de la *Métaph.*, I, ch. 1 : « Πρὸς μὲν οὖν τὸ πραττεῖν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἔχόντων. »

3. Ὅντινα γὰρ οὖν καὶ τὸν προτεθέντα, quel que soit l'être que l'on se propose (de rendre meilleur).

γούντες ἀπ' αὐτῶν, οἷον ἰατροὶ καὶ γραφεῖς· τὰ δὲ πολι-
τικὰ ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττει δ'
αὐτῶν οὐδεὶς, ἀλλ' οἱ πολιτευόμενοι, οἱ ὀύξαιεν ἂν δυνάμει
τινὶ τοῦτο πράττειν καὶ ἐμπειρία μᾶλλον ἢ δικαιοσύνη· οὔτε
γὰρ γράφοντες οὔτε λέγοντες περὶ τῶν τοιούτων φαίνονται
(καίτοι κάλλιον ἦν ἴσως ἢ λόγους δικαιοδικούς τε καὶ δημη-
γορικούς), οὐδ' αὖ πολιτικούς πεποιηκότας τοὺς σφετέ-
ρους υἱεῖς ἢ τινεὺς ἄλλους τῶν φίλων. Ἰδύλογον δ' ἦν, εἶπερ
ἐδύναντο· οὔτε γὰρ ταῖς πόλεσιν ἄμεινον οὐδὲν κατέλιπον
ἂν, οὔθ' αὐτοῖς ὑπάρξαι προέλοιοντ' ἂν μᾶλλον τῆς τοιαύ-
της δυνάμεως, οὐδὲ δὴ τοῖς φιλτάτοις¹. Οὐ μὴν μικρόν
γε ἔοικεν ἢ ἐμπειρία συμβάλλεσθαι; οὐδὲ γὰρ ἐγίνοντο ἂν
διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας² πολιτικοί· διὸ τοῖς ἐφιερμέ-
νοις περὶ πολιτικῆς εἰδέεσθαι προσδεῖν ἔοικεν ἐμπειρίας.

Τῶν δὲ σοφιστῶν οἱ ἐπαγγελλόμενοι³ λίαν φαίνονται
πόρρω εἶναι τοῦ διδάξαι· ὅλως γὰρ οὐδὲ ποῖόν τί ἐστιν ἢ
περὶ ποῖα ἴσασιν· οὐ γὰρ ἂν τὴν αὐτὴν τῇ ῥητορικῇ οὐδὲ
χείρω⁴ ἐτίθεσαν, οὐδ' ἂν ᾤοντο ῥάδιον εἶναι τὸ νομοθετῆσαι
συναγαγόντι τοὺς εὐδοκιμοῦντας τῶν νόμων· ἐκλέξασθαι
γὰρ εἶναι τοὺς ἀρίστους⁵, ὥσπερ οὐδὲ τὴν ἐκλογὴν οὔσαν

1. Tout ce passage renferme une allusion évidente à la discus-
sion qui fait l'objet du *Ménon* et d'une partie du *Protagoras*. Les
sophistes se donnaient comme les seuls maîtres de la science poli-
tique; οἱ σοφισταί σοι οὗτοι, dit Platon dans le *Ménon*, οἵπερ μῶγοι
ἐπαγγέλλονται, δοκοῦσι διδάσκαλοι εἶναι ἀρετῆς. — Aristote, pas plus
que Platon, ne croit que les sophistes soient bons maîtres en cette
science; les hommes politiques, pas davantage, puisqu'ils n'ont
pu transmettre à leurs enfants la vertu politique qu'ils possédaient.

2. Διὰ τῆς πολιτικῆς συνηθείας, par l'habitude du gouvernement.

3. Tous les sophistes, en effet, ne se donnaient pas comme pro-
fesseurs de politique.

4. Οὐδὲ χείρω ἐτίθεσαν, ni surtout ils ne l'auraient mise au-dessous.

5. « Car ils disent qu'il faut choisir les meilleures. »

συνέσεως καὶ τὸ κρίνει ὀρθῶς μέγιστον, ὡσπερ ἐν τοῖς κατὰ μουσικὴν¹. Οἱ γὰρ ἔμπειροι περὶ ἕκαστα κρίνουσιν ὀρθῶς τὰ ἔργα², καὶ δι' ὧν ἢ πῶς ἐπιτελεῖται συνιᾶσιν, καὶ ποῖα ποίοις συνάδει· τοῖς δ' ἀπείροις ἀγαπητόν τὸ μὴ διακλαυθάνειν εἰ εὖ ἢ κακῶς πεποιήται τὸ ἔργον, ὡσπερ ἐπὶ γραφικῆς.

Οἱ δὲ νόμοι τῆς πολιτικῆς ἔργοις εἰκόασιν· πῶς οὖν ἐκ τούτων νομοθετικῶς γένοιτ' ἂν τις, ἢ τοὺς ἀρίστους κρίνει; οὐ γὰρ φαίνονται οὐδ' ἰατρικοὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων γίνεσθαι. Καίτοι πειρῶνται³ γε λέγειν οὐ μόνον τὰ θεραπεύματα, ἀλλὰ καὶ ὡς λαθεῖεν ἂν καὶ ὡς δεῖ θεραπεύειν ἐκάστους, διελόμενοι τὰς ἕξεις⁴. Ταῦτα δὲ τοῖς μὲν ἐμπείροις ὠφέλιμα εἶναι δοκεῖ, τοῖς δ' ἀνεπιστήμοις ἀχρεῖα. Ἴσως οὖν καὶ τῶν νόμων καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ συναγωγαὶ τοῖς μὲν δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρίνει τί καλῶς ἢ τούναντιόν καὶ ποῖα ποίοις ἀρμόττει εὐχρηστ' ἂν εἴη· τοῖς δ' ἄνευ ἕξεως⁵ τὰ τοιαῦτα διεξιούσιν τὸ μὲν κρίνειν καλῶς

1. Aristote critique ici l'empirisme superficiel des sophistes, qui se contentaient de donner à leurs disciples les résultats de l'art ou de la science, sans les mettre en possession des principes mêmes. « C'est, dit-il ailleurs (*Soph., Elen.*, ch. xxxiii), comme si pour enseigner l'art du cordonnier, on croyait suffisant de fournir à l'apprenti un assortiment de chaussures. » Οὐ γὰρ τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες παιδεύειν ὑπελάμβανον, ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐπιστήμην φάσκων παραδώσειν ἐπὶ τὸ μηδὲν πονεῖν τοὺς πόδας, εἶτα σκυτοτομικὴν μὲν μὴ διδάσκει, μὴδ' ὅθεν δυνήσεται πορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, οἷοι δὲ πολλὰ γένη παντοδαπῶν ὑποδημάτων.

2. Les sophistes sont donc inférieurs aux hommes politiques; ceux-ci, du moins, s'ils ne possèdent pas les principes de la science, ont l'expérience.

3. Καίτοι πειρῶνται, et cependant ceux qui écrivent ces traités essaient, etc.

4. « Selon une classification des différents tempéraments. »

5. Ἐξεως, disposition de l'esprit résultant de l'acquisition de la science.

οὐκ ἂν ὑπάρχοι, εἰ μὴ ἄρα κῆτόματον, εὐσυνετώτεροι¹ δ' εἰς ταῦτα τάχ' ἂν γένοιτο.

Παρακλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας, αὐτοὺς² ἐπισκέψασθαι μᾶλλον βέλτιον ἴσως, καὶ ὅλως δὴ περὶ πολιτείας, ὅπως εἰς δύναμιν ἢ περὶ τὰ ἀνθρώπιναν φιλοσοφία τελειωθῆ. Πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων³ πειραθώμεν ἐπελθεῖν, εἴτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν⁴ θεωρῆσαι τὰ ποῖα σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἐκάστης τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνος αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοῦναντίον πολιτεύονται. Θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποῖα πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἐκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένῃ. Λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι⁵.

1. Εὐσυνετώτεροι. Σύνεσις exprime ici l'appréciation juste qui résulte de la pratique et se distingue de κρίσις (κρίνειν καλῶς) qui est le jugement approfondi, original, dont la connaissance théorique rend seule capable.

2. C'est marquer beaucoup de dédain pour la *République* et les *Lois* de Platon.

3. Il s'agit surtout de Platon.

4. Ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν, « d'après les constitutions que nous avons recueillies ». On sait qu'Aristote avait fait un recueil de cent cinquante-huit constitutions (πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν ἐξήκοντα καὶ ἑκατόν, καὶ ἰδίᾳ δημοκρατικά, ολιγαρχικά, καὶ ἀριστοκρατικά, καὶ τυραννικά, dit Diogène Laërce). Cicéron dit de son côté : (*De Fin.*, V, iv) : « Omnium fere civitatum, non Græciæ solum, sed etiam barbariæ, ab Aristotele mores, instituta, disciplinas; a Theophrasto leges etiam cognovimus. » Nous n'avons conservé de ce recueil que quelques fragments.

5. Ce dernier paragraphe expose le plan sommaire de la *Politique*, qui est ainsi le complément naturel de la *Morale*.

EXTRAITS

I

SOCRATE. Examinons à présent et jugeons la vie de plaisir et la vie sage, les prenant chacune à part. — **PROTARQUE.** Comment dis-tu ? — **SOCRATE.** Que la sagesse n'entre pour rien dans la vie de plaisir, ni le plaisir dans la vie sage. Car si l'un de ces deux états est le bien, il faut qu'il n'ait plus absolument besoin de rien : et si l'un ou l'autre nous paraît avoir besoin de quelque autre chose, il n'est pas le vrai bien pour nous. — **PROTARQUE.** Comment le serait-il ? — **SOCRATE.** Veux-tu que nous fassions sur toi-même l'épreuve de ce qui en est ? — **PROTARQUE.** Volontiers. — **SOCRATE.** Réponds-moi donc. — **PROTARQUE.** Parle. — **SOCRATE.** Consentirais-tu, Protarque, à passer toute ta vie dans la jouissance des plus grands plaisirs ? — **PROTARQUE.** Pourquoi non ? — **SOCRATE.** S'il ne te manquait rien de ce côté-là, croirais-tu avoir besoin de quelque autre chose ? — **PROTARQUE.** D'aucune. — **SOCRATE.** Examine bien si tu n'aurais besoin ni de penser, ni de concevoir, ni de raisonner juste, ni de rien de semblable : quoi ! pas même de voir ? — **PROTARQUE.** A quoi bon ? Avec le bien-être, j'aurais tout. — **SOCRATE.** N'est-il pas vrai que, vivant de la sorte, tu passerais tes jours dans les plus grands plaisirs ? — **PROTARQUE.** Sans doute. — **SOCRATE.** Mais n'ayant ni intelligence, ni mémoire, ni science, ni jugement vrai, c'est une nécessité. qu'étant privé de toute réflexion, tu ignores même si tu as du plaisir, ou non. — **PROTARQUE.** Cela est vrai. — **SOCRATE.** Et puis, étant dépourvu de mémoire, c'est encore une nécessité que tu ne te sou-

viennes point si tu as eu du plaisir autrefois, et qu'il ne te reste pas le moindre souvenir du plaisir que tu ressens dans le moment présent; et même, que ne jugeant pas vrai, tu ne croies pas sentir de la joie dans le moment que tu en sens, et qu'étant destitué de raisonnement, tu sois incapable de conclure que tu te réjouiras dans le temps à venir; enfin, que tu mènes la vie, non d'un homme, mais d'un poulmon marin, ou de ces espèces d'animaux de mer qui vivent enfermés dans des coquillages. Cela est-il vrai? ou pouvons-nous nous former quelque autre idée de cet état? — PROTARQUE. Et comment s'en formerait-on une autre idée? — SOCRATE. Eh bien, une pareille vie est-elle désirable? — PROTARQUE. Ce discours, Socrate, me met dans le cas de ne savoir absolument que dire.

PLATON, *Philèbe*, tr. Cousin, t. II, pp. 316-319.

II

SOCRATE. Tout ce qui nous paraîtra devenir plus et moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le trop et les autres qualités semblables, il nous fait le rassembler en quelque sorte en un, et le ranger dans l'espèce de l'infini... Le plaisir et la douleur ont-ils des bornes, ou sont-ils du nombre des choses susceptibles du plus et du moins! — PHILÈBE. Oui, elles sont de ce nombre, Socrate. — SOCRATE. Mettons donc le plaisir du nombre des choses infinies.

PLATON, *Philèbe*, tr. Cousin, t. II, pp. 328-339.

III

SOCRATE. Nous avons dit souvent que lorsque la nature de l'animal s'altère par des concrétions et des

dissolutions, des repletions et des évacuations, des augmentations et des diminutions, on ressent alors des douleurs, des souffrances, des peines, et tout ce qu'on appelle d'un pareil nom... Et lorsqu'elle se rétablit dans son premier état, nous avons admis que ce rétablissement est du plaisir... Lorsque dans le rétablissement ou l'altération de la constitution, on éprouve en même temps deux sensations contraires; qu'ayant froid, par exemple, on est réchauffé, ou qu'ayant chaud, on est rafraîchi; et qu'on cherche à se procurer une de ces sensations et à se délivrer de l'autre; alors le doux et l'amer, mêlés ensemble, comme on dit, et ne pouvant se séparer que très difficilement, excitent d'abord du trouble dans l'âme, et puis une tension douloureuse. — PROTARQUE. A merveille. — SOCRATE. Ces sortes de mélanges ne se forment-ils pas d'une dose tantôt égale, et tantôt inégale de douleur et de plaisir? — PROTARQUE. Sans doute... — SOCRATE. N'est-il pas vrai aussi qu'en ces rencontres, lorsque le plaisir entre pour la meilleure part dans ce mélange, le peu de douleur qui s'y trouve joint cause une démangeaison et une irritation douce, tandis que le plaisir, se répandant en bien plus grande abondance, produit une sorte de contraction...?

Suivant l'ordre naturel des choses, après les plaisirs mélangés, il est nécessaire, en quelque sorte, que nous considérions à leur tour ceux qui sont sans mélange. — PROTARQUE. Fort bien. — SOCRATE. Je vais essayer maintenant de t'en faire connaître la nature, car je ne suis nullement de l'opinion de ceux qui prétendent que tous les plaisirs ne sont qu'une cessation de la douleur; mais, comme je le disais, je me sers d'eux comme de devins, pour prouver qu'il y a des plaisirs qu'on prend pour réels, et qui ne le sont pas; et qu'un grand nombre d'autres, qui passent pour très vifs, sont confondus avec des douleurs positives et des intervalles de repos au milieu de souffrances excessives, dans certaines situations critiques de corps et d'âme. — PRO-

TARQUE. Quels sont donc les plaisirs, Socrate, qu'on peut à juste titre regarder pour vrais? — SOCRATE. Ce sont ceux qui ont pour objet les belles couleurs et les belles figures, la plupart de ceux qui naissent des odeurs et des sons; tous ceux en un mot dont la privation n'est ni sensible ni douloureuse, et dont la jouissance est accompagnée d'une sensation agréable, sans aucun mélange de douleur. — PROTARQUE. Comment faut-il que nous entendions ceci, Socrate? — SOCRATE. Puisque tu ne comprends pas sur-le-champ ce que je veux dire, il faut tâcher de te l'expliquer. Par la beauté des figures, je n'ai point en vue ce que la plupart pourraient s'imaginer, par exemple, des êtres vivants ou des peintures; mais je parle de ce qui est droit et circulaire, plan et solide, des ouvrages travaillés au tour ou faits à la règle et à l'équerre, si tu conçois ma pensée. Car je soutiens que ces figures ne sont pas, comme les autres, belles relativement, mais qu'elles sont toujours belles par elles-mêmes et de leur nature, qu'elles procurent certains plaisirs qui leur sont propres, et n'ont rien de commun avec les plaisirs produits par le chatouillement. J'en dis autant des couleurs qui sont belles de cette beauté absolue, et des plaisirs qui leur sont attachés. Me comprends-tu? — PROTARQUE. Je fais tous mes efforts pour cela, Socrate; mais tâche toi-même de t'expliquer encore plus clairement. — SOCRATE. Je dis donc, par rapport aux sons, que ceux qui sont coulants, clairs, qui rendent une mélodie pure, ne sont pas simplement beaux relativement, mais par eux-mêmes, ainsi que les plaisirs, qui en sont une suite naturelle. — PROTARQUE. J'en conviens. — SOCRATE. L'espèce de plaisir qui résulte des odeurs a quelque chose de moins divin, à la vérité; mais les plaisirs où il ne se mêle aucune douleur nécessaire, par quelque voie ou par quelque sens qu'ils parviennent jusqu'à nous, je les mets tous dans le genre opposé à ceux dont il a été parlé auparavant. Ce sont, si tu comprends bien, deux

différentes espèces de plaisirs. — PROTARQUE. Je comprends. — SOCRATE. Ajoutons donc encore à ceci les plaisirs qui accompagnent les sciences, s'il nous paraît que ces plaisirs ne sont pas joints à une certaine soif d'apprendre, et que cette soif ne cause dès le commencement aucune douleur. — PROTARQUE. Et il me paraît qu'il en est ainsi. — SOCRATE. Mais quoi ! après avoir possédé des sciences, si on vient ensuite à les perdre par l'oubli, vois-tu qu'il en résulte quelque douleur ? — PROTARQUE. Aucune, naturellement, ce n'est que par réflexion que, se voyant privé d'une science, on s'en afflige, à cause du besoin qu'on en a. — SOCRATE. Or, mon cher, nous considérons ici les affections naturelles, en elles-mêmes, et indépendamment de toute réflexion. — PROTARQUE. Aussi dis-tu avec vérité, que l'oubli des sciences auquel nous sommes sujets tous les jours n'entraîne après soi aucune douleur. — SOCRATE. Il faut dire, par conséquent, que les plaisirs attachés aux sciences sont dégagés de toute douleur, et qu'ils ne sont pas faits pour tout le monde, mais pour un très petit nombre. — PROTARQUE. Pourquoi ne le dirions-nous pas ? — SOCRATE. Maintenant donc que nous avons séparé suffisamment les plaisirs purs et ceux qu'on peut avec assez de raison appeler impurs, ajoutons à ce discours que les plaisirs violents sont démesurés, et ceux qui n'ont pas de violence, mesurés. Disons que la grandeur et la vivacité des premiers, leur fréquence ou leur rareté les rangent dans le genre de l'infini, qui, avec le caractère de plus et de moins, parcourt les régions du corps et de l'âme ; et que les seconds, n'ayant pas ce caractère, sont du genre mesuré.

PLATON, *Philèbe*, tr. Cousin, t. II, pp. 390-224.

IV

La plupart des moralistes et des psychologues ont signalé, après Aristote, cette heureuse influence du

plaisir sur le développement de l'activité. Nous ne citons ici que deux passages, l'un de Descartes, l'autre d'Herbert Spencer.

« Lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux et que les objets présents paraissent plus agréables ; et même aussi j'ose croire que la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la fortune plus favorable... Les expériences sont : que j'ai souvent remarqué que les choses que j'ai faites avec un cœur gai et sans aucune répugnance intérieure ont coutume de me succéder heureusement, jusque-là même que, dans les jeux de hasard, où il n'y a que la fortune seule qui règne, je l'ai toujours éprouvée plus favorable, ayant d'ailleurs des sujets de joie, que lorsque j'en avais de tristesse. Et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaité, et au contraire qu'il serait malheureux lorsqu'il était triste. » (*Lettre à la princesse Élisabeth*, Garn., t. III, pp. 227-228.)

« Le bonheur, dit H. Spencer, est le plus puissant des toniques. En accélérant les mouvements du poul, il facilite l'accomplissement de toutes les fonctions, et il tend ainsi à augmenter la santé quand on la possède, à la rétablir quand on l'a perdue. De là la supériorité intrinsèque du jeu sur la gymnastique ; l'extrême intérêt que les enfants prennent au premier, la joie désordonnée avec laquelle ils se livrent à leurs plus folles boutades, sont aussi importants en eux-mêmes au développement du corps que l'exercice qui les accompagne. Et faute de ces stimulants mentaux, la gymnastique est radicalement défectueuse. » (*De l'éducation*, tr. franç., pp. 272-273.)

