

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
Google Livres

ÉTHIQUE A NICOMAUQUE

DU MÊME AUTEUR

Traité de Logique formelle, 1 vol. de 316 pages (*épuisé*).

ARISTOTE. — *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, 2 vol. de LVIII et 768 pages, 1953.

— *De la Génération et de la Corruption*, traduction nouvelle avec notes, de XVIII et 172 pages, 1951.

— *Traité de l'Ame*, traduction nouvelle et notes, de XII et 238 pages, 1959.

Ces traductions ont été honorées, en 1934, d'une Médaille d'Argent décernée par l'ASSOCIATION POUR L'ENCOURAGEMENT DES ÉTUDES GRECQUES.

ARISTOTE. — *L'Organon*, traduction nouvelle avec notes, en 5 vol. :

I. *Catégories* ; II. *de l'Interprétation*, VIII-156 p., 1947, 1 vol.

III. *Les Premiers Analytiques*, VIII-336 pages, 1947, 1 vol.

IV. *Les Seconds Analytiques*, X-252 pages, 1947, 1 vol.

V. *Les Topiques*, XII-372 pages, 1950, 1 vol.

VI. *Les Réfutations sophistiques*, X-156 pages, 1950, 1 vol.

— *Les Météorologiques*, traduction nouvelle et notes, XVIII-302 pages, 1955, 1 vol.

— *Traité du Ciel*, traduction nouvelle avec notes, XVIII-206 pages, 1949, 1 vol.

— *Parva Naturalia*, traduction nouvelle avec notes, XVI-196 pages, 1951, 1 vol.

— *Histoire des Animaux*, traduction nouvelle avec introduction, notes et index, 780 pages, 1957, 2 vol.

— *Les Économiques*, traduction nouvelle avec introduction, notes et index, 80 pages, 1958, 1 vol.

L'ensemble des traductions annotées de l'œuvre d'ARISTOTE a été couronné par l'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES (prix SALOMON REINACH, 1946).

PORPHYRE. — *Isagoge*, traduction et notes, 50 pages, 1947, 1 vol.

THÉOPHRASTE. — *La Métaphysique*, traduction et notes, 44 pages, 1948, 1 vol.

En préparation :

ARISTOTE. — *Esquisse d'une bibliographie aristotélicienne.*

BIBLIOTHÈQUE DES TEXTES PHILOSOPHIQUES

Directeur : HENRI GOUHIER

ARISTOTE *2.*

ÉTHIQUE A NICOMAUQUE

NOUVELLE TRADUCTION
AVEC INTRODUCTION, NOTES ET INDEX

PAR

J. TRICOT

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1959

808

A802

1T82

INTRODUCTION

Les traductions françaises de l'*Éthique à Nicomaque* ne manquent pas, et le présent travail peut sembler, à première vue, n'être ni nécessaire, ni urgent. Nous n'avons pas cependant hésité à l'entreprendre ; nous croyons que cette nouvelle version n'est pas superflue et qu'elle est susceptible de rendre des services. Les traductions existantes laissent, en effet, beaucoup à désirer. Celle de THUROT remonte à plus d'un siècle, et, malgré ses mérites, ne suffit plus aujourd'hui. La dernière en date, due à J. VOILQUIN, est élégante mais peu fidèle, et s'adresse à un public non spécialisé, plus sensible à l'agrément littéraire qu'à la précision philosophique. Or il suffit de jeter un coup d'œil sur l'*Éthique à Nicomaque* pour se rendre compte qu'elle est une œuvre sévère, à texture serrée, et qu'elle n'a rien de commun avec ce qu'on entend fréquemment par « ouvrage de morale », c'est-à-dire un recueil de remarques banales sur la vertu ou le bonheur. On a affaire ici à un exposé systématique, souvent obscur, et dont le ton n'est pas différent de celui des autres parties du *Corpus aristotelicum* : même souci du rattachement des faits aux principes, même rigueur dans l'enchaînement des raisons, même indifférence aussi à la perfection de la forme. L'*Éthique* demande donc à être étudiée et présentée comme une œuvre strictement technique et didactique.

Le devoir du traducteur se trouve ainsi tout tracé, et nous avons fait notre possible pour le remplir. Comme dans nos précédents travaux, nous avons voulu rendre avec fidélité la pensée de l'auteur, sans tomber dans la paraphrase, mais aussi sans nous asservir à une littéralité qui eût été à l'encontre de notre but.

Nous avons à éclaircir un grand nombre de passages difficiles ou contestés. Persuadé qu'Aristote ne se comprend bien que par lui-même, nous avons utilisé en premier lieu les autres traités de morale dont on lui attribue, à tort ou

à raison, la paternité, et notamment l'*Éthique à Eudème* et (dans une plus faible mesure) les *Magna moralia*. Mais étant donné les questions d'authenticité qui se posent au sujet de ces ouvrages, nous devons préciser à cette place dans quel esprit et avec quelles restrictions nous les avons mis à contribution.

1. L'*Éthique à Eudème* figure selon toute probabilité au catalogue de DIOGÈNE LAËRCE sous le titre ἠθικῶν α'β'γ'δ' (et ε' selon certains manuscrits), avec le n° 38¹. Ses rapports avec l'*Éthique à Nicomaque* sont manifestes, puisqu'il y a identité pour trois livres (V, VI et VII de l'*Éth. à Nic.*, et IV, V et VI de l'*Éth. à Eud.*) et de multiples correspondances pour les livres restants². On sait que l'*Éthique à Eudème* soulève de graves problèmes d'authenticité et de chronologie. Sans entrer dans des détails qui ne nous intéressent pas directement ici, rappelons seulement qu'à la fin du siècle dernier A. GRANT, L. SPENGLER et F. SUSEMIHL considéraient l'*Éthique à Eudème* comme plus récente que l'*Éthique à Nicomaque*, et comme étant l'œuvre, non pas d'Aristote, mais de son disciple Eudème. G. RODIER partageait encore cette opinion. Mais depuis les travaux de W. JAEGER et de A. MANSION, on admet couramment aujourd'hui (R. WALZER, K. O. BRINK, J. LÉONARD, F. NUYENS, L. ROBIN, etc.) que l'*Éthique à Eudème* s'insère logiquement et chronologiquement entre le *Protreptique*, qui remonte à la jeunesse de l'auteur, et l'*Éthique à Nicomaque*, qui appartient à une phase plus récente de son activité philosophique, et qui est à peu près contemporaine du *de Anima*. L'*Éthique à Eudème*, dont on ne saurait plus dès lors contester l'attribution à Aristote, doit être ainsi rattachée à la période dite d'Assos, antérieure à la fondation du Lycée, entre les années 348 à 355. Nous serions en présence de la forme la plus ancienne de l'*Éthique à Nicomaque*, et l'auteur aura lui-même transporté plus tard des morceaux de cette première version dans la seconde. Cette manière de voir, corroborée par le contenu même de l'ouvrage, a rallié la presque unanimité des interprètes, et il ne reste guère que E. J. SCHAECHER³ pour défendre la position de SPENGLER et de SUSEMIHL.

Dans ces conditions, et le problème de l'authenticité paraissant résolu dans le sens de l'affirmative, il devenait

1. Cf. P. MORAUX, *les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, p. 80.

2. On trouvera l'énumération de ces correspondances en tête de la traduction de W. D. ROSS.

3. E. J. SCHAECHER, *Studien zu den Ethiken des Corpus aristotelicum*, Paderborn, 1940.

possible de se reporter en toute sécurité aux explications et aux développements parallèles de l'*Éthique à Eudème*, laquelle offre l'avantage d'un exposé en général plus simple et plus accessible que celui des passages correspondants de l'*Éthique* définitive. Nous avons abondamment puisé à cette source qui n'est pas suspecte, et qui, même en la supposant inauthentique, est de bonne époque et reproduit avec une fidélité entière l'enseignement du plus ancien péripatétisme.

II. L'authenticité de la *Grande Morale* (*Magna moralia*, deux livres, le troisième est perdu) demeure beaucoup plus incertaine. L'ouvrage est d'ailleurs de qualité inférieure. C'est une sorte de résumé scolaire, sans originalité, où se décèle l'influence de Théophraste, et qui s'inspire, soit de l'*Éthique à Eudème*, comme le croit F. SUSEMIHL, soit plutôt de l'*Éthique à Nicomaque* (K. O. BRINK). Mais la date du III^e siècle de notre ère qu'on lui assigne d'ordinaire est sans doute trop récente. Les travaux de K. O. BRINK¹, dont nous avons déjà cité le nom, établissent que l'ouvrage remonte bien au-delà et qu'il appartient peut-être à la génération qui a suivi la mort d'Aristote. H. von ARNIM² est allé plus loin encore dans cette direction. Reprenant une opinion émise autrefois par SCHLEIERMACHER, il a défendu avec talent l'authenticité des *Magna moralia* et leur attribution à Aristote. L'œuvre serait même, selon lui, antérieure aux deux *Éthiques*, et aurait suivi de près le *Protreptique*. Ses arguments n'ont pas convaincu des critiques aussi avertis que A. MANSION et W. JAEGER : ce dernier, s'appuyant notamment sur certaines particularités linguistiques, a montré³ que la *Grande Morale* ne peut être de la main du Stagirite, et que son contenu et son vocabulaire trahissent une origine post-aristotélicienne. Que la *Grande Morale* soit, ou plus probablement, ne soit pas d'Aristote lui-même, il reste que la date de sa composition est très ancienne et suffisamment reculée pour qu'on discerne, sans trop de risques d'erreur, des traces des leçons morales du Lycée. Il est donc permis de la consulter moyennant quelque précaution, et elle nous a parfois été utile pour éclaircir des passages controversés de l'*Éthique à Nicomaque*.

Nous passerons sous silence le petit opuscule de *Virtu-*

1. K. O. BRINK, *Stil und Form der pseudaristotelischen Magna Moralia*, Ohlau, 1933.

2. H. v. ARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne et Leipzig, 1924.

3. W. JAEGER, *Aristotle*, 2^e éd. angl., Oxford, 1948, p. 440 à 442 (note).

libus et Viliis, dont l'auteur est un éclectique ou un péripatéticien du début de l'ère chrétienne : œuvre insignifiante, dont Aristote n'est sûrement pas l'auteur, et qui, ne serait-ce que par sa brièveté, est à écarter d'emblée.

Voilà pour les différents traités de morale d'Aristote, et l'aide qu'il sont susceptibles de fournir.

Les commentaires grecs d'ASPASIUS, d'HÉLIODORE, d'EUSTRATE et de MICHEL D'ÉPHÈSE, édités entre 1889 et 1901, dans la collection de l'Académie de Berlin, par les soins de G. HEYLBUT et M. HAYDUCK, sont également d'un grand secours pour l'intelligence de l'*Éthique*. Les *Praeler commentaria, Scriptura minora* (Suppl. arist., II) d'ALEXANDRE D'APHRODISE, édités par I. BRUNS, en 1891, dans la même collection, renferment aussi des pages pénétrantes dont nous avons tiré profit.

Parmi les commentaires latins, celui de S^t THOMAS¹ joint à des vues synthétiques, des aperçus remarquables par leur clarté et leur précision. Il demeure un instrument indispensable, et nous y avons eu constamment recours. Le commentaire de SYLVESTER MAURUS², savant jésuite du XVII^e siècle, est aussi très important. — On trouvera plus loin les indications bibliographiques nécessaires.

Passons aux traductions anciennes et modernes.

Les anciennes traductions latines du Moyen-Age et de la Renaissance sont, pour des mérites divers, toujours recommandables. La *Versio antiqua*, de GUILLAUME DE MOERBEKE³, sur laquelle S^t THOMAS a établi son commentaire, est un décalque presque mot pour mot de l'original grec, et à ce titre vaut encore d'être consulté. Citons encore la version de D. LAMBIN⁴, le savant philologue du XVI^e siècle ; elle paraphrase avec élégance, discrétion et exactitude, la pensée d'Aristote, et nous a servi de guide dans un petit nombre de passages controversés.

Les traductions anglaises de l'*Éthique à Nicomaque* sont nombreuses et sûres. Nous sommes grandement redevable à celles de H. RACKHAM et de W. D. ROSS.

1. S^t THOMAS, *in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nic. expositio*, ed. R. M. SPIAZZI, Turin et Rome, 1949.

2. Tome II de l'éd. F. EHRLÉ, 1885.

3. La *Versio antiqua* est reproduite en tête de chacun des chapitres du commentaire de S^t THOMAS dans l'édition R. M. SPIAZZI, citée ci-dessus.

4. La traduction de D. LAMBIN, recueillie au tome III de l'édition BEKKER (voir la *Bibliographie*), figure aussi en tête de l'édition F. EHRLÉ du commentaire de S. MAURUS (voir *supra*).

Cette dernière, qui figure au tome IX de l'*Oxford translation*, est un travail de la plus haute valeur, à la fois par son élégance et sa fidélité.

Enfin, parmi les *traductions allemandes*, la plus récente, celle de F. DIRLMEIER (Berlin, 1956), est excellente et enrichie de nombreuses notes.

Toutes ces traductions ont heureusement facilité notre tâche : il en est fait mention dans notre bibliographie.

Enfin, nous avons plus particulièrement mis à contribution les ouvrages suivants :

1° L'édition de J. BURNET (*the Ethics of Aristotle*, Londres, 1900) dont l'Introduction générale, les préfaces particulières à chaque livre et les notes sont de premier ordre.

2° Le commentaire anglais de H. HAROLD JOACHIM, publié par D. A. REES à Oxford en 1951, qui est un chef-d'œuvre de clarté et contient les vues les plus pénétrantes.

3° La traduction française, avec commentaire, des deux premiers livres de l'*Éthique*, par J. SOUILHÉ et G. CRUCHON (1929), ainsi que l'édition annotée du X^e livre, par G. RODIER (1897).

(On voudra bien se reporter, pour les détails, à la Bibliographie).

Nous avons adopté comme texte de base, l'édition de F. SUSEMIHL, revue par O. APELT (3^e édition, Leipzig, 1912), qui est correcte et maniable. Pour un certain nombre de passages, signalés dans nos notes, nous avons accordé la préférence aux leçons de BEKKER, RAMSAUER, BYWATER, BURNET, etc. Les références à l'édition BEKKER sont reproduites en marge, selon un usage constant (que J. VOILQUIN, disons-le en passant, a eu le tort de ne pas respecter).

Il n'entre pas dans notre dessein de faire précéder cette traduction d'une étude d'ensemble de la morale d'Aristote, tâche qui a été accomplie maintes fois et souvent d'une façon qui rend un nouvel exposé inutile. Recommandons entre autres travaux la substantielle préface de G. RODIER à son édition du texte grec du X^e livre (préface reprise dans *Études de Philosophie grecque*, Paris, 1923, p. 177 à 217), les pages si denses de W. D. ROSS (*Aristote*, éd. franç., p. 262 à 325) et de L. ROBIN (*Aristote*, p. 209-271), ainsi que le petit ouvrage de ce dernier sur la *Morale antique* (Paris, 1938), qui replace l'Éthique aristotélicienne dans

le courant général des doctrines et des idées morales de l'antiquité classique.

Nous ne nous arrêterons pas non plus à discuter la question de chronologie, devenue en quelque sorte à la mode depuis les recherches de W. JAEGER et de A. MANSION. La solution proposée par W. JAEGER et amendée par A. MANSION, entre les années 1923 et 1927, a été récemment renouvelée par F. NUYENS, dans son livre célèbre sur *l'Évolution de la Psychologie d'Aristote* (Louvain, La Haye et Paris, 1948 ; la première édition, en langue néerlandaise, est de 1939). A l'aide de critères noologiques dont il a su faire un si fécond emploi, le savant critique a apporté de notables corrections aux hypothèses parfois aventureuses de W. JAEGER. Tout en admettant avec ce dernier que *l'Éthique à Nicomaque* appartient à un stade relativement avancé de l'évolution philosophique d'Aristote, et qu'elle doit être rattachée à l'époque où le Lycée se trouvait en plein essor, F. NUYENS estime cependant que l'ouvrage est antérieur à la période proprement finale de la carrière du Stagirite et qu'il a dû précéder de plusieurs années la rédaction du traité *de l'Âme*, lequel, par sa conception de l'âme-entéléchie, est manifestement d'une date très tardive et marque l'aboutissement de la noétique aristotélicienne. La thèse de F. NUYENS, appuyée sur un examen minutieux et objectif des textes du *Corpus*, est assurément des plus séduisantes et se présente avec tous les caractères d'une haute vraisemblance. Elle projette une lumière nouvelle sur les étapes de la doctrine morale d'Aristote ; elle constitue de toute façon un point de départ solide pour des investigations ultérieures, et rend dès maintenant des services signalés pour l'intelligence d'un certain nombre de passages demeurés obscurs jusqu'à ce jour. Nous n'avons eu garde de négliger un apport si important.

J. T.

L'ouvrage de R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, paru au cours de l'impression du présent travail, n'a pu être utilisé. Nous en avons seulement fait mention, avec d'autres études récentes, dans notre Bibliographie.

BIBLIOGRAPHIE

Textes¹

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem, ed. ED. CARDWELL, 2 vol., Oxford, 1828.

Aristotelis graece, ex recensione IMMANUELIS BEKKERI, ed. Acad. reg. Borussica, 5 vol. in-quarto, Berlin, 1831-1870. — Les deux premiers volumes contiennent le texte grec du *Corpus*, et l'*Éthique à Nicomaque* occupe, au tome II, les pages 1094 a à 1181 b 23 (les références à cette pagination figurent, suivant l'usage, en marge de la présente traduction). Le tome III (*Aristoteles latine interpretibus variis*) contient, p. 537 à 589, la traduction latine de D. LAMBIN. Le tome V (1870), outre les *Fragmenta* d'Aristote, de V. ROSE, renferme l'*Index aristotelicus* de H. BONITZ, qui rend toujours les plus grands services.

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem, ed. G. L. MICHELET, Berlin, 1835 (texte et comm.).

The Ethics of Aristotle, ill. with essays and notes, by A. GRANT, 2 vol., Londres, 1857 ; 4^e éd., 1884.

Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. G. RAMSAUER, Leipzig, 1878 (texte et comm.).

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit FRANCISCUS SUSEMIHL, 1880 ; *editio tertia curavit* OTTO APALT, Leipzig, 1912. — Nous avons suivi le texte de cette édition (sauf indications contraires), ainsi que sa division en chapitres.

1. Les éditions et traductions, tant anciennes que modernes, de l'*Éthique à Nicomaque* sont très nombreuses, et nous n'indiquons ici que les principales.

Aristotelis Ethica Nicomachea recogn. I. BYWATER, Oxford, 1894 ; rééd. 1901, 1950.

The Ethics of Aristotle, ed. J. BURNET, Londres, 1900 (texte, préface et notes).

Aristotle. The Nicomachean Ethics, ed. H. RACKHAM, Londres et New-York, 1926 ; 2^e éd., 1947 (texte et trad. anglaise).

Aristote. Éthique de Nicomaque, texte, traduction et notes de J. VOILQUIN, Paris, s. d. [1940].

Aristotelis de Justicia [Eth. Nicom., V], cum commentario Sylvestri Mauri, ed. J. B. SCHUSTER, Rome, 1938.

Aristote. Morale à Nicomaque, livre VIII, par L. LÉVY, Paris, 1881.

Aristote. Morale à Nicomaque, livre VIII, par L. CARREAU, Paris, 1881.

Aristote. Morale à Nicomaque, livre VIII, par J. MARTIN, Paris, 1882.

Aristote. Morale à Nicomaque, livre VIII, par L. OLLÉ-LAPRUNE, Paris, 1886.

Aristote. Morale à Nicomaque, livre X, par L. CARREAU, Paris, 1886.

Aristote. Éthique à Nicomaque, livre X, par G. RODIER, Paris, 1897 (texte grec, avec Introduction et notes).

Les autres ouvrages d'Aristote se rapportant à l'Éthique ont fait l'objet des principales éditions suivantes :

Aristotelis Ethica Eudemia, ed. A. T. H. FRITZSCHE, Ratisbonne, 1851 (texte, trad. latine et commentaire).

Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica, adjecto de Virtutibus et Vitiis libello, recogn. F. SUSEMIHL, Leipzig, 1884.

Aristotle... The Eudemean Ethics. On Virtues and Vices, by H. RACKHAM, Londres et Cambridge (Massach.), 1935 ; rééd. 1938, 1952 [à la suite de *The Athenian Constitution*, de H. RACKHAM], texte et trad. angl.

Aristotelis quae feruntur Magna Moralia, recogn. F. SUSEMIHL, Leipzig, 1883.

Aristotle... Magna Moralia, by G. C. ARMSTRONG, Londres et Cambridge (Massach.), 1935 ; rééd., 1936, 1947

[dans le II^e volume de l'édition de la *Métaphysique* de H. TREDENNICK], texte et trad. angl.

Commentaires grecs et latins

ASPASIUS, in *Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1889 (*Collection des Commentateurs grecs, de l'Académie de Berlin*, XIX, 1).

HELIODORE, in *Ethica Nicomachea Paraphrasis*, ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1889 (*Coll. académ.*, XIX, 2).

EUSTRATE, MICHEL et ANONYME, in *Ethica Nicomachea commentaria*, ed. G. HEYLBUT, Berlin, 1892 (*Coll. Acad.*, XX).

MICHEL D'ÉPHÈSE, in *Ethic. V (Suppl. vol. XX)*, ed. M. HAYDUCK, Berlin, 1901 (*Coll. academ.*, XXII, 3).

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Praeter commentaria scripta minora*. 1. *de Anima liber cum mantissa*, ed. I. BRUNS, Berlin, 1887 ; 2. *Scripta minora reliqua (Quaestiones, de Fato, de Mixtione)*, ed. I. BRUNS, Berlin, 1892 (*Suppl. arist.* II).

SAINT THOMAS D'AQUIN, soit dans les éditions des *Opera Omnia* (édition dite de Parme, ou la Piaba, 25 vol. 1862-1873, tome XXI ; éd. S. FRETTE et P. MARÉ, 34 vol., Paris, 1871-1880, t. XXIII), soit de préférence dans les éditions partielles suivantes :

Commentarium in X libros Ethicae Nicomacheae, ed. A. M. PIROTTA, Turin, 1934.

In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio, ed. R. M. SPIAZZI, Turin et Rome, 1949 (C'est cette édition que nous avons utilisée).

SYLVESTER MAURUS, *Aristotelis Opera quae extant omnia brevi paraphrasi, ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata* a P. S. M., 6 vol., Rome, 1668. — Ce savant commentaire a été réédité (mais incomplètement, le tome V, qui devait contenir les écrits biologiques, n'ayant jamais paru) par F. EHRLE, B. FELCHLIN et F. BERINGER, Paris, 1885-1887, 4 vol. Le commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* occupe les p. 1 à 296 du tome II ; celui des *Magna Moralia*, les p. 297 à 376 ; et celui de l'*Éthique à Eudème*, les p. 377 à 485. Nos références de notes sont celles de l'éd. EHRLE.

Traductions latines

La *Versio antiqua* de GUILLAUME DE MOERBEKE se trouve en tête du commentaire de S^t THOMAS. Nous avons indiqué plus haut que le tome III de l'édition BEKKER renferme la traduction de D. LAMBIN pour l'*Éthique à Nicomaque*. Ajoutons que ce même t. III contient également la version de G. VALLA pour les *Magna Moralia* (p. 589 à 606), d'un anonyme pour l'*Éthique à Eudème* (p. 606 à 625), et de SIMON GRYNAEUS pour le *de Virtutibus et Vitiis* (p. 625-627).

Traductions françaises

N. ORESME. — *Le livre des Éthiques d'Aristote*, publié par A. D. MANUT, New-York, 1940.

F. THUROT. — *La Morale et la Politique d'Aristote*, 2 vol., Paris, 1823-1824 (la *Morale* occupe le tome I^{er}). — Plusieurs rééditions, plus ou moins améliorées.

J. SOUILHÉ et G. CRUCHON. — *Aristote. L'Éthique Nicomachéenne*, livres I et II, trad. et comm., Paris, 1929 (*Arch. de Phil.*, VII).

A. J. FESTUGIÈRE. — *Aristote. Le Plaisir (Éth. Nic., VII, 11-14 ; X, 1-5)*, introd., trad. et notes, Paris, 1936.

R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF. — *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire. Tome I. Introduction et traduction, Louvain et Paris, 1958.

Traductions anglaises

J. GILLIES. — *Aristotle's Ethics*, Londres, 1893.

Dans la traduction de *The Works of Aristotle*, Oxford, 1908-1952, 12 vol., publiée sous la direction de J. A. SMITH et W. D. ROSS, trad. de l'*Éthique à Nicomaque* par W. D. ROSS, 1925 ; *Magna Moralia*, par St. GEORGE STOCK ; *Éthique à Eudème*, de *Virtut. et Vitiis*, par J. SALOMON, 1925.

W. D. ROSS (Sir D. ROSS) a donné une nouvelle traduction sous le titre *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, Londres, 1954.

J. A. K. THOMSON. — *The Ethics of Aristotle*, Londres, 1953.

Traductions allemandes

J. H. v. KIRCHMANN. — *Aristoteles Nikom. Ethik*, Leipzig, 1876 (2^e éd., par E. ROLFES, 1911).

A. LASSON. — *Aristoteles Nik. Ethik*, Iéna, 1909.

F. DIRLMEIER. — *Nicomachische Ethik*, Berlin, 1956 (*Aristoteles Werke*, üb. E. GRUMACH, VI).

P. GOHLKE. — *Eudemische Ethik*, Paderborn, 1954 (*Aristoteles. Die Lehrschriften*, VII, 2) ; *Nicomachische Ethik*, 1956 (*ibid.*, VII, 3).

Traduction italienne

A. ARRO. — *Aristoteles. La Morale a Nicomacho*, Turin, 1881.

Nous n'avons cité que les principales traductions. Le lecteur ne manquera pas d'y ajouter celles qui accompagnent, dans plusieurs éditions, le texte grec.

Ouvrages généraux

ALLAN (D. J.). — *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952. — Traduction allemande de P. WILPERT, *Die Philosophie des Aristoteles*, Hambourg, 1955.

ARMSTRONG (A. H.). — *An introduction to ancient philosophy*, Londres, 1947.

ASTER (E. von). — *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin et Leipzig, 1920.

BADAREU (D.). — *L'individuel chez Aristote*, Paris s. d. [1935].

BAEUMKER (C.). — *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Munster, 1890.

BARBOTIN (E.). — *La théorie aristotélécienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain et Paris, 1954.

BARTH (H.). — *Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte. Erster Teil: Allertum u. Mittelalter*, Bâle, 1947.

BEARE (J. I.). — *Greek theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, 1906.

BENN (A. W.). — *The greek Philosophers*, 2^e éd. Londres, 1914.

BIDEZ (J.). — *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.

BIGNONE (E.). — *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florence, 1936.

BONITZ (H.). — *Index aristotelicus* (v. supra).

— *Aristotelische studien*, 4 vol., Vienne, 1862, 1863, 1866.

BOURGEY (L.). — *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955.

BOUTROUX (E.). — *Études d'histoire de la Philosophie*, Paris, 1897.

BRANDIS (C. A.). — *Handbuch der griechisch-römischen Philosophie*, 6 vol., Berlin, 1835-1866.

BRÉHIER (E.). — *Histoire de la Philosophie. I. L'Antiquité et le Moyen-Age*, Paris, 1926.

— *Études de Philosophie antique*, Paris, 1951.

BRÉMOND (A.). — *Le dilemme aristotélicien*, Paris, 1933 (*Arch. de Philos.*, X, 3).

BRENTANO (F.). — *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*, Mayence, 1867.

BROCHARD (V.). — *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*, Paris, 1912 ; 2^e éd., 1950.

BRÖCKER (W.). — *Aristoteles*, Francfort, 1935.

BRUNET (P.) et MIELI (A.). — *Histoire des Sciences. Antiquité*, Paris, 1935.

BURNET (J.). — *Early greek Philosophy*, Londres, 1892 ; 2^e éd., 1908 ; 3^e éd., 1920. — Traduction allemande, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1913. Traduction française (sur la 2^e éd.) de A. REYMOND, *L'aurore de la Philosophie grecque*, Paris, 1919 ; 2^e éd., 1952.

CAPELLE (W.). — *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellengeschichte überetzt und eingeleitet*, Leipzig, 1935.
— *Geschichte der Philosophie. III. Die griechische Philo-*

sophie. 3 Teil: Von Tode Platons bis zur Allen Stoa, Berlin, 1954.

CASE (T.). — *Aristotle*, dans *Encyclopedia britannica*, II, 501 à 522, Cambridge, 1911.

CHAIGNET (A. E.). — *Essai sur la Psychologie d'Aristote*, Paris, 1883.

— *La Psychologie des Grecs*, 5 vol., Paris, 1887-1892 [I. *Histoire de la Psychologie avant et après Aristotle*.]

CHERNISS (H.). — *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.

— *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. I, Baltimore, 1944.

— *The Riddle of the Early Academy*, Baltimore, 1945.

CHEVALIER (J.). — *La notion du nécessaire chez Aristotle et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon, avec des notes sur les relations de Platon et d'Aristote, et la chronologie de leurs œuvres*, Paris, 1915.

— *Histoire de la Philosophie*. I. *La pensée antique*, Paris, 1955.

COPESTON (F.). — *A history of the Philosophy*. I. *Greece and Rome*, Londres, 1946.

CORNFORD (F. M.). — *Before and after Socrates*, Cambridge, 1932.

— *Principium sapientiae. A study of the origins of greek and philosophical thought*, Cambridge (Massach.), 1952.

CORTE (M. de). — *Aristote et Plotin*, Paris, 1935.

— *Aristotélisme et Christianisme*, dans *la Philosophie de l'Histoire de la Philosophie*, Rome et Paris, 1956 (p. 81 à 97).

CROISSANT (J.). — *Aristote et les mystères*, Liège et Paris, 1932 (*Biblioth. de la Faculté de Philos. et des Lettres de Liège*, fasc. 51).

DEMAN (T.). — *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.

DIELS (H.). — *Doxographi graeci*, Berlin, 1879 ; nouvelle éd., 1929.

— *Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus*, Leipzig, 1899.

— *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch, Berlin, 1903 ; 3^e éd., 1912 ; la 4^e éd., 1922, repro-

duit la 3^e (2 vol. de textes et un vol. d'Index par W. KRANTZ) avec des *suppléments* (*Nachträge*) à ces 3 vol. ; une 5^e éd. a paru en 1934-1938, et une 6^e, en 1951-1952, 3 vol. avec des compléments et des tables nouvelles de W. KRANTZ. — Il existe de cet ouvrage capital une traduction angl. de K. FREEMAN, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford, 1948.

DIOGÈNE LAËRCE. — *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers with an english translation*, Londres et Cambridge (Massach.), par R. D. HICKS, 2 vol., 1925 ; nouvelle éd., 1950. — La traduction franç. de CH. ZEVORT, Paris, 1847, est aujourd'hui remplacée par celle de R. GENAILLE, Paris, s. d. [1933] en 2 vol.

DUBARLE (D.). — *L'idée hylemorphiste d'Aristote et la compréhension de l'Univers*, dans *Revue des Sciences philos. et theolog.*, XXXVI, janvier et avril 1952, p. 3-29 et 205-230 ; XXXVII, janvier 1953, p. 1-23.

ENRIQUEZ (F.) et SANTILLANA (G.). — *Storia del Pensiero scientifico*. Vol. I. *Il mondo antico*, Milan, 1932. — Trad. franç. partielle, 3 vol. des Actualités scientifiques, Paris, 1936.

FARRINGTON (B.). — *Greek science*, Melbourne, Londres et Baltimore, 1944.

FRANK (E.). — *The fundamental opposition of Plato and Aristotle*, dans *Am. Journ. of Philol.*, LXI, 1940, p. 34-53 et 166-185.

FULLER (E.). — *History of greek philosophy*, New-York, 1930.

GERCKE (A.). — *Aristoteles*, dans PAULY-WISSOWA-KROLL, *Realencyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*, II, 1012 et ss., Berlin, 1896.

GIGON (O.). — *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel, 1945.

— *L'historicité de la Philosophie chez Aristote*, dans la *Philosophie de l'Histoire de la philosophie*, Rome et Paris, 1956 (p. 99 à 120).

GOEDECKMEYER (A.). — *Aristoteles*, Munich, 1922.

GOMPERZ (Th.). — *Griechische Denker*, 3 vol., Leipzig, 1893-1902. — Trad. franç. de A. REYMOND, *les Penseurs de la Grèce, histoire de la Philosophie antique*, 3 vol., Paris et Lausanne, 1904-1910 (reimp. du t. I en 1930) ; trad. angl. de L. MAGNUS et G. C. BERRY, 4 vol., Londres, 2^e éd., 1913-1929.

GREDT (J.). — *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 vol., Fribourg-en-Br., 5^e éd., 1929.

GROTE (G.). — *Aristotle*, 3^e éd., Londres, 1883.

GUTHRIE (W. K. C.). — *The greek Philosophers from Thales to Aristotle*, Londres, 1950.

— *The Greeks and their Gods*, Londres, 1951. Trad. fr. de S. M. GUILLEMIN, *les Grecs et leurs Dieux*, Paris, 1956.

HAMELIN (O.). — *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, 1907 ; 2^e éd. (notes de A. Darbon), 1925 ; 3^e éd., 1950.

— *Le système d'Aristote* (éd. par L. ROBIN), Paris, 1920 ; 2^e éd., 1931.

— *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953 (publié par E. BARBOTIN avec une Introduction).

HEIBERG (J. L.). — *Mathematisches zu Aristoteles*, Leipzig, 1904.

— *Naturwissenschaften und Mathematik in klassischen Altertum*, Leipzig, 1912.

HIRSCHBERGER (J.). — *Geschichte der Philosophie*. I. *Altertum u. Mittelalter*, Friburg, 1949 (p. 139-213).

JAEGER (W.). — *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

— *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923 ; nouvelle éd. sans modifications, 1955. — Cet ouvrage capital a été traduit en anglais par R. ROBINSON, *Aristotle, Fundamentals of the history of his development*, Oxford, 1934 ; 2^e éd., revue et corrigée par l'auteur et enrichie de 2 appendices, 1948. Trad. italienne de G. CALOGERO, Florence, 1935.

— ΠΑΙΔΕΙΑ. *Die Formung der Griechischen Menschen*, 3 vol., Berlin et New-York, 1936 et 1944. Trad. angl. par G. HIGHET, 3 vol., Oxford, 1943-1945.

— *The theology of the early greek philosophers*, Oxford, 1947.

JANET (P.) et SÉAILLES (G.). — *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, Paris, 1887.

JOEL (K.). — *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tubingue, 1920.

JOLIVET (R.). — *La notion de substance, essai historique*

et critique sur le développement des doctrines, d'Aristote à nos jours, Paris, 1929 (*Arch. de Philos.*).

— *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1931 ; 2^e éd., 1955.

JOURDAIN (A.). — *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris, 1819 ; 2^e éd., revue et augm. par Ch. JOURDAIN, Paris, 1843.

KRANTZ (W.). — *Vorsokratische Denker. Auswahl aus dem Ueberlieferten. Griechisch und Deutsch*, 2^e éd., Berlin, 1949 (choix de textes tirés de H. DIELS, texte grec et trad. all.).

LALANDE (A.). — *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, 1902-1923 (fascicules dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*) ; 2^e éd., avec supplément, 2 vol., 1926 ; 3^e éd., 2 vol., 1928 ; 4^e éd., augmentée, 3 vol., 1932 ; 6^e éd., en un vol., 1947 ; 7^e éd., 1956.

LALO (Ch.). — *Aristote*, Paris, 1923.

LAURAND (L.). — *Manuel des Études grecques et latines*, I. *Grèce*, 4^e éd., Paris, 1930 ; III. *Compléments : les sciences dans l'Antiquité*, Paris, 1929.

LE BLOND (J. M.). — *Logique et Méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne*, Paris, 1939.

— *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Paris, 1938.

LIVINGSTONE (R. W.). — *The legacy of Greece, by...* J. BURNET (*Philosophie*), T. L. HEATH (*Mathém. et Astron.*), D'ARCY W. THOMPSON (*Sciences naturelles*), C. SINGER (*Biologie avant et après Ar.*), Oxford, 1921.

LORIA (G.). — *Le scienze esatte nell' antica Grecia*, 2^e éd., Milan, 1914. Trad. franç. *Histoire des Sciences mathématiques dans l'Antiquité hellénique*, Paris, 1929.

MANSION (A.). — *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, dans *Ann. de l'Institut. sup. de Philos. de Louvain*, 1912, p. 472-567.

— *Introduction à la Physique aristotélicienne*, Louvain et Paris, 1913 ; 2^e éd. (très augmentée), 1946.

— *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, dans *Revue néo-scholast. de Philos.*, Louvain, XXVIII 1927, p. 297-341 ; 423-466.

— *Bulletin de littérature aristotélique*, *ibid.*, 1928, p. 92-116, et années suivantes.

MANSION (A.). — *La physique aristotélicienne et la philosophie*, dans *Rev. néo-scol. de Philos.*, Louvain, t. XXXVI, 1935, p. 5-26 (reproduit dans le recueil de *Philosophie et Sciences*, Juvisy, 1936, p. 15-36).

MANSION (S.). — *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain et Paris, 1946.

MARITAIN (J.). — *Éléments de Philosophie*. I. Introduction générale à la philosophie. II. L'ordre des concepts. *Petite logique*, Paris, 1920.

McKEON (R.). — *Introduction to Aristotle*, New-York, 1947.

— *Aristotle's conception of the development and the nature of scientific method*, dans *Journ. of the Hist. of Ideas*, t. VIII, 1947, p. 3-44.

MERLAN (Ph.). — *The successor of Speusippus*, dans *Transaction of the american philological Association*, vol. LXXVII, 1946.

— *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953.

MEULEN (J. VAN DER). — *Aristoteles, Die Mille in seinem Denken*, Meisenheim, 1951.

MILHAUD (G.). — *Leçons sur les origines de la science grecque*, Paris, 1893.

— *Les Philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1900 ; 2^e éd., 1931.

— *Le hasard chez Aristote et chez Cournot*, dans *Revue de Métaph. et de Mor.*, novembre 1902 (recueilli dans *Études sur Cournot*, Paris, 1927).

— *Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et les Modernes*, Paris, 1906.

— *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1911.

MONDOLFO (R.). — *Il pensiero antico. Storia della filosofia greco-romana esposta con testi scelti dalle fonti*, 2^e éd., Florence, 1950.

— *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*. I. Desde los origenes hasta Platon. II. Desde Aristoteles hasta los neoplatónicos, 2 vol., Buenos-Aires, 1942 ; 2^e éd., 1945 ; 3^e éd. avec compléments bibliographiques, 1952 (Recueil de textes).

— *L'unité du sujet dans la gnostologie d'Aristote*, dans *Revue Philos.*, 78^e année, n^{os} 7-9, juillet-septembre 1953, p. 359 à 378.

MORAUX (P.). — *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

— *La « Vie d'Aristote » chez Diogène Laërce*, dans *Revue des Ét. gr.*, LXVIII, 1955, p. 124-163.

— *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue « Sur la Justice »*, Louvain et Paris, 1957.

MOREAU (J.). — *L'âme du Monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.

— *L'idée d'Univers dans la pensée antique*, Turin, 1953 (*Bibliotheca del « Giornale di Metafisica »*).

MUGLER (Ch.). — *Deux thèmes de la philosophie grecque, Devenir cyclique et Pluralité des Mondes*, Paris, 1953.

MURE (G. R. G.). — *Aristotle*, Londres, 1932.

NUYENS (F.). — *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Nimègue et Utrecht, 1939 ; traduction française, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, La Haye et Paris, 1948.

ORGAN (T. W.). — *An Index to Aristotle*, Princeton, 1949.

OWENS (J.). — *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics. A study in the greek background of medieval thought*, Toronto, 1951.

PHILIPPE (M. D.). — *Bibliographische Eineührungen in das Studium der Philosophie*. 8. *Aristoteles*, Berne, 1948.

— *Initiation à la philosophie d'Aristote*, Paris, 1956.

PIAT (C.). — *Aristote*, 2^e éd., Paris, 1912.

RAVAISSON (F.). — *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vol., Paris, 1837-1846 ; 2^e éd., 1913. Tome III : *Fragments*, édités par Ch. Devivaise, Paris, 1953.

REGIS (L. M.). — *L'opinion selon Aristote*, Paris et Ottawa, 1935 (*Public. de l'Inst. d'Ét. médiév.*, V).

REIDEMEISTER (K.). — *Das exakte Denken der griechen Beiträge zur Deutung von Euklid, Plato, Aristoteles*, Hambourg, 1949.

RENOUVIER (Ch.). — *Manuel de philosophie ancienne*, 2 vol., Paris, 1844.

REY (A.). — *La science dans l'Antiquité*. I. *La science orientale avant les Grecs*. II. *La jeunesse de la science grecque*. III. *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*. IV. *L'apogée de la science grecque* (en 2 vol., dont le second intéresse Aristote), soit au total 5 vol., Paris, 1923-1948.

REYMOND (A.). — *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, 1924. — Trad. angl. de R. G. DE BRAY, Londres, 1927.

RITTER (H.) et PRELLER (L.). — *Historia philosophiae graecae. Testimonio auctorum collegerunt nolisque instruxerunt* R. et P., Hambourg, 1838 ; 9^e éd. (E. WELLMANN), Gotha, 1913 ; 10^e éd., 1934.

RIVAUD (A.). — *Le problème du devenir et la notion de matière, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906.

— *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929 ; 2^e éd., 1932.

— *Histoire de la Philosophie. I. Des origines à la scolastique*, Paris, 1948 (Coll. *Logos*).

ROBIN (L.). — *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Paris, 1908.

— *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923 ; 2^e éd., 1928. Trad. angl., Londres, 1928.

— *La Pensée hellénique, des origines à Épicure. Questions de méthode, de critique et d'histoire*, Paris, 1942.

— *Aristote*, Paris, 1944.

RODIER (G.). — *Études de philosophie grecque*, Paris, 1923.

ROHDE (E.). — *Psyche. Seelenkult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 vol., Tubingue, 1890-1894 ; 2^e éd., 1898 ; 3^e éd. (F. SCHOELL), 1903 ; 10^e éd. (Introd. de O. WEINREICH), 1925. — Trad. franç. de A. REYMOND, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1928. Trad. angl. de W. B. HILLIS, Londres, 1925.

ROLAND-GOSSELIN (M. D.). — *Aristote*, Paris, 1928.

ROSE (V.). — *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin, 1854.

— *Aristoteles pseudopigraphus*, Leipzig, 1863.

ROSS (W. D.). — *Aristotle*, Londres, 1923 ; 5^e éd., 1949 ; 6^e éd., 1955. — Trad. franç., Paris, 1930.

RUSSELL (B.). — *History of the Western Philosophy*, Londres, 1946. — Trad. franç., Paris, 1952.

SCHWAB (M.). — *Bibliographie d'Aristote*, Paris, 1896 (édition autographiée).

SCHUHL (P. M.). — *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934 ; 2^e éd., 1949.

SIEBECK (H.). — *Aristoteles*, 4^e éd., Stuttgart, 1922.

STARK (R.). — *Aristotelesstudien (Zulemala, Monographien zur klassischen Altertumwissenschaft, Heft 8)*, Munich, 1954.

STEENBERGHEN (F. VAN). — *Aristote en Occident, les origines de l'Aristotélisme parisien*, Louvain, 1946. — Trad. anglaise (nouvelle édition augmentée) de L. JOHNSTON, *Aristotle in the West. The origins of latin aristotelianism*, Louvain, 1955.

STOCKS (J. L.). — *Aristotelianism*, Londres, s. d. [1925].

TANNERY (P.). — *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle*, Paris, 1887 ; 2^e éd. (A. DIÈS), Paris, 1930.

— *Mémoires scientifiques*, Paris, 1912-1930.

TAYLOR (A. E.). — *Aristotle*, Londres, 1912 ; nouvelles éd., 1919, 1943, 1955.

THONNARD (F. J.). — *Précis d'histoire de la Philosophie*, Paris, 1937 ; 2^e éd., 1952.

TONQUÉDEC (J. DE). — *La critique de la connaissance*, Paris, 1929 (*Arch. de Philos.*).

TRUC (G.). — *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1950.

UEBERWEG (F.) [et K. PRAECHTER]. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Die Philosophie des Altertums*, 12^e éd., Berlin, 1926 (p. 347-401, et 101* à 122*).

VARET (G.). — *Manuel de Bibliographie philosophique. I. Les Philosophies classiques*, Paris, 1956 (p. 119 à 158).

VOGEL (C. J. de). — *Greek Philosophy, a collection of texts. I. Thales to Plato*, Leyde, 1950 ; II. *Aristotle, the early peripatetic School and the early Academy*, Leyde, 1950 (recueil de textes).

VORLANDER (K.). — *Geschichte der Philosophie*, 9^e éd. Bd 1: *Altertum u. Mittelalter* (éd. METZKE), Hambourg, 1949.

WEBER (A.). — *Histoire de la philosophie européenne*, 6^e éd., Paris, 1897.

WERNER (Ch.). — *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Genève et Paris, 1909.

WERNER (Ch.). — *La Philosophie grecque*, Paris, 1938.

WINDELBAND (W.). — *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*. (Iw. MULLER, *Handbuch*, V, 1, 1), 4^e éd. (GOEDECKMEYER), Munich, 1923.

ZELLER (Ed.). — *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 1^{re} éd. 1844-1852 :

Première partie, 2 vol. *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, 6^e éd. par Fr. LORTZING et W. NESTLE, Berlin, 1919-1920. — Trad. fr. sur la 4^e éd. par E. BOUTROUX, 2 vol., Paris, 1877-1882.

Deuxième partie, première section : *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alle Akademie*, 4^e éd., 1888. — Trad. fr. sur la 3^e éd., de G. BELOT, de la 1^{re} de ces 2 subdivisions, Paris, 1884. — Deuxième section : *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 4^e éd., Leipzig, 1921 (p. 1-806).

Troisième partie, première section : *Die nacharistotelische Philosophie*, 4^e éd., par E. WELLMANN, 1909. — Deuxième section : *Die nacharistotelische Philosophie*, 4^e éd., 1903 et 1909.

Trad. angl. complète par COSTELLOE et MUIRHEAD. — Trad. italienne par R. MONDOLFO.

ZURCHER (J.). — *Aristoteles' Werk und Geist, untersucht und dargestellt*, Paderborn, 1952.

Ouvrages et travaux sur la Morale¹

ALLAN (D. J.). — *The practical syllogism*, dans *Autour d'Aristote, Mélanges Mansion*, Louvain, 1955, n° 17, p. 325-342.

ARNIM (H. VON). — *Die drei aristotelischen Ethiken*, Vienne et Leipzig, 1924.

AUBENQUE (P.). — *Sur la définition aristotélicienne de la colère*, dans *Revue philos.*, 1957, n° 3, juillet-sept., (p. 300-317).

BARKER (E.). — *The political thought of Plato and Aristotle*, Londres, 1906.

BOUTROUX (E.). — *Questions de morale et d'éducation*, Paris, 1895.

1. L'édition de SUSEMHL contient (p. XIII-XXIX) une bibliographie complète jusqu'en 1912.

BRINK (K. O.). — *Stil und Form der pseudaristotelischen Magna Moralia*, Ohlau, 1933.

BYWATER (I.). — *Contributions to the textual criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, 1892.

COLLE (G.). — *Les quatre premiers livres de la Morale à Nicomaque*, dans *Annales de l'Institut. sup. de Philos. de Louvain*, 1919, p. 179-218.

DEFOURNY (M.). — *Aristote. Études sur la Politique*, Paris, 1932 (*Arch. de Phil.*), réunion (remaniée) d'articles précédemment parus, et notamment : *Aristote. Théorie économique et politique sociale*, Louvain, 1914 ; *Aristote et l'éducation*, Louvain, 1919 ; *Aristote et l'évolution sociale*, Louvain, 1924.

DENIS (J.). — *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité*, 2 vol., Paris, 1872 et 1879.

FESTUGIÈRE (A. J.). — *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

— *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936 ; 2^e éd., 1952.

GAUTHIER (R. A.). — *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la philosophie chrétienne*, Paris, 1951.

— *La morale d'Aristote*, Paris, 1958.

GILLET (M.). — *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Fribourg, 1905 ; Paris, 1928.

— *Notes. La définition de l'habitude d'après Aristote*, dans *Revue des Sc. philos. et théol.*, 1907, p. 94-98.

— *Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote*, *ibid.*, 1907, p. 217-238.

GOEDECKMEYER (A.). — *Aristoteles's praktische Philosophie*, Leipzig, 1922.

HAMBURGER (M.). — *Morals and Law. The growth of Aristotle's legal theory*, New-Haven, 1951.

JOACHIM (H. H.). — *The Nicomachean Ethics, a commentary by the late H. H. J., edited by D. A. REES*, Oxford, 1951.

LACHANCE (L.). — *Le concept du droit selon Aristote*, Ottawa, 1948.

LA FONTAINE (A.). — *Le plaisir, d'après Platon et Aristote*, Paris, 1902.

LASSON (A.). — *Quelques remarques sur l'Éthique à Nicomaque*, dans *Revue de Métaph. et de Morale*, 1910, p. 25-36.

LÉONARD (J.). — *Le bonheur chez Aristote*, Bruxelles, 1948 (*Mém. de l'Acad. royale de Belgique*, XLIV, fasc. 1^{er}).

LOTTIN (O.). — *Aristote et la connexion des vertus morales*, dans *Autour d'Aristote, Mélanges Mansion*, Louvain, 1955, n° 18, p. 343-366.

MANSION (A.). — *Autour des Éthiques attribuées à Aristote*, dans *Revue néo-scol. de philos.*, Louvain, t. XXXIII, 1931, p. 80-107 ; 216-236 ; 360-381.

MARGUERITTE (H.). — *La composition du livre A de l'Éthique à Nicomaque : une lacune dans le premier livre de l'Éth. à Nic.*, dans *Revue d'Hist. de la Philos.*, 1930, p. 176-188.

— *Notes critiques sur le texte de l'Éthique à Eudème*, *ibid.*, 1930, p. 87-97.

OLLÉ-LAPRUNE (L.). — *De aristoteleae Ethices fundamento sive de eudaemonismo aristotelico*, Paris, 1882.

— *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, 1881.

ROBIN (L.). — *La morale antique*, Paris, 1938.

ROBINSON (R.). — *L'« acrasie » selon Aristote (Éth. Nic., VII, 3)*, dans *Revue philos.*, 7-9, juillet-sept. 1955, p. 261-280.

RONDELET (A.). — *Exposition critique de la morale d'Aristote*, Paris, 1847.

SPENGEL (L.). — *Aristotelische Studien*, Munich, 1864-1868.

STEWART (J. A.). — *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2 vol., Oxford, 1892.

TRUDE (P.). — *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, 1955.

VOGEL (C. J. DE). — *Quelques remarques sur le premier chapitre de l'Éthique à Nicomaque*, dans *Autour d'Aristote, Mélanges Mansion*, Louvain, 1955, n° 16, p. 307-324.

WALZER (R.). — *Magna Moralia und die aristotelische Ethik*, Berlin, 1929.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF (U.). — *Aristoteles und Athen*, 2 vol., Berlin, 1893.

.

101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200
201
202
203
204
205
206
207
208
209
210
211
212
213
214
215
216
217
218
219
220
221
222
223
224
225
226
227
228
229
230
231
232
233
234
235
236
237
238
239
240
241
242
243
244
245
246
247
248
249
250
251
252
253
254
255
256
257
258
259
260
261
262
263
264
265
266
267
268
269
270
271
272
273
274
275
276
277
278
279
280
281
282
283
284
285
286
287
288
289
290
291
292
293
294
295
296
297
298
299
300
301
302
303
304
305
306
307
308
309
310
311
312
313
314
315
316
317
318
319
320
321
322
323
324
325
326
327
328
329
330
331
332
333
334
335
336
337
338
339
340
341
342
343
344
345
346
347
348
349
350
351
352
353
354
355
356
357
358
359
360
361
362
363
364
365
366
367
368
369
370
371
372
373
374
375
376
377
378
379
380
381
382
383
384
385
386
387
388
389
390
391
392
393
394
395
396
397
398
399
400
401
402
403
404
405
406
407
408
409
410
411
412
413
414
415
416
417
418
419
420
421
422
423
424
425
426
427
428
429
430
431
432
433
434
435
436
437
438
439
440
441
442
443
444
445
446
447
448
449
450
451
452
453
454
455
456
457
458
459
460
461
462
463
464
465
466
467
468
469
470
471
472
473
474
475
476
477
478
479
480
481
482
483
484
485
486
487
488
489
490
491
492
493
494
495
496
497
498
499
500
501
502
503
504
505
506
507
508
509
510
511
512
513
514
515
516
517
518
519
520
521
522
523
524
525
526
527
528
529
530
531
532
533
534
535
536
537
538
539
540
541
542
543
544
545
546
547
548
549
550
551
552
553
554
555
556
557
558
559
560
561
562
563
564
565
566
567
568
569
570
571
572
573
574
575
576
577
578
579
580
581
582
583
584
585
586
587
588
589
590
591
592
593
594
595
596
597
598
599
600
601
602
603
604
605
606
607
608
609
610
611
612
613
614
615
616
617
618
619
620
621
622
623
624
625
626
627
628
629
630
631
632
633
634
635
636
637
638
639
640
641
642
643
644
645
646
647
648
649
650
651
652
653
654
655
656
657
658
659
660
661
662
663
664
665
666
667
668
669
670
671
672
673
674
675
676
677
678
679
680
681
682
683
684
685
686
687
688
689
690
691
692
693
694
695
696
697
698
699
700
701
702
703
704
705
706
707
708
709
710
711
712
713
714
715
716
717
718
719
720
721
722
723
724
725
726
727
728
729
730
731
732
733
734
735
736
737
738
739
740
741
742
743
744
745
746
747
748
749
750
751
752
753
754
755
756
757
758
759
760
761
762
763
764
765
766
767
768
769
770
771
772
773
774
775
776
777
778
779
780
781
782
783
784
785
786
787
788
789
790
791
792
793
794
795
796
797
798
799
800
801
802
803
804
805
806
807
808
809
810
811
812
813
814
815
816
817
818
819
820
821
822
823
824
825
826
827
828
829
830
831
832
833
834
835
836
837
838
839
840
841
842
843
844
845
846
847
848
849
850
851
852
853
854
855
856
857
858
859
860
861
862
863
864
865
866
867
868
869
870
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900
901
902
903
904
905
906
907
908
909
910
911
912
913
914
915
916
917
918
919
920
921
922
923
924
925
926
927
928
929
930
931
932
933
934
935
936
937
938
939
940
941
942
943
944
945
946
947
948
949
950
951
952
953
954
955
956
957
958
959
960
961
962
963
964
965
966
967
968
969
970
971
972
973
974
975
976
977
978
979
980
981
982
983
984
985
986
987
988
989
990
991
992
993
994
995
996
997
998
999
1000

ÉTHIQUE A NICOMAUQUE

LIVRE I

1

*<Le bien et l'activité humaine.
La hiérarchie des biens.>*

Tout art¹ et toute investigation², et pareillement **1094 a**
toute action³ et tout choix⁴ tendent vers quelque bien,

1. La τέχνη, art en général (« ensemble de procédés servant à produire un certain résultat », *Vocab. de Ph.*, V° Art, p. 65), industrie, technique, métier, est la vertu de l'intelligence poétique, et se distingue de l'ἐπιστήμη, science de l'intelligence théorique. Elle est définie *infra*, VI, 4, 1140 a 7, et ASPASIVS, in *Eth. Nic. com.*, 2, 25, Heylbut, la compare à l'instinct. L'art adapte aux cas particuliers les données générales de l'intelligence théorique ; il tend à la réalisation d'une ποίησις, œuvre extérieure à l'artiste (τεχνίτης). Cf. *Ind. arist.*, 758 b 34 et ss.

2. Les différents sens de μέθοδος sont indiqués par BONITZ, *Ind. arist.*, 449 b 43 et ss. Ce terme qui signifie *via ac ratio inquirendi*, recherche, enquête, marche régulière, discipline, méthode, veut dire aussi, comme dans le présent passage (Cf. aussi *Metaph.*, A, 3, 983 a 23), la *disputatio vel desquisitio* elle-même. AR. oppose ici à la τέχνη, à la science pratique, la μέθοδος, la recherche spéculative. Sur cette question de terminologie, cf. aussi BONITZ, *Comm. in Metaph.*, 58.

Cf. les passages parallèles de *Magn. Moral.*, I, 1, 1182 a 32-1182 b 2 ; *Eth. End.*, I, 1, 1214 a 8-14.

3. La πράξις s'oppose à la ποίησις, comme la science pratique (ἐπ. πρακτική) à la science poétique (ἐπ. ποιητική). La science poétique est la science de la production, elle se propose la réalisation d'une ποίησις, œuvre extérieure à l'artiste (v. *supra*, ce que nous avons dit de la τέχνη). La science pratique, au contraire, considère les actions de l'homme (πράξεις) relevant de la προαίρεσις (v. la note qui suit) : la πράξις est une activité qui ne produit aucune œuvre distincte de l'agent, et qui n'a d'autre fin que l'action intérieure, immanente, l'euprazie (cf. *infra*, VI, 5, 1140 b 6).

4. La προαίρεσις est proprement le choix rationnel, délibéré et réfléchi. Il ne faut la confondre ni avec l'ὄρεξις, ni avec la βούλησις. L'ὄρεξις est le désir, genre dont l'ἐπιθυμία, le θύμος et la βούλησις

à ce qu'il semble¹. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent².

Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins³ : les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités
 5 elles-mêmes. Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont

sont les espèces. L'ἐπιθυμία est l'appétit irrationnel, le désir aveugle, la concupiscence ; le θῦμος est le courage, l'impulsion, l'humeur, l'emportement, qui méconnaît la raison par son impétuosité, tout en s'y conformant dans une certaine mesure ; la βούλησις est le désir volontaire, rationnel, raisonné. La βούλησις est voisine de la προαίρεσις, mais cette dernière ne porte que sur des objets possibles et relevant de notre activité (cf. *infra*, III, 4, 1111 b 19 et ss). La προαίρεσις est, en plus, le désir en tant que déterminé par la délibération qui fixe les moyens de réaliser le but proposé. Nous retrouverons toutes ces notions, souvent difficiles à définir et à délimiter, au cours du traité.

1. L. 2, δοκεῖ, il semble ; marque soit l'opinion commune (*usurpator de iis opinionibus quae communi hominum consensu comprobantur*, *Ind. arist.*, 203 a 7), soit l'opinion de tel philosophe, soit enfin, mais plus rarement, l'opinion d'Ar. lui-même. Le verbe δοκεῖν est à distinguer de φαίνεσθαι, qui indique l'évidence des faits. Ces deux expressions sont employées très fréquemment par Ar. et présentent souvent des sens très voisins.

2. Chaque chose a son bien approprié, vers lequel elle tend. Cause finale et bien sont identiques (cf. notamment *Metaph.*, A, 3, 983 a 32). — Les considérations très générales par lesquelles débute l'*Éthique* s'appliquent à la fois à la recherche scientifique, d'ordre spéculatif ou pratique, et à toutes les actions de la vie. J. BURNET (*Eth. Nic.*, p. 6, note) a tort de vouloir en restreindre la portée à l'activité scientifique : voir sur ce point les pertinentes réflexions de J. SOULHÉ, *Eth. Nicom.*, comm., p. 44.

3. Les fins auxquelles tendent les arts et les sciences. — Les l. 4-7 constituent une sorte de parenthèse, et le raisonnement reprend à partir de πολλῶν δὲ πρᾶξεων, l. 7.

Sur la distinction entre l'activité immanente de la πράξις (celle de l'œil, par exemple, qui n'a d'autre fin que la vision même) et l'activité transitive de la ποίησις (la construction d'une maison, qui aboutit à une fin distincte de l'opération), cf. *Metaph.*, Θ, 6, 1048 b 18-35, et notre comm. II, p. 501 et 592, et 8, 1050 a 23-1050 b 2, II, p. 512-514. Voir aussi sur l'activité immanente, qui est, dans la pensée d'Ar. le type de l'activité par excellence, puisque c'est celle même du premier Moteur, les remarques de J. M. LE BLOND, *Log. et Meth. chez Ar.*, p. 369-370, et *Voc. de la Phil.*, v° *Immanence*, I, p. 342, note.

par nature supérieures aux activités qui les produisent¹.

Or, comme il y a multiplicité d'actions, d'arts et de sciences, leurs fins aussi sont multiples : ainsi l'art médical a pour fin la santé, l'art de construire des vaisseaux le navire, l'art stratégique la victoire, et l'art économique la richesse. Mais dans tous les arts de ce genre qui relèvent d'une unique potentialité² (de même, en effet, que sous l'art hippique tombent l'art de fabriquer des freins et tous les autres métiers concernant le harnachement des chevaux, et que l'art hippique lui-même et toute action se rapportant à la guerre tombent à leur tour sous l'art stratégique, c'est de la même façon que d'autres arts sont subordonnés à d'autres), dans tous ces cas, disons-nous, les fins des arts architectoniques³ doivent être préférées à toutes celles des arts subordonnés, puisque c'est en vue des premières fins qu'on poursuit les autres. Peu importe, au surplus⁴, que les activités elles-mêmes soient les fins des actions, ou que, à part de ces activités, il y ait quelque autre chose, comme dans le cas des sciences dont nous avons parlé. 10 15

Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seule-

1. Sur cette supériorité, cf. SYLV. MAURUS, II, p. 4¹.

2. C'est-à-dire, en fait, d'une même τέχνη (ou ἐπιστήμη). Dans *Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 2, AR. explique que toutes les τέχναι, toutes les sciences poétiques [1.3, καί a le sens de *c'est-à-dire*] sont des δυνάμεις, parce qu'elles sont des principes de changement (ἀρχαὶ μεταβλητικαί) dans un autre être, ou dans l'artiste lui-même en tant qu'autre. Comment cela ? PS. ALEX., in *Metaph.*, 569, 6-8 Hayduck, indique que la science μεταβάλλει τὴν ψυχὴν καὶ κινεῖ εἰς θεωρηματὰ τινα καὶ ζητήσεις. Ces puissances μετὰ λόγου sont puissances des contraires, la médecine, par exemple, étant puissance à la fois de la santé et de la maladie. — L. 10, τῶν τοιούτων = πρακτικῶν τεχνῶν (ou ἐπιστημῶν).

3. Cf. PLATON, *Polil.*, 259 e, où l'ἀρχιτέκτων n'est pas lui-même ouvrier, mais chef d'ouvriers. Sur la distinction entre les sciences architectoniques et les sciences subordonnées, cf. *Phys.*, II, 2, 194 a 36, et surtout *Metaph.*, A, 1, 981 a 30 et ss ; Δ, 1, 1013 a 14.

4. *Licet equitatio, quae est finis equestris, si operatio, adhuc quia est finis freni, est melior freno, quod est opus distinctum ab operatione frenofactoriae* (SYLV. MAURUS, II, 5¹).

ment à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas
 20 indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on
 procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait
 futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait
 être que le bien, le Souverain Bien¹. N'est-il pas
 vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connais-
 sance de ce bien est d'un grand poids², et que, sem-
 blables à des archers qui ont une cible sous les yeux,
 nous pourrions plus aisément atteindre le but qui
 convient³? S'il en est ainsi, nous devons essayer
 25 d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes,
 la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle
 science particulière ou de quelle potentialité⁴ il
 relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science
 suprême⁵ et architectonique par excellence. Or une
 telle science est manifestement la Politique⁶, car

1. Après avoir établi que toute activité tend vers une fin, fin qui est aussi un bien, et montré qu'il existe une hiérarchie entre les différentes fins, Ar. prouve maintenant l'existence d'une fin ultime, qui se confond avec le Souverain Bien. — Sur la doctrine de l'*ἀναρχή* *στέγη*, on se reportera principalement au livre α de la *Métaph.* (lequel, s'il n'est pas d'Ar., exprime pour le moins sa pensée constante). Voir, par exemple, ce qui est dit de la cause finale (laquelle est principe de mouvement), α, 2, 994 a 8, b 9-13. D'autre part, cause finale et bien sont identiques (cf. *Métaph.*, A, 3, 983 a 32).

L. 21-22, Ar. remarque que le processus *in infinitum* aurait pour effet de rendre le désir creux et vain (*κενὴν καὶ ματαίαν*), car le désir, *appetitus naturalis*, serait sans objet, et son existence ne s'expliquerait plus. Cf. le bon exposé de SYLV. MAURUS, II, 6¹. — L. 20, *πάντα* a le même sens que *εἰς ἅπαντα*.

Cf. *Eth. Eud.*, I, 2, 1214 b 6-11.

2. Sur le sens métaphorique de *ρόπή*, I. 23, cf. *Ind. arist.*, 668 b 55 : c'est l'équivalent de *δύναμις*.

3. L. 24, τοῦ δέοντος, « the right thing » what is wanted in given circumstances, not « our duty » (J. BURNET, *Eth. Nic.*, p. 9). — Sur l'accent platonicien de tout le passage, cf. J. SOUILHÉ, *op. cit.*, p. 48.

4. Cf. *supra*, I. 10, note.

5. Le mot κύριος, souvent associé avec πρώτος, veut dire décisif, principal, déterminant, *causa praecipua et quasi praepotens* (TRENDEL., *de Anima*, 310). Cf. aussi *Ind. arist.*, 415 b 34.

6. Dans un passage bien connu de la *Métaph.*, A, 2, 982 b 4 (t. I, p. 15 de notre édition), Ar. désigne comme la science architectonique par excellence, non pas la Politique, comme dans le présent passage, mais la Sagesse, autrement dit la Métaphysique. La conciliation de ces deux conceptions est malaisée. On peut admettre que la Politique

c'est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu'à quel point l'étude en sera poussée¹; et nous voyons encore que même les potentialités les plus appréciées sont subordonnées à la Politique : par exemple la stratégie, l'économique, la rhétorique. Et puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques², et qu'en outre elle légifère sur ce qu'il faut faire et sur ce dont il faut s'abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences; d'où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain³. Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités⁴.

est la science suprême dans l'ordre de la *sagesse pratique* (la *φρόνησις*), et la Métaphysique dans l'ordre de la sagesse spéculative. J. SOUILLHÉ (p. 51-53) propose une autre explication tirée de la doctrine platonicienne suivant laquelle le vrai politique est le philosophe. Cf. aussi W. D. ROSS, *Metaph.*, I, 121.

1. Sur le sens de *ἐκαστος* (chaque classe de citoyens), I, 1, cf. H. H. JOACHIM, *the Nic. Ethics*, p. 22. De même l'expression *τὰ καθ' ἑκαστα* (cf. par exemple II, 2, 1104 a 6) désigne des groupes de choses individuelles prises chacune en particulier (= alors *τὰ καθ' ἑκαστον*).

Même ligne, sur *μέχρι τίνος*, cf. HÉLIOD., *in Eth.*, 3, 1 Heylbut, et EUSTR., *in Eth.*, 16, 16. Nous adoptons l'explication de ce dernier, plus conforme à l'usage courant d'AR.

Sur les rapports de l'Éthique et de la Politique, et la différence qui sépare sur ce point AR. et PLATON, cf. L. ROBIN, *la Morale antique*, p. 45-48; *Aristote*, p. 209-210.

2. J. BURNET met entre crochets le mot *πρακτικῆς*, I, 4, qu'il considère comme une glose d'ASPASIUS. Mais il reconnaît que c'est le vrai sens, car la Politique ne se sert ni des mathématiques ni de l'astronomie (*Eth. Nic.*, p. 10, note).

3. Car l'homme est essentiellement un animal politique, et le bien de l'individu se confond avec celui de la cité. C'est donc la fin de la Politique qui représente le bien humain.

4. Les l. 7-10 ont pour objet de marquer la séparation de fait qui existe entre la Politique et l'Éthique. Pour le détail, nous renvoyons à la savante dissertation de J. SOUILLHÉ, p. 54-58.

Sur *θειότερον*, I, 10, cf. l'intéressante note de A. GRANT, *ad loc.*,

Voilà donc les buts de notre enquête, qui constitue une forme de politique¹.

Nous aurons suffisamment rempli notre tâche si nous donnons les éclaircissements que comporte la nature du sujet que nous traitons². C'est qu'en effet on ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les discussions indifféremment, pas plus qu'on ne l'exige dans les productions de l'art³. Les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la Politique, donnent lieu à de telles divergences et à de telles incertitudes⁴ qu'on a pu croire qu'elles exis-

qui remarque que le terme θεῖος exprime, dans la langue d'AR., le plus haut degré d'admiration avec une nuance d'enthousiasme. θεῖος sert à qualifier la substance du Ciel (*de Coelo*, I, 2, 269 a 31), les Corps célestes (*id.*, II, 12, 292 b 22), l'intellect humain (*de Part. anim.*, IV, 10, 686 a 29), l'instinct des abeilles (*de Gen. anim.*, III, 10, 761 a 5), le bien et le bonheur en général (le présent passage), et, au livre X, la vie contemplative et la vertu surhumaine de l'intellection pure.

Même ligne, le terme ξυνοχία désigne une κοινωνία plus large et moins évoluée que la πόλις. Un ξυνοχία peut avoir des lois et des sacrifices, mais, en raison de l'étendue de son territoire et du grand nombre de ses ressortissants, il ne possède pas de constitution proprement dite et n'a pas atteint à l'unité et à l'organisation parfaite de la cité grecque. Les peuples étrangers, la Macédoine, par exemple, sont des ξυνοχίαι. Cf. *Polit.*, VII, 4, 1326 b 3 ; 7, 1327 b 20-33, etc... et les notes de NEWMAN, dans son édition monumentale de la *Politique*, I, 39, et III, 346-347.

1. L. 11, τούτων, c'est-à-dire, le bien de l'individu et celui de la cité, qu'il convient d'atteindre et de sauvegarder. — Même l., πολιτική τις : le sens de τις est discuté. Cf. EUSTR., 18, 17 ; ASPASIOS, 6, 26. Nous pensons, avec J. BURNET, p. 10, et J. SOUILHÉ, p. 58, que τις n'a pas un sens restrictif, mais qu'il a seulement pour objet de distinguer la science politique de la politique active.

2. La diversité des objets entraîne la variété des méthodes. Cf. *Metaph.*, α, 3, 995 a 12 et ss., où la même idée est exprimée. AR. s'est toujours montré ennemi des considérations d'ordre général (λογικῶς). Consulter sur cette question de la pluralité des méthodes, J. M. LE BLOND, *Log. et Méth. chez Ar.*, p. 191-209. — Le sens de ὑποκειμένη ὕλη, l. 12 (le sujet-matière), est expliqué *Metaph.*, Z, 3, 1029 a 3, et *Polit.*, I, 8, 1256 a 8.

3. C'est ainsi que le fer ne se laisse pas travailler comme le bois.

4. Incertitudes dans le jugement et l'appréciation des hommes. L. 16, les mots ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δὲ μὴ font allusion à certains Sophistes (THRASYMAQUE, ANTIPHON, LYCOPHRON et d'autres) qui, dans leurs δισσοὶ λόγοι, suivant un mécanisme

taient seulement par convention et non par nature. Une pareille incertitude se présente aussi dans le cas des biens de la vie, en raison des dommages qui en découlent souvent : on a vu, en effet, des gens périr par leur richesse, et d'autres périr par leur courage. On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes¹, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée²; et 20

décrit de *Soph. Elench.*, 12, 173 a 7-16, démontreraient leurs thèses outrancières (le droit du plus fort, par exemple) en s'appuyant sur l'antique opposition de la *convention* (ou de la *loi*, νόμος) et de la *nature* (φύσις). La distinction νόμος-φύσις, qui se rencontre chez Ar. lui-même (*Ind. arist.*, 488 b 41 et ss.), et qui a eu sa répercussion dans la tragédie grecque, revient fréquemment dans les Dialogues platoniciens où les Sophistes sont combattus : voir notamment le 1^{er} livre de la *République*, *Gorgias*, 482 e et ss., *Protag.*, 377 c, etc. Cf. aussi *Polit.*, III, 9, 1280 b 10; XENOPH., *Memor.*, IV, 4, 5 et ss. Un texte d'ANTIPHON (H. DIELS, *Vorsokr.*, 87 B 44, recueilli dans C. J. DE VOGEL, *Greek philos.*, I, p. 103) est très caractéristique du procédé sophistique. On lira enfin avec intérêt l'exposé de L. ROBIN, la *Morale ant.*, p. 10-11 et 24.

1. Également incertains. — Cf. *Anal. post.*, I, 7, 75 a 39-75 b 2, où Ar. distingue trois éléments dans la démonstration : en premier lieu, ce qui est prouvé, la *conclusion* (συμπέρασμα); en second lieu, les axiomes, d'après lesquels (ἐξ ὧν) s'enchaîne la démonstration; en troisième lieu, le *sujet*, dont la démonstration fait apparaître les propriétés et les attributs essentiels. On reconnaît, dans notre présent texte, une application partielle de cette analyse : la conclusion est τὰληθές (l. 20) et τοιαῦτα (l. 22); le sujet à démontrer, περὶ τοιούτων (l. 19) et περὶ τῶν (l. 21); par contre, contrairement à ce que croit J. BURNET, ἐκ τοιούτων (l. 20 et 21) ne saurait désigner les axiomes (ἐξ ὧν), mais bien les *principes*, les *prémisses*, point de départ du raisonnement, dans l'espèce les jugements moraux que nous portons sur ce qui est bien ou mal (En ce sens, H. H. JOACHIM, *the Nicom. Ethics*, p. 23; sur le rôle des axiomes en général dans la démonstration, cf. le passage des *Anal. post.* cité *supra*, et notre trad. p. 44 et note 2; W. D. ROSS, comm. de son éd. des *Analytiques*, p. 531; S. MANSION, *le Jugement d'existence chez Ar.*, p. 135, notes 5 et 6, p. 145 et s.). Pour Ar., la portée de la conclusion ne peut dépasser celle des prémisses et du sujet à démontrer : une conclusion nécessaire exige une majeure et une mineure nécessaires.

2. L. 20, τύπως a le sens de *schématiquement*, dans les *grandes lignes*; τύπος s'oppose à ἀκρίβεια. Suivant une remarque de M. A. MURET, quod in picturis ὑπογραφή, in statuariorum similitumque

quand on parle de choses simplement constantes et qu'on part de principes également constants, on ne peut aboutir qu'à des conclusions de même caractère. C'est dans le même esprit, dès lors, que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons : car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites¹.

D'autre part, chacun juge correctement de ce qu'il connaît, et en ce domaine il est bon juge. Ainsi donc, dans un domaine déterminé, juge bien celui qui a reçu une éducation appropriée, tandis que, dans une matière excluant toute spécialisation, le bon juge est celui qui a reçu une culture générale². Aussi le jeune

artificum operibus τύπος (dans le même sens, TRENDL., *Elem. log. arist.*, p. 49-50).

L. 21, la notion de ἐπὶ τὸ πολὺ (ou ὥς ε. τ. π.), le *constant*, l'*habituel*, *ut in pluribus, ce qui arrive le plus souvent* (par opposition à ἀεὶ, *ce qui arrive toujours*, et à συμβεβηκός, *accident*) est une notion éminemment aristotélicienne. Substitut imparfait, pour le monde sublunaire, du nécessaire et de l'immuable, l'ἐπὶ τὸ πολὺ est la manifestation de l'ordre de la nature. AR. y fait constamment appel : voir les textes réunis par WAITZ, *Organon*, I, 378 (sur *Anal. pr.* I, 3, 25 b 14) ; 405 (sur I, 13, 32 b 19). — L. 22, τοιαῦτα, c'est-à-dire ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ.

1. Cf., pour le simple πιθανόν exigible du rhéteur, *Rhetor.*, I, 1, 1355 b 10. Même idée dans PLATON, *Théét.*, 162 e. Pour tout ce passage et ce qui suit, voir J. SOUILHÉ, p. 62-63. — Cf. aussi *Eth. Eud.*, I, 6, 1216 b 35-1217 a 10.

2. Nous traduisons assez largement pour rendre la pensée d'AR. L. 1095 a 1, l'adverbe ἀπλῶς (qui s'oppose, dans notre passage, à καθ' ἑκάστων) a le sens de *simplement*, *absolument*, *sans faire de distinction*, *sans addition ou qualification* (ἀνευ προσθήκης). Dans la langue d'AR., il est souvent synonyme de ὅλως ou de κυρίως. — AR. oppose la culture générale à la spécialisation, mais sans vouloir cependant déprécier la première (cf. en effet, *Métaph.*, A, 2, 982 a 10 et ss.). Il veut seulement attirer l'attention sur ce fait que les réalités morales ou sociales (τὰ πρακτά, τὰ καλὰ, τὰ δίκαια) exigent, en raison de leur complexité, une φρόνησις, une expérience de la vie (nous dirions, avec PASCAL, un *esprit de finesse*) dont les jeunes gens sont dépourvus. En somme, en un sens, il faut être déjà vertueux pour le devenir.

homme n'est-il pas un auditeur bien propre à des leçons de Politique¹, car il n'a aucune expérience des choses de la vie, qui sont pourtant le point de départ et l'objet² des raisonnements de cette science. De plus, étant enclin à suivre ses passions, il ne retirera de cette étude rien d'utile ni de profitable, puisque la Politique a pour fin, non pas la connaissance, mais l'action. Peu importe, du reste, qu'on soit jeune par l'âge ou jeune par le caractère : l'insuffisance à cet égard n'est pas une question de temps, mais elle est due au fait qu'on vit au gré de ses passions et qu'on s'élance à la poursuite de tout ce qu'on voit. Pour des étourdis de cette sorte, la connaissance ne sert à rien, pas plus que pour les intempérants ; pour ceux, au contraire, dont les désirs et les actes sont conformes à la raison³, le savoir en ces matières sera pour eux d'un grand profit. 5
10

2

<Le bonheur ; diverses opinions sur sa nature. — Méthode à employer.>

En ce qui regarde l'auditeur ainsi que la manière dont notre enseignement doit être reçu et l'objet que nous nous proposons de traiter, toutes ces choses-là doivent constituer une introduction suffisante⁴.

1. Qui englobe l'Éthique, et qui, d'autre part, est une science pratique.

2. Cf. *supra*, les l. 19 et ss., avec la note.

3. Malgré les réserves de J. BURNET (p. 13-14) et de W. D. Ross (note de sa trad.), nous n'hésitons pas à traduire *κατὰ λόγον*, l. 10, par *conforme à la raison*. Cette expression s'oppose à *τὸ κατὰ πάθος* ζῆν, l. 8, qui signifie *vivre selon ses passions*, genre de vie d'où la raison est exclue. Au reste, entre « vivre selon une règle » et « vivre selon la raison », il n'y a qu'une nuance, puisque la règle de vie ne saurait être que conforme à la raison. Mais il est sûr que le terme *λόγος* est susceptible d'une grande variété de significations, et il n'est pas possible de le rendre toujours de la même manière. Son sens est déterminé par le contexte.

4. Ces lignes sont la conclusion du chapitre précédent, dont l'ensemble forme une *Introduction* à l'Éthique. AR. y résume en quelques mots tout ce qui vient d'être établi : qualités exigées de l'élève, méthode d'enseignement et matière de la science morale. — L. 13, BURNET lit *ταῦτα* au lieu de *τοσαῦτα*.

Revenons maintenant en arrière. Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien¹, voyons quel est selon nous le bien où tend la Politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord² : c'est le *bonheur*³, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de *bien vivre* et de *réussir* au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages. Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur ; pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse ; à d'autres moments,

1. Cf. 1, 1094 a 1 et ss. — *Eth. Eud.*, I, 7, 1217 a 18-40.

2. L. 18, σχεδόν, *presque, roughly speaking*. Cf. *Ind. arist.*, 739 a 53 : *modeste affirmantis*, syn. de ὡς.

3. Dont nous avons à définir la nature, en apportant une *solution* (λύσις) à la *difficulté* (ἀπορία) née du conflit des diverses opinions. Comme dans d'autres ouvrages (voir notamment le livre B de la *Métaphysique*), AR. emploie la méthode *diaporématique*, qui consiste à mettre en présence, pour un problème déterminé, une thèse et une antithèse défendables, qu'elles soient professées implicitement (nous dirions *vécues*) par le *vulgaire* (οἱ πολλοί) ou exposées à l'aide d'arguments par les *sages* (οἱ χαριέντες, σοφοί, ἀγαθοί), et à en dégager ensuite les éléments de vérité qu'elles contiennent. La définition, une fois acquise de cette façon (et, en ce qui concerne l'εὐδαιμονία, la réponse d'AR. fera l'objet des ch. 5 à 7 du présent livre [1097 a 15-1098 b 8]), sera le *point de départ* ou *principe* (ἀρχή) pour l'établissement de la science morale. — On notera que le terme εὐδαιμονία (dont AR. donne d'autre part une analyse qui rejoint celle de l'*Éthique*, dans *Rhetor.*, I, 5, 1360 b 14 et ss.), qu'on traduit d'ordinaire par *bonheur*, est moins un sentiment de satisfaction intime qu'une forme d'activité : le terme *prosperité* rendrait plus exactement, semble-t-il, la pensée d'AR. L'εὐδαιμονία est ce qui nous est procuré gratuitement par un *destin heureux*, un δαίμων, un de ces bons génies des traditions populaires qui nous donnent en partage des biens que nous ne saurions acquérir par nos propres efforts. (Sur ce point, on se reportera aux belles analyses de A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, notamment p. 269-275).

quand on a conscience de sa propre ignorance, on 25
admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée. Certains¹, enfin, pensent qu'en dehors de tous ces biens multiples il y a un autre bien qui existe par soi et qui est pour tous ces biens-là cause de leur bonté. Passer en revue la totalité de ces opinions est sans doute² assez vain ; il suffit de s'arrêter à celles qui sont le plus répandues³ ou qui paraissent avoir quelque fondement rationnel. 30

N'oublions pas la différence qui existe entre les raisonnements qui partent des principes et ceux qui remontent aux principes⁴. C'est en effet à juste titre

1. PLATON et l'Académie. — L. 26, l'imparfait *ᾔοντο* est employé parce qu'AR. évoque ici un souvenir personnel de son passage à l'Académie. Cf. *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 2-15.

2. Terme fréquemment employé par AR. Il signifie *sans doute*, plus souvent que *peut-être*. Cf. *Ind. arist.*, 347 b 32 : *saepe ἴσως non dubitantis est, sed cum modestia quadam asseverantis*.

3. L. 29, *ταῖς μέλιστα ἐπιπολαζούσας*, c'est-à-dire *les opinions qui viennent à la surface*, qui surnagent en quelque sorte (Voir la note de J. SOUILLÉ, p. 20). — Cf. *Eth. Eud.*, I, 3, 1214 b 28-1215 a 7.

4. Avant de résoudre le conflit des opinions sur l'essence du bonheur et de proposer sa propre définition, AR. se pose une question de méthode. Deux voies s'offrent au raisonnement : ou bien on procède *a priori*, comme dans le raisonnement apodictique, et on part des principes et des causes pour descendre aux conséquences et aux effets ; ou bien on adopte une méthode inverse, *a posteriori*, qui part des faits pour remonter par *induction* (*ἐπαγωγή*) jusqu'aux principes. Cette dernière voie sera celle de la science des réalités morales et sociales, car, dans ce domaine, en raison de la complexité des questions traitées, les principes n'ont pas l'évidence des définitions ou des axiomes mathématiques et doivent être dégagés, au moyen de l'expérience, de l'ensemble des données de fait. On peut donc dire (l. 6) que les véritables principes (au sens de point de départ) sont ici les faits eux-mêmes.

AR. explique ensuite (l. 2) qu'un raisonnement doit partir de choses connues, connues non pas *en elles-mêmes* (*ἀπλῶς* ou *φύσει*), mais *pour nous* (*ἡμῖν*). Si les choses qui sont connues pour nous sont les principes, alors nous devons raisonner à partir des principes ; si, au contraire, les choses qui sont connues pour nous sont des effets (comme dans le cas des faits d'ordre moral), alors nous raisonnerons en partant des effets pour remonter aux principes. — AR. est revenu plusieurs fois sur l'opposition entre ce qui est connu *ἀπλῶς* et ce qui est connu *ἡμῖν* : cf. notamment *Anal. post.*, I, 2, 72 a 1 ; *Top.* VI, 4, 141 b 3 et ss. ; *Phys.*, I, 1, 184 a 16-25 ; *Métaph.*, Z, 3, 1029b 4, etc.

que PLATON se posait la question¹, et qu'il recherchait si la marche à suivre est de partir des principes ou de remonter aux principes, tout comme dans le stade
 1005 b les coureurs vont des *athlôthètes*² à la borne, ou inversement. Il faut, en effet, partir des choses connues, et une chose est dite connue en deux sens, soit pour nous, soit d'une manière absolue. Sans doute devons-nous partir des choses qui sont connues pour nous. C'est la raison pour laquelle il faut avoir été élevé dans des mœurs honnêtes, quand on se dispose à écouter avec profit un enseignement portant sur
 5 l'honnête, le juste, et d'une façon générale sur tout ce qui a trait à la Politique (car ici le point de départ est le fait, et si le *fait* était suffisamment clair, nous serions dispensés de connaître en sus le *pourquoi*)³. Or l'auditeur tel que nous le caractérisons, ou bien est déjà en possession des principes, ou bien est capable de les recevoir facilement. Quant à celui qui ne les possède d'aucune de ces deux façons⁴, qu'on le renvoie aux paroles d'HÉSIODE⁵ :

10 *Celui-là est absolument parfait qui de lui-même réfléchit sur toutes choses.*

Est sensé encore celui qui se rend aux bons conseils qu'on lui donne.

Quant à celui qui ne sait ni réfléchir par lui-même, ni, en écoutant les leçons d'autrui,

1. Peut-être *Républ.*, VI, 21, 511 b. J. SOUILHÉ, p. 67-68, croit plutôt qu'AR. se fait ici « l'écho de l'enseignement oral de son maître ».

2. Les juges du camp.

3. Sur l'opposition de *δι* (le fait brut) et de *διότι* (l'explication par la cause, *cur*), cf. *Anal. pr.*, II, 2, 53 b 9 ; *Anal. post.*, I, 13 entier (p. 72-79 de notre trad.) ; *Metaph.*, A, 1, 981 a 29, etc. Voir aussi TRENDLENBURG, *Elem. log. arist.*, 81-82. — AR. explique, dans le présent passage, que la Politique (et la Morale) visant moins la connaissance que l'action, le *διότι* perd de son importance. Cf. SYLV. MAURUS, p. 92 : *res ita se habent... quod tales actiones sunt honestae, tales sunt inhonestae, ac si de hoc constet, parum refert scire propter quid tales actiones sint honestae vel inhonestae; sed non potest bene judicare de honestis et inhonestis qui non est bonis moribus institutus.*

4. L. 8, *ὅ δὲ μηδέτερον ὑπάρχει τούτων*, cui vero neutrum horum [à savoir la possession implicite des principes ou tout au moins la possibilité de les acquérir par l'enseignement d'autrui] *suppetit*.

5. *Les Trav. et les Jours*, 293, 295, 296 et 297.

Les accueillir dans son cœur, celui-là en revanche est un homme bon à rien.

3

<Les théories courantes sur la nature du bonheur : le plaisir, l'honneur, la richesse.>

Nous revenons au point d'où nous nous sommes écartés¹. Les hommes, et il ne faut pas s'en étonner², 15 paraissent concevoir le bien et le bonheur d'après la vie qu'ils mènent. La foule et les gens les plus grossiers disent que c'est le plaisir : c'est la raison pour laquelle ils ont une préférence pour la vie de jouissance. C'est qu'en effet les principaux types de vie sont au nombre de trois³ : celle dont nous venons de parler, la vie politique, et en troisième lieu la vie contemplative. — La foule se montre véritablement d'une bassesse 20 d'esclave en optant pour une vie bestiale, mais elle trouve son excuse⁴ dans le fait que beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante ont les mêmes goûts qu'un Sardanapale⁵. — Les gens cultivés, et qui aiment la vie active, préfèrent l'honneur, car c'est là, à tout prendre⁶, la fin de la vie politique. Mais l'honneur apparaît comme une chose trop superficielle pour être l'objet cherché, car, de l'avis général, il dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré ; or nous savons d'instinct⁷ 25

1. *Supra*, 2, 1095 a 30. Cf. *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 a 26-1216 a 29.

2. L. 15, οὐκ ἀλόγως a le sens de εὐλόγως ou εἰκότως : de la part de la foule, on ne saurait s'attendre à autre chose.

3. Division traditionnelle remontant à PYTHAGORE (JAMBL., *Vita Pyth.*, 58). Cf. aussi PLATON, *Republ.*, IX, 581 c, où φιλότιμος est l'équivalent de πολιτικός.

4. L. 21, τυγχάνουσι λόγου, *sed probabili ratione, cur ita sentiat, nititur, eoque patienter audilur, quod complures*, etc. (trad. D. LAMBIN).

5. Cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 16 et ss. Sur le présent passage et ses rapports avec le *Protreptique*, cf. W. JAEGER, *Aristotle* (éd. Robinson), p. 253-255.

6. L. 23, σχεδόν signifie : à voir les choses en gros, et selon l'opinion commune.

7. L. 26, μαντεύμεθα appartient au vocabulaire platonicien.

que le bien est quelque chose de personnel à chacun et qu'on peut difficilement nous ravir. En outre, il semble bien que l'on poursuit l'honneur en vue seulement de se persuader de son propre mérite ; en tout cas, on cherche à être honoré par les hommes sensés et auprès de ceux dont on est connu, et on veut l'être pour son excellence. Il est clair, dans ces conditions, que, tout au moins aux yeux de ceux qui agissent
 30 ainsi, la vertu l'emporte sur l'honneur¹. Peut-être pourrait-on aussi supposer que c'est la vertu plutôt que l'honneur qui est la fin de la vie politique. Mais la vertu apparaît bien, elle aussi, insuffisante, car il peut se faire, semble-t-il, que, possédant la vertu, on passe sa vie entière à dormir ou à ne rien faire, ou
 1000 a même, bien plus, à supporter les plus grands maux et les pires infortunes. Or nul ne saurait déclarer heureux l'homme vivant ainsi, à moins de vouloir maintenir à tout prix une thèse². Mais sur ce sujet en voilà assez (il a été suffisamment traité, même dans les discussions courantes)³.

Le troisième genre de vie, c'est la vie contemplative,
 5 dont nous entreprendrons l'examen par la suite⁴.
 Quant à la vie de l'homme d'affaires⁵, c'est une vie

1. Le sens du mot ἀρετή, que nous traduisons d'ordinaire par *vertu*, est difficile à préciser. Originellement ἀρετή désigne toute *excellence* dans quelque ordre d'activité que ce soit, une disposition naturelle du corps ou de l'âme. Le sens moral du terme, qui englobe aussi la notion de mérite, ne remonte pas au-delà d'AR. Cf. L. ROBIN, *la Morale ant.*, p. 74-75. Voir aussi les intéressantes indications de G. CRUCHON, dans son commentaire du livre II, p. 172-174.

2. *Thèse a* le sens de ὑπόληψις παράδοξος, définie *Top.*, I, 11, 104 b 19.

3. L'expression ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις, l. 3, est l'équivalente de ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις, que l'on rencontre à plusieurs reprises dans les écrits d'AR. (par exemple, *infra*, I, 13, 1102 a 26 ; VI, 4, 1140 a 3 ; *Metaph.*, M, 1, 1076 a 28 ; *Polit.*, III, 6, 1278 b 31, etc.). Le sens a donné lieu à de longues discussions, dont on trouvera un bon résumé dans ROSS, *Metaph.*, II, 408-10. Malgré les arguments présentés par W. JAEGER, *Aristotle* (éd. Robinson), p. 246 et ss., on admet généralement aujourd'hui qu'AR. désigne ainsi les écrits répandus *dans le public* (ἐν κοινῷ, de *An.*, I, 4, 407 b 29, et la note de notre trad. avec les références, p. 39-40) et étrangers à l'École péripatéticienne.

4. X, 7, 1177 a 12-1178 a 8 ; 8, 1178 a 22-1179 a 32.

5. L. 6, nous pensons, avec J. SOUILHÉ (p. 77-78), que χρηματιστής est un adjectif qualifiant βίος sous-entendu. D'autre part, la

de contrainte, et la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons : c'est seulement une chose utile, un moyen en vue d'une autre chose. Aussi vaudrait-il encore mieux prendre pour fins celles dont nous avons parlé précédemment, puisqu'elles sont aimées pour elles-mêmes. Mais il est manifeste que ce ne sont pas non plus ces fins-là, en dépit de nombreux arguments qu'on a répandus en leur faveur¹. 10

4

*<Critique de la théorie platonicienne
de l'Idée du Bien.>*

Laissons tout cela. Il vaut mieux sans doute faire porter notre examen sur le Bien pris en général², et instituer une discussion sur ce qu'on entend par là, bien qu'une recherche de ce genre soit rendue difficile du fait que ce sont des amis³ qui ont introduit la

correction de J. BURNET, qui lit βίη δστις ἐστίν, au lieu de la leçon courante βίαιός τις ἐστίν, est inutile. Le sens du terme βίαιος, qui a embarrassé les commentateurs, nous semble clair : est βίαιός ce qui est *contraire à la nature* (παρὰ φύσιν), comme un mouvement forcé s'oppose, dans la physique d'AR., au mouvement *naturel* (κατὰ φύσιν). Pourquoi la vie du commerçant, vouée tout entière à l'enrichissement, est-elle βίαιος ? C'est parce que, dit S^t THOMAS (71, p. 18) *pecunia per violentiam acquiritur et per violentiam perditur* (cf. aussi EUSTR., 38, 24).

1. Contrairement à BURNET, p. 23, nous donnons à πρὸς αὐτά, l. 10, le sens de « en faveur de ces fins ».

2. L'Idée du Bien, le Bien en soi. — On sait la place que tient l'Idée du Bien dans la hiérarchie des Idées platoniciennes. C'est le Bien qui donne aux essences intelligibles, non seulement l'intelligibilité, mais encore l'existence et l'être ; il est ainsi à l'origine du monde transcendant, et par suite du monde sensible tout entier. Nous ne pouvons que renvoyer aux nombreux exposés de la doctrine de PLATON. Parmi les plus récents, il convient de citer surtout : W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951. (Sur l'Idée du Bien, voir notamment les pages 39 à 45, et 241 à 244).

3. Expression qui, selon F. NUYENS (*l'Evol. de la Psych. d'Ar.*, p. 181), tendrait à prouver qu'au moment de la rédaction de l'*Eth. à Nic.*, AR. se considérait encore comme platonicien (cf. *infra*, 13, 1102 a 27, note). Les l. qui suivent, et qui sont souvent citées, semblent confirmer cette manière de voir.

doctrine des Idées. Mais on admettra peut-être qu'il est préférable, et c'est aussi pour nous une obligation, si nous voulons du moins sauvegarder la vérité, de
 15 sacrifier même nos sentiments personnels, surtout quand on est philosophe : vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité.

Ceux qui ont apporté l'opinion dont nous parlons¹ ne constituaient pas d'Idées des choses dans lesquelles ils admettaient de l'antérieur et du postérieur (et c'est la raison pour laquelle ils n'établissaient pas non plus d'Idée des nombres)². Or le Bien s'affirme

1. *Première objection* contre la théorie du Bien en soi, tirée de l'examen des notions d'antérieur et de postérieur.

Pour les essences hiérarchisées dans lesquelles il existe de l'*avant* et de l'*après* (πρότερον, ὕστερον), il ne peut, de l'aveu même des PLATONICIENS, exister de genre commun, au sens de quiddité commune, distinct des espèces subordonnées. Par exemple les nombres mathématiques et les figures mathématiques, qui admettent le plus évidemment l'antérieur et le postérieur, n'ont pas de genre commun, qui serait le Nombre en général et la Figure en général. Le caractère d'antériorité naturelle et de succession se retrouve dans les différentes catégories, puisque la substance est première par rapport à la qualité, à la relation, etc. Si donc il y a du bien selon la substance, du bien selon la qualité, du bien selon la relation, ces deux dernières sortes de biens viennent après le bien substantiel. Dans ces conditions, conformément à la doctrine même des PLATONICIENS, il ne peut y avoir d'Idée du Bien, dont les différents biens particuliers participeraient. — De nombreux textes tirés des autres ouvrages d'AR., et notamment de la *Métaphysique*, seraient à rapprocher du présent passage et serviraient à l'éclairer : voir surtout *Categ.*, 12 en entier (14 a 26-b 23) ; *Metaph.*, B, 3, 999 a 6-13 (avec la note de notre comm., I, 143-144) ; Δ, 11 en entier (1018 b 9-1019 a 14) ; Z, 1, 1028 a 32 ; M. 2, 1077 a 36-b 11 ; *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 1-10 ; etc. — Sur la raison pour laquelle il n'existe pas, même pour PLATON, d'Idées des choses admettant une subordination hiérarchique, cf. L. ROBIN, *la Th. platon. des Idées*, p. 616-618, et nos propres explications, *Métaph.*, I, 143-144. — Sur l'ensemble de l'argumentation d'AR., l'étude la plus complète est celle de L. ROBIN, dans l'ouvrage capital que nous citons, particulièrement p. 131 et ss., et p. 612 à 626. Cf. aussi H. H. JOACHIM, *the Nicom. Ethics*, p. 37-41.

2. On peut se demander si les nombres entre lesquels il existe de l'antérieur et du postérieur, et dont PLATON niait qu'il y eût Idée, sont les nombres *mathématiques*, homogènes et combinables entre eux (συμμελῆτοι), ou les Nombres *idéaux*, qualitativement distincts et

et dans l'essence¹ et dans la qualité² et dans la relation³ ; mais ce qui est en soi, la substance, possède une antériorité naturelle à la relation⁴ (laquelle est semblable à un rejeton et à un accident de l'Être). Il en résulte⁵ qu'il ne saurait y avoir quelque Idée commune pour ces choses-là.

En outre⁶, puisque le Bien s'affirme d'autant de façons que l'Être⁷ (car il se dit dans la substance, par exemple DIEU et l'intellect, dans la qualité, comme les vertus, dans la quantité, comme la juste mesure, dans la relation, comme l'utile, dans le temps, comme l'occasion, dans le lieu, comme l'habitat, et ainsi de suite)⁸, il est clair qu'il ne saurait être quelque chose de commun, de général et d'un : car s'il l'était, il ne s'affirmerait pas de toutes les catégories, mais d'une seule.

incombinables (ἀσύμμελτοι). La question est résolue différemment par les commentateurs. Selon TRENDLENBURG et L. ROBIN, contrairement à ZELLER, il s'agirait des nombres mathématiques (Voir la discussion et la conclusion de L. ROBIN, *op. cit.*, p. 619 et ss.).

1. L. 20, τί ἐστὶ est pratiquement l'équivalent de οὐσία. Sur le sens précis du terme, cf. notre *Métaph.*, I, 51, note 6 ; pour le sens de οὐσία, I, 22-23 (sous A, 3, 983 a 26). Voir en outre *Categ.*, 5 en entier ; *Métaph.*, Δ, 8, en entier.

2. Cf. *Categ.*, 8 ; *Métaph.*, Δ, 14. — Sur l'application de la doctrine générale des catégories à la critique de l'Idée du Bien, on se reportera à H. H. JOACHIM, *the Nicom. Ethics*, p. 34 et ss.

3. Sur la catégorie de relation, cf. *Categ.*, 7, et surtout *Métaph.*, Δ, 15 en entier (avec nos notes, I, 294-298).

4. Ainsi d'ailleurs qu'aux autres catégories. — L. 22, τοῦ ὄντος a le sens de τοῦ τί ἐστὶ : c'est la substance ou essence.

5. L. 22, ὥστε exprime non seulement une conséquence déduite de la doctrine de PLATON et retournée contre lui, mais encore l'opinion même d'AR. (cf. *Polit.*, III, 1, 1275 a 34-38).

6. *Nouvel argument* contre l'Idée du Bien, ou plutôt nouvelle forme du même argument. Le Bien, qui se réciproque avec l'Être, s'affirme de toutes les catégories. Il ne saurait donc, pas plus que l'Être lui-même, être quelque chose de commun, d'universel et d'un, en d'autres termes être un genre. Cf. *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 27. Voir aussi *Top.*, I, 15, 107 a 4-12 (t. I, p. 39, de notre trad.) ; *Métaph.*, Γ, 2, 1003 a 33-b 6 (I, p. 176 de notre comm.).

7. Le terme ὄν (τῷ ὄντι) inclut toutes les catégories, qui sont parfois définies les γένη τοῦ ὄντος.

8. Sur les différentes énumérations, plus ou moins complètes, des catégories, cf. notre *Métaph.*, I, 270.

De plus¹, puisque des choses tombant sous une
 30 seule Idée il n'y a aussi qu'une seule science, de tous
 les biens sans exception il ne devrait y avoir également
 qu'une science unique : or, en fait, les biens sont
 l'objet d'une multiplicité de sciences, même ceux
 qui tombent sous une seule catégorie : ainsi pour
 l'occasion, dans la guerre il y a la stratégie, et dans
 la maladie, la médecine ; pour la juste mesure, dans
 l'alimentation c'est la médecine, et dans les exercices
 fatigants c'est la gymnastique.

On pourrait se demander encore² ce qu'en fin de
 compte les PLATONICIENS veulent dire par la *Chose*
 35 *en soi*, s'il est vrai que l'Homme en soi et l'homme ré-
 1003 b pondent à une seule et même définition, à savoir celle de
 l'homme, car en tant qu'il s'agit de la notion d'homme
 il n'y aura aucune différence entre les deux cas. Mais
 s'il en est ainsi, il faudra en dire autant du Bien³. Et
 ce n'est pas non plus parce qu'on l'aura rendu éternel
 que le Bien en soi sera davantage un bien, puisque
 une blancheur de longue durée n'est pas plus blanche
 5 qu'une blancheur éphémère⁴. A cet égard les PYTHA-
 GORICIENS donnent l'impression de parler du Bien
 d'une façon plus plausible en posant l'Un dans la
 colonne des biens⁵, et c'est d'ailleurs eux que SPEU-

1. *Troisième argument* tiré de la multiplicité des sciences ayant rapport au bien. Cf. *Top.*, I, 15, 107 a 4, passage déjà cité, où le Bien est défini comme un terme homonyme ; *Metaph.*, I, 2, 1003 b 12 ; *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 34-1218 a 1.

2. *Quatrième argument*, tiré de l'identité de notion (ou de définition) de la Chose en soi et de la chose, tendant à prouver que le Bien n'est pas plus une quiddité séparée des choses qu'il n'est un véritable universel. Cf. *Metaph.*, Z, 6, en entier et notamment 1031 b 31 (tome I, p. 377 de notre comm.) ; *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 10-15.

3. Et on ne pourra pas distinguer entre le Bien en soi et le bien.

4. La forme est, en effet, indivisible et n'admet aucune détermination quantitative d'ordre temporel ou spatial. Cf. *Metaph.*, Z, 8, 1034 a 8.

5. Cf. *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 17-32, qui contient d'intéressantes précisions.

Sur les séries parallèles des principes pythagoriciens et la notion de *συστοιχία*, I, 7, cf. *Metaph.*, A, 5, 986 b 22-28 (I, p. 45 et 46 avec les notes, de notre trad.). L'une des colonnes de ces séries d'oppositions contenait les principes d'ordre, de perfection et de limitation (Limite, Impair, Un, Droite, Mâle, Repos, Rectiligne, Lumière, Bien,

SIPPE semble avoir suivis¹. Mais tous ces points doivent faire l'objet d'une autre discussion².

Carré), et l'autre les principes d'illimitation et d'imperfection (Illimité, Pair, etc.). AR. a critiqué par ailleurs (*Métaph.*, A, 7, 1072 b 30, et la longue note de notre comm., II, 683-685) la place de neuvième rang où le Bien se trouve rejeté, ce qui a pour résultat d'attribuer l'imperfection au premier principe et de faire résider la perfection dans les choses dérivées. Cette position, qui n'est pas sans rappeler les données de l'Évolutionnisme moderne, est aux yeux d'AR. inadmissible, car elle est contraire à sa thèse essentielle selon laquelle la forme et l'acte sont antérieurs à la matière et à la puissance ; par conséquent c'est le parfait qu'il faut poser à l'origine, et l'imparfait dans les êtres dérivés.

Le présent passage de l'*Eth.*, contrairement à ce qu'une lecture superficielle pourrait faire croire, n'a pas pour objet d'approuver la thèse pythagoricienne. Comme l'avait déjà remarqué EUSTRATÈ, 51, 13, AR. ne prend pas cette théorie à son compte. Il veut seulement dire qu'à tout prendre et en demeurant sur le terrain de la *vraisemblance* (πιθανώτερον, l. 6), il vaut encore mieux soutenir, avec les PYTHAGORICIENS, que l'Un est le bien en devenir, *terminus ad quem*, de nature idéale, auquel tendent toutes les choses particulières, que de poser d'emblée, à l'exemple de PLATON, le Bien en soi comme identique à l'Un en soi, et d'en dériver à titre de première cause tous les autres biens. Mais il est certain, malgré tout, que le Moteur immobile et transcendant d'AR. a plus d'un point commun avec l'Idée platonicienne du Bien et s'en rapproche davantage que des conceptions pythagoriciennes.

1. SPEUSIPPE était, on le sait, le neveu de PLATON, et lui succéda à la tête de l'Académie.

Sur la doctrine de SP., qu'AR. rattache avec prudence (δοκεῖ) aux théories pythagoriciennes, cf. le passage de la *Métaph.* cité dans la note précédente, et L. ROBIN, la *Th. platon.*, p. 512-513 (note 455-II). SPEUSIPPE, en admettant l'existence de plusieurs plans de réalité se développant graduellement dans la durée, soumis à des principes indépendants les uns des autres (*Métaph.*, Z, 2, 1028 a 21 ; A, 10, 1075 a 36 ; N, 3, 1090 b 17), en posant, d'autre part, l'Un à l'origine des choses et en refusant d'y associer le Bien (*Métaph.*, N, 4, 1091 b 35), était conduit à adopter une position voisine de celle des PYTHAGORICIENS et à n'accorder la perfection qu'au *terminus ad quem*, aux êtres les plus éloignés du principe et ayant atteint leur plein développement. — Les fragments de SP. ont été réunis par P. LANG, de *Speusippi Acad. scriptis, accedunt Fragmenta*, Bonn, 1911. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, a tenté une reconstitution (en partie conjecturale) de la pensée de SPEUSIPPE.

2. A savoir la Métaphysique, qui étudie les rapports de l'Un et du Bien, et qui, d'une manière générale, critique la doctrine des Idées.

Quant à ce que nous avons dit ci-dessus¹, une incertitude se laisse entrevoir, du fait que les PLATONICIENS n'ont pas visé dans leurs paroles tous les
 10 biens, mais que seuls dépendent d'une Idée unique les biens qui sont poursuivis et aimés pour eux-mêmes, tandis que les biens qui assurent la production des premiers, ou leur conservation d'une façon ou d'une autre, ou encore qui empêchent l'action de leurs
 contraires, ne sont appelés des biens qu'à cause des premiers, et dans un sens secondaire. Évidemment alors, les biens seraient entendus en un double sens : d'une part, les choses qui sont des biens par elles-mêmes, et, d'autre part, celles qui ne sont des biens qu'en raison des précédentes. Ayant donc séparé les
 15 biens par eux-mêmes des biens simplement utiles², examinons si ces biens par soi sont appelés biens par référence à une Idée unique. Quelles sont les sortes

1. 1096 a 18-23. — Nous avons vu que de l'aveu des PLATONICIENS, il n'existe pas d'Idées des essences hiérarchisées, ce qui est le cas de la notion du Bien, qui se montre dans toutes les catégories. AR. se pose à présent une objection (l. 9, ἀμφισβήτησις), soit qu'il se la fasse à lui-même pour les besoins de son argumentation, soit plutôt qu'elle émane réellement des PLATONICIENS, qui chercheraient à expliquer pour quelle raison, malgré les exigences de leur système, ils admettent un Bien en soi. Les PLAT. feraient une distinction entre les biens καθ' αὐτά, qui sont recherchés par eux-mêmes (par exemple, τὸ φρονεῖν, τὸ ὁρᾶν, certaines ἡδοναὶ et τιμαί, l. 17-18), et les biens secondaires et dérivés, qui ne sont désirés que comme des moyens de se procurer les premiers : seuls les biens καθ' αὐτά seraient de véritables biens, subordonnés à l'Idée du Bien. AR. répond (l. 15) que cette distinction entre les différentes sortes de biens ne résout pas la difficulté. Ou bien seule l'Idée du Bien est vraiment un bien par soi, mais alors les choses qui en dépendant (les biens καθ' αὐτά) cessent d'être des biens par soi, et le Bien en soi est ainsi une forme vidée de son contenu (μάταιον, l. 21) ; ou bien, si ces choses sont encore des biens, il faudra supposer que le Bien en soi se distribue entre elles toutes, sans rien perdre de sa nature. Or tous ces biens en soi ont un λόγος (une *notion*, une *définition*) différent. Conclusion (l. 25) : de toute façon, l'Idée du Bien ne devrait avoir aucune place dans le monde des Idées, alors que (bien qu'AR. ne le rappelle pas expressément), selon la doctrine platonicienne, l'Idée du Bien est au sommet de la hiérarchie des Idées et tient sous sa dépendance à la fois le monde transcendant et (comme conséquence de la participation) la totalité de l'Univers sensible.

2. Utiles comme moyens d'atteindre les autres.

de choses que nous devrons poser comme des biens en soi ? Est-ce celles qu'on poursuit même isolées de tout le reste¹, comme la prudence, la vision, certains plaisirs et certains honneurs ? Ces biens-là, en effet, même si nous les poursuivons en vue de quelque autre chose, on n'en doit pas moins les poser dans la classe des biens en soi. Ou bien² est-ce qu'il n'y a aucun autre bien en soi que l'Idée du Bien ? Il en résultera dans ce cas que la forme du Bien sera 20 quelque chose de vide³. Si on veut, au contraire⁴, que les choses désignées plus haut fassent aussi partie des biens en soi, il faudra que la notion du Bien en soi se montre comme quelque chose d'identique en elles toutes, comme dans la neige et la céruse se retrouve la notion de la blancheur⁵. Mais⁶ l'honneur, la prudence et le plaisir ont des définitions distinctes, et qui diffèrent précisément sous le rapport de la bonté elle-même⁷. Le bien n'est donc pas quelque élément 25 commun dépendant d'une Idée unique.

Mais alors en quel sens les biens sont-ils appelés du nom de *bien*⁸ ? Il ne semble pas, en tout cas, qu'on ait affaire à des homonymes accidentels⁹. L'homonymie

1. Et non comme moyens en vue d'une autre fin.

2. Dilemme (ξ, l. 17, et ξ, l. 19).

3. Vide de tout contenu. Les choses qui en dépendent cessant d'être les biens par soi, la forme sera forme de rien.

4. Première branche du dilemme (ξ, l. 17). Le mot πάντα, l. 21, désigne ὅσα μακρόμενα διώκεται, l. 17 (la prudence, la vision, etc.).

5. Sur la définition de la blancheur, cf. *Top.*, III, 5, 119 a 30.

6. Ce qui rend cette hypothèse également inacceptable.

7. D'une façon essentielle, qui exclut toute définition commune, en tant que ce sont des biens, et non pas par une qualité secondaire qui pourrait les faire regarder comme de simples espèces du Bien.

8. Puisque les biens ne sont pas rapportés à l'Idée du Bien, comment se fait-il qu'on les appelle pourtant du seul nom de *bien* ?

9. *Ar.* distingue (*Categ.*, I a 1-15) :

1° les termes *homonymes* ou *équivoques* : les δμώνυμα sont les choses qui n'ont de commun que le nom, sans aucun caractère essentiel commun : par exemple (*Eth. Nic.*, V, I, 1129 a 30), κλέψ, qui désigne une *clef* et la *clavicule*.

2° les termes *synonymes* ou *univoques* : les choses *synonymes* (συνώνυμα) sont identiques en nature et contenues dans le même genre (καθ' ἐν, κατὰ μίαν ἰδέαν).

Sur cette distinction capitale, cf. *Ind. arist.*, 514 a 40 ;

provient-elle alors de ce que tous les biens dérivent d'un seul bien ou de ce qu'ils concourent tous à un

L. ROBIN, *la Th. platon.*, p. 125, note 150-vii, et p. 606, note 26.

3° les termes *paronymes*. Les παρώνυμα, *denominativa* (dont l'importance est moindre que celle des précédents), sont des dérivés grammaticaux par *inflexion* ou suffixe (πτῶσις) : par exemple, de *grammaire* vient *grammairien*.

A leur tour, les termes *homonymes* (qui seuls nous intéressent dans le présent passage) comprennent :

a) les homonymes *purs*, ἀπὸ τύχης (I. 29), *résultant du hasard*, qui n'ont absolument rien de commun entre eux que le nom.

b) les homonymes ἀφ' ἐνός ou πρὸς ἓν (I. 28-29), qui sont des termes intermédiaires entre les συνώνυμα et les ὁμώνυμα, et dans lesquels la communauté de nom a sa raison d'être « en ce qu'il y a une certaine nature, qui se manifeste en quelque façon en toutes leurs acceptions, relativement à laquelle elles sont ce qu'elles sont, et qui sert de principe à leur dénomination commune » (L. ROBIN, *op. cit.*, p. 151) : tel est, par exemple, le cas de l'Être (*Métaph.*, I, 2, 1003 a 33), *quum ad idem referantur omnia et omnia ab eodem pendent* (BONITZ, *Métaph.*, II, 173). Contrairement à ce que pense J. BURNET (*Eth. Nic.*, 29), on ne saurait assimiler les πρὸς ἓν λεγόμενα aux παρώνυμα.

c) les homonymes κατ' ἀναλογίαν (I. 28), dont AR. donne un exemple :

vue : corps :: intellect : âme.

L'homonymie consiste ici en une égalité de rapports entre des choses distinctes, à la différence des ἀφ' ἐνός et πρὸς ἓν λεγόμενα, pour lesquels la communauté a rapport aux choses elles-mêmes, implique une certaine unité réelle servant le principe à l'homonymie, qui perd ainsi de sa pureté. AR., dans notre passage, semble donner la préférence (μᾶλλον, I. 28) à cette dernière sorte d'analogie pour expliquer la communauté de désignation des divers biens, et s'il s'attache à cette solution, c'est évidemment pour une raison de polémique, préoccupé avant tout de combattre le caractère transcendant de l'Idée platonicienne du Bien. Mais on aurait tort de supposer que cette conception représente la pensée profonde et dernière d'AR. En effet, AR. ne prétend pas résoudre ici la question, dont il renvoie l'examen détaillé à une autre branche de la philosophie (I. 31). Cette autre branche ne peut être que la Métaphysique, et plus précisément le passage cité plus haut, I, 2, 1003 a 33, où l'Être est qualifié avec l'Un, de πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἐνός λεγόμενον. Et comme le Bien, nous le savons (*supra*, 1096 a 24), se prend en autant d'acceptions que l'Être avec lequel il s'identifie, il en résulte que le Bien fait aussi réellement partie de la classe des πρὸς ἓν λεγόμενα, et doit être rangé, non pas dans la 3° sorte d'homonymie, mais dans la seconde. Telle est donc la position définitive qu'AR. a prise en dernier

seul bien ? Ne s'agirait-il pas plutôt¹ d'une unité d'analogie : ainsi, ce que la vue est au corps, l'intellect l'est à l'âme, et de même pour d'autres analogies ? Mais sans doute sont-ce là des questions à laisser de côté 30 pour le moment, car leur examen détaillé serait plus approprié à une autre branche de la philosophie. Même raison d'écarter ce qui a rapport à l'Idée². En admettant même, en effet, qu'il y ait un seul Bien comme prédicat commun³ à tous les biens, ou possédant l'existence séparée et par soi, il est évident qu'il ne serait ni praticable, ni accessible à l'homme, alors que le bien que nous cherchons présentement c'est quelque chose qui soit à notre portée⁴. Peut-être 35 pourrait-on croire qu'il est tout de même préférable de connaître le Bien en soi, en vue de ces biens qui 1097 a sont pour nous accessibles et réalisables : ayant ainsi comme un modèle sous les yeux, nous connaissons plus aisément, dira-t-on, les biens qui sont à notre portée, et si nous les connaissons, nous les atteindrons. Cet argument n'est pas sans quelque apparence de raison, mais il semble en désaccord avec la façon dont procèdent les sciences : si toutes les sciences en effet, tendent à quelque bien et cherchent à combler ce 5 qui les en sépare encore⁵, elles laissent de côté la

lieu. — Sur tous ces points, on se reportera aux admirables analyses de L. ROBIN, *la Th. platon.*, p. 151 à 164, et note 171.

1. Le partic. ξ , l. 28, fréquemment employée par AR. (cf. les références et les indications de l'*Ind. arist.*, 312 b 56 à 313 a 35), signifie généralement *ne faut-il pas dire plutôt que, n'est-ce pas plutôt que*, et elle exprime souvent, sous sa forme dubitative, une préférence de l'auteur (renforcée, dans le présent passage, par $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ qui suit). Elle marque soit une *objection*, soit une *réponse*, soit enfin une *correction*.

2. Toute la discussion qui suit, jusqu'à la fin du chapitre, rentre en effet dans la critique générale et dans l'examen approfondi auxquels procédera AR. dans la *Métaphysique* : on se reportera notamment à A, 1, 981 a 5-24 (t. I, p. 5-7, note, de notre édition) et à A, 9, 991 a 20-b 1 (p. 87-88, et notes).

3. L'expression $\tau\omicron$ κοινῇ κατηγορούμενον, l. 32, se retrouve *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a 8, et de *Soph. elench.*, 22, 179 a 8 : le terme κοινῇ est l'équivalent de καθόλου.

Pour les l. 30 et ss., cf. *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 16-23.

4. Ce qui enlève tout intérêt à une discussion sur l'Idée du Bien.

5. Même idée *Pol.*, VII, 17, 1337 a 1.

- connaissance du Bien en soi. Et pourtant! Que tous les gens de métier ignorent un secours d'une telle importance et ne cherchent même pas à l'acquérir, voilà qui n'est guère vraisemblable! On se demande aussi quel avantage un tisserand ou un charpentier retirera pour son art de la connaissance de ce Bien en soi, ou comment sera meilleur médecin ou meilleur
- 10 général celui qui aura contemplé l'Idée en elle-même : il est manifeste que ce n'est pas de cette façon-là¹ que le médecin observe la santé, mais c'est la santé de l'être humain qu'il observe, ou même plutôt sans doute la santé de tel homme déterminé, car c'est l'individu qui fait l'objet de ses soins.

5

< *Nature du bien : fin parfaite, qui se suffit à elle-même.* >

- 15 Tous ces points ont été suffisamment traités. — Revenons encore une fois sur le bien qui fait l'objet de nos recherches, et demandons-nous ce qu'enfin il peut être². Le bien, en effet, nous apparaît comme une chose dans telle action ou tel art, et comme une autre chose dans telle autre action ou tel autre art : il est autre en médecine qu'il n'est en stratégie, et ainsi de suite pour le reste des arts. Quel est donc le bien dans chacun de ces cas ? N'est-ce pas la fin en vue de quoi tout le reste est effectué ? C'est en médecine la santé, en stratégie la victoire, dans l'art de bâtir,
- 20 une maison, dans un autre art c'est une autre chose, mais dans toute action, dans tout choix, le bien c'est la fin, car c'est en vue de cette fin qu'on accomplit toujours le reste. Par conséquent, s'il y a quelque chose qui soit fin de tous nos actes, c'est cette chose-

1. *In abstracto.*

2. AR. expose maintenant sa propre doctrine, inspirée de la « vie mixte » du *Philèbe* (20 a, 60 b à 61 a, 66 a et b). Première étape : le bien s'identifie avec la fin ; or les fins étant multiples, le bien est lui-même multiple. Mais si l'ensemble des actions humaines a une seule fin, c'est le bien de notre activité en général, objet de l'universelle élection.

là qui sera le bien réalisable, et s'il y a plusieurs choses, ce seront ces choses-là.

Voilà donc que par un cours différent, l'argument aboutit au même résultat qu'auparavant¹. — Mais ce que nous disons là, nous devons tenter de le rendre encore plus clair.

Puisque les fins sont manifestement multiples², 25
et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. 30
Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur³ semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours 1097 b
pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en

1. Sur les différentes interprétations de cette phrase difficile, cf. J. SOUILHÉ, p. 95 et 96. Avec EUSTR., 60, 23, et HÉLIOD., 12, 10, nous comprenons : on en revient à ce qui a été dit au début (c'est-à-dire 1, 1094 a 18-21), à savoir que la fin de toute action ne peut être que le bien et le parfait. Telle est aussi l'interprétation de H. RACKHAM.

2. Deuxième étape : le Bien s'identifie avec la fin *suprême, absolue* (τέλειος. Sur le concept de *parfait*, cf. *Mélaph.*, Δ, 16, en entier : 1, p. 298-300 de notre comm.). AR. passe ensuite à l'étude de la hiérarchie des biens, pour arriver au Bien absolu.

3. Troisième étape : identification de la fin parfaite, du bien, avec le bonheur.

- 5 vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n'est jamais choisi en vue de ces biens, ni d'une manière générale en vue d'autre chose que lui-même.

On peut se rendre compte encore qu'en partant de la notion de *suffisance*¹ on arrive à la même conclusion. Le bien parfait semble en effet se suffire à lui-même. Et par *ce qui se suffit à soi-même*, nous entendons non pas ce qui suffit à un seul homme menant une vie solitaire, mais aussi à ses parents, ses enfants,
 10 sa femme, ses amis et ses concitoyens en général, puisque l'homme est par nature un être politique². Mais à cette énumération³ il faut apporter quelque limite, car si on l'étend aux grands-parents, aux descendants et aux amis de nos amis, on ira à l'infini. Mais nous devons réserver cet examen pour une autre occasion⁴. En ce qui concerne le fait de *se suffire à soi-même*, voici quelle est notre position : c'est ce
 15 qui, pris à part de tout le reste, rend la vie désirable et n'ayant besoin de rien d'autre. Or tel est, à notre sentiment, le caractère du bonheur. Nous ajouterons que le bonheur est aussi la chose la plus désirable de toutes, tout en ne figurant pas cependant au nombre des biens, puisque s'il en faisait partie il est clair qu'il serait encore plus désirable par l'addition fût-ce du plus infime des biens : en effet, cette addition produit une somme de biens plus élevée, et de deux biens le plus grand est toujours le plus dési-
 20 rable⁵. On voit donc que le bonheur est quelque

1. Autre caractère : l'αὐτάρχεια, *suffisance*, *inconditionnalité*, en donnant au terme un caractère « social » (sur ce dernier point, cf. *Polit.*, *passim*, et notamment, I, 2, 1253 a 2 ; III, 9, 1280 b 32 ; etc.), puisque nous savons qu'en définitive la Morale se ramène à la Politique. C'est l'ἑκάνον de PLATON.

2. L. 11, la correction πολιτικός (au lieu de πολιτικόν), proposée par J. BURNET sur la foi de quelques manuscrits, ne s'impose absolument pas.

3. τούτων = τῶν φίλων, etc.

4. IX, 10, 1170 b 20 et ss.

5. Le bonheur n'est pas lui-même un bien, mais renferme tous les autres biens, comme la fin inclut les moyens. La même idée se trouve exprimée *Top.*, III, 2, 117 a 16-18 ; *Magna moral.*, I, 2, 1184 a 15-21 ; *Rhet.*, I, 7, 1363 b 18-21. Il est clair que si la santé est additionnée avec le bonheur, alors εὐδαιμονία + ὑγεία > εὐδαιμονία. Bon exposé dans HÉLIOD., 12, 42 et ss.

chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

6

<Le bonheur défini par la fonction propre de l'homme.>

Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord¹ ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la *fonction* de l'homme². De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statuaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le « réussi », on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme³, s'il est vrai qu'il y ait une certaine fonction spéciale à l'homme. Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme⁴ n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore⁵, de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consis-

1. Et sur laquelle il est inutile d'insister.

2. La notion d'ἔργον sert ainsi le moyen à la démonstration : ἔργον signifie la tâche, l'ouvrage, la fonction (Cf. déjà, PLATON, *Républ.*, I, 352 d à 354 a). — *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 5-8.

On trouvera dans H. H. JOACHIM, *op. cit.*, p. 48 et 49, un bon exposé de la notion d'ἔργον dans PLATON et ARISTOTE.

3. et 4. L'homme en tant que tel.

5. Non seulement chaque métier a un ἔργον, mais encore chaque partie de l'homme. Comment l'homme lui-même n'en aurait-il pas ?

1098 a ter ? Le simple fait de vivre¹ est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons donc laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive², mais celle-là encore apparaît commune avec le cheval, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique³ de la partie rationnelle de l'âme, partie qui peut être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée⁴.

1. Qui différencie les êtres vivants des corps inanimés (cf. *de An.*, II, 2, 413 b 7).

2. Qui différencie les animaux des plantes (*de An.*, II, 2, 413 b 1).

3. « Sa vie d'agent moral » (L. ROBIN, *Arist.*, p. 214). — Sur le sens précis de *πρακτική ζωή*, cf. H. JOACHIM, p. 50, qui a entièrement raison d'en exclure la vie contemplative (*θεωρία*).

4. Certains commentateurs, J. BURNET, par exemple, p. 35, tiennent pour une interpolation tardive la phrase *τούτου δὲ... διανοούμενον*, l. 4 et 5, en raison surtout du terme *ἐπιπειθός*, qui est effectivement un *ἄπαξ λεγόμενον*. J. SOUILLHÉ, p. 100-101, défend au contraire l'authenticité du passage, qu'il considère comme essentiel à l'argumentation, et propose, au moyen d'une légère correction, de lire *εὐπειθός*. Nous nous rallions entièrement à cette manière de voir, et nous estimons, d'autre part, en plein accord avec son auteur, que la traduction de *λόγος* par *raison* s'impose (l. 4 et ss.) : sur ce dernier point, les arguments un peu trop subtils de J. BURNET et de H. JOACHIM ne nous ont pas convaincus (Cf. déjà *supra*, I, 1095 a 10, avec les réserves qui s'imposent).

Quoi qu'il en soit, la pensée d'AR., pour l'ensemble des l. 4 et suivantes, doit être comprise ainsi. Elle se rattache à une distinction capitale entre l'ἐξίς, *aptitude, manière d'être, puissance* déjà déterminée, et l'ἐνέργεια (ou *χρησις*, dans le vocabulaire platonicien), qui est l'exercice de la précédente en vue de l'accomplissement de l'ἔργον. Cette distinction, qui a été adoptée par les philosophes scolastiques sous la désignation de *actus primus, actus secundus*, apparaît dans la définition aristotélicienne de l'âme (*de An.*, II, 1, 412 b 21 et ss.; cf. la note de G. ROBIER, II, 185-186) : l'âme est une entéléchie, mais entéléchie première, au sens où la science est entéléchie, comme opposée à l'ignorance, science en puissance. Mais ici, à la différence de l'âme, c'est le point de vue de l'exercice qui doit être pris en considération. En d'autres termes, le véritable bien pour l'homme, c'est l'activité raisonnable, envisagée dans son accomplissement le plus parfait : l'ἔργον étant la fin de l'ἐξίς, est par suite meilleur

L'expression <vie rationnelle> étant ainsi prise en 5
un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de
la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette
vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus
plein. Or s'il y a une fonction de l'homme consistant
dans une activité de l'âme conforme à la raison¹, ou
qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que
cette fonction est génériquement la même² dans un
individu quelconque et dans un individu de mérite
(ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste,
et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les 10
cas), l'excellence due au mérite s'ajoutant à la fonction
(car la fonction du cithariste est de jouer de la
cithare, et celle du *bon* cithariste d'en *bien* jouer) ;
s'il en est ainsi ; si nous posons que la fonction de
l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-
à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions
accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme
vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accom-
plir bien et avec succès, chaque chose au surplus
étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence 15
qui lui est propre : — dans ces conditions, c'est donc
que le bien pour l'homme consiste dans une activité
de l'âme en accord avec la vertu³, et, au cas de plu-
ralité de vertus, en accord avec la plus excellente et
la plus parfaite d'entre elles⁴. Mais il faut ajouter :
« et cela dans une vie accomplie jusqu'à son terme », car
une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus

qu'elle. Cf. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 9-18. Bon résumé dans SYLV. MAURUS, 17² : *opus proprium hominis non consistit in operationibus vitae vegetativae vel sensitivae, adeoque consistit in vita rationali non quidem in vita rationali in actu primo [ἐξῆς], sed in vita rationali in actu secundo [ἐνέργεια]*.

1. Définition du bonheur. — *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 18-23.

2. De sorte qu'il n'y a pas μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, en passant d'un individu quelconque d'une classe déterminée, à un individu σπουδαῖος. Le principe de l'incommunicabilité des genres est ainsi sauvegardé. Sur ce principe et son étendue, cf. notre *Métaph.*, I, 94-95.

3. Ou plus exactement, « selon l'excellence propre de l'homme ». Sur le sens précis de ἀρετή, cf. *supra*, 3, 1095 b 30, note. — *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 23-35.

4. A savoir, comme nous le verrons, la σοφία, la vie contemplative.

un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un
20 bref espace de temps¹.

7

<Questions de méthode. — La connaissance des principes. >

Voilà donc le bien² décrit dans ses grandes lignes (car nous devons sans doute commencer par une simple ébauche, et ce n'est qu'ultérieurement que nous appuierons sur les traits). On peut penser que n'im-
porte qui est capable de poursuivre et d'achever dans le détail³ ce qui a déjà été esquissé avec soin ; et le temps, en ce genre de travail⁴, est un facteur de découverte ou du moins un auxiliaire précieux : cela même est devenu pour les arts une source de progrès,
25 puisque tout homme peut ajouter à ce qui a été laissé incomplet⁵. Mais nous devons aussi nous souvenir de ce que nous avons dit précédemment⁶ et ne pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier tendre à

1. Cf. *Eth. Eud.*, II, I, 1219 b 4 et ss. — Sur le sens de ἐν βίῳ τελείῳ, I. 18, cf. la dissertation de J. SOUILLÉ, p. 103-104 : AR. entend par cette expression une vie suffisamment longue pour donner à l'homme les occasions d'exercer et de manifester son excellence. Cf. aussi la note de G. RODIER, *Eth. Nic.*, livre X, p. 115-116.

Tous les éléments du bonheur étant ainsi réunis, sa définition sera la suivante : *felicitas hominis est perfectissima operatio rationalis, secundum perfectissimam virtutem, in vita perfecta et diuturna* (SYLV. MAURUS, 18¹.)

2. Ou le bonheur, puisque les deux termes sont équivalents.

3. L. 22, le verbe διαποροῦν a le sens de articuler nettement, détailler une explication. Cf. BONITZ, in *Métaph. comm.*, 82-83 : δ. est rem aliquam quasi per membra et artus distinguere, et certum in ordinem redigere, ut unius corporis referant similitudinem. — H. H. JOACHIM, p. 52, a soigneusement indiqué les points qu'AR. a laissés provisoirement de côté.

4. A savoir le travail de perfectionnement et d'achèvement.

5. Même idée de *Soph. cl.*, 34, 183 b 17-31 ; *Métaph.*, α, 1, 993 b 18.

6. I, 1094 b 13.

l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation. Et, en effet, un charpentier et un géomètre font bien porter leur recherche l'un et l'autre sur l'angle droit¹, mais c'est de façon différente : le premier veut seulement un angle qui lui serve pour son travail, tandis que le second cherche l'essence de l'angle droit ou ses propriétés, car le géomètre est un contemplateur de la vérité². C'est de la même façon dès lors qu'il nous faut procéder pour tout le reste, de manière à éviter que dans nos travaux les à-côtés ne l'emportent sur le principal. On ne doit pas non plus exiger la cause³ en toutes choses indifféremment : il suffit, dans certains cas, que le fait soit clairement dégagé, comme par exemple en ce qui concerne les principes⁴ : le fait vient en premier, c'est un point de départ. Et parmi les principes, les uns sont appréhendés par l'induction⁵, d'autres par la sensa-

1. L. 30, il faut sous-entendre γωνία (*Ind. arist.*, 523 b 8-9).

2. Cf. *Républ.*, V, 475 e, où la même expression est employée.

3. C'est-à-dire le διότι. Sur la distinction du διότι et de l'ὅτι, cf. *supra*, 2, 1095 b 5 et les notes. — L. 2, δεῖχθῆναι (*montrer, dégager le fait*), et non ἀποδειχθῆναι (*démontrer par la cause*).

Cf. *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 b 17-24.

4. Ces derniers mots, que SUSEMIHL, après ZELLER, place entre crochets, sont une partie essentielle de l'argumentation, et ils éclairent tout ce difficile passage. AR. établit une différence entre la connaissance *intuitive* des principes des sciences, qui n'ont pas de cause antécédente et sont appréhendés immédiatement, et la connaissance *démonstrative* par la cause ou le moyen. La saisie immédiate des principes (et notamment des principes d'ordre moral) se fait, selon les cas, par les voies différentes de l'induction, de la perception sensible ou de l'habitude, mais toute démonstration proprement dite est exclue. C'est ainsi que le moraliste n'a pas à établir une définition du bonheur, il lui suffit de montrer ce qu'en fait est le bonheur et les opinions courantes à ce sujet.

5. L'induction (ἐπαγωγή) s'oppose au syllogisme : elle consiste à découvrir l'universel en partant du particulier dans lequel cet universel est contenu en puissance. Sur l'induction aristotélicienne, cf. *Top.* I, 12, 105 a 13 ; 16, 108 b 7-12 ; *Anal. pr.*, II, 23 entier, 68 b 7-37 (p. 311 à 314 de notre trad., avec les notes) ; *Anal. post.*, I, 1, *inil.* ; 3, 72 b 5 ; 18, 81 b 5 (passage où induction et sensation sont traitées en commun) ; II, 19, 100 a 1 jusqu'à la fin du chapitre ; *Eth. Nic.*, I, 8, 1099 a 7 (exemple d'induction) ; VI, 3, 1139 b 26 ; etc. Voir aussi EUSTR., 76, 17 ; TRENDL., *Elem. log. arist.*, § 34, p. 111-

tion¹, d'autres enfin par une sorte d'habitude², les différents principes étant ainsi connus de différentes façons³ ; et nous devons essayer d'aller à la recherche
 5 de chacun d'eux d'une manière appropriée à sa nature, et avoir soin de les déterminer exactement, car ils sont d'un grand poids pour ce qui vient à leur suite. On admet couramment, en effet, que le *commencement est plus que la moitié du tout*⁴ et qu'il permet d'apporter la lumière à nombre de questions parmi celles que nous nous posons.

8

*<La définition aristotélécienne du bonheur confirmée
 par les opinions courantes.>*

Mais nous devons porter notre examen sur le principe⁵, non seulement à la lumière de la conclusion

113 ; J. CHEVALIER, *la Notion du Nécessaire*, p. 122-125. La découverte des notions et des principes moraux est ainsi le résultat de l'expérience.

1. Cf. notamment *Anal. pr.*, II, 21, 67 a 21. Nous ne connaissons le général que par le particulier, et nous partons de la sensation pour nous élever à l'universel, l'universalité étant la marque de la nécessité. Dans le ch. 1^{er} du livre A de la *Métaph.*, AR. a tracé un tableau de la vie mentale, depuis la sensation jusqu'aux échelons les plus élevés de la contemplation (cf. H. JOACHIM, p. 54).

2. Dernière forme de l'expérience, spéciale cette fois à la vie morale, et qui consiste à connaître les principes de la moralité par la pratique même et l'exercice (cf. *supra*, 2, 1095 b 3 à la fin du chap. ; VI, 12, 1143 b 11). Comme le dit avec raison BURNET (p. 39), il s'agit là encore, d'une sorte d'induction.

3. Pour les mots καὶ ἕλκει δ' ἕλλω, l. 4, nous rejetons la traduction traditionnelle, suivie notamment par W. D. ROSS (*and others too in other ways*) pour adopter celle de H. RACKHAM et de J. SOULIÉ : chacun des principes n'est pas perçu indifféremment par l'un ou l'autre de ces procédés, mais l'un est le produit de l'induction, tel autre de la perception, tel autre encore de l'habitude.

4. Proverbe cité encore de *Soph. el.*, 34, 183 b 22 ; *Problem.*, I, 12, 892 a 29 ; *Polit.*, V, 4, 1303 b 29. Voir aussi PLATON, *Republ.*, II, 377 a ; *Lois*, VI, 753 a.

5. L. 9, αὐτῆς, c'est-à-dire ἀρχῆς, à savoir notre définition du bonheur, qui est bien le point de départ de notre théorie de la moralité.

et des prémisses de notre raisonnement¹, mais encore 10
 en tenant compte de ce qu'on en dit communément,
 car avec un principe vrai toutes les données de fait
 s'harmonisent, tandis qu'avec un principe faux la
 réalité est vite en désaccord².

On a divisé³ les biens en trois classes : les uns sont
 dits biens *extérieurs*, les autres sont ceux qui se
 rapportent à l'âme ou au corps, et les biens ayant
 rapport à l'âme, nous les appelons biens au sens strict
 et par excellence. Or comme nous plaçons les actions
 et les activités spirituelles parmi les biens qui ont 15
 rapport à l'âme, il en résulte que notre définition
 doit être exacte, dans la perspective du moins de cette
 opinion qui est ancienne et qui a rallié tous ceux qui
 s'adonnent à la philosophie. C'est encore à bon droit
 que nous identifions certaines actions et certaines

1. Voir les difficultés soulevées, à propos des l. 9-10, par H. JOACHIM, p. 54-56. Nous estimons, avec J. BURNET, que συμπεράσμα est la conclusion (la définition du bonheur), et ἐξ ὧν les prémisses des considérations théoriques d'Ar. (λόγος), prémisses qui ont permis d'atteindre ladite conclusion. — A cette argumentation de caractère dialectique, doit succéder un examen, une vérification, qui établira que la définition proposée est conforme aux opinions courantes sur la nature du bonheur. On notera une démarche analogue dans *Metaph.*, Z, 4, où, après avoir étudié la quiddité et la substance, λογικῶς, Ar. procède ensuite φυσικῶς : cf. notre édition de la *Metaph.*, I, p. 357-367 et les notes.

L. 11, τὰ ὑπάρχοντα sont les *data*, les données de fait, c'est-à-dire, en l'espèce, les λεγόμενα (l. 10), les opinions courantes sur les principes de la moralité.

2. Voir les importants développements de S^t THOMAS, n° 140, p. 38. — Cf. aussi *Eth. Eud.*, I, 6, 1216 b 26-1217 a 17.

3. Notamment PLATON, *Phil.*, 48 e ; *Lois*, v, 743 e. — L. 14, λέγομεν marque l'opinion commune, qui ne se contente pas de la division tripartite des biens, mais place en tête les biens περὶ ψυχὴν. Comme de son côté, Ar. pose la félicité dans l'activité de l'âme (*supra*, 6, 1098 a 14 : le verbe τίθεμεν de notre texte, l. 16, indique l'opinion même d'Ar.), il en résulte que sa définition s'accorde avec l'opinion commune sur l'excellence des biens de l'âme. Cf. HÉLION., 16, 1 ; EUSTR., 78, 29. Voir aussi S^t THOMAS, 143, p. 39 : *Manifestum est quod ponere felicitatem in operationem animae rationalis conveniens est secundum hanc opinionem... quod scilicet principalissima bonorum sint ea quae sunt secundum animam.*

- activités avec la fin¹, car de cette façon la fin est mise au rang des biens de l'âme et non des biens extérieurs.
- 20 Enfin s'adapte également bien à notre définition l'idée que l'homme heureux est celui qui vit bien et réussit, car pratiquement nous avons défini le bonheur une forme de vie heureuse et de succès².

9

<Suite du chapitre précédent : *accord de la définition du bonheur avec les doctrines qui identifient le bonheur à la vertu, ou au plaisir, ou aux biens extérieurs.* >

Il est manifeste aussi que les caractères qu'on requiert³ d'ordinaire pour le bonheur appartiennent absolument tous à notre définition.

- Certains auteurs, en effet, sont d'avis que le bonheur c'est la vertu⁴ ; pour d'autres, c'est la prudence ; pour d'autres, une forme de sagesse ; d'autres encore le font consister dans ces différents biens à la fois, ou seulement dans l'un d'entre eux, avec accompa-
- 25 gnement de plaisir ou n'existant pas sans plaisir ; d'autres enfin ajoutent à l'ensemble de ces caractères la prospérité extérieure. Parmi ces opinions, les unes ont été soutenues par une foule de gens et depuis

1. Cf. *supra*, 6, 1097 b 25 et ss. Cf. SYLV. MAURUS, 19^a : ... *finem hominis, quod est felicitatem, consistere in operationibus... immanentibus, hoc est in actibus rationalibus; sed actus rationales... sunt intrinseci; ergo felicitas, hoc est maximum bonum, positum fuit in aliquo bono intrinseco animae.* — *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 a 40-1219 b 4.

2. *Supra*, 2, 1095 a 19. Sur ce point encore, la définition aristotélicienne du bonheur est d'accord avec l'opinion courante qui assimile bonheur et prospérité (cf. *Eustr.*, 79, 17).

3. L. 22, τὰ ἐπιζητούμενα = les *desiderata*. Sur les divers sens du mot, cf. la note de J. SOUILHÉ, p. 30.

4. Référence au *Philèbe*. Les « autres » sont sans doute SPEUSIPPE et XÉNOCRATE : cf. J. BURNET, *Introd. note* au 1^{er} livre, p. 3, note 3, et les citations. Sur les difficultés d'une identification précise, cf. J. SOUILHÉ, p. 114. — Toutes les opinions indiquées l. 23-26 vont être confrontées avec la définition du Bonheur.

Eth. Eud., I, 1, 1214 a 30-1214 b 5.

fort longtemps, les autres l'ont été par un petit nombre d'hommes illustres : il est peu vraisemblable que les uns et les autres se soient trompés du tout au tout, mais, tout au moins sur un point déterminé, ou même sur la plupart, il y a des chances que ces opinions soient conformes à la droite raison¹.

Pour ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein accord avec eux, car l'*activité conforme à la vertu* appartient bien à la vertu. Mais² il y a sans doute une différence qui n'est pas négligeable, suivant que l'on place le Souverain Bien dans la possession ou dans l'usage, dans une disposition ou dans une activité. En effet, la disposition peut très bien exister sans produire aucun bien, comme dans le cas de l'homme en train de dormir ou inactif de quelque autre façon ; au contraire, pour la vertu en activité, c'est là une chose impossible, car celui dont l'activité est conforme à la vertu agira nécessairement et agira bien³. Et de

1. Application de la méthode *dialectique*, fondée sur l'opinion, et qui conclut de prémisses probables. Le syllogisme dialectique part des *ἐνδοξα*, des *ἐνδοξοὶ προτάσεις*, qui expriment les opinions du grand nombre ou des sages (*δοκεῖ*, on admet d'ordinaire, et *τὰ δοκούντα* est syn. de *τὰ ἐνδοξα*, *Ind. arist.*, 203 a 29). Sur la notion d'*ἐνδοξον*, cf. *Top.*, I, 1, 100 b 21-23, et les analyses de J. M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Ar.*, p. 9-16 ; sur l'*ἀπορία* et la méthode diaporématique, voir *infra*, VII, 1, 1145 b 2-7 et les notes.

2. Correction d'AR. : le bonheur consiste bien dans la vertu, à la condition de définir la vertu comme un acte et non comme un simple *habitus*. Le bien consiste dans la *χρῆσις*, et non dans la *κτῆσις* (XÉNOCRATE), dans l'*ἐνέργεια*, et non dans l'*ἔξις* (SPEUSIPPE) : cf. *supra*, 6, 1098 a 5 et ss. — *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 a 20-25.

L'*ἔξις* est la manière d'être, l'*habitus* (et non pas *habitude*, qui est plutôt *ἥθος*), la *disposition permanente*, la *possession*, l'*état positif* (par opp. à *στέρησις*, *privation*) : ainsi, dans la sphère de la moralité, le bonheur et la vertu sont des *ἔξεις*. Ce terme est souvent, mais pas toujours, distingué de *διάθεσις*, *disposition passagère* (maladie, santé, chaleur, refroidissement), et de *πάθος*, simple *affection* superficielle. Cf. *Categ.*, 8, 8 b 27-9 a 13. Voir aussi TRENDLEN, *de An.*, p. 299, et surtout L. ROBIN, *Aristote*, p. 34 et 83. Une définition de l'*ἔξις* comme disposition morale est donnée dans l'*Eth. Eud.*, II, 2, 1220 b 2 et ss.

3. Le sujet (sous-entendu) de *πράξει*, I, 3, est *ὁ κατ' ἀρετὴν ἐνεργῶν* (J. BURNET, p. 42, note).

même qu'aux Jeux Olympiques, ce ne sont pas les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui combattent (car c'est parmi eux que sont
 5 pris les vainqueurs)¹, de même aussi les nobles et bonnes choses de la vie deviennent à juste titre la récompense de ceux qui agissent². Et leur vie est encore en elle-même un plaisir³, car le sentiment du plaisir rentre dans la classe des états de l'âme⁴, et chacun ressent du plaisir par rapport à l'objet, quel qu'il soit, qu'il est dit aimer : par exemple, un cheval donne du plaisir à l'amateur de chevaux, un spectacle
 10 à l'amateur de spectacles ; de la même façon, les actions justes sont agréables à celui qui aime la justice, et, d'une manière générale, les actions conformes à la vertu plaisent à l'homme qui aime la vertu. Mais tandis que chez la plupart des hommes les plaisirs se combattent⁵ parce qu'ils ne sont pas des plaisirs par leur nature même, ceux qui aiment les nobles actions trouvent au contraire leur agrément dans les choses qui sont des plaisirs par leur propre nature. Or tel est précisément ce qui caractérise les actions conformes à la vertu, de sorte qu'elles sont des plaisirs à la fois pour ceux qui les accomplissent et en elles-mêmes.
 15 Dès lors la vie des gens de bien n'a nullement besoin que le plaisir vienne s'y ajouter comme un surcroît postiche⁶, mais elle a son plaisir en elle-même. Ajou-

1. Cf. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 9 : sont couronnés seulement les vainqueurs, et non ceux qui sont seulement capables de vaincre (en d'autres termes, on couronne ceux qui ont l'ἐνέπρεα et non pas seulement l'ἐξέτις).

2. Qui agissent effectivement, et ne se contentent pas d'avoir la possibilité d'agir.

3. La définition aristotélicienne du bonheur est aussi, d'une certaine manière, en accord avec le sentiment de ceux qui identifient le bonheur au plaisir. La vie des gens de bien est *en elle-même* (κατ' αὐτόν, l. 7) un plaisir, un plaisir en soi, et non pas accidentel comme celui de l'amateur de chevaux ou de l'amateur de théâtre, et c'est seulement dans le cas des plaisirs accidentels et relatifs, variant avec les circonstances, que les plaisirs peuvent entrer en conflit.

4. C'est donc un bien intrinsèque, et non purement extérieur.

5. Cf. IX, 4, 1166 b 19 et ss. Le *Philèbe*, 44 e et ss, faisait déjà la distinction entre les vrais et les faux plaisirs.

6. Sur le terme περιάπτον, l. 16 (*ce qu'on attache autour du cou*), cf. J. SOULHÉ, p. 116.

tons, en effet, à ce que nous avons dit¹, qu'on n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions, pas plus que ne saurait être jamais appelé juste celui qui accomplit sans plaisir des actions justes, ou libéral celui qui n'éprouve aucun plaisir à faire des actes de libéralité, et ainsi de suite. S'il en est ainsi, c'est en 20
elles-mêmes que les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs. Mais elles sont encore en même temps bonnes et belles, et cela au plus haut degré, s'il est vrai que l'homme vertueux est bon juge en ces matières ; or son jugement est fondé, ainsi que nous l'avons dit². Ainsi donc le bonheur est en même temps ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus agréable, et ces attributs ne sont pas séparés comme dans l'inscription de Délos³ : 25

Ce qu'il y a de plus beau, c'est ce qu'il y a de plus juste, et ce qu'il y a de meilleur, c'est de se bien porter ;

Mais ce qu'il y a par nature de plus agréable, c'est d'obtenir l'objet de son amour.

En effet, tous ces attributs appartiennent à la fois aux activités qui sont les meilleures, et ces activités, ou l'une d'entre elles, celle qui est la meilleure, nous 30
disons qu'elles constituent le bonheur même.

Cependant il apparaît nettement⁴ qu'on doit faire aussi entrer en ligne de compte les biens extérieurs⁵, ainsi que nous l'avons dit, car il est impossible, ou du moins malaisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire

1. Non seulement l'homme de bien ressent du plaisir en faisant de bonnes actions, mais encore il n'y a pas de bonnes actions sans plaisir. — On comparera la doctrine si humaine d'AR. avec le rigorisme de la morale kantienne et l'obligation d'agir uniquement par devoir en faisant abstraction de tout sentiment, de toute inclination immédiate (cf. les *Fondements de la Métaph. des mœurs*, première section, p. 96 et 97 de l'édition de V. DELBOS. Voir aussi le livre classique de V. DELBOS, *la Philos. pratique de Kant*, Paris, 1905, p. 325 et ss.).

2. Cf. *supra*, 3, 1094 b 28.

3. *Eth. Eud.*, I, 1, 1214 a 5.

4. Et sur ce point encore, notre définition du bonheur est conforme, moyennant certaines adaptations, à l'opinion de ceux qui font consister le bonheur dans des avantages extrinsèques.

5. Malgré leur caractère accidentel.

face¹. En effet, dans un grand nombre de nos actions, nous faisons intervenir à titre d'instruments les amis ou la richesse, ou l'influence politique ; et, d'autre part, l'absence de certains avantages gâte la félicité : c'est le cas, par exemple, pour la noblesse de race, une heureuse progéniture, la beauté physique². On n'est pas, en effet, complètement heureux si on a un aspect disgracieux, si on est d'une basse extraction, ou si on vit seul et sans enfants ; et, pis encore sans doute, si on a des enfants ou des amis perdus de vices, ou si enfin, alors qu'ils étaient vertueux, la mort nous les a enlevés. Ainsi donc que nous l'avons dit, il semble que le bonheur ait besoin, comme condition supplémentaire, d'une prospérité de ce genre ; de là vient que certains mettent au même rang que le bonheur, la fortune favorable, alors que d'autres l'identifient à la vertu³.

10

< Mode d'acquisition du bonheur : il n'est pas l'œuvre de la fortune, mais le résultat d'une perfection. >

- 10 Cette divergence de vues⁴ a donné naissance à la difficulté de savoir si le bonheur est une chose qui peut s'apprendre, ou s'il s'acquiert par l'habitude ou quelque autre exercice, ou si enfin il nous échoit en partage par une certaine faveur divine ou même par le hasard⁵. Et, de fait, si jamais les dieux ont fait quelque don aux hommes, il est raisonnable de suppo-

1. L. 33, ἀχορήγητον : comme, pour une chorégie, [celui qui n'aurait pas les moyens d'en faire les frais. C'est là une métaphore qu'on retrouve à plusieurs reprises chez AR. (cf. J. BURNET, p. 49, note).

2. Cf. l'énumération plus détaillée de *Rhetor.*, I, 5, 1360 b 18, et les développements qui suivent.

3. Il n'y a aucune raison de suspecter ces derniers mots, destinés à marquer le contraste de deux opinions extrêmes. Au surplus, le début du chapitre suivant exige leur maintien.

Pour les l. 6-8, cf. *Eth. Eud.*, I, 2, 1214 b 11-17.

4. Signalée à la fin du chapitre précédent.

5. Cf. *Eth. Eud.*, I, 1, 1214 a 14-30. Cette division figure déjà dans *Ménon*, 99 e, auquel J. SOULHÉ, p. 120, renvoie avec raison.

ser que le bonheur est bien un présent divin, et cela au plus haut degré parmi les choses humaines, d'autant plus qu'il est la meilleure de toutes¹. Mais cette question serait sans doute mieux appropriée à un autre ordre de recherches². Il semble bien, en tout cas, que même en admettant que le bonheur ne soit pas envoyé par les dieux, mais survient en nous par l'effet de la vertu ou de quelque étude ou exercice, il fait partie des plus excellentes réalités divines : car ce qui constitue la récompense et la fin même de la vertu est de toute évidence un bien suprême, une chose divine et pleine de félicité. Mais en même temps, ce doit être une chose accessible au grand nombre³, car il peut appartenir à tous ceux qui ne sont pas anormalement inaptes à la vertu, s'ils y mettent quelque étude et quelque soin. Et s'il est meilleur d'être heureux de cette façon-là que par l'effet d'une chance imméritée, on peut raisonnablement penser que c'est bien ainsi que les choses se passent en réalité, puisque les œuvres de la nature sont naturellement aussi bonnes qu'elles peuvent l'être⁴, ce qui est le cas également pour tout ce qui relève de l'art ou de toute autre cause, et notamment de la cause par excellence⁵. Au contraire, abandonner au jeu du hasard ce qu'il y a de plus grand et de plus noble serait une solution par trop discordante⁶.

1. *Rationabilissimum est ut felicitas, quae est summum bonum rationis, proveniat nobis a summa et altissima causa, hoc est a Deo, et ut maxime sit donum Dei* (SYLV. MAURUS, 23¹).

2. La Métaphysique. Mais, en fait, AR. n'a traité ce problème nulle part : *haec magis sunt declinantis quam pollicentis*, remarque RAMSAUER.

3. Et non réservée à de rares privilégiés de la chance ou favorisés des dieux. — L. 19, τοῖς μὴ πεπρωμένοις. AR. entend par πῶμα tout produit anormal, inachevé, incomplet, par opposition à ce qui est τέλειος, qui a atteint son développement normal. — Cf. *Eth. Eud.*, I, 3, 1215 a 8-19.

4. Sur le finalisme d'AR., tant en ce qui concerne les processus naturels que les créations de l'art, cf. L. ROBIN, *Ar.*, p. 158 et ss. Les œuvres de la nature sont toujours aussi bonnes qu'elles peuvent l'être ; cf. notamment, *Phys.*, VIII, 7, 260 b 22.

5. L'intelligence humaine. Pour S^t THOMAS, c'est Dieu (*Et hoc praecipue videtur de Deo, qui est totius naturae causa*, 172, p. 46).

6. Et contraire à la finalité de la nature comme de l'activité humaine.

- 25 La réponse à la question que nous nous posons ressort clairement aussi de notre définition du bonheur. Nous avons dit¹, en effet, qu'il était *une activité de l'âme conforme à la vertu*, c'est-à-dire une activité d'une certaine espèce, alors que pour les autres biens², les uns font nécessairement partie intégrante du bonheur, les autres sont seulement des adjuvants et sont utiles à titre d'instruments naturels. — Ces considérations³, au surplus, ne sauraient qu'être en accord avec ce que nous avons dit tout au début : car nous avons établi que la fin de la Politique est la
- 30 fin suprême ; or cette science met son principal soin à faire que les citoyens soient des êtres d'une certaine qualité, autrement dit des gens honnêtes et capables de nobles actions. C'est donc à juste titre que nous n'appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, car aucun d'eux n'est capable de
- 1100 a participer à une activité de cet ordre. Pour ce motif encore, l'enfant non plus ne peut pas être heureux⁴, car il n'est pas encore capable de telles actions, en raison de son âge, et les enfants qu'on appelle heureux ne le sont qu'en espérance, car le bonheur requiert, nous l'avons dit, à la fois une vertu parfaite et une vie venant à son terme. De nombreuses vicissitudes
- 5 et des fortunes de toutes sortes surviennent, en effet, au cours de la vie, et il peut arriver à l'homme le plus prospère de tomber dans les plus grands malheurs au temps de sa vieillesse, comme la légende héroïque

1. 6, 1098 a 15-20. — Toute l'argumentation d'AR. a tendu à montrer que l'*εὐδαιμονία* est déterminée par l'effort de l'homme. Voir un excellent résumé de la pensée du Stagirite dans H. JOACHIM, p. 57 et 58.

2. Les biens extérieurs : cf. le chapitre précédent.

3. A savoir que le bonheur dépend de nous et non de la fortune. Pour le développement qui suit, cf. S^t THOMAS, 174, p. 46 : *Posuimus... quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis Politicae, cujus finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet... ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem.* Le Bonheur est donc le fruit de la raison humaine, qui est capable, par une certaine activité, de conduire au bonheur aussi bien l'individu que la société.

4. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 5-8.

le raconte de Priam : quand on a éprouvé des infortunes pareilles aux siennes et qu'on a fini misérablement, personne ne vous qualifie d'heureux.

11

<Le bonheur et la vie présente. Le bonheur après la mort.>

Est-ce donc que pas même aucun autre homme¹ 10 ne doive être appelé heureux tant qu'il vit, et, suivant la parole de SOLON, devons-nous pour cela *voir la fin*?² Même si nous devons admettre une pareille chose, irons-nous jusqu'à dire qu'on n'est heureux qu'une fois qu'on est mort ? Ou plutôt n'est-ce pas là une chose complètement absurde, surtout de notre part à nous qui prétendons que le bonheur consiste dans une certaine activité ? Mais si, d'un autre côté, nous refusons d'appeller heureux celui qui est mort (le mot de SOLON n'a d'ailleurs pas cette signification), 15 mais si nous voulons dire que c'est seulement au moment de la mort qu'on peut, d'une manière assurée, qualifier un homme d'heureux³, comme étant désormais hors de portée des maux et des revers de fortune, même ce sens-là ne va pas sans soulever quelque contestation : on croit, en effet, d'ordinaire que pour l'homme une fois mort il existe encore quelque bien et quelque mal, tout comme chez l'homme vivant qui n'en aurait pas conscience⁴, dans le cas par

1. Que celui qui a subi des infortunes comme Priam, dont le cas a été examiné à la fin du chapitre précédent.

2. Cf. HÉRÔD., I, 30-33. SOLON est l'un des sept Sages de la Grèce. La maxime qu'on lui prête est un lieu commun de la littérature universelle, et elle est répétée partout (Qu'on se rappelle notamment les derniers vers d'*Œdipe roi*).

3. En ce qu'il a été heureux pendant toute sa vie, jusqu'à sa mort (cf. SYLV. MAURUS, 25¹).

4. Les explications de S^t THOMAS (n° 182, p. 49) sont très claires : *contingit quod homini viventi proveniat aliquod bonum vel malum, sed illud non sentiat; puta, si eo ignorante infametur, etc... : ergo pari ratione videtur quod mortuo possit bonum vel malum accidere, quamvis non sentiat.*

- 20 exemple des honneurs ou des disgrâces qui affectent les enfants ou en général les descendants, leurs succès ou leurs revers. Mais sur ce point encore une difficulté se présente. En effet, l'homme qui a vécu dans la félicité jusqu'à un âge avancé, et dont la fin a été en harmonie avec le restant de sa vie¹, peut fort bien subir de nombreuses vicissitudes dans ses descendants, certains d'entre eux étant des gens vertueux et
 25 obtenant le genre de vie qu'ils méritent, d'autres au contraire se trouvant dans une situation tout opposée ; et évidemment aussi, suivant les degrés de parenté², les relations des descendants avec leurs ancêtres sont susceptibles de toute espèce de variations. Il serait dès lors absurde de supposer que le mort participe à toutes ces vicissitudes, et pût devenir à tel moment heureux pour redevenir ensuite malheureux ; mais il serait tout aussi absurde de penser qu'en rien ni en
 30 aucun temps le sort des descendants ne pût affecter leurs ancêtres.

Mais nous devons revenir à la précédente difficulté³, car peut-être son examen facilitera-t-il la solution de la présente question. Admettons donc que l'on doive voir la fin et attendre ce moment pour déclarer un homme heureux, non pas comme étant actuellement heureux, mais parce qu'il l'était dans un temps antérieur : comment n'y aurait-il pas une absurdité dans le fait que, au moment même où cet homme est
 35 heureux, on refusera de lui attribuer avec vérité ce qui lui appartient, sous prétexte que nous ne voulons
 1100 b pas appeler heureux les hommes qui sont encore vivants, en raison des caprices de la fortune et de ce que nous avons conçu le bonheur comme quelque chose de stable et ne pouvant être facilement ébranlé

1. L. 23, κατὰ λόγον = consistently with his life (BURNET, note p. 50). Même sens *infra*, 1101 a 17.

2. Le terme ἀπόστημα, l. 26, indique le degré d'éloignement des descendants par rapport à leur auteur, en d'autres termes le degré de parenté. — AR. veut dire que si l'on tient compte de tous les parents plus ou moins éloignés, et des vicissitudes du sort, en bien ou en mal, qui ne peuvent manquer de les atteindre, l'état du mort variera à chaque instant.

3. Celle qui est soulevée au début du chapitre (si on peut dire qu'un homme est heureux tant qu'il vit).

d'aucune façon, alors que la roue de la fortune tourne souvent pour le même individu ? Il est évident, en effet, que si nous le suivons pas à pas dans ses diverses vicissitudes, nous appellerons souvent le même 5 homme tour à tour heureux et malheureux, faisant ainsi de l'homme heureux une sorte de *caméléon* ou *une maison menaçant ruine*¹. Ne doit-on pas plutôt penser que suivre la fortune dans tous ses détours est un procédé absolument incorrect ? Ce n'est pas en cela, en effet, que consistent la prospérité ou l'adversité : ce ne sont là, nous l'avons dit², que de simples adjuvants dont la vie de tout homme a besoin. La cause véritablement déterminante du bonheur réside dans l'activité conforme à la vertu, 10 l'activité en sens contraire étant la cause de l'état opposé.

Et la difficulté que nous discutons présentement témoigne en faveur de notre argument³. Dans aucune action humaine, en effet, on ne relève une fixité comparable à celle des activités conformes à la vertu, lesquelles apparaissent plus stables encore que les connaissances scientifiques⁴. Parmi ces activités vertueuses elles-mêmes, les plus hautes⁵ sont aussi 15 les plus stables, parce que c'est dans leur exercice que l'homme heureux passe la plus grande partie de sa vie et avec le plus de continuité, et c'est là, semble-

1. Citation probable de quelque poète inconnu. Cf. S^t THOMAS, 186, p. 49 : ... *et annuntiabimus felices esse debilititer firmatos. Quod est contra rationem felicitatis.*

2. 9, 1099 a 32 et ss.

3. A savoir que c'est l'activité conforme à la vertu qui est la cause du bonheur, et nullement la fortune ou le hasard.

4. Cf. VI, 6, 1140 b 31. On relève dans cette argumentation un souvenir de l'Académie : voir par exemple la *Lettre VII* de PLATON (340 c), dont l'authenticité est généralement admise (cf. la notice de J. SOULHÉ, dans son édition des *Lettres*, Paris, 1926, p. xxxiii et ss). Sur la permanence et la stabilité de la science selon la doctrine platonicienne, on se reportera aux admirables analyses de A. DIÈS, *l'Idée de la Science dans Platon*, p. 450-522, t. II de *Aulour de Platon*, Paris, 1927.

5. Celles qui sont κατὰ τὴν σοφίαν. Cf. S^t THOMAS, 190, p. 51 : *et inter ipsas virtutes, illae quae sunt honoratissimae videntur esse permanentiores, tum quia magis intensae, tum quia magis continue operantur homines ad hoc quod secundum eas vivant.*

t-il bien, la cause pour laquelle l'oubli ne vient pas les atteindre.

Ainsi donc, la stabilité que nous recherchons appartiendra à l'homme heureux, qui le demeurera durant toute sa vie : car toujours, ou du moins préférablement à toute autre chose, il s'engagera dans des actions et des contemplations conformes à la vertu, et il supportera les coups du sort avec la plus grande dignité et un sens en tout point parfait de la mesure, si du moins il est véritablement homme de bien et d'une carrure sans reproche¹.

Mais nombreux sont les accidents de la fortune, ainsi que leur diversité en grandeur et en petitesse. S'agit-il de succès minimes aussi bien que de revers légers, il est clair qu'ils ne pèsent pas d'un grand poids dans la vie. Au contraire si on a affaire à des événements dont la gravité et le nombre sont considérables, alors, dans le cas où ils sont favorables ils rendront la vie plus heureuse (car en eux-même ils contribuent naturellement à embellir l'existence, et, de plus, leur utilisation peut être noble et généreuse)², et dans le cas où ils produisent des résultats inverses, ils rétrécissent et corrompent le bonheur, car, en même temps qu'ils apportent des chagrins avec eux, ils mettent obstacle à de multiples activités. Néanmoins, même au sein de ces contrariétés transparaît la noblesse de l'âme, quand on supporte avec résignation de nombreuses et sévères infortunes, non certes par insensibilité, mais par noblesse et grandeur d'âme. Et si ce sont nos activités qui constituent le facteur déterminant de notre vie, ainsi que nous l'avons dit³,

1. Vers de SIMONIDE, cité *Protag.*, 339 b. Cf. EUSTR., 97, 28, et S^t THOMAS, 193, p. 52 : *ad similitudinem corporis cubici habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie.* — Sur le sens de θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετήν, I. 19, cf. H. JOACHIM, 59, qui rejette (contre J. BURNET, 51) toute référence à la vie contemplative.

2. Sur la χρήσις καλὴ καὶ σπουδαία, I. 27, cf. le commentaire de S^t THOMAS : *in quantum sunt instrumenta operationis secundum virtutem... virtus utilis eis ut quibusdam instrumentis ad bene agendum* (194, p. 52). — On consultera aussi J. LÉONARD, *le Bonheur chez Aristote* (le ch. II).

3. L. 9, *supra*.

nul homme heureux ne saurait devenir misérable, 35
 puisque jamais il n'accomplira des actions odieuses et
 viles. En effet, selon notre doctrine, l'homme vérita-
 blement bon et sensé supporte toutes les vicissitudes 1101 a
 du sort avec sérénité et tire parti des circonstances
 pour agir toujours avec le plus de noblesse possible,
 pareil en cela à un bon général qui utilise à la guerre
 les forces dont il dispose de la façon la plus efficace,
 ou à un bon cordonnier qui du cuir qu'on lui a confié
 fait les meilleures chaussures possibles, et ainsi de 5
 suite pour tous les autres corps de métier. Et s'il en
 est bien ainsi, l'homme heureux ne saurait jamais
 devenir misérable, tout en n'atteignant pas cependant
 la pleine félicité s'il vient à tomber dans des malheurs
 comme ceux de Priam. Mais il n'est pas non plus
 sujet à la variation et au changement, car, d'une
 part, il ne sera pas ébranlé aisément dans son
 bonheur, ni par les premières infortunes venues : il y 10
 faudra pour cela des échecs multipliés et graves ; et,
 d'autre part, à la suite de désastres d'une pareille
 ampleur, il ne saurait recouvrer son bonheur en un
 jour, mais s'il y arrive, ce ne pourra être qu'à l'achè-
 vement d'une longue période de temps, au cours de
 laquelle il aura obtenu de grandes et belles satisfac-
 tions¹.

Dès lors, qui nous empêche d'appeler heureux²
 l'homme dont l'activité est conforme à une parfaite
 vertu et suffisamment pourvu des biens extérieurs, 15
 et cela non pas pendant une durée quelconque mais
 pendant une vie complète ? Ne devons-nous pas
 ajouter encore : *dont la vie se poursuivra dans les*
mêmes conditions et dont la fin sera en rapport avec
le reste de l'existence, puisque l'avenir nous est caché
 et que nous posons le bonheur comme une fin, comme
 quelque chose d'absolument parfait ?³ S'il en est

1. *Tum per exercitium virtuosi actus, tum per reparationem exter-
 rioris fortunæ* (St THOMAS, 199, p. 52).

2. Définition plus complète du bonheur, par l'addition de l'élé-
 ment durée, jusqu'au moment de la mort.

3. Le bonheur devant ainsi comprendre, au nombre de ses élé-
 ments, une vie de longue durée et heureuse. — Sur les difficultés de
 ce passage, cf. J. BURNET, note p. 53, et surtout J. SOUILHÉ, p. 128
 et 129. Cf. SYLV. MAURUS, 27¹ : *felicitas videtur esse optimum omnium*

ainsi, nous qualifierons de bienheureux ceux qui,
 20 parmi les hommes vivants, possèdent et posséderont
 les biens que nous avons énoncés, — mais bienheureux
 toutefois comme des hommes peuvent l'être.

Sur toutes ces questions, nos explications doivent
 suffire. Quant à soutenir que les vicissitudes de nos
 descendants et de l'ensemble de nos amis n'influencent
 en rien notre bonheur¹, c'est là de toute évidence une
 doctrine par trop étrangère à l'amitié et contraire
 aux opinions reçues. Mais étant donné que les événe-
 25 ments qui nous atteignent sont nombreux et d'une
 extrême variété, que les uns nous touchent de plus
 près et d'autres moins, vouloir les distinguer un par
 un serait manifestement une besogne de longue
 haleine et autant dire illimitée ; des indications
 générales et sommaires² seront sans doute suffisantes.
 Si donc parmi les malheurs qui nous frappent person-
 nellement, les uns pèsent d'un certain poids et exercent
 une certaine influence sur notre vie, tandis que les
 autres nous paraissent plus supportables, il doit en
 30 être de même aussi pour les infortunes qui atteignent
 l'ensemble de nos amis ; et s'il y a une différence
 suivant que chacun de ces malheurs affecte des vivants
 ou des morts (différence bien plus grande au surplus
 que celle que nous constatons, dans les tragédies,
 entre les crimes et les horreurs survenus antérieure-
 ment³ et ce qui s'accomplit sur la scène), il faut
 tenir compte également de cette différence-là ; ou
 35 plutôt sans doute faut-il se poser la question préalable
 de savoir si les défunts ont encore part à un bien ou
 1101 b à un mal quelconque, car il semble résulter de ces
 considérations que si une impression quelconque, en
 bien ou en mal, pénètre jusqu'à eux, elle doit être

*quae possint homini accidere ; sed inter alia bona quae possunt homini
 accidere est ut bene vivat usque ad mortem et bene etiam ac secundum
 naturam moriatur : ergo etiam hoc requiritur ad perfectam felicitatem.*

1. Quand nous sommes morts. Mais il semble bien que l'argumen-
 tation ait une portée plus générale et s'applique même aux vivants.
 Cf. en ce sens S^t THOMAS, 203, p. 54 : *ad felicitatem hominis
 viventis seu mortui.*

2. Sur τῶπα, l. 27, cf. I, 1094 b 20, note.

3. C'est-à-dire ξῆω τοῦ μετεώματος (*Poet.*, 24, 1460 a 29). Cf.
 ASP., 31, 24.

quelque chose de faible¹ et de négligeable, soit en elle-même soit par rapport à eux, ou, s'il n'en est rien, être du moins d'une intensité et d'une nature telles qu'elle soit insuffisante pour rendre heureux ceux qui ne le sont pas, ou pour ôter la félicité à ceux qui la possèdent.

Les succès aussi bien que les insuccès de leurs amis 5 semblent donc bien affecter dans une certaine mesure le sort des défunts, tout en n'étant pas cependant d'une nature et d'une importance telles qu'ils puissent rendre malheureux ceux qui sont heureux, ni produire quelque autre effet de cet ordre.

12

<Le bonheur est-il un bien digne d'éloge
ou digne d'honneur?>

Ces explications une fois données², examinons si 10 le bonheur appartient à la classe des biens dignes d'éloge ou plutôt à celle des biens dignes d'honneur³,

1. BYWATER a proposé de remplacer ἀφαιρόν, l. 2 (qui est un terme poétique) par ἀμαυρόν. — Sur cette ἀπορία, cf. *Apol. de Socr.*, 40 et ss.

2. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 11-16.

3. Dans *Magna mor.*, I, 2, 1183 b 20-30 (nous avons vu dans notre *Introduction* que l'authenticité de cet ouvrage est généralement rejetée; en tout cas, la doctrine qu'il expose est aristotélicienne, et il est permis de l'utiliser moyennant certaines précautions), AR. (ou son élève) distingue trois sortes de biens :

1. τὰ ἐπαινετά, les choses recommandables, dignes d'approbation, de louange, d'éloge (ἐπαινος, laus), mais qui ne possèdent qu'une valeur relative (πρὸς τί πως ἔχειν, l. 13; cf. aussi l. 17) : telle est la vertu abstraite. Les ἐπαινετά sont énumérés *Rhet. ad Alex.*, 4, 1425 b 39 et ss.

2. τὰ τίμια, les choses qu'on vénère, qui sont dignes d'honneur (τιμή, honor) et, dépassant tout éloge, possèdent une valeur absolue : ce sont les réalités les plus hautes, ainsi que la vertu quand elle est pratiquée par un homme de bien.

SYLV. MAURUS, 29⁴, a bien marqué la différence entre ἐπαινος et τιμή : *laus stricta videtur deberi propter excellentiam in ordine ad aliquam finem, honor vero... propter excellentiam absolutam.*

3. Enfin les δυνάμεις, pures puissances, sources indifféremment de bien ou de mal : par exemple la richesse, la force, en un mot les biens extérieurs.

car il est évident que, de toute façon, il ne rentre pas dans les potentialités. Il apparaît bien que ce qui est digne d'éloge est toujours loué par le fait de posséder quelque qualité et d'être dans une certaine relation à quelque chose, car l'homme juste, l'homme courageux, et en général l'homme de bien et la vertu elle-même sont objet de louanges de notre part en raison des actions et des œuvres qui en procèdent, et nous louons aussi l'homme vigoureux, le bon coureur, et ainsi de suite, parce qu'ils possèdent une certaine qualité naturelle et se trouvent dans une certaine relation avec quelque objet bon ou excellent¹. Cela résulte encore clairement des louanges que nous donnons aux dieux : il nous paraît, en effet, ridicule de rapporter les dieux à nous², et cela tient à ce que les louanges se font par référence à autre chose, ainsi que nous l'avons dit. Mais si la louange s'applique à des choses de ce genre³, il est évident que les réalités les plus nobles sont objet, non pas de louange, mais de quelque chose de plus grand et de meilleur, comme on peut d'ailleurs s'en rendre compte : ce que nous faisons, en effet, aussi bien pour les dieux que pour ceux des hommes qui sont le plus semblables aux dieux, c'est de proclamer leur béatitude et leur félicité⁴. Nous agissons de même en ce qui concerne les biens proprement dits⁵, car nul ne fait l'éloge du

1. C'est le domaine du relatif et non de l'absolu. — Le présent passage et beaucoup d'autres montrent l'importance de l'opinion dans la morale grecque en général et dans celle d'Aa. en particulier. La valeur d'une action dépend de la manière dont le groupe réagit. La louange et le blâme constituent ainsi des critères assurés du bien et du mal. Cette intervention constante du facteur social s'exprime par l'identité des notions de *bon* et de *beau* : un acte est bon s'il paraît beau et s'il est par conséquent généralement approuvé ; un acte est mauvais s'il est laid et blâmé.

2. Toute référence (ἀναφορά) des dieux à l'homme est absurde, car il n'y a pas de commune nature entre les deux. Comme l'explique St THOMAS, 218, p. 58, *si quis laudaret de hoc quod [deus] non vincatur a concupiscentia vel timore*.

3. C'est-à-dire des choses relatives.

4. Et non de les louer, la louange étant pour eux manifestement insuffisante. Cf. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 33 et ss.

5. Ou les plus nobles (le bonheur par exemple, qui est une fin en lui-même) : ils ne sont pas objet de louange, mais d'honneur. La justice au contraire est un simple ἐπαινετόν.

bonheur comme il le fait de la justice, mais on proclame sa félicité comme étant quelque chose de plus divin et de meilleur encore.

Et EUDOXE¹ semble avoir eu raison de prendre la défense du plaisir pour lui décerner le prix de la plus haute excellence : il pensait, en effet, que si le plaisir, tout en étant au nombre des biens, n'est jamais pris pour sujet d'éloge, c'était là un signe de sa supériorité sur les choses dont on fait l'éloge, caractère qui appartient aussi à DIEU et au bien, en ce qu'ils servent de référence pour tout le reste. L'éloge s'adresse, en effet, à la vertu (puisque c'est elle qui nous rend aptes à accomplir les bonnes actions), tandis que la glorification² porte sur les actes soit du corps soit de l'âme, indifféremment. Mais l'examen détaillé de ces questions relève sans doute plutôt de ceux qui ont fait une étude approfondie des glorifications : pour nous, il résulte clairement de ce que nous avons dit, que le bonheur rentre dans la classe des choses dignes d'honneur et parfaites. Et si telle est sa nature, cela tient aussi, semble-t-il, à ce qu'il est un principe³, car c'est en vue de lui que tous nous accomplissons toutes les autres choses que nous faisons ; et nous

1. EUDOXE de Cnide, né vers 409, mort vers 356, astronome, médecin, mathématicien, législateur, géographe et philosophe. Il était élève d'ARCHYTAS, et disciple et ami de PLATON. DIOG. LAËRCE (VIII, 8, 91) fait de lui un pythagoricien. En réalité, c'était un platonicien, qui avait profondément modifié les doctrines de son maître. AR. l'a critiqué à plusieurs reprises (cf. par exemple, *Métaph.*, A, 9, 991 a 17). Le système astronomique d'EUDOXE est exposé *Métaph.*, A, 8, 1073 b 17-32, et ses idées morales dans le présent passage et surtout au livre X où il s'affirme partisan du plaisir considéré comme le souverain Bien.

Sur EUDOXE, on consultera l'art. de HULTSCH dans PAULY-W., *Real Encycl.*, 6¹.

2. Sur l'ἐγκώμιον (*encomia*, *éloge public*, nous traduisons par *glorification*), cf. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 26, où AR. précise qu'il porte sur les *actes* et leurs circonstances concomitantes. C'est là une différence avec l'*éloge* proprement dit (ἐπαινος), qui a pour objet la vertu et ses différents degrés, prise en tant qu'elle est la source des bonnes actions, ainsi que l'indique la parenthèse, I. 32. Voir aussi *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 13-16.

3. A titre de *cause finale* (τὸ οὐ ἕνεκα).

posons le principe et la cause des biens comme quelque chose digne d'être honoré et de divin¹.

13

*<Les facultés de l'âme. Vertus intellectuelles
et vertus morales.>*

- 5 Puisque le bonheur² est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite, c'est la nature de la vertu qu'il nous faut examiner : car peut-être ainsi pourrons-nous mieux considérer la nature du bonheur lui-même. Or il semble bien que le véritable politique³ soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens honnêtes⁴ et soumis aux
10 lois (comme exemple de ces politiques nous pouvons citer les législateurs de la Crète et de Lacédémone, et tous autres du même genre dont l'histoire peut faire mention)⁵. Et si cet examen⁶ relève de la

1. Au-dessus de tout élogé. C'est donc en sa qualité de principe d'action que le bonheur fait partie des *τίμια* et non des *ἐπαινετά*.

2. SYLV. MAURUS, 29^a, expose clairement l'objet et la portée du présent chapitre (que SUSEMHL et APELT, dans leur app. crit., voudraient rattacher au livre suivant, qui traite des vertus) : *postquam Aristotelis disputavit de felicitate, incipit agere de virtute, et quia agendum est de virtute animæ, præmittit quaedam de partibus animæ... Ex dictis [à savoir la division en *pars rationalis* et en *pars irrationalis*] infert divisionem virtutis in intellectualem et moralem.* — Voir le passage parallèle *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 26 et ss.

3. Le terme *πολιτικός* s'entend à la fois de celui qui étudie la Politique théorique, et de celui qui la met en pratique, c'est-à-dire de l'homme d'État. Dans le présent passage, AR. revient sur l'idée qu'il a déjà développée I, 1094 b 11, et 10, 1099 b 29, suivant laquelle la Politique est une science architectonique, à l'égard de l'activité morale de l'individu.

4. En d'autres termes, les porter à la vertu.

5. Cf. *Polit.*, II, 5, 1263 a 30-40. Suivant EUSTR., 109, 7, *ἐί τινας ἔτεροι*, I, 11, est une allusion aux institutions de SOLON.

6. C'est-à-dire l'étude de la vertu. A notre avis, le mot *σχέψις*, I, 12, veut désigner le même objet (la vertu) que *ζήτησις*, I, 13. L'explication de J. BURNET, p. 57 (*ἡ σχέψις αὕτη, sc. ὁπως τοὺς πολίτας*

Politique, il est clair que nos recherches actuelles rentreront dans notre dessin primitif.

Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme. Mais s'il en est ainsi, il est évident que le politique doit posséder une certaine connaissance de ce qui a rapport à l'âme¹, tout comme le médecin appelé à soigner les yeux doit connaître aussi d'une certaine manière le corps dans son ensemble²; et la connaissance de l'âme s'impose d'autant plus dans l'espèce que la Politique dépasse en noblesse et en élévation la médecine, et d'ailleurs chez les médecins eux-mêmes, les plus distingués d'entre eux³ s'appliquent avec grand soin à acquérir la connaissance du corps. Il faut donc aussi que le politique considère ce qui a rapport à l'âme et que son étude soit faite dans le but que nous avons indiqué⁴, et

ἀγαθὸς ποιήσει) revient d'ailleurs, par un détour, à l'interprétation que nous soutenons. — L. 13, προαίρεσις est à peu près syn. de πρόθεσις. Il s'agit du « plan » établi I, 1094 a 28.

1. En d'autres termes, la Politique doit avoir la psychologie pour base. — *Eth. Eud.*, II, I, 1219 b 26-36.

2. Cf. *Charmide*, 156 b c. — La méthode ainsi préconisée pour la médecine est celle qu'on retrouve dans les traités de la Collection hippocratique, notamment dans le *Περὶ διαίτης* : pas de thérapeutique sans régime général du corps.

Une interprétation différente des l. 19-20 (ὥσπερ... σῶμα), proposée, après Eustrate, par Thurot (I, 46) et Michelet (p. 93), et acceptée par H. Rackham, est combattue avec raison par J. Souilhé, p. 136-137, comme inconciliable avec le texte du *Charm.* précité. L. 20, il faut, avec Ramsauer, intercaler τὸ devant σῶμα. Voir aussi H. Joachim, 61.

3. Par opposition aux empiriques, purs praticiens, ou qui, tout au moins, comme l'auteur de l'*Ancienne Médecine* (cf. l'édition de A. J. Festugière, Paris, 1948, et notamment *Introd.*, p. xv et ss.), font passer la notion de τέχνη avant la connaissance théorique, (γνῶσιν, I. 22).

4. L. 24, τούτων χάριν (*horum gratia*) signifie que la connaissance de l'âme doit servir à l'étude de la Politique. L'interprétation de S. Thomas (228, p. 62) : *horum, idest virtutum et actuum hominis*, ne nous semble pas exacte.

seulement dans la mesure requise pour ses recherches,
 25 car pousser plus loin le souci du détail est sans doute
 une tâche trop lourde eu égard à ce qu'il se propose.

On traite aussi de l'âme dans les discussions exoté-
 riques¹ : certains points y ont été étudiés d'une
 manière satisfaisante et nous devons en faire notre
 profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans
 l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle.

30 Quant à savoir si ces deux parties sont réellement
 distinctes comme le sont les parties du corps ou de tout

1. C'est-à-dire étrangères à l'École péripatéticienne. Sur les ἑξω-
 τερικοὶ λόγοι (synon. de ἐγκύκλια), cf. *supra*, 3, 1096 a 3, note.
 Selon J. BURNET, p. 58, AR. aurait ici plus particulièrement en vue
 les écrits de l'Académie. F. NUYENS (*l'Évol. de la Psych. d'Ar.*, p. 191,
 note 133) croit qu'il s'agit plutôt d'une référence au *Protreptique*, qui
 est à peu près contemporain de l'*Eth. Eud.* et se rattache à la période
 platonicienne de l'activité philosophique d'AR.

Sur la doctrine aristotélicienne des parties de l'âme, doctrine qui
 s'oppose à la division tripartite de PLATON (notamment *Républ.*, IV,
 438 d ; *Phèdre*, 246 a ; *Timée*, 69 c ; etc...), cf. de *An.*, III, 9, 432 a 22
 et ss. (p. 199 et notes de notre trad. de ce traité). AR. admet la division
 bipartite (qui paraît remonter à XÉNOCRATE), tout en considérant
 que l'âme est indivisible et qu'il ne saurait s'agir que de distinctions
 d'ordre logique. C'est là une précision capitale en Psychologie, mais
 qui, aux yeux d'AR., n'importe pas pour la constitution d'une éthique.
 (Cf. de *An.*, II, 2, 413 b 14 ; III, 4, 429 a 10 ; etc...).

AR. a souvent opposé la distinction *logique* (λόγῳ) et la distinction
réelle (ἀρίθμῳ, φύσει) : cf. sur ce point, *Ind. arist.*, 94 a 35-46 et les
 références.

H. JOACHIM, 63-68, a consacré une intéressante dissertation à
 étudier la conception de l'unité de l'âme et la nature de l'appétition.
 D'autre part, F. NUYENS (*l'Évol. de la Psych. d'Ar.*, 191 et ss.), a
 utilisé le ch. 13 de l'*Eth. Nic.* (en même temps que d'autres textes),
 pour établir l'antériorité relative, au point de vue chronologique,
 de l'*Eth. Nic.* sur le *de Anima*. On sait, en effet, que pour F. NUYENS,
 qui continue sur ce point W. JAEGER en le dépassant et en le rectifiant,
 la doctrine classique de l'âme-entéléchie, telle qu'elle est exposée
 dans le *de Anima*, marque seulement la dernière étape de la noétique
 aristotélicienne. Dans ses ouvrages antérieurs, AR. professait sur les
 relations de l'âme et du corps des conceptions voisines de celles de
 PLATON, l'union de l'âme et du corps étant posée comme l'union de
 deux entités en quelque mesure indépendantes. Or plusieurs passages
 du ch. 13 de l'*Eth. Nic.* (1102 a 16-17 et 26-28 ; 1102 b 7-8) semblent
 bien appartenir à une période plus ancienne que le *de Anima* et
 refléter assez fidèlement l'enseignement de l'Académie.

autre grandeur divisible, ou bien si elles sont logiquement distinctes mais inséparables par nature, comme le sont dans la circonférence le convexe et le concave, cela n'a aucune importance pour la présente discussion.

Dans la partie irrationnelle elle-même, on distingue la partie qui semble être commune à tous les êtres vivants y compris les végétaux, je veux dire cette partie qui est cause de la nutrition et de l'accroissement¹. C'est, en effet, une potentialité psychique de ce genre que l'on peut assigner à tous les êtres qui se nourrissent et même aux embryons ; cette même faculté est au surplus également présente dans les êtres pleinement développés, car il est plus raisonnable de la leur attribuer que de leur en donner quelque autre². — Quoi qu'il en soit, cette faculté possède une certaine excellence, laquelle se révèle comme étant commune à toutes les espèces et non comme étant proprement humaine. En effet, c'est dans le sommeil³ que cette partie de l'âme, autrement dit cette potentialité, semble avoir son maximum d'activité, alors qu'au contraire l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c'est même de là que vient le dicton⁴ qu'il n'y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables. Cela résulte tout naturellement de ce fait que le sommeil est pour l'âme une suspension de cette activité par où se caractérise l'âme vertueuse ou perverse, sauf à admettre toutefois que, dans une faible mesure, certaines impressions⁵ parviennent à la conscience, et qu'ainsi les rêves des gens de bien sont meilleurs 10

1. Voir le passage parallèle *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 36 à 1220 a 4.

2. Par application du principe d'économie.

3. Cf. *infra*, X, 6, 1176 a 34 ; de *Somno*, I, 454 b 32-455 a 3 (p. 79 de notre éd. des *Parva nat.*).

4. Emprunté peut-être à quelque poète comique. — Cf. *Eth. Eud.*, II, 1, 1219 b 16-25.

5. L. 9, le terme *αἰσθήσεις* désigne les mouvements des sens, les impressions corporelles, qui peuvent franchir, dans le sommeil, le seuil de la conscience. On remarquera la finesse et la « modernité » de toute cette analyse. Voir aussi de *Insomn.*, 3, 462 a 29 (p. 109 de notre trad. des *Parva Natur.*).

que ceux du premier venu¹. Mais sur ce sujet nous en avons assez dit, et nous devons laisser de côté la partie nutritive², puisque par sa nature même elle n'a rien à voir avec l'excellence spécifiquement humaine.

Mais il semble bien qu'il existe encore dans l'âme une autre nature irrationnelle³, laquelle toutefois participe en quelque manière à la raison⁴. En effet, dans l'homme tempérant comme dans l'homme intempérant⁵, nous faisons l'éloge de leur principe
 15 raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison, parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions⁶. Mais il se manifeste aussi en eux⁷ un autre principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance. Car il en est exactement
 20 comme dans les cas de paralysie où les parties du corps, quand nous nous proposons de les mouvoir à droite, se portent au contraire à gauche. Et bien, pour l'âme il en est de même : c'est dans des directions contraires à la raison que se tournent les impulsions des intempérants. Il y a pourtant cette différence⁸ que, dans le cas du corps, nous voyons de nos yeux la déviation du membre, tandis que dans le cas de l'âme nous ne voyons rien : il n'en faut pas moins admettre sans doute qu'il existe aussi dans l'âme un facteur en dehors du principe raisonnable, qui lui est

1. Cf. *Problem.*, XXX, 14, 954 a 25. Dans le même sens déjà, *Républ.*, IX, 571 c-572 b, passage traduit par CICÉRON, de *Divinat.*, XXIX.

2. Point essentiel, qui rejoint les 1. 2 et 3 ci-dessus, par-dessus la démonstration intermédiaire. Du moment que nous avons affaire à une *ἄρετή* qui n'est pas spéciale à l'homme, nous pouvons la rejeter d'emblée.

3. L. 13, *φύσις* est pratiquement synonyme de *δύναμις* ou de *μῆτρον*. Sur ce sens un peu particulier de *φύσις*, cf. *Ind. arist.*, 838 a 8 : *haud raro... nolio voc. φ. adeo delilescit ut meram paraphrasin nominis esse putes*.

4. Ou au principe raisonnable, à la partie rationnelle.

5. Sur la tempérance, cf. VII, 1-10.

6. *Ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo* (S^t THOMAS, n° 237, p. 64).

7. Chez les tempérants et chez les intempérants indifféremment.

8. Avec les cas de paralysie corporelle.

opposé et contre lequel il lutte. Quant à savoir en quel sens ces deux parties de l'âme sont distinctes¹, 25 cela n'a aucune importance.

Mais il apparaît bien aussi que ce second facteur participe au principe raisonnable, ainsi que nous l'avons dit : dans le cas de l'homme tempérant tout au moins, ce facteur obéit au principe raisonnable, et il est peut-être encore plus docile chez l'homme modéré et courageux, puisque en lui tout est en accord avec le principe raisonnable.

On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est elle-même double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive ou, 30 d'une façon générale, désirante², qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons « tenir compte » de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de « raison »³. Et que la partie irrationnelle subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations, et, d'une façon générale, des reproches et exhortations⁴. Mais si cet élément irrationnel doit être dit 1103 a aussi posséder la raison, c'est alors la partie raison-

1. Logiquement ou dans la réalité : cf. *supra*, 1102 a 31, où AR. manifeste la même indifférence.

2. L'ὄρεξις étant le genre, dont l'ἐπιθυμία, le θυμός et la βούλησις sont les espèces : cf. *supra*, I, 1094 a 2, note ; de *An.*, II, 3, 414 b 2 (p. 81 et note de notre trad.).

3. Sur la *ratio mathematica*, la proportion, la commensurabilité, cf. *Ind. arist.*, 437 a 40-b 32, et les références. Voir aussi la note de H. РАССКАМ, p. 66-67, et celle de W. D. Ross, *ad loc.* S^t THOMAS 240, p. 65, a parfaitement saisi le sens de cette explication, dont l'utilité au surplus est contestable et que certains commentateurs (RAMSAUER, par exemple) considèrent comme une glose postérieure : *Et ita rationem dicimus habere se in loco patris imperantis et amicorum amoventium. Et non se habet per modum speculantis tantum, sicut ratio mathematicorum.*

4. Sur le sens précis de νοουέτης (suasio, reprimande, avertissement), de ἐπιτίμησις (reproche, increpation) et de παράκλησις (deprecatio, invitation, exhortation), cf. EUSTR., 119, 20-24.

nable qui sera double¹ : il y aura, d'une part, ce qui, proprement et en soi-même, possède la raison, et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir, à la façon dont on obéit à son père.

La vertu se divise à son tour conformément à cette différence². Nous distinguons, en effet, les vertus intellectuelles et les vertus morales : la sagesse, l'intelligence, la prudence³ sont des vertus intellectuelles ; la libéralité et la modération sont des vertus morales. En parlant, en effet, du caractère moral de quelqu'un, nous ne disons pas qu'il est sage ou intelligent, mais qu'il est doux ou modéré. Cependant nous louons aussi le sage en raison de la disposition où il se trouve, et, parmi les dispositions, celles qui
10 méritent la louange, nous les appelons des vertus⁴.

1. Suivant la remarque de J. BURNET (p. 61), on ne sauve ainsi l'unité de la partie irrationnelle qu'au détriment de l'unité de la partie rationnelle.

2. Entre les parties de l'âme ; et c'est là le but de tout le chapitre. Cf. *Eth. Eud.*, II, 1, 1220 a 5-12.

3. σοφία, I, 5, est la *sagesse théorique* : un sage est aussi un *savant* ; φρόνησις, qu'on traduit généralement par *prudence*, est la *sagesse pratique*.

4. Les vertus morales ne souffrent pas de difficulté. Mais comment peut-on appeler *vertus* des dispositions purement intellectuelles ? C'est que des états de l'âme, des *dispositions* permanentes (ἐξεις) peuvent devenir des vertus quand (comme c'est le cas pour la σοφία, par exemple) on les juge *dignes de louange* (ἐξεις ἐπαινεταί) : du plan théorique, ces *habitus* sont alors transposés sur le plan de la moralité.

LIVRE II

I

*<La vertu, résultat de l'habitude
s'ajoutant à la nature.>*

La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale¹. La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure² de l'enseignement reçu, aussi 15 bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de *ἔθος*.³ — Et par suite il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement⁴, car rien de ce qui existe

1. Les l. 11 à V traitent des vertus morales.

2. τὸ πλεῖον, l. 15, car les vertus intellectuelles sont acquises aussi, dans certains cas, *inventione* (cf. SYLV. MAURUS, 34¹).

3. Jeu de mots sur ἡθική et ἔθος. Cf. passage parallèle *Eth. Eud.* II, 2, 1220 a 39-1220 b 7. — PLATON déjà (*Lois*, VII, 792 e) avait rapproché ἔθος et ἦθος : ἐμφύεται πᾶσι τότε (à l'âge de la première enfance) τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος. Cf. S^t THOMAS, 247, p. 70, où il est expliqué que la modification signalée par AR. consiste à remplacer ε bref par η long (ce qui, soit dit en passant, tendrait à établir que SAINT TH. n'ignorait pas le grec comme on l'a prétendu).

4. La vertu n'est pas innée et n'a pas le caractère de nécessité qu'on reconnaît aux lois physiques (loi de la chute des corps, par exemple) ; elle est une élaboration consciente qui exige notre participation. Ce qui ne veut pas dire que la vertu puisse se réaliser παρὰ φύσιν (l. 24) : il faut une *disposition naturelle* (πεφυκόσι ἡμῖν δέξασθαι, l. 25), que les *habitudes* parachèveront en nous (τελειούμενους δὲ διὰ ἔθους). Cf. *Phys.*, VII, 3, 246 a 10 et ss.

- 20 par nature ne peut être rendu autre par l'habitude¹ : ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut, pas même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer en la lançant en l'air ; pas davantage ne pourrait-on habituer le feu à se porter vers le bas, et, d'une manière générale, rien de ce qui a une nature donnée ne saurait être accoutumé à se comporter autrement. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de
 25 les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude².

- En outre, pour tout ce qui survient en nous par nature, nous le recevons d'abord à l'état de puissance, et c'est plus tard que nous le faisons passer à l'acte³, comme cela est manifeste dans le cas des facultés sensibles (car ce n'est pas à la suite d'une multitude d'actes de vision ou d'une multitude d'actes d'audition que nous avons acquis les sens correspondants,
 30 mais c'est l'inverse : nous avons déjà les sens quand nous en avons fait usage, et ce n'est pas après en avoir fait usage que nous les avons eus). Pour les vertus, au contraire⁴, leur possession suppose un exercice antérieur, comme c'est aussi le cas pour les autres arts. En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant

1. Si la tempérance, par exemple, dit SYLV. MAURUS, 34¹, était une inclination naturelle, on serait incapable de contracter des habitudes d'intempérance, ce qui est évidemment contraire à l'expérience.

2. *Virtutes morales non sunt in nobis a natura, neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, inquantum scilicet appetitiva vis in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem* (S^t THOMAS, 249, p. 70).

3. Dans les choses qui nous viennent par nature, les sens par exemple (l. 28, αἰσθησέων signifie évidemment *facultés sensibles*), la puissance précède l'acte ; dans les choses qui proviennent de l'habitude, l'acte au contraire précède la puissance, l'ἔξις. — Sur la question de l'antériorité de la puissance et de l'acte, cf. *Métaph.*, Θ, 8, 1049 b 4-1051 a 3 (p. 507-517 de notre comm., t. II).

4. L. 31, δέ répond à μέν, l. 26.

qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore¹, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. Cette vérité est encore attestée par ce qui se passe dans les cités², où les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes : c'est même là le souhait de tout législateur, et s'il s'en acquitte mal, son œuvre est manquée³, et c'est en quoi une bonne constitution se distingue d'une mauvaise.

De plus, les actions qui, comme causes ou comme moyens⁴, sont à l'origine de la production d'une vertu quelconque, sont les mêmes que celles qui amènent sa destruction, tout comme dans le cas d'un art : en effet, jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes. On peut faire une remarque analogue pour les constructeurs de maisons et tous les autres corps de métiers : le fait de bien construire donnera de bons constructeurs, et le fait de mal construire, de mauvais. En effet, s'il n'en était pas ainsi, on n'aurait aucun besoin du maître, mais on serait toujours de naissance bon ou mauvais dans son art. Il en est dès lors de même pour les vertus : c'est en accomplissant tels ou tels actes dans notre commerce avec les autres hommes que nous devenons, les uns justes, les autres injustes ; c'est en accomplissant de même telles ou telles actions dans les dangers, et en prenant des habitudes de crainte

1. οὕτω δὲ, l. 34, est l'apodose de ὥστερ καί, l. 32 (J. BURNET, p. 77).

2. Cf. *supra*, I, 10, 1099 b 29.

3. *Quotquot autem minus recte assuefaciunt, voto suo frustrantur* (trad. de D. LAMBIN).

4. Il n'y a pas de différence essentielle, remarque avec raison J. BURNET (p. 78) entre ἐκ τῶν αὐτῶν, et διὰ τῶν αὐτῶν, l. 8 (*contra*, G. CRUCHON, 178). AR. aurait pu dire plus simplement que les *causes de production* (τὰ ποιητικά) et les *causes de destruction* (τὰ φθορικά) de la vertu sont les mêmes.

En somme, on apprend la vertu comme on apprend la musique, en accomplissant des actions conformes, et on la désapprend par des actes contraires.

ou de hardiesse que nous devenons, les uns courageux, les autres poltrons. Les choses se passent de la même façon en ce qui concerne les appétits et les impulsions¹: certains hommes deviennent modérés et doux, d'autres dérégés et emportés, pour s'être conduits, dans des circonstances identiques, soit d'une manière soit de l'autre. En un mot, les dispositions morales proviennent d'actes qui leur sont semblables. C'est pourquoi nous devons orienter nos activités dans un certain sens², car la diversité qui les caractérise entraîne les différences correspondantes dans nos dispositions. Ce n'est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale³.

2

<Théorie et pratique dans la morale. — Rapports du plaisir et de la peine avec la vertu.>

Puisque le présent travail⁴ n'a pas pour but la spéculation pure comme nos autres ouvrages (car ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu en son essence

1. Cf. *Rhet.*, I, 10, 1369 a 4 : la colère (ὀργή) et l'appétit (ἐπιθυμία) rentrent dans la classe des impulsions irréfléchies (ἄλογοι ὁρῆσεις). Mais dans notre passage, ὀργαί au pluriel désigne plutôt les impulsions elles-mêmes en général.

2. *Danda opera est ut actiones nostras certo quodam modo conformemus* (trad. D. LAMBIN).

3. *Cum tota vita pendeat ab habitibus quos quis acquisivit a juventute* (SYLV. MAURUS, 34¹). — Sur toute cette analyse, on consultera L. ROBIN, *la Morale antique*, p. 110-111.

4. Sur le sens de πραγματεία, I, 26, œuvre, théorie, système, travail, cf. BONITZ, in *Métaph.*, 87 : significat ipsam rei tractationem via ac ratione institutam... unius cujusdam philosophi disciplina (v. aussi *Ind. arist.*, 629 b 36, 47). Dans le présent passage, πρ. a pratiquement le sens de μέθοδος. — Même I., θεωρία indique ici la contemplation pure, indépendamment de toute considération d'ordre pratique, au sens où l'on oppose la science théorique à la science poétique ou à la science pratique. Cf. *Ind. arist.*, 329 a 46 et ss. Mais θεωρία a

que nous effectuons notre enquête, mais c'est afin de devenir vertueux, puisque autrement cette étude ne servirait à rien)¹, il est nécessaire de porter notre examen sur ce qui a rapport à nos actions, pour savoir de quelle façon nous devons les accomplir, car ce sont elles qui déterminent aussi le caractère de nos dispositions morales, ainsi que nous l'avons dit². 30

Or le fait d'agir *conformément à la droite règle* est une chose communément admise³ et qui doit être pris pour base : nous y reviendrons plus tard⁴, nous dirons ce qu'est la *droite règle* et son rôle à l'égard des autres vertus.

Mais mettons-nous préalablement d'accord sur le point suivant : notre exposé tout entier, qui roule sur les actions qu'il faut faire, doit s'en tenir aux généralités et ne pas entrer dans le détail⁵. Ainsi que nous 1104 a

souvent un sens beaucoup plus large, surtout quand il est employé non pas *absolute*, mais avec *περί* (*περί τινος*, *περί τι*), et il a à peu près la même signification que *σκέψις*, *ἐπισκεψις*, ou *μέθοδος*.

L. 27, αἱ ἄλλαι, c'est-à-dire *alia negotia scientiarum speculativarum* (S^t THOMAS, 256, p. 73).

Cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 b 20-25.

1. L'Éthique est une science pratique et normative, dont l'objet est de nous rendre meilleurs. Cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 b 20 et ss.

2. Au chapitre précédent.

3. Par l'Académie notamment.

4. Livre VI. La « droite règle » est identifiée, VI, 13, 1144 b 27, à la *φρόνησις*, qui, nous le savons déjà (I, 13, 1103 a 6) est une vertu dianoétique. C'est dire que la vertu éthique est fondée sur la vertu dianoétique, qui lui fournit sa règle. Cf. SYLV. MAURUS, 35^a : un acte bon est un acte *secundum naturam uniuscujusque* ; *sed natura hominis est rationalis* ; *ergo tum actus hominis sunt boni cum sunt secundum reclamationem rationem*. Voir aussi S^t THOMAS, 258, p. 74.

Sur la notion de *ὁρθὸς λόγος* (*maxime* ou *formule* correcte de l'action, *rectitude morale*), cf. les profondes analyses de H. H. JOACHIM, 167 (sur le livre VI, où cette notion est définie et explicitée). L'*ὁρθ. λ.* est la *cause formelle* du bien, son *εἶδος*, comme l'art de la médecine est la forme de la santé (*Métaph.*, Z, 7, 1032 b 12 et ss., tome I, p. 382 et 383 de notre comm.). C'est la règle générale de conduite, qui forme la majeure du syllogisme de l'action (VI, 13, 1144 a 31 ; VII, 5, 1146 b 35-1147 b 17).

5. Sur l'opposition *τύπος-ἀκρίβεια*, 1104 a 1 et 2, cf. I, 1, 1094 b 20, note.

- l'avons dit en commençant¹, les exigences de toute discussion dépendent de la matière que l'on traite. Or sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe², pas plus que dans le domaine de la santé.
- 5 Et si tel est le caractère de la discussion portant sur les règles générales de la conduite, à plus forte raison encore la discussion qui a pour objet les différents groupes de cas particuliers manque-t-elle également de rigueur, car elle ne tombe ni sous aucun art, ni sous aucune prescription³, et il appartient toujours à l'agent lui-même d'examiner ce qu'il est opportun de faire, comme dans le cas de l'art médical, ou de l'art de la navigation⁴.
- 10 Mais, en dépit de ce caractère du présent exposé⁵, nous devons cependant nous efforcer de venir au secours du moraliste. Ce que tout d'abord il faut considérer, c'est que les vertus en question⁶ sont naturellement sujettes à périr à la fois par excès et par défaut, comme nous le voyons dans le cas de la vigueur corporelle et de la santé (car on est obligé pour éclaircir les choses obscures, de s'appuyer sur des preuves manifestes) : en effet, l'excès comme
- 15 l'insuffisance d'exercice font perdre également la vigueur ; parcellément, dans le boire et le manger,

1. I, 1, 1094 b 11-27.

2. En ce sens que les règles morales ne sont pas strictes, mais varient selon les circonstances. *Non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia* (S^t THOMAS., 258, p. 74). Il faut donc une adaptation aux cas individuels, en d'autres termes une casuistique, qui se révèle elle-même à l'application comme plus délicate encore et plus imprécise que la détermination des principes généraux de la moralité (I. 5 et ss.).

3. A l'image, par exemple, de ces prescriptions traditionnelles qu'emploie la médecine à défaut d'une théorie, et dont l'application est incertaine. Cf. *Probl.*, VI, 3, 885 b 27.

Sur le sens précis de τῶν καὶ ἑκαστα, I. 6, cf. *supra.*, I, 1, 1094 b 1, note.

4. La question d'opportunité relève de l'appréciation individuelle. Même idée dans HIPPOCRATE, *l'Ancienne médecine*, IX, 41, 10, HEIBERG ; I, 588, LITTRÉ ; p. 7 de l'édition de A. F. FESTUGIÈRE. — Voir sur tout ce passage le commentaire de H. JOACHIM, p. 75-77.

5. *Idest universaliter incertus, in particulari autem inerarrabilis* (S^t THOMAS., 259, p. 74).

6. Les vertus morales.

une trop forte ou une trop faible quantité détruit la santé, tandis que la juste mesure la produit, l'accroît et la conserve. Et bien, il en est ainsi pour la modération, le courage et les autres vertus : car celui qui fuit devant tous les périls, qui a peur de tout et qui ne sait rien supporter devient un lâche, tout comme celui qui n'a peur de rien et va au devant de n'importe quel danger, devient téméraire ; pareillement encore, celui qui se livre à tous les plaisirs et ne se refuse à aucun devient un homme dissolu, tout comme celui qui se prive de tous les plaisirs comme un rustre, devient une sorte d'être insensible. Ainsi donc, la modération et le courage se perdent également par l'excès et par le défaut, alors qu'ils se conservent par la juste mesure.

Mais non seulement les vertus ont pour origine et pour source de leur production et de leur croissance les mêmes actions qui président d'autre part à leur disparition¹, mais encore leur activité se déploiera dans l'accomplissement de ces mêmes actions. Il en est effectivement ainsi pour les autres qualités plus apparentes que les vertus. Prenons, par exemple, la vigueur du corps : elle a sa source dans la nourriture

1. Comme il a été dit plus haut, I, 1103 b 6 et ss., dont le présent passage paraît la suite naturelle, toute la discussion intermédiaire ayant ainsi le caractère d'une parenthèse. Ce n'est pas une raison suffisante toutefois pour suspecter tout le passage 1103 b 26-1104 a 26, comme l'a fait EUCKEN. On trouverait dans AR. bien d'autres digressions de ce genre.

L. 27, il y a une opposition (que nous avons marquée dans la traduction) entre γενέσεις et αὐξήσεις, d'une part, et φθοραί d'autre part. — L. 28, ὑπὸ τῶν αὐτῶν a le même sens que διὰ τῶν αὐτῶν, I, 1103 b 7, et ne diffère pas plus que cette dernière expression de ἐκ τῶν αὐτῶν (cf. notre note sous I, 1103 b 7).

Le raisonnement général des l. 27-29, appuyé par les exemples qui suivent, est celui-ci. La vertu, qui est une ἕξις, a, nous le savons, son origine dans la pratique antérieure des actes vertueux. Une fois constituée, elle passe à l'acte (αὶ ἐνέργειαι) en accomplissant précisément, mais avec plus de facilité, les mêmes actes de vertu (ἐν τοῖς αὐτοῖς) qui lui ont donné naissance. L'aboutissement rejoint ici le début. Cf. ST THOMAS, 264, p. 74 : *ostendit quod virtus similes operationes producit eis ex quibus generatur*. Voir aussi Eth. Eud., II, 1, 1220 a 22-34. Sur cet apparent cercle vicieux, qui constitue une ἀπορία, AR. reviendra plus loin, au ch. 3.

abondante qu'on absorbe et dans les nombreuses fatigues qu'on endure ; mais ce sont là aussi des actions¹ que l'homme vigoureux se montre particulièrement capable d'accomplir. Or c'est ce qui se passe pour les vertus : c'est en nous abstenant des plaisirs que nous devenons modérés, et une fois que nous le sommes devenus, c'est alors que nous sommes le plus
 35 capables de pratiquer cette abstention. Il en est de
 1104 b même au sujet du courage : en nous habituant à mépriser le danger et à lui tenir tête, nous devenons courageux, et une fois que nous le sommes devenus, c'est alors que nous serons le plus capables d'affronter le danger.

D'autre part, nous devons prendre pour signe distinctif² de nos dispositions le plaisir ou la peine qui vient s'ajouter à nos actions. En effet, l'homme
 5 qui s'abstient des plaisirs du corps et qui se réjouit de cette abstention même, est un homme modéré, tandis que s'il s'en afflige, il est un homme intempérant ; et l'homme qui fait face au danger et qui y trouve son plaisir, ou tout au moins n'en éprouve pas de peine, est un homme courageux, alors que s'il en ressent de la peine, c'est un lâche. — Plaisirs et peines sont ainsi, en fait, ce sur quoi roule la vertu morale³.

En effet⁴, c'est à cause du plaisir que nous en res-

1. L. 32, αὐτά, à savoir, manger beaucoup et travailler beaucoup.

2. L. 4, σημεῖον a d'ordinaire le sens de *signe, preuve sensible* ; il est distinct de τεκμήριον, *signe contraignant* (cf. *Rhetor.*, I, 2, 1357 b 1 ; TRENDL., *Elem. log. arist.*, 115). Souvent, σημεῖον a le sens très général de *preuve*.

3. SYLV. MAURUS, 37^a, précise bien le rôle qu'AR. attribue au plaisir et à la peine : *non quidem tanquam circa propriam materiam* (car cette matière, explique d'autre part S^t THOMAS, 267, p. 77, *est id circa quod modum ratio imponit*), *sed tanquam circa fines actionum, vel saltem circa aliquid connexum cum actionibus bonis aut malis*. En un mot, comme l'indique AR., le plaisir ou la peine n'est qu'un indice (σημεῖον, l. 4) du jeu de nos activités morales.

Sur le rôle des plaisirs et des peines et leurs relations avec les πράξεις et les πάθη, cf. J. LÉONARD, *le Bonheur chez Ar.*, ch. IV, et H. JOACHIM, p. 77-78.

4. AR., va consacrer toute la fin du chapitre à développer une série de huit arguments destinés à montrer l'importance du plaisir et de la peine dans la conduite morale :

sentons que nous commettons le mal, et à cause de 10
la douleur que nous nous abstenons du bien. Aussi
devons-nous être amenés d'une façon ou d'une autre,
dès la plus tendre enfance, suivant la remarque de
PLATON¹, à trouver nos plaisirs et nos peines là où
il convient, car la saine éducation consiste en cela. —
En second lieu, si les vertus concernent les actions et
les passions, et si toute passion et toute action s'ac-
compagnent logiquement de plaisir ou de peine, pour
cette raison encore la vertu aura rapport aux plaisirs 15
et aux peines². — Une autre indication résulte
de ce fait que les sanctions se font par ces moyens :
car le châtimement est une sorte de cure, et il est de la
nature de la cure d'obéir à la loi des opposés³. —
De plus, comme nous l'avons noté aussi plus haut⁴,
toute disposition de l'âme est par sa nature même
en rapports et en conformité avec le genre de choses

1^{er} argument : 1104 b 9-13.

2° — : 13-16.

3° — : 16-18.

4° — : 18-28.

5° — : 30-1105 a 1.

6° — : 1-3.

7° — : 1-5.

8° — : 7-13.

1. Lois, II, 653 a-c.

2. Le syllogisme est patent. Le livre X développera la question
des relations du plaisir à l'activité.

3. Ainsi on guérit la fièvre par un remède froid. Si le remède est
pénible à prendre, c'est que la maladie a eu pour cause un plaisir.

4. 1104 a 27-b 3. — Le raisonnement général des l. 18-28 est bien
résumé par SYLV. MAURUS, 38¹ : *omnes habitus morales versantur
circa ea propter quae efficitur boni vel mali; sed efficitur boni vel
mali propter voluptates et tristitias* (suivent les remarques des l. 21-24)...
ergo virtutes debent versari circa voluptates et tristitias.

Les l. 22-24 (τῷ διώκειν... τὰ τοιαῦτα) sont extrêmement concises.
Il faut comprendre que le vice et la vertu proviennent de notre
comportement à l'égard des plaisirs et des peines : nous recherchons
les premiers et fuyons les autres, alors que ce sont des plaisirs et des
peines que nous ne devrions pas rechercher ou que nous ne devrions
pas fuir (ὃς μὴ δεῖ), ou, même pour les plaisirs ou les peines qu'il
est légitime de poursuivre ou d'éviter, quand c'est au moment où
il ne faudrait pas (ὅτε οὐ δεῖ), ou de la façon qu'il ne faudrait pas
(ὡς οὐ δεῖ), ou selon tout autre modalité (ἢ ὁσαυτῶς ἄλλως) que la
raison peut déterminer. Cf. *Eth. Eud.*, II, 4, 1221 b 35-1222 a 5.

20 qui peuvent la rendre naturellement meilleure ou pire. Or c'est à cause des plaisirs et des peines que les hommes deviennent méchants, du fait qu'ils les poursuivent ou les évitent, alors qu'il s'agit de plaisirs et de peines qu'on ne doit pas rechercher ou fuir, ou qu'on le fait à un moment où il ne le faut pas, ou de la façon qu'il ne faut pas, ou selon tout autre modalité rationnellement déterminée. Et c'est pour-
 25 quoi¹ certains définissent les vertus comme étant des états d'impassibilité et de repos ; mais c'est là une erreur, due à ce qu'ils s'expriment en termes absolus, sans ajouter *de la façon qu'il faut et de la façon qu'il ne faut pas* ou *au moment où il faut*, et toutes autres additions. Qu'il soit donc bien établi que la vertu dont il est question² est celle qui tend à agir de la meilleure façon au regard des plaisirs et des peines, et que le vice fait tout le contraire.

Nous pouvons, à l'aide des considérations suivantes, apporter encore quelque lumière aux points que nous
 30 venons de traiter. Il existe trois facteurs qui entraînent nos choix, et trois facteurs nos répulsions : le beau, l'utile, le plaisant³, et leurs contraires, le laid, le dommageable et le pénible. En face de tous ces facteurs l'homme vertueux peut tenir une conduite ferme, alors que le méchant est exposé à faillir et tout spécialement en ce qui concerne le plaisir, car le plaisir est commun à l'homme et aux animaux,
 35 et de plus il accompagne tout ce qui dépend de notre choix, puisque même le beau et l'utile nous apparaissent comme une chose agréable⁴.

1. S'apercevant que l'homme réagit d'une manière excessive aux sollicitations du plaisir ou aux répulsions de la peine, certains moralistes ont voulu supprimer complètement de la vie morale tout élément affectif. Mais cette suppression *absolue* (ἀπλῶς, l. 25) constitue une erreur : il est préférable de reconnaître la légitimité du plaisir et de la douleur, quitte à leur imposer des limitations de *manière* (ὡς) et de *temps* (ὅτε). La critique d'AR. vise peut-être les Cyniques ou les Cyrénaïques, mais plus probablement SPEUSIPPE (fgmt 57 LANG, dans DE VOGEL, *Greek Phil.*, II, n° 749 a, p. 273).

2. ἡ τοιαύτη = ἡθική.

3. Opinion courante, admise sans discussion par AR. Voir déjà *Top.*, I, 13, 105 a 27 ; III, 3, 118 b 27.

4. Le plaisir et la douleur ont donc un champ d'action considérable, dont la moralité est obligée de tenir compte.

En outre¹, dès l'enfance, l'aptitude au plaisir a grandi avec chacun de nous : c'est pourquoi il est difficile de se débarrasser de ce sentiment, tout imprégné qu'il est dans notre vie. — De plus, nous mesurons nos actions, tous plus ou moins, au plaisir et à la peine qu'elles nous donnent. Pour cette raison 5 encore, nous devons nécessairement centrer toute notre étude sur ces notions, car il n'est pas indifférent pour la conduite de la vie que notre réaction au plaisir et à la peine soit saine ou viciée. — Ajoutons enfin qu'il est plus difficile de combattre le plaisir que les désirs de son cœur, suivant le mot d'HÉRACLITE² ; or la vertu, comme l'art également, a toujours pour objet ce qui est plus difficile, car le bien est de plus haute qualité quand il est contrarié. Par conséquent, voilà encore une raison pour que 10 plaisirs et peines fassent le principal objet de l'œuvre entière de la vertu comme de la Politique, car si on en use bien on sera bon, et si on en use mal, mauvais.

3

<Vertus et arts. — Conditions de l'acte moral.>

Qu'ainsi donc³ la vertu ait rapport à des plaisirs et à des peines, et que les actions qui la produisent soient aussi celles qui la font croître ou, quand elles ont lieu d'une autre façon, la font disparaître ;

1. Autre raison d'apprécier l'importance du plaisir, qui est en quelque sorte congénital, et qu'on ne peut songer à supprimer.

L. 3, le partic. parf. passif ἐγχερωσμένον, du verbe (rare) ἐγχρῶζω, est une métaphore empruntée à la teinture. Cf. PLATON, *Républ.*, IV, 429 d, et la note de E. CHAMBRY, au t. II de l'édition Budé.

2. *Frgmt 85* DIELS, 104 Byw. Cf. J. BURNET, *L'Aurore de la Phil. gr.*, trad. fr., p. 157, dont nous acceptons l'interprétation du terme θυμός (Même trad. par P. TANNERY, *Pour la Sc. hell.*, 2^e éd., p. 201, par W. D. ROSS et par H. RACKHAM).

3. Résumé des principales thèses qui précèdent : δτι... λύπας, l. 14, = 2, 1104 b 4-1105 a 13 ; καὶ δτι... γινομένων, l. 14-16, = 1, 1103 b 6-25 et 2, 1104 a 10-26 ; καὶ δτι ... ἐνεργεῖ, l. 16, = 2, 1104 a 27-b 9.

- 15 qu'enfin les actions dont elle est la résultante soient celles mêmes où son activité s'exerce ensuite, — tout cela, considérons-le comme dit.

Mais on pourrait se demander¹ ce que nous entendons signifier quand nous disons qu'on ne devient juste qu'en faisant des actions justes, et modéré qu'en faisant des actions modérées : car enfin, si on fait des actions justes et des actions modérées, c'est
20 qu'on est déjà juste et modéré, de même qu'en faisant des actes ressortissant à la grammaire et à la musique on est grammairien et musicien. Mais ne peut-on pas dire plutôt que cela n'est pas exact, même dans le cas des arts ? C'est qu'il est possible, en effet, qu'on fasse une chose ressortissant à la grammaire soit par chance², soit sous l'indication

1. L'*ἀπορία* et la réfutation, des l. 17-26, sont celles-ci. AR. a dit que c'est en faisant des actions justes que nous devenons justes. Ne peut-on pas objecter que si on fait des actions justes, c'est qu'on est déjà juste, tout comme on ne peut écrire ou jouer dans les règles qu'à la condition de connaître déjà la grammaire ou la musique ? AR. répond (ξ, l. 21. Sur le sens de cette particule interrogative, cf. *supra*, I, 4, 1096 b 28, note) qu'il est faux de prétendre qu'on ne peut écrire ou jouer correctement que si on connaît déjà la science correspondante, puisqu'on peut y arriver par un heureux hasard ou sur les indications d'autrui. C'est que, pour être vraiment un grammairien, il faut non seulement appliquer en fait les lois de la grammaire, mais encore le faire *γραμματικῶς*, c'est-à-dire en savant, en possédant déjà dans son esprit la science de la grammaire. Conclusion sous-entendue : il n'est donc pas nécessaire d'être déjà vertueux pour accomplir des actes de vertu, et on deviendra vertueux insensiblement par l'habitude.

L. 20, τὰ γραμματικά, τὰ μουσικά, textuellement : des actes grammaticaux ou musicaux, c'est-à-dire conformes en fait aux lois de la grammaire et de la musique : par exemple, mettre convenablement l'orthographe, jouer selon les règles.

2. AR. distingue entre αὐτόματον (*casus*, spontanéité, hasard en général) et τύχη (*fortuna*, le hasard dans le domaine de l'activité humaine). Est ἀπὸ ταῦτομάτου ce qui normalement est produit *a natura* ; est ἀπὸ τύχης, ce qui normalement est *secundum electionem* (cf. SAINT THOMAS, in *Métaph. comm.*, éd. Cathala, n° 2284, p. 651, et n° 2445, p. 691). AR., qui emploie d'ailleurs souvent ces expressions l'une pour l'autre, en a fait de nombreuses applications. Cf. notamment *Phys.*, II, 4, 5, 6 (et surtout 196 a 36), avec le commentaire de HAMELIN. On trouvera des références plus complètes dans la note, sous *Métaph.*, A, 3, 984 b 14, de notre commentaire de ce traité (I, p. 35).

d'autrui : on ne sera donc grammairien que si, à la fois, on a fait quelque chose de grammatical, et si on l'a fait d'une façon grammaticale, à savoir conformément à la science grammaticale qu'on pos- 25 sède en soi-même.

De plus¹, il n'y a pas ressemblance entre le cas des arts et celui des vertus. Les productions de l'art ont leur valeur en elles-mêmes ; il suffit donc que la production leur confère certains caractères. Au contraire, pour les actions faites selon la vertu, ce n'est pas par la présence en elles de certains caractères intrinsèques qu'elles sont faites d'une façon juste ou modérée ; il faut encore que l'agent lui-même soit 30 dans une certaine disposition quand il les accomplit² : en premier lieu, il doit savoir ce qu'il fait³ ; ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même⁴ ; et en troisième lieu, l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable⁵. Or ces conditions n'entrent pas en ligne de compte pour la possession d'un art quel qu'il soit, à l'exception du savoir lui-même, alors que, pour la possession des vertus, le savoir⁶ ne joue qu'un rôle minime ou même nul, à la différence des autres conditions, lesquelles ont une influence non pas médiocre, mais totale, en tant précisément que la possession de la vertu naît de l'accomplissement répété des actes justes et modérés⁷. 1105 b

Ainsi donc, les actions sont dites justes et modérées 5 quand elles sont telles que les accomplirait l'homme

1. Autre différence entre l'ἔργον des arts et la πρᾶξις morale. AR. va énumérer les conditions de l'acte moral.

2. Car, explique St THOMAS, n° 282, p. 80, *virtutes manent in ipsis agentibus. Unde tales actiones sunt perfectiones agentium.*

3. En avoir pleinement conscience (*non operatur ex ignorantia vel casu*, précise St THOMAS, 283, 80), et aussi savoir que cet acte est bon.

4. Et non, par exemple, *propter lucrum vel inanem gloriam* (St THOMAS, *ibid.*). En somme, pratiquer la vertu pour la vertu.

5. L'acte doit provenir ἀπὸ τῆς ἐξέως, et ne pas être une velléité passagère ou un acte isolé.

6. Le savoir théorique, la γνῶσις.

7. Sans que la science entre en jeu. — L. 5, περιγίνεται a pour sujet τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν.

juste ou l'homme modéré¹ ; mais est juste et modéré non pas celui qui les accomplit simplement, mais celui qui, de plus, les accomplit de la façon dont les hommes justes et modérés les accomplissent². On a donc raison de dire³ que c'est par l'accomplissement
 10 des actions justes qu'on devient juste, et par l'accomplissement des actions modérées qu'on devient modéré, tandis qu'à ne pas les accomplir nul ne saurait jamais être en passe de devenir bon. Mais la plupart des hommes, au lieu d'accomplir des actions vertueuses, se retranchent dans le domaine de la discussion, et pensent qu'ils agissent ainsi en philosophes et que cela suffira à les rendre vertueux : ils ressemblent en cela
 15 aux malades qui écoutent leur médecin attentivement, mais n'exécutent aucune de ses prescriptions. Et de même que ces malades n'assureront pas la santé de leur corps en se soignant de cette façon, les autres non plus n'obtiendront pas celle de l'âme en professant une philosophie de ce genre.

4

*<Définition générique de la vertu :
 la vertu est un « habitus ». >*

Qu'est-ce donc que la vertu⁴, voilà ce qu'il faut examiner.

Puisque les phénomènes de l'âme sont de trois
 20 sortes, les états affectifs⁵, les facultés et les disposi-

1. AR. insiste sur l'action elle-même, par opposition à la doctrine de la vertu-science de SOCRATE et de PLATON.

2. C'est-à-dire en tenant compte de toutes les conditions de l'acte moral posées plus haut.

3. Conclusion d'AR. pour justifier sa thèse.

4. En d'autres termes : quelle est la définition de la vertu ? Cf. *Eth. Eud.*, II, 2, 1220 b 7 et ss.

5. Le mot πάθος veut dire *affection, émotion, sentiment* en général c'est un mouvement de l'âme provoqué par un objet extérieur. Cf. l'intéressante note de J. BURNET, 88 et 89, et H. JOACHIM, p. 78.

tions¹, c'est l'une de ces choses qui doit être la vertu. J'entends par *états affectifs*, l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, l'amitié, la haine, le regret de ce qui a plu, la jalousie, la pitié, bref toutes les inclinations accompagnées de plaisir ou de peine²; par *facultés*, les aptitudes qui font dire de nous que nous sommes capables d'éprouver ces affections, par exemple la capacité d'éprouver colère, 25
peine ou pitié; par *dispositions*, enfin, notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections: par exemple, pour la colère, si nous l'éprouvons ou violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure, et ainsi pour les autres affections.

Or ni les vertus, ni les vices ne sont des affections, parce que nous ne sommes pas appelés vertueux ou pervers d'après les affections que nous éprouvons, 30
mais bien d'après nos vertus et nos vices, et parce que ce n'est pas non plus pour nos affections que nous encourageons l'éloge ou le blâme (car on ne loue pas l'homme qui ressent de la crainte ou éprouve de la colère, pas plus qu'on ne blâme celui qui se met simplement en colère, mais bien celui qui s'y met d'une certaine façon), mais ce sont nos vertus et nos vices 1106 a
qui nous font louer ou blâmer. En outre, nous ressentons la colère ou la crainte indépendamment de tout choix délibéré, alors que les vertus sont certaines façons de choisir, ou tout au moins ne vont pas sans un choix réfléchi. Ajoutons à cela que c'est en raison de nos affections que nous sommes dits être *mus*³,

1. Les *δυνάμεις* sont les *capacités* que nous avons d'éprouver les *πάθη*, et les *ἔξεις* les *manières d'être*, les *habitus*, qui en résultent.

Sur les différents *types de qualité* (*τρόποι ποιότητος*), cf. *Categ.*, 8, et le comm. de H. JOACHIM, p. 81-89.

2. Suivant qu'elles sont satisfaites ou contrariées. — L'examen de chacun de ces *πάθη* demanderait de longs développements. Nous les retrouverons d'ailleurs plus tard. Bornons-nous à dire que l'*ἐπιθυμία*, I, 21, est l'*appétition* de tout ce qui est agréable, *ὄρεξις τοῦ ἡδέους* (*Top.*, VI, 3, 140 b 27; cf. aussi *supra*, I, 1, 1094 a 2, note); *ὀργή*, I, 22, est le *désir de la vengeance*, accompagné de peine (*Rhet.*, II, 2, 1378 a 30 et ss.); *χαρά* est le contraire de *φόβος* et doit être couplé avec lui.

3. Le *παθος* est un *mouvement* imprimé à l'âme (cf. *Métaph.*, Δ, 1022 b 15), c'est un état passif, tandis que la vertu est une *manière d'être* stable (*ἔξις, διαθεσις*), qui se traduit par des actes.

- 5 tandis qu'en raison de nos vertus et de nos vices nous sommes non pas mus, mais disposés d'une certaine façon.

Pour les raisons qui suivent, les vertus et les vices ne sont pas non plus des facultés. Nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais d'après notre capacité à éprouver simplement ces états, pas plus que nous ne sommes loués ou blâmés. De plus, nos facultés sont en nous par notre nature, alors que nous ne naissons pas naturellement bons ou méchants. Mais
10 nous avons traité ce point précédemment¹.

Si donc les vertus ne sont ni des affections, ni des facultés, il reste que ce sont des dispositions.

5

*<Définition spécifique de la vertu :
la vertu est une médiété.>*

Ainsi, nous avons établi génériquement la nature de la vertu. Mais nous ne devons pas seulement dire de la vertu qu'elle est une disposition, mais dire encore quelle espèce de disposition elle est.² Nous
15 devons alors remarquer que toute « vertu »³, pour la chose dont elle est « vertu », a pour effet à la fois de mettre cette chose en *bon* état et de lui permettre de *bien* accomplir son œuvre propre : par exemple, la « vertu » de l'œil rend l'œil et sa fonction également parfaits, car c'est par la vertu de l'œil que la vision s'effectue en nous comme il faut. De même la « vertu »
20 du cheval rend un cheval à la fois parfait en lui-même et bon pour la course, pour porter son cavalier et faire face à l'ennemi. Si donc il en est ainsi dans tous les cas, l'excellence, la vertu de l'homme ne saurait

1. 1, 1103 a 18 et ss.

2. Il faut indiquer, conformément aux règles générales de la définition, outre son *genre*, sa *différence spécifique*, car le vice aussi est un état.

3. C'est-à-dire toute *excellence* propre à une chose. — Sur la diversité des vertus, cf. déjà le *Ménon*, 71 e et 72 a.

être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne¹.

Comment cela se fera-t-il, nous l'avons déjà indiqué², mais nous apporterons un complément de clarté si nous considérons ce qui constitue la nature 25 spécifique de la vertu.

En tout ce qui est continu et divisible³, il est possible de distinguer le plus, le moins et l'égal, et cela soit dans la chose même, soit par rapport à nous, l'égal étant quelque moyen entre l'excès et le défaut. J'entends par *moyen dans la chose* ce qui s'écarte à égale distance de chacun des deux extrêmes, point 30 qui est unique et identique pour tous les hommes, et par *moyen par rapport à nous* ce qui n'est ni trop, ni trop peu, et c'est là une chose qui n'est ni une, ni identique pour tout le monde. Par exemple, si 10 est beaucoup, et 2 peu, 6 est le moyen pris dans la chose, car il dépasse et est dépassé par une quantité égale ; et c'est là un moyen établi d'après la proportion 35 arithmétique⁴. Au contraire, le moyen par rapport

1. Cf. S^t THOMAS, n° 308, p. 88 : *virtus hominis erit habitus quidam ex quo homo fit bonus, sicut albedine fit aliquis albus et per quem aliquis bene operatur.*

2. 2, 1104 a 11-27, où AR. a étudié l'importance du μέσον opposé à la fois à l'excès et au manque. Mais il estime que ces analyses ont besoin d'être approfondies, et c'est l'objet des lignes qui suivent.

3. Cf. passage parallèle, *Eth. Eud.*, II, 3, 1220 b 21-36. — Le continu (συνεχές) est une quantité ou grandeur indéfiniment divisible : « l'infini apparaît en premier dans le continu » (*Phys.*, III, 1, 200 b 13) ; et le changement en général, et notamment le passage progressif d'un être à sa perfection, s'accomplit dans le continu : ἡ γὰρ κίνησις συνεχές, ἡ δὲ πρᾶξις κίνησις (*Eth. Eud.*, passage cité ci-dessus, 1220 b 26). La continuité est identique à la divisibilité (sc. *ad infinitum*) : cf. H. JOACHIM, 90.

4. Plus précisément, c'est la série d'une progression arithmétique. — Ainsi que le remarque L. ROBIN, *Arist.*, p. 232, note, la μεσότης (*médiété, moyen, juste milieu*) joue dans la philosophie aristotélicienne un rôle important, qui n'est pas borné à la morale. Dans la théorie du syllogisme, la médiété est le nœud même du raisonnement, et, en physique, elle explique la composition des mixtes (Cf. *de Gen. et Corr.*, II, 7, 334 b 8 et ss.). Le récent essai de J. VAN DER MEULEN, *Aristoteles, Die Mitte in seinen Denken*, Melsenheim, 1951, est une

à nous ne doit pas être pris de cette façon : si, pour la nourriture de tel individu déterminé, un poids de 1106 b 10 mines est beaucoup et un poids de 2 mines peu, il ne s'ensuit pas que le maître de gymnase prescrira un poids de 6 mines, car cette quantité est peut-être aussi beaucoup pour la personne qui l'absorbera, ou peu : pour Milon¹ ce sera peu, et pour un débutant dans les exercices du gymnase, beaucoup. Il en est de même pour la course et la lutte. C'est dès lors 5 ainsi que l'homme versé dans une discipline quelconque évite l'excès et le défaut ; c'est le moyen qu'il recherche et qu'il choisit, mais ce moyen n'est pas celui de la chose, c'est celui qui est relatif à nous.

Si donc toute science aboutit ainsi à la perfection de son œuvre, en fixant le regard sur le moyen et y ramenant ses œuvres (de là vient notre habitude de 10 dire en parlant des œuvres bien réussies, qu'il est impossible d'y rien retrancher ni d'y rien ajouter, voulant signifier par là que l'excès et le défaut détruisent la perfection, tandis que la médiété la préserve), si donc les bons artistes, comme nous les appelons, ont les yeux fixés sur cette médiété quand ils travaillent, et si en outre, la vertu, comme la nature², dépasse en exactitude et en valeur tout autre art, 15 alors c'est le moyen vers lequel elle devra tendre. J'entends ici la vertu morale³, car c'est elle qui a rapport à des affections et des actions, matières en lesquelles il y a excès, défaut et moyen. Ainsi⁴, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et

intéressante tentative pour reconstituer la doctrine d'AR. autour de la notion de μεσότης.

Sur les rapports avec le *Politique* de PLATON, cf. G. CRUCHON, p. 207.

Enfin, on lira avec intérêt le comm. de H. JOACHIM, p. 92-94.

1. Milon de Crotone, qui mangeait, dit-on, un bœuf par jour.

2. Cf. *de Parl. anim.*, I, 1, 639 b 19. Voir la note de J. BURNET, 93, et aussi SYLV. MAURUS, 43¹ : *Virtus est exactior ac praestantior omni arte, sicut etiam natura praestantior est arte; ergo a fortiori virtus moralis est conjectatrix medii et eligit mediocritatem, in qua consistit bonitas et perfectio.*

3. Car la théorie de la μεσότης ne s'applique pas aux vertus dianoétiques.

4. Les πάθη sont d'abord examinés ; les actions suivent, I. 23.

en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont 20 bons ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans les cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence, caractère qui appartient précisément à la vertu. Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions 25 dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen.

De plus l'erreur est multiforme (car le mal relève de l'illimité, comme les PYTHAGORICIENS l'ont conjecturé, et le bien, du Limité)¹, tandis qu'on ne peut 30 observer la droite règle que d'une seule façon : pour ces raisons aussi, la première est facile, et l'autre difficile ; il est facile de manquer le but, et difficile de l'atteindre². Et c'est ce qui fait que le vice a pour caractéristiques l'excès et le défaut, et la vertu la médiété :

L'honnêteté n'a qu'une seule forme, mais le vice en a 35 de nombreuses³.

1. Sur les oppositions pythagoriciennes, cf. I, 4, 1096 b 6, note. — AR. transpose ici, dans le domaine de la moralité, la doctrine cosmologique des PYTHAGORICIENS, selon laquelle les figures géométriques dont le monde est constitué sont obtenues par l'action de la Limite, principe d'ordre, sur l'illimité, assimilé au Vide, à l'air infini, bref au continu spatial (cf. *Métaph.*, N, 3, 1091 a 15 et ss., tome II de notre comment., p. 821 et 822 avec les notes et les références, notamment J. BURNET, *L'Aurore de la Phil. gr.*, 122-124). L'équilibre entre les deux facteurs rivaux une fois atteint après tâtonnement, correspond à la μεσότης πρὸς ἡμᾶς qui constitue l'essence spécifique des actions morales.

2. Métaphore fréquente chez AR. Voir, par exemple, *Métaph.*, α, 1, 993 b 4 (I, p. 107 et note, de notre comment.).

3. Citation de source inconnue. Cf. TH. BERGK, *Poet. lyr. gr.*, III, 691, n° 11.

6

<Définition complète de la vertu morale,
et précisions nouvelles.>

Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée¹, consistant en une médiété relative
 1107 a à nous, laquelle est rationnellement déterminée² et
 comme la déterminerait l'homme prudent³. Mais
 c'est une médiété entre deux vices, l'un par excès et
 l'autre par défaut ; et <c'est encore une médiété>
 en ce que certains vices sont au-dessous, et d'autres
 au-dessus du « ce qu'il faut » dans le domaine des
 affections aussi bien que des actions, tandis que la
 5 vertu, elle, découvre et choisit la position moyenne.
 C'est pourquoi dans l'ordre de la substance et de la
 définition exprimant la quiddité⁴, la vertu est une

1. A choisir librement tel genre d'affections et d'actions. L'expression *ἐξικ προαιρουμένη*, qui forme le premier membre de la définition de la vertu, est elle-même une synthèse de la définition générique de la vertu (*ἐξικ*) donnée I, 4, 1105 b 19, et de la notion de libre choix, mentionné I, 3, 1105 a 31 (*προαιρούμενος*), soit *ἐξικ προαιρουμένη*. Cf. G. CRUCHON, p. 211. Voir aussi le passage parallèle de *Eth. Eud.*, II, 10, 1227 b 5-11.

2. Ou « déterminée sous la forme d'un rapport » (L. ROBIN, *Aristote*, p. 233, qui admet les deux interprétations).

3. L'intervention du *φρόνιμος* (homme prudent, homme de jugement, homme possédant la sagesse pratique, en un mot homme compétent), montre, comme l'a bien vu L. ROBIN (p. 233), l'importance de la connaissance dans la détermination de la vertu éthique, laquelle est ainsi intrinsèquement insuffisante et dans un état de dépendance à l'égard de la vertu dianoétique. Cf. *infra*, VI, 2.

4. Sur *οὐσία* et τὸ τί ἦν εἶναι, qui sont des notions métaphysiques d'interprétation très délicate, nous renvoyons à notre commentaire de la *Métaph.*, I, p. 22 à 24. L'*οὐσία* est la substance d'une chose par opposition aux accidents : ce terme signifie tantôt le composé de matière et de forme (*σύνολον*), tantôt la substance matérielle seule, tantôt enfin, comme dans le présent passage, la substance formelle, et il est alors synonyme de forme (*εἶδος*) et d'essence (*τί ἦν εἶναι*). — Le *τί ἦν εἶναι* (*quod quid erat esse*) est la quiddité des philosophes scolastiques, la nature de la chose, « le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était » (E. BRÉHIER, *Hist. de la Philos.*, I, 199). Cette notion se confond avec la notion ou définition de la chose (*λόγος*) qui l'exprime et la formule.

médiété, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet.

Mais toute action n'admet pas la médiété, ni non plus toute affection, car pour certaines d'entre elles¹ leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, 10 l'envie, et, dans le domaine des actions, l'adultère, le vol, l'homicide : ces affections et ces actions, et les autres de même genre, sont toutes, en effet, objets de blâme parce qu'elles sont perverses en elles-mêmes, et ce n'est pas seulement leur excès ou leur défaut que l'on condamne. Il n'est donc jamais possible de se tenir à leur sujet dans la voie droite, mais elles constituent toujours des fautes. On ne peut pas non 15 plus, à l'égard de telles choses, dire que le bien ou le mal dépend des circonstances, du fait, par exemple, que l'adultère est commis avec la femme qu'il faut, à l'époque et de la manière qui conviennent, mais le simple fait d'en commettre un, quel qu'il soit, est une faute. Il est également absurde de supposer que commettre une action injuste ou lâche ou déréglée, comporte une médiété, un excès et un défaut, car il y aurait à ce compte-là une médiété d'excès et de défaut, 20 un excès d'excès et un défaut de défaut². Mais de même que pour la modération et le courage il n'existe pas d'excès et de défaut du fait que le moyen est en un sens un extrême³, ainsi pour les actions dont nous parlons il n'y a non plus ni médiété, ni excès, ni défaut, mais, quelle que soit la façon dont on les accomplit, elles constituent des fautes : car, d'une manière générale, il n'existe ni médiété d'excès et de 25 défaut, ni excès et défaut de médiété.

1. Cf. *Eth. Eud.*, II, 3, 1221 b 18 et ss.

2. Cf. S^t THOMAS, 330, p. 93 : *simile est quaerere in istis [id est ista secundum se malitiam important] medium et extrema, sicut si aliquis attribueret medietatem superabundantiae et defectus... Cum enim ipsa importent superabundantiam et defectum, sequeretur quod superabundantia et defectus essent medietas*, ce qui est absurde.

3. En d'autres termes, s'il est vrai que la vertu soit une médiété, une mesure, il n'y a dans la vertu elle-même ni mesure, ni excès. La mesure qui la définit et la fait être elle-même n'est pas une mesure d'elle-même, mais une mesure de l'activité dont elle est le degré mesuré. (Voir sur tous ces points, les remarques de G. CRUCHON, p. 221).

< Étude des vertus particulières. >

Nous ne devons pas seulement nous en tenir à des généralités, mais encore en faire l'application aux vertus particulières. En effet, parmi les exposés traitant de nos actions, ceux qui sont d'ordre général sont plus vides¹, et ceux qui s'attachent aux particularités plus vrais, car les actions ont rapport aux faits individuels, et nos théories doivent être en accord avec eux. Empruntons donc les exemples de vertus particulières à notre tableau².

En ce qui concerne la peur et la témérité, le courage est une médiété, et parmi ceux qui pèchent par excès, celui qui le fait par manque de peur³ n'a pas reçu de

1. L. 30, on peut hésiter entre κοινώτεροι (d'une plus large application) et κενώτεροι. Malgré les raisons présentées par J. BURNET (p. 97) et sa référence à *de An.*, II, 2, 412 b 23, nous préférons suivre la leçon de BEKKER et de SUSEMHL (qui au surplus est la leçon traditionnelle) et lire κενώτεροι, en attachant à ce terme le sens péjoratif qu'il implique. *Ar.* se montre, dans ce passage comme dans beaucoup d'autres, ennemi des généralités « vides », et il oppose λογικός (ou διαλεκτικός) à φυσικός (ou ἀναλυτικός). Raisonner λογικῶς, c'est, à la manière des Platoniciens, s'appuyer sur des considérations dialectiques et abstraites, et envisager le sujet non pas dans son contenu réel, mais dans les généralités qu'il enveloppe. Au contraire, raisonner φυσικῶς, c'est raisonner en s'appuyant sur la réalité. Sur tous ces points, cf. F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaph. d'Ar.*, I, 284, note 1 ; L. ROBIN, *la Th. platon. des Idées et des N.*, passim et notamment, p. 26, note 22 ; A. MANSION, *Introd. à la Phys. arisl.*, p. 222-223.

2. *Ar.* renvoie ici à un tableau des vertus analogue sans doute à ὑπογραφή en 3 colonnes qui figure dans *Eth. End.*, II, 3, 1220 b 38-1221 a 12 (cf. aussi G. CRUCHON, p. 224-225). On sait que l'*Histoire des Animaux* renvoie aussi à plusieurs reprises à des *atlas de descriptions* (ἀνατομί) : cf. notre trad. de l'*Hist. des An.*, I, 17, 497 a 32, note.

3. Celui qui est follement imprudent par défaut de peur et inconscience du danger.

nom (beaucoup d'états¹ n'ont d'ailleurs pas de nom), tandis que celui qui le fait par audace est un téméraire, et celui qui tombe dans l'excès de crainte et manque d'audace est un lâche.

Pour ce qui est des plaisirs et des peines (non pas de tous, et à un moindre degré en ce qui regarde les 5 peines), la médiété est la modération, et l'excès le dérèglement. Les gens qui pèchent par défaut en ce qui regarde les plaisirs se rencontrent rarement, ce qui explique que de telles personnes n'ont pas non plus reçu de nom ; appelons-les des *insensibles*².

Pour ce qui est de l'action de donner et celle d'acquérir des richesses³, la médiété est la libéralité ; l'excès et le défaut sont respectivement la prodigalité et la 10 parcimonie. C'est de façon opposée que dans ces actions on tombe dans l'excès ou le défaut : en effet, le prodigue pèche par excès dans la dépense et par défaut dans l'acquisition, tandis que le parcimonieux pèche par excès dans l'acquisition et par défaut dans la dépense. — Pour le moment, nous traçons là une 15 simple esquisse, très sommaire, qui doit nous suffire pour notre dessein ; plus tard, ces états seront définis avec plus de précision⁴. — Au regard des richesses, il existe aussi d'autres dispositions : la médiété est la magnificence (car l'homme magnifique diffère d'un homme libéral : le premier vit dans une ambiance de grandeur, et l'autre dans une sphère plus modeste), l'excès, le manque de goût ou vulgarité, le défaut la 20 mesquinerie. Ces vices diffèrent des états opposés à la libéralité, et la façon dont ils diffèrent sera indiquée plus loin⁵.

En ce qui concerne l'honneur et le mépris, la médiété est la grandeur d'âme⁶, l'excès ce qu'on nomme une

1. Beaucoup de vertus et de vices.

2. Comparer avec l'ἀναισθησία (la *stupidité*) des *Caractères* de THÉOPHRASTE (XIV).

3. AR. passe des médiétés ἐν πάθει aux médiétés ἐν πράξει (J. BURNET, 98). — Sur les notions de δόσις et de λήψις, I, 8, cf. *infra*, IV, 1, 1119 b 25 et la note.

4. IV, 1.

5. IV, 4, 1122 a 20-29, 1122 b 10-18.

6. Ou « le juste sentiment de son mérite » (L. ROBIN, *Aristote*, p. 235). Il s'agit dans ce paragraphe, de l'amour (ou du désir) du pouvoir politique.

sorte de boursouffure, le défaut la bassesse d'âme. Et de même que nous avons montré la libéralité en face de la magnificence, différant de cette dernière

25 par la modicité de la sphère où elle se meut, ainsi existe-t-il pareillement, en face de la grandeur d'âme, laquelle a rapport à un honneur de grande classe, un certain état ayant rapport à un honneur plus modeste. On peut, en effet, désirer un honneur de la façon qu'on le doit, ou plus qu'on ne le doit, ou moins qu'on ne le doit ; et l'homme aux désirs excessifs s'appelle un ambitieux, l'homme aux désirs insuffisants, un homme sans ambition, tandis que celui qui tient la position moyenne n'a pas reçu de dénomination.

30 Sans désignations spéciales sont aussi les dispositions correspondantes, sauf celle de l'ambitieux, qui est l'ambition. De là vient que les extrêmes se disputent le terrain intermédiaire, et il arrive que nous-mêmes appelions celui qui occupe la position moyenne tantôt ambitieux et tantôt dépourvu d'ambition, et

1108 a que nous réservons nos éloges tantôt à l'ambitieux et tantôt à celui qui n'a pas d'ambition. Pour quelle raison agissons-nous ainsi, nous le dirons dans la suite¹ ; pour le moment, parlons des états qui nous restent à voir, en suivant la marche que nous avons indiquée.

En ce qui concerne la colère, il y a aussi excès, défaut et médiété. Ces états sont pratiquement

5 dépourvus de toute dénomination. Cependant, puisque nous appelons débonnaire celui qui occupe la position moyenne, nous pouvons appeler débonnaireté la médiété elle-même. Pour ceux qui sont aux points extrêmes, irascible sera celui qui tombe dans l'excès, et le vice correspondant l'irascibilité ; et celui qui pèche par défaut sera une sorte d'être indifférent, et son vice sera l'indifférence.

Il y a encore trois autres médiétés ayant une cer-

10 taine ressemblance entre elles, tout en étant différentes les unes des autres : toutes, en effet, concernent les relations sociales entre les hommes dans les paroles et dans les actions, mais diffèrent en ce que l'une a rapport au vrai que ces paroles et ces actions

1. 8, 1108 b 30 et ss. ; IV, 10, 1125 b 14-18.

renferment, les deux autres étant relatives à l'agrément soit dans le badinage, soit dans les circonstances générales de la vie. Nous devons donc parler aussi de ces divers états, de façon à mieux discerner qu'en toutes choses la médiété est digne d'éloge, 15 tandis que les extrêmes ne sont ni corrects, ni louables, mais au contraire répréhensibles. Ici encore, la plupart de ces états ne portent aucun nom ; nous devons cependant essayer, comme dans les autres cas, de forger nous-mêmes des noms, en vue de la clarté de l'exposé et pour qu'on puisse nous suivre facilement. — En ce qui regarde le vrai, la position moyenne peut être appelée véridique, et la médiété véracité, tandis 20 que la feinte par exagération est vantardise et celui qui la pratique un vantard, et la feinte par atténuation, réticence¹, et celui qui la pratique, un réticent. — Passons à l'agrément, et voyons d'abord celui qu'on rencontre dans le badinage : l'homme qui occupe la position moyenne est un homme enjoué, et sa disposition une gaieté de bon aloi ; l'excès est bouffonnerie, et celui qui la pratique, un bouffon ; 25 l'homme qui pèche au contraire par défaut est un rustre, et son état est la rusticité. Pour l'autre genre d'agrément, à savoir les relations agréables de la vie, l'homme agréable comme il faut est un homme aimable, et la médiété l'amabilité ; celui qui tombe dans l'excès, s'il n'a aucune fin intéressée en vue est un complaisant, et si c'est pour son avantage propre, un flatteur ; celui qui pèche par défaut et qui est désagréable dans toutes les circonstances est un 30 chicanier et un esprit hargneux.

Il existe aussi dans les affections et dans tout ce qui se rapporte aux affections, des médiétés. En effet, la réserve n'est pas une vertu, et pourtant on loue aussi l'homme réservé, car même en ce domaine tel homme est dit garder la position moyenne, un autre

1. ΤΗΕΟΡΗΑ. (*Caract.*, 1) définit l'ἐλπίσιν : une affectation d'humilité dans les actes et les paroles (προσπολιτισ ἐπὶ τὸ χεῖρον πράξεων καὶ λόγων). L'ἐλπίων est le réticent, le dissimulé, mais cette traduction ne rend qu'une partie du terme grec. On sait que SOCRATE employait l'ἐλπίσιν, en faisant le naïf, en singeant l'ignorant (v. g. *Republ.*, I, 337 a).

tomber dans l'excès, <un autre enfin pécher par défaut. Et celui qui tombe dans l'excès>¹ est par exemple le timide qui rougit de tout; celui qui
 35 pêche par défaut ou qui n'a pas du tout de pudeur est un impudent; et celui qui garde la position moyenne, un homme réservé.

1108 b D'autre part, la juste indignation est une médiété entre l'envie et la malveillance, et ces états se rapportent à la peine et au plaisir qui surgissent en nous pour tout ce qui arrive au prochain : l'homme qui s'indigne s'afflige des succès immérités, l'envieux va au-delà et s'afflige de tous les succès d'autrui, <et tandis que l'homme qui s'indigne s'afflige des
 5 malheurs immérités>², le malveillant, bien loin de s'en affliger, va jusqu'à s'en réjouir. Mais nous aurons l'occasion de décrire ailleurs ces divers états³. — En ce qui concerne la justice, étant donné que le sens où on la prend n'est pas simple, après avoir décrit les autres états, nous la diviserons en deux espèces et nous indiquerons pour chacune d'elles comment elle constitue une médiété⁴. — Et nous
 10 traiterons pareillement des vertus intellectuelles⁵.

1. Addition de RASSOW, nécessaire au sens.

2. Ajouté par SAUPPE.

3. III, 6 à IV, 9, ou *Rhétor.*, II, 6, 9, 10. — D'une manière générale, on comparera les analyses de *Rhétorique*, II, 2 à 12 (1378 a 30-1388 b 30), qui contiennent de fines notations.

4. V, 1, 1129 a 26-b 1; 4, 1130 a 14-b 5; 7, 1131 b 9-15 et 1132 a 24-30; 9, 1133 b 30-1134 a 1.

5. Cette dernière phrase est rejetée par GRANT et par BURNET, peut-être à bon droit : l'expression λογικαὶ ἀρεταί, prise comme synonyme de διανοητικαὶ ἀρεταί, ne se rencontre nulle part ailleurs chez AR. Voir toutefois G. CRUCHON, 236.

8

<Les oppositions entre les vices et la vertu.>

Il existe ainsi trois dispositions¹ : deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et une seule vertu consistant dans la médiété ; et toutes ces dispositions sont d'une certaine façon opposées à toutes. En effet, les états extrêmes sont contraires à la fois à l'état intermédiaire et l'un à l'autre, et l'état intermédiaire 15 aux états extrêmes : de même que l'égal est plus grand par rapport au plus petit et plus petit par rapport au plus grand, ainsi les états moyens sont en excès par rapport aux états déficients, et en défaut par rapport aux états excessifs, aussi bien dans les affections que dans les actions. En effet, l'homme courageux, par rapport au lâche apparaît téméraire, et par rapport au téméraire, lâche ; pareillement 20 l'homme modéré, par rapport à l'insensible est déréglé, et par rapport au déréglé, insensible ; et l'homme libéral, par rapport au parcimonieux est un prodigue, et par rapport au prodigue, parcimonieux. De là vient que ceux qui sont aux extrêmes poussent respectivement celui qui occupe le milieu vers l'autre extrême : le lâche appelle le brave un téméraire, et 25 le téméraire l'appelle un lâche ; et dans les autres cas, le rapport est le même.

Ces diverses dispositions étant ainsi opposées les unes aux autres², la contrariété maxima est celle des extrêmes l'un par rapport à l'autre plutôt que par

1. Cf. *Eth. Eud.*, II, 5, 1222 a 6-22 ; III, 7, 1234 a 34-1234 b 5 ; II, 5, 1222 a 22-1222 b 4 ; III, 7, 1234 b 6-12. *Magn. mor.*, I, 9, 1186 b 4-1187 a 4.

2. Sur la contrariété en général et ses variétés, on se reportera à *Categ.*, 6, 6 a 18 (définition des contraires) ; 10, 11 b 33-12 a 25 ; 11 ; en y ajoutant *Métaph.*, Δ, 10, 1018 a 25-38 ; I, 4, 1055 a 3-1055 b 29 (t. II, p. 546-553 de notre édition). On consultera aussi O. HAMELIN, *le Syst. d'Ar.*, p. 126 et ss., qui a fait une étude détaillée des différentes oppositions.

Il résulte des subtiles analyses du présent chapitre que le μέσον peut être plus près d'un des extrêmes que de l'autre. RAMSAUER

rapport au moyen, puisque ces extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre que du moyen, comme le grand est plus éloigné du petit, et le petit du grand, qu'ils
 30 ne le sont l'un et l'autre de l'égal. En outre, il y a des extrêmes qui manifestent une certaine ressemblance avec le moyen, par exemple dans le cas de la témérité par rapport au courage, et de la prodigalité par rapport à la libéralité. Par contre, c'est entre les extrêmes que la dissemblance est à son plus haut degré ; or les choses qui sont *le plus* éloignées l'une de l'autre sont définies comme des contraires, et par conséquent les choses qui sont *plus* éloignées l'une de l'autre sont
 35 aussi *plus* contraires.

A l'égard du moyen, dans certains cas c'est le
 1108 a défaut qui lui est le plus opposé, et dans certains autres, l'excès : ainsi, au courage ce n'est pas la témérité (laquelle est un excès) qui est le plus opposé, mais la lâcheté (laquelle est un manque) ; inversement, à la modération ce n'est pas l'insensibilité, laquelle est une déficience, mais bien le dérèglement,
 5 lequel est un excès. Cela a lieu pour deux raisons. La première vient de la chose elle-même : une plus grande proximité et une ressemblance plus étroite entre l'un des extrêmes et le moyen fait que nous n'opposons pas cet extrême au moyen, mais plutôt l'extrême contraire. Par exemple, du fait que la témérité paraît ressembler davantage au courage et s'en rapprocher plus étroitement, et que la lâcheté y ressemble moins,
 10 c'est plutôt cette dernière que nous lui opposons : car les choses qui sont plus éloignées du moyen lui sont aussi, semble-t-il, plus contraires. — Voilà donc une première cause, qui vient de la chose elle-même. Il y en a une autre, qui vient de nous : les choses, en effet, pour lesquelles notre nature éprouve un certain penchant paraissent plus contraires au moyen. Par exemple, de nous-mêmes nous ressentons un attrait
 15 naturel plus fort vers le plaisir, c'est pourquoi nous sommes davantage enclins au dérèglement qu'à une

s'en étonne. Mais on ne doit pas oublier : 1° qu'il s'agit d'une *μεσότης πρὸς ἑμᾶς* (Sur ce point, cf. G. CΑΥCΗΟΝ, p. 240) ; 2° que le *μέσον*, ainsi qu'AR. l'indique plus loin, 9, 1109 b 18, n'est pas un point géométrique et admet une certaine élasticité.

vie rangée. Nous qualifions alors plutôt de contraires au moyen les fautes dans lesquelles nous sommes plus exposés à tomber¹, et c'est pour cette raison que le dérèglement, qui est un excès, est plus spécialement contraire à la modération.

9

<Règles pratiques pour atteindre la vertu.>

Qu'ainsi donc la vertu², la vertu morale, soit une 20 médiété, et en quel sens elle l'est, à savoir qu'elle est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et qu'elle soit une médiété de cette sorte parce qu'elle vise la position intermédiaire dans les affections et dans les actes, — tout cela nous l'avons suffisamment établi.

Voilà pourquoi aussi c'est tout un travail que d'être vertueux. En toute chose, en effet, on a peine à trouver le moyen : par exemple trouver le centre d'un cercle 25 n'est pas à la portée de tout le monde, mais seulement de celui qui sait³. Ainsi également, se livrer à la colère est une chose à la portée de n'importe qui, et bien facile, de même donner de l'argent et le dépenser ; mais le faire avec la personne qu'il faut⁴, dans la mesure et au moment convenables, pour un motif et d'une façon légitimes, c'est là une œuvre qui n'est plus le fait de tous, ni d'exécution facile, et c'est ce qui explique que le bien soit à la fois une chose rare, digne d'éloge et belle.

Aussi celui qui cherche à atteindre la position 30 moyenne doit-il tout d'abord⁵ s'éloigner de ce qui y est le plus contraire, et suivre le conseil de Calypso :

1. L. 17, ἐπίδοσις, in the direction of our growth (BURNET, 105). Cf. la traduction de D. LAMBIN : *haec magis contraria dicuntur, ad quae progressio magis fieri solet.*

2. *Eth. Eud.*, II, 5, 1222 b 5-14.

3. *Scientia, id est geometrae* (S^t THOMAS, 370, p. 106).

4. L. 28, on peut, avec RAMSAUER, ajouter δεῖ après ᾧ.

5. AR. va donner successivement trois règles d'ordre pratique : à πρῶτον μὲν, l. 30, s'opposent σκοπεῖν δέ, 1109 b 1, et ἐν παντί δέ, l. 7.

*Hors de cette vapeur et de cette houle, écarte
Ton vaisseau¹.*

En effet, des deux extrêmes l'un nous induit plus en
faute que l'autre ; par suite, étant donné qu'il est
extrêmement difficile d'atteindre le moyen, nous
35 devons, comme on dit, *changer de navigation*², et
choisir le moindre mal, et la meilleure façon d'y arri-
1109 b ver sera celle que nous indiquons.

Mais nous devons, en second lieu, considérer quelles
sont les fautes pour lesquelles nous-mêmes avons le
plus fort penchant, les uns étant naturellement atti-
rés vers telles fautes et les autres vers telles autres.
Nous reconnaitrons cela au plaisir et à la peine que
5 nous-mêmes vers la direction opposée, car ce n'est
qu'en nous écartant loin des fautes que nous com-
mettons, que nous parviendrons à la position moyenne,
comme font ceux qui redressent le bois tordu³.

En toute chose, enfin⁴, il faut surtout se tenir en
garde contre ce qui est agréable et contre le plaisir,
car en cette matière nous ne jugeons pas avec impar-
tialité. Ce que les Anciens du peuple ressentaient
10 pour Hélène⁵, nous devons nous aussi le ressentir à
l'égard du plaisir, et en toutes circonstances appliquer
leurs paroles : en répudiant ainsi le plaisir, nous
serons moins sujets à faillir. Et si nous agissons ainsi,
pour le dire d'un mot, nous nous trouverons dans les
conditions les plus favorables pour atteindre le moyen.

Mais sans doute est-ce là une tâche difficile, surtout
quand on passe aux cas particuliers. Il n'est pas aisé,

1. *Odys.*, XII, 219.

2. Proverbe grec (cf. LEUTSCH ET SCHNEIDEWIN, *Paroem. gr.*, I, 359), qui signifie « adopter un pis-aller », comme, sur les bateaux, on se sert des avirons quand le vent tombe (G. CRUCHON, p. 246, pense qu'il s'agit plutôt du louvoyage). Cf. aussi *Phédon*, 99 d, et la note de L. ROBIN, dans son *Introduction* au dialogue, p. XLVIII, note 2.

3. Qui le tendent le plus fortement possible dans le sens opposé à la courbure, pour qu'en revenant il reste dans la position intermédiaire. Cf. *Protag.*, 325 d.

4. Troisième règle.

5. En voulant la renvoyer dans sa patrie, pour s'en débarrasser : *Il.*, III, 156-160.

en effet, de déterminer par exemple de quelle façon, 15
 contre quelles personnes, pour quelles sortes de raisons et pendant combien de temps on doit se mettre en colère, puisque nous-mêmes accordons nos éloges tantôt à ceux qui pèchent par défaut en cette matière, et que nous qualifions de *doux*, tantôt à ceux qui sont d'un caractère irritable et que nous nommons des gens *virils*. Cependant celui qui dévie légèrement de la droite ligne, que ce soit du côté de l'excès ou du côté du défaut, n'est pas répréhensible¹ ; l'est seulement celui dont les écarts sont par trop considérables, car celui-là ne passe pas inaperçu. Quant à 20
 dire jusqu'à quel point et dans quelle mesure la déviation est répréhensible, c'est là une chose qu'il est malaisé de déterminer rationnellement, comme c'est d'ailleurs le cas pour tous les objets perçus par les sens : de telles précisions sont du domaine de l'individuel, et la discrimination est du ressort de la sensation². Mais nous en avons dit assez pour montrer que l'état qui occupe la position moyenne est en

1. Le μέσον n'est pas un point géométrique, mais une étendue, un continu, qui admet des fluctuations à l'intérieur de ses limites. C'est le cas de toute μεσότης : cf. *de Gen. et Corr.*, II, 7, 334 b 28 : τὸ μέσον πολὺ καὶ οὐ ἀδιαίρετον.

Les l. 14 et ss. sont reprises (presque textuellement) *infra*, IV, 11, 1126 a 32 et ss.

2. Cf. IV, 11, 1126 b 3. Ce passage est difficile, et il a exercé la sagacité des commentateurs. AN. veut dire ceci. Le sens (la sensation) est défini, *Anal. post.*, II, 19, 99 b 35, une δύναμις κριτική, qui ne discerne dans les sensibles que les différences (avec lui-même) par excès ou par défaut, et il est en puissance les deux extrêmes. Le sens est ainsi une μεσότης entre les contrariétés sensibles, et c'est ce caractère qui lui permet de discerner les sensibles (cf. *de An.*, II, 11, 424 a 3-10, p. 138 de notre trad.) Ce rôle de la sensation est aussi celui de la vertu, μεσότης entre deux extrêmes : elle discernera le trop et le trop peu, et cette χρίσις sera, comme celle de la sensation, variable selon les cas, et dans la dépendance de l'expérience sensible. Cf. les profondes réflexions de L. ROBIN, *la Morale antique*, p. 115-116 : « Il faudra faire appel à une fonction mentale capable de saisir immédiatement (comme font pour les sensibles la sensation ou le *sensus communis*) une relation universelle dans l'individualité d'un fait. On devra donc compter sur la sûreté de coup d'œil qu'une longue expérience, génératrice d'inductions, donne seule aux intuitions de la Raison ».

toutes choses digne de notre approbation, mais que
25 nous devons pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers
le défaut, puisque c'est de cette façon que nous
atteindrons avec le plus de facilité le juste milieu et
le bien.

LIVRE III

1

*< Actes volontaires et actes involontaires.
De la contrainte. >*

Puisque la vertu¹ a rapport à la fois à des affec- 30
tions et à des actions, et que ces états peuvent être
soit volontaires, et encourir l'éloge ou le blâme, soit
involontaires, et provoquer l'indulgence et parfois
même la pitié, il est sans doute indispensable, pour
ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de
distinguer entre le volontaire et l'involontaire ; et
cela est également utile au législateur pour établir des
récompenses et des châtiments.

On admet d'ordinaire² qu'un acte est involontaire 35
quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance.
Est fait par contrainte tout ce qui a son principe 1110 a
hors de nous, c'est-à-dire un principe dans lequel on
ne relève aucun concours de l'agent ou du patient :
si, par exemple, on est emporté quelque part, soit
par le vent, soit par des gens qui vous tiennent en
leur pouvoir.

1. La vertu morale. — Après avoir défini la vertu éthique une
ἔτις προαιρετική, et la *προαίρεσις* étant un libre choix, AR. va main-
tenant déterminer la nature de l'acte volontaire, principe de toute
moralité, et le distinguer de l'acte involontaire.

Sur le sens précis des termes *ἐκούσιον* et *ἀκούσιον*, cf. la note de
H. RACKHAM, p. 116, ainsi que nos notes du chapitre 2, qui suit.
Passage parallèle de *Eth. Eud.*, II, 6, 1223 a 9-20.

2. *Eth. Eud.*, II, 8, 1224 a 10-1224 b 36.

Mais pour les actes accomplis par crainte de plus
 5 grands maux ou pour quelque noble motif (par exemple, si un tyran nous ordonne d'accomplir une action honteuse, alors qu'il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu'en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de la faire, leur mort), pour de telles actions la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. C'est là encore ce qui se produit dans le cas d'une cargaison que l'on jette par-dessus bord au cours d'une tempête : dans l'absolu¹, personne ne se débarrasse ainsi de son bien volontairement, mais
 10 quand il s'agit de son propre salut et de celui de ses compagnons un homme de sens agit toujours ainsi. De telles actions sont donc mixtes², tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires, car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit, et la fin de l'action varie avec les circonstances de temps. On doit donc, pour qualifier une action de volontaire ou d'involontaire, se référer au moment
 15 où elle s'accomplit. Or ici l'homme agit volontairement, car le principe qui, en de telles actions, meut les parties instrumentales de son corps³, réside en lui, et les choses dont le principe est en l'homme même, il dépend de lui de les faire ou de ne pas les faire. Volontaires sont donc les actions de ce genre, quoique dans l'absolu⁴ elles soient peut-être involontaires, puisque personne ne choisirait jamais une pareille action en elle-même.

Les actions de cette nature⁵ sont aussi parfois
 20 objet d'éloge quand on souffre avec constance quelque chose de honteux ou d'affligeant en contre-partie de grands et beaux avantages ; dans le cas opposé⁶, au

1. Sur ἀπλῶς, l. 9, cf. I, 1, 1095 a 1. Dans le présent passage, ἀπλῶς signifie l'absence de circonstances particulières.

2. Mi-volontaires et mi-involontaires. Cf. le passage parallèle *Eth. Eud.*, II, 8, 1225 a 33.

3. Sur les ὀργανικά μέρη, l. 16, cf. *de Part. anim.*, II, 1, 646 b 26 et ss. (et notamment 647 a 3 et ss.)

4. Indépendamment des circonstances.

5. Les μικτά.

6. C'est-à-dire si on accepte de commettre des actions déshonorantes pour un minime avantage.

contraire, elles sont objet de blâme, car endurer les plus grandes indignités pour n'en retirer qu'un avantage nul ou médiocre est le fait d'une âme basse. Dans le cas de certaines actions, ce n'est pas l'éloge qu'on provoque, mais l'indulgence : c'est lorsqu'on accomplit une action qu'on ne doit pas faire, pour éviter des maux qui surpassent les forces humaines et que personne ne pourrait supporter. Cependant il existe sans doute des actes qu'on ne peut jamais être contraint d'accomplir, et auxquels nous devons préférer subir la mort la plus épouvantable : car les motifs qui ont contraint par exemple l'Alcméon d'EURIPIDE¹ à tuer sa mère apparaissent bien ridicules. Et s'il est difficile parfois de discerner, dans une action donnée, quel parti nous devons adopter et à quel prix², ou quel mal nous devons endurer en échange de quel avantage, il est encore plus difficile de persister dans ce que nous avons décidé³, car la plupart du temps ce à quoi l'on s'attend est pénible et ce qu'on est contraint de faire, honteux ; et c'est pourquoi louange et blâme nous sont dispensés suivant que nous cédon^s ou que nous résistons à cette contrainte.

25

30

1110 b

Quelles sortes d'actions faut-il dès lors appeler forcées ? Ne devons-nous pas dire qu'au sens absolu, c'est lorsque leur cause réside dans les choses hors de nous, et que l'agent n'y a en rien contribué ? Les actions qui, en elles-mêmes, sont involontaires, mais qui, à

1. *Alcméon*, tragédie perdue d'EURIPIDE, fragmt 69, NAUCK. Alcméon tua sa mère Eryphile pour échapper aux malédictions de son père Amphiaraus.

2. Sur le sens précis de *ἀντί*, I. 30, cf. H. H. JOACHIM, 98 : il ne s'agit pas du choix entre deux actions, de préférer telle action au lieu de telle autre. Il s'agit de peser, dans une même et seule action, les avantages et les désavantages qui peuvent en résulter : *that is not what is expressed in the phrases with ἀντί here: ποῖον and πόλον, τί and τίποτος, are not alternative actions but advantages and disadvantages (pros and cons, profits and losses) in the same action.* Et H. JOACHIM renvoie à un passage de *Rhet.*, II, 23, 1399 b 13-19, où il est effectivement impossible de rendre *ἀντί* par *au lieu de*. Notre traduction s'est inspirée de ces judicieuses observations.

3. Comme conforme à la raison. La difficulté *ad immutabilitatem affectus* s'ajoute ici à la difficulté *ad iudicium rationis* (S^t THOMAS, 396 et 397, p. 115).

tel moment et en retour d'avantages déterminés, ont été librement choisies et dont le principe réside dans l'agent, sont assurément en elles-mêmes involontaires, mais, à tel moment et en retour de tels avantages, deviennent volontaires et ressemblent plutôt à des actions volontaires : car les actions font partie des choses particulières, et ces actions particulières sont ici volontaires¹. Mais quelles sortes de choses doit-on choisir à la place de quelles autres, cela n'est pas aisé à établir, car il existe de multiples diversités dans les actes particuliers.

Et si on prétendait que les choses agréables et les choses nobles ont une force contraignante (puisqu'elles agissent sur nous de l'extérieur), toutes les actions seraient à ce compte-là des actions forcées, car c'est en vue de ces satisfactions² qu'on accomplit toujours toutes ses actions. De plus, les actes faits par contrainte et involontairement sont accompagnés d'un sentiment de tristesse, tandis que les actes ayant pour fin une chose agréable ou noble sont faits avec plaisir. Il est dès lors ridicule d'accuser les choses extérieures et non pas soi-même, sous prétexte qu'on est facilement capté par leurs séductions, et de ne se considérer soi-même comme cause que des bonnes actions, rejetant la responsabilité des actions honteuses sur la force contraignante du plaisir.

Ainsi donc, il apparaît bien que l'acte forcé soit celui qui a son principe hors de nous, sans aucun concours de l'agent qui subit la contrainte.

2

< Actes involontaires résultant de l'ignorance. >

L'acte fait par ignorance³ est toujours *non* volontaire ; il n'est involontaire que si l'agent en éprouve

1. *Actiones sunt singulares et fiunt in circumstantiis singularibus; sed tales actiones in circumstantiis singularibus sunt volitae; ergo sunt voluntariae* (SYLV. MAURUS, 54¹).

2. L'agrément (le plaisir) ou la noblesse d'une chose.

3. Après avoir étudié les actions faites βίη, qui sont l'objet du ch. 1, AR. passe à l'examen des actes accomplis par ignorance. Ces actes ne sont pas réellement volontaires, puisque leur auteur

affliction et repentir. En effet, l'homme qui, après avoir accompli par ignorance une action quelconque, ne ressent aucun déplaisir de son acte, n'a pas agi volontairement, puisqu'il ne savait pas ce qu'il faisait, 20 mais il n'a pas non plus agi involontairement, puisqu'il n'en éprouve aucun chagrin. Les actes faits par ignorance sont dès lors de deux sortes : si l'agent en ressent du repentir, on estime qu'il a agi involontairement ; et s'il ne se repent pas, on pourra dire, pour marquer la distinction avec le cas précédent, qu'il a agi *non* volontairement¹ : puisque ce second cas est différent du premier, il est préférable, en effet, de lui donner un nom qui lui soit propre.

Il y a aussi, semble-t-il bien, une différence entre agir *par* ignorance et accomplir un acte *dans* l'igno- 25 rance² : ainsi, l'homme ivre ou l'homme en colère, pense-t-on, agit non par ignorance mais par l'une des causes que nous venons de mentionner³, bien qu'il ne sache pas ce qu'il fait mais se trouve en état d'ignorance. Ainsi donc, tout homme pervers ignore

n'agit pas en pleine connaissance des circonstances et des effets. Mais ils ne sont pas non plus complètement involontaires. AR. dira qu'ils sont *non volontaires*. Si toutefois, après avoir accompli un acte de ce genre, l'auteur en éprouve de l'affliction et du regret, l'acte tombe dans la catégorie des actes involontaires proprement dits et il est assimilé aux actes faits sous l'empire de la violence, car, explique S^t THOMAS, 409, p. 118, *ille videtur esse nolens qui habet tristitiam et poenitudinem de eo quod propter ignorantiam fecit*. En d'autres termes, un pareil acte n'est pas imputable à l'agent. Si, au contraire, l'auteur n'en éprouve aucun regret, c'est qu'il en accepte la responsabilité, et l'acte demeure dans la classe des actes non volontaires.

Pour l'ensemble de cette analyse, assurément subtile, mais dont l'importance est extrême pour l'établissement des bases de la moralité, on se reportera aux développements de S^t THOMAS, n° 406 et ss., p. 118.

Voir aussi *Eth. Eud.*, II, 9, 1227 a 36-1225 b 16.

1. Suivant la remarque de J. BURNET, p. 117, il y a ainsi substitution de la contradiction à la contrariété.

2. Un acte peut avoir l'ignorance pour cause (δὴ ἀγνοῦν, l. 25), ou être accompli *dans* l'ignorance, comme dans le cas de l'homme ivre ou de l'homme en colère : l'ignorance est alors *concomitans operationem*, et non *causa ejus* (S^t THOMAS, 409, p. 118).

3. C'est-à-dire l'ivresse ou la colère.

les choses qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter¹, et c'est cette sorte d'erreur qui engendre chez l'homme l'injustice et le vice en général. Mais on a tort de
 30 vouloir appliquer l'expression *involontaire* à une action dont l'auteur est dans l'ignorance de ce qui lui est avantageux. En effet, ce n'est pas l'ignorance dans le choix délibéré qui est cause du caractère involontaire de l'acte (elle est seulement cause de sa perversité), et ce n'est pas non plus l'ignorance des règles générales de conduite (puisque une ignorance de ce genre attire le blâme) : <ce qui rend l'action involontaire>, c'est l'ignorance des particularités de l'acte, c'est-à-dire de ses circonstances et de son objet,
 1111 a car c'est dans ces cas-là que s'exercent la pitié et l'indulgence, parce que celui qui est dans l'ignorance de quelqu'un de ces facteurs agit involontairement. Dans ces conditions, il n'est peut-être pas sans inté-

1. Il s'agit non de l'*ἀκρατής*, qui connaît le bien, mais fait le mal, mais de l'*ἀνόλαστος*, qui ignore son véritable intérêt et qui, dans une circonstance donnée, accorde la préférence au mal sur le bien (cf. VII, 1 et ss.)

L'argumentation des l. 28-1111 a 2 est des plus délicates, et doit être comprise comme suit. La *méchanceté* (*πονηρία*) en général vient d'une ignorance à l'égard des choses qu'il faut faire ou éviter dans tel cas déterminé, mais cette ignorance n'a pas pour effet de rendre l'action involontaire (ni par suite de la rendre non imputable à son auteur). L'ignorance dans la *préférence* donnée au mal sur le bien (*ἡ ἐν τῇ προαίρεσει ἄγνοια*, l. 31), ou l'ignorance des règles *générales* de la moralité (*ἡ καθόλου*, l. 32), fait seulement l'action *coupable* (*ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας*, l. 32). Seule peut rendre l'action involontaire (et par conséquent constituer une excuse pour son auteur) l'ignorance portant sur les *circonstances* qui individualisent l'acte moral (*ἡ καθ' ἕκαστα*, l. 33). Suivant la remarque de L. ROBIN (*Aristote*, p. 255), c'est là une rectification à la doctrine de SOCRATE et de PLATON sur la méchanceté involontaire : l'ignorance n'est pas indéterminément la cause de la méchanceté ; une action est volontaire et imputable à son auteur quand son principe est dans l'agent lui-même et que celui-ci en connaît les circonstances singulières.

Selon l'interprétation de GRANT et de STEWART, adoptée par BURNET, il n'y a pas lieu (malgré la négation οὐδέ, l. 32) de distinguer entre l'ignorance ἐν τῇ προαίρεσει (préférence délibérative donnée au mal), et l'ignorance du καθόλου (celle des règles générales de conduite), car l'une et l'autre sont également l'ignorance de la majeure du syllogisme pratique. Au contraire, l'ignorance des καθ' ἕκαστα (l. 33) est l'ignorance de la mineure.

rêt de déterminer quelle est la nature et le nombre de ces particularités¹. Elles concernent : l'agent lui-même ; l'acte ; la personne ou la chose objet de l'acte ; quelquefois encore ce par quoi l'acte est fait (c'est-à-dire l'instrument) ; le résultat qu'on en attend (par exemple, sauver la vie d'un homme) ; la façon enfin 5 dont il est accompli (doucement, par exemple, ou avec force)². Ces différentes circonstances, personne, à moins d'être fou, ne saurait les ignorer toutes à la fois ; il est évident aussi que l'ignorance ne peut pas non plus porter sur l'agent, car comment s'ignorer soi-même ? Par contre, l'ignorance peut porter sur l'acte, comme, par exemple, quand on dit : *cela leur a échappé en parlant*³, ou *ils ne savaient pas qu'il s'agissait de choses secrètes*, comme ESCHYLE le dit des Mystères⁴, 10 ou *voulant seulement faire une démonstration, il a lâché le trait*, comme le disait⁵ l'homme au catapulte. On peut aussi prendre son propre fils pour un ennemi,

1. Dont l'ignorance rendra l'acte involontaire, et diminuera, par conséquent, ou même supprimera, la responsabilité de l'agent.

2. Les l. 3 à 5 énumèrent les différentes particularités d'une manière très concise : τίς est l'agent auteur de l'acte ; τί, l'acte lui-même ; περὶ τί ἢ ἐν τίνι, l'objet, personne ou chose, sur lequel roule l'action ; ἕνεκα τινός, non pas la fin même de l'acte (car cela rentre dans l'ignorance ἐν τῇ προαίρεσει de l. 31, *supra*), mais l'effet escompté par l'agent (σωτηρίας : on veut sauver quelqu'un et on le tue). AR. donnera des exemples de chacune de ces conditions, *infra*, l. 8-16. S^t THOMAS (n° 415, p. 119) a parfaitement analysé ce difficile passage. Rappelons que les Scolastiques exprimaient dans le vers mnémotechnique suivant les circonstances qui accompagnent une action :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

3. Pour ce *locus vezatissimus*, comme l'appelle J. BURNET, 118-119, le plus simple est encore de lire, l. 9, avec RAMSAUER (et, semble-t-il, HÉLIOD.), λέγοντας, et, avec l'éd. ALDINE, αὐτοῦς. — Les trois premiers exemples concernent l'ignorance du τί (l. 4).

4. Sur cette locution passée en proverbe, cf. *Républ.*, VIII, 563 c. — ESCHYLE (fragmt 334, NAUCK) avait été accusé, devant l'Aréopage, d'avoir divulgué, dans plusieurs de ses tragédies, le secret des Mystères. Il se défendit en alléguant son ignorance (ce qui semble montrer, d'après l'interprétation de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, 60, 3, qu'il n'était pas initié).

5. Pour s'excuser.

comme Mérope¹, ou une lance acérée pour une lance mouchetée, ou une pierre ordinaire pour une pierre ponce²; ou encore, avec l'intention de lui sauver la vie, tuer quelqu'un en lui donnant une potion³; ou en voulant le toucher légèrement, comme dans la
 15 lutte à main plate, le frapper pour de bon⁴. L'ignorance pouvant dès lors porter sur toutes ces circonstances au sein desquelles l'action se produit, l'homme qui a ignoré l'une d'entre elles est regardé comme ayant agi involontairement, surtout si son ignorance porte sur les plus importantes, et parmi les plus importantes sont, semble-t-il, celles qui tiennent à l'acte lui-même⁵ et au résultat qu'on espérait.

Telle est donc la sorte d'ignorance qui permet d'appeler un acte, involontaire, mais encore faut-il
 20 que cet acte soit accompagné, chez son auteur, d'affliction et de repentir.

3

<Acte volontaire.>

Étant donné que ce qui est fait sous la contrainte ou par ignorance est involontaire, l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. Sans doute⁶, en

1. Dans *Cresphonte*, pièce perdue d'EURIPIDE : cf. fgmt 497 NAUCK, et *Poet.*, 14, 1454 a 5. Exemple d'ignorance ἐν τίνι, l. 4.

2. Deux exemples d'ignorance τίνι (ὀργάνῳ), l. 5.

3. Ignorance ἐνὲα τινος, l. 5. — L. 14, nous lisons, avec BONITZ (*Ind. arist.*, 627 b 55), ποτίσας, au lieu de πείσας.

4. Ignorance πῶς (l. 6).

5. L. 18, RAMSAUER, suivi par J. BURNET, 119, met entre crochets ἐν οἷς ἡ πρᾶξις. Nous croyons préférable de conserver ces mots, et de comprendre : parmi les circonstances les plus importantes (χρυσώτατα ... ἐν οἷς) sont la πρᾶξις elle-même et la fin particulière poursuivie (οὗ ἐνὲα).

6. *Eth. Eud.*, II, 7, 1223 a 21-1223 b 35.

L. 24 et ss., Ar. déclare, et prouve ensuite jusqu'à la fin du chapitre, qu'on ne doit pas qualifier d'involontaires (et par suite de non-

effet, est-ce à tort qu'on appelle involontaires les actes faits par impulsivité ou par concupiscence. D'abord, 25
à ce compte-là on ne pourrait plus dire qu'un animal agit de son plein gré, ni non plus un enfant¹. Ensuite, est-ce que nous n'accomplissons jamais volontairement les actes qui sont dus à la concupiscence ou à l'impulsivité, ou bien serait-ce que les bonnes actions sont faites volontairement, et les actions honteuses involontairement ? Une telle assertion n'est-elle pas ridicule, alors qu'une seule et même personne est la cause des unes comme des autres² ? Mais sans doute est-il absurde de décrire comme involontaires ce que nous avons le devoir de désirer : or nous avons le 30
devoir, à la fois de nous emporter dans certains cas, et de ressentir de l'appétit pour certaines choses, par exemple pour la santé et l'étude. D'autre part, on admet que les actes involontaires s'accompagnent d'affliction, et les actes faits par concupiscence, de

imputables à leur auteur) les actes qui proviennent de l'emportement (θύμος, *humeur, colère* : cf. I, 1, 1094 a 2, note) ou de la concupiscence (ἐπιθυμία, *appétit irrationnel* : cf. aussi la note de 1094 a 2). — Sur le sens de ἐκούσιον et ἐκούσιως, cf. S^t THOMAS, 427, p. 122 : *dicuntur* [les animaux et les enfants] *voluntarie operari, non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt, illa quod a nullo exteriori moventur.*

L. 24, οὐ καλῶς λέγεται vise PLATON et l'Académie. On se reportera, pour en être convaincu, IX^e livre des *Lois*, à la longue dissertation sur le volontaire et l'involontaire, le dommage et l'injustice, etc. On lira aussi avec intérêt l'étude de L. GERNET, dans l'*Introduction* à l'édition des *Lois*, publiée par A. DIÈS et E. DES PLACES (Paris, 4 vol., 1951-1956), sur le droit pénal de la cité platonicienne (surtout, p. CLXXXVII et ss). Voir aussi L. ROBIN, *la Morale ant.*, p. 155 et ss.

1. *Premier argument* (l. 25-26) : les animaux et les enfants n'agiraient jamais *sponte*, puisqu'ils agissent toujours sous l'influence de l'appétit irrationnel ; or c'est là une chose manifestement inexacte.

2. *Second argument* (l. 27-29) : nous accomplissons *sponte*, même les actes où nous poussent la concupiscence et l'humeur, sinon on arriverait à soutenir que les καλὰ seuls sont volontaires, et les αἰσχρά seuls involontaires (cf. *supra*, I, 1110 b 9-15). Or nous savons bien que la source de ces deux sortes d'action est unique et réside dans le même individu. Au surplus, ajoute AR. (l. 30-31), il y a des cas où il est légitime de se mettre en colère et de désirer certains biens : comment qualifier de tels actes d'involontaires ?

plaisir¹. En outre, quelle différence y a-t-il, sous le rapport de leur nature involontaire, entre les erreurs commises par calcul, et celles commises par impulsivité² ? On doit éviter les unes comme les autres, et il
 1111 b nous semble aussi que les passions irrationnelles ne relèvent pas moins de l'humaine nature, de sorte que les actions qui procèdent de l'impulsivité ou de la concupiscence appartiennent aussi à l'homme qui les accomplit. Il est dès lors absurde de poser ces actions comme involontaires.

4

<Analyse du choix préférentiel.>

Après avoir défini à la fois l'acte volontaire et l'acte involontaire, nous devons ensuite traiter en
 5 détail du choix préférentiel³ : car cette notion semble bien être étroitement apparentée à la vertu, et permettre, mieux que les actes, de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un⁴.

Ainsi donc, le choix est manifestement quelque chose de volontaire, tout en n'étant pas cependant

1. Autre argument, qui doit être complété comme suit : or, comme les actes faits par concupiscence nous causent du plaisir, c'est qu'ils sont volontaires. Cf. S^t THOMAS, 428, p. 122 : *violenta sunt cum tristitia. Sed illa quae fiunt secundum concupiscentiam, fiunt cum delectatione. Non ergo sunt involuntaria.*

2. Dernier argument : on ne peut pas accepter comme seules volontaires les actions qui procèdent de la partie rationnelle de l'âme (*κατὰ λογισμὸν*, I, 33) : toutes nos actions, qu'elles soient le fruit de la seule délibération, ou dictées par la passion, sont nôtres, et nous en sommes par conséquent responsables.

3. Sur le sens de *προαίρεσις* (choix délibéré, préférentiel : pour plus de commodité, nous dirons *choix* tout court), cf. I, I, 1094 a 2, note.

L'acte moral est un acte non seulement volontaire, mais pleinement délibéré, c'est le fruit d'une *préférence* entre plusieurs partis à prendre ; il est, disent les Scolastiques, *electivus*.

Pour ce ch., cf. aussi *Eth. Eud.*, II, 11, 1228 a 11-20 ; II, 10, 1225 b 19-1226 a 17.

4. *Supra*, II, 3, 1105 a 26 et ss.

identique à l'acte volontaire, lequel a une plus grande extension¹. En effet, tandis qu'à l'action volontaire enfants et animaux ont part², il n'en est pas de même pour le choix ; et les actes accomplis spontanément³, nous pouvons bien les appeler volontaires, mais non pas dire qu'ils sont faits par choix. 10

Ceux qui prétendent⁴ que le choix est un appétit, ou une impulsivité, ou un souhait, ou une forme de l'opinion, soutiennent là, semble-t-il, une vue qui n'est pas correcte.

En effet, le choix n'est pas une chose commune à l'homme et aux êtres dépourvus de raison, à la différence de ce qui a lieu pour la concupiscence et l'impulsivité. De plus, l'homme intempérant agit par concupiscence, mais non par choix, tandis que l'homme maître de lui, à l'inverse, agit par choix et non par concupiscence⁵. En outre, un appétit peut 15 être contraire à un choix, mais non un appétit à un appétit⁶. Enfin, l'appétit relève du plaisir et de la

1. Ainsi que nous allons le voir.

2. Parce que le principe de ces actes est en eux.

3. Par une impulsion irréfléchie, comme chez les enfants et les animaux. Et même, pour AR., tout est volontaire dans la nature, puisque la nature est un principe interne de mouvement (*Phys.*, I, 9, 192 b 21) et que tous les êtres naturels ont une tendance spontanée vers un but.

4. Passage dialectique, estime J. BURNET, p. 123, et qui ne vise aucune école déterminée.

5. S^r THOMAS (437, p. 125) explique fort clairement pour quelles raisons on a pu être tenté d'identifier la *προξίρεσις* avec la concupiscence, l'humeur, le souhait ou l'opinion : ... *electionem esse concupiscentiam, quia utrumque importat motum appetitus in bonum... iram, forte propter hoc quod in utraque est quidam usus rationis. Quidam vero considerantes quod electio est sine passione, attribuunt electionem parti rationali, vel quantum ad appetitum, dicentes eam esse voluntatem, vel quantum ad apprehensionem, dicentes eam esse quamdam opinionem.*

AR. va réfuter ces différentes erreurs (et par là même définir la nature de la *προαίρεσις*) dans les l. qui suivent : pour *ἐπιθυμία*, l. 12-18 ; *θῦμος*, l. 18-19 ; *βούλησις*, l. 19-30 ; *δῆξα*, l. 30-1112 a 13.

5. La *προαίρεσις* diffère donc de l'*ἐπιθυμία*.

6. Il peut y avoir conflit entre la concupiscence et la *προαίρεσις* pour un objet déterminé (on peut désirer une chose et choisir de ne pas la faire), mais il n'y a pas de conflit possible entre désirs portant sur le même objet : pour emprunter l'exemple de H. РАСКННМ, p. 130, on ne peut pas en même temps désirer manger un gâteau et désirer ne pas le manger.

peine, tandis que le choix ne relève ni de la peine, ni du plaisir¹.

Encore moins peut-on dire que le choix est une impulsion, car les actes dus à l'impulsivité semblent être tout ce qu'il y a de plus étranger à ce qu'on fait par choix.

Mais le choix n'est certainement pas non plus un
 20 souhait², bien qu'il en soit visiblement fort voisin. Il n'y a pas de choix, en effet, des choses impossibles, et si on prétendait faire porter son choix sur elles on passerait pour insensé ; au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l'immortalité. D'autre part, le souhait peut porter sur des choses³ qu'on ne saurait d'aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel
 25 acteur ou tel athlète remporte la victoire ; au contraire, le choix ne s'exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu'on pense pouvoir produire par ses propres moyens. En outre, le souhait porte plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin : par exemple, nous souhaitons être en bonne santé, mais nous choisissons les moyens qui nous feront être en bonne santé ; nous pouvons dire encore que nous souhaitons d'être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l'être : car, d'une façon générale, le choix porte, selon
 30 toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous.

On ne peut pas non plus dès lors identifier le choix à l'opinion. L'opinion, en effet, semble-t-il bien, a rapport à toute espèce d'objets, et non moins aux choses éternelles ou impossibles qu'aux choses qui sont dans notre dépendance ; elle se divise selon le vrai et le faux, et non selon le bien et le mal, tandis que le choix, c'est plutôt selon le bien et le mal qu'il se partage⁴.

1. Mais du bien et du mal.

2. Sur le sens de βούλησις, qui est ici nettement distinguée de la notion voisine προαίρεσις, cf. I, 1, 1094 a 2, note.

3. Même possibles, mais...

4. Comme le rappelle S^t THOMAS, 449, p. 127, *ea quae diversiis differentiis dividuntur, differunt, non sunt idem*. Une opinion, *quia pertinet ad vim cognitivam*, est vraie ou fausse, tandis qu'un choix, *quia pertinet ad vim appetitivam*, est bon ou mauvais.

A l'opinion prise en général, personne sans doute 1112 a
 ne prétend identifier le choix ; mais le choix ne peut
 davantage s'identifier avec une certaine sorte d'opi-
 nion¹. En effet, c'est le choix que nous faisons de ce
 qui est bien ou de ce qui est mal qui détermine la
 qualité de notre personne morale, et nullement nos
 opinions. Et tandis que nous choisissons de saisir ou
 de fuir quelque bien ou quelque mal, nous opinons sur
 la nature d'une chose, ou sur la personne à qui cette
 chose est utile, ou enfin sur la façon de s'en servir² ;
 mais on peut difficilement dire que nous avons l'opi- 5
 nion de saisir ou de fuir quelque chose. En outre, le
 choix est loué plutôt parce qu'il s'exerce sur un objet
 conforme au devoir qu'en raison de sa propre recti-
 tude à l'égard de cet objet ; pour l'opinion, au con-
 traire, c'est parce qu'elle est dans un rapport véri-
 fique avec l'objet³. Et nous choisissons les choses que
 nous savons, de la science la plus certaine, être bonnes,
 tandis que nous avons des opinions sur ce que nous
 ne savons qu'imparfaitement. Enfin, il apparaît
 que ce ne sont pas les mêmes personnes qui à la fois
 pratiquent les meilleurs choix et professent les
 meilleures opinions⁴ : certaines gens ont d'excellentes 10
 opinions, mais par perversité choisissent de faire
 ce qui est illicite. — Que l'opinion précède le choix
 ou l'accompagne, peu importe ici : ce n'est pas ce
 point que nous examinons, mais s'il y a identité du
 choix avec quelque genre d'opinion.

1. A savoir, nos opinions particulières, portant sur ce que nous savons ou faisons.

2. Cf. S^t THOMAS, 452, p. 128 : le choix *respicit actiones nostras* ; l'opinion *respicit res*, ... *quid est hoc... vel ad quid conferat, vel qualiter sit eo utendum*.

3. En un mot, l'opinion vaut par la vérité de son rapport avec l'objet, et le choix par la conformité de l'objet choisi avec le devoir. — H. RACKHAM met une virgule après *μᾶλλον*, l. 6, et fait de *τῷ ὀρθῶς* un équivalent (ῆ) de *τῷ εἶναι οὗ δεῖ* qui précède : *for choosing the right thing, that is [ῆ] for being correct*. Cette interprétation (qui est celle de D. LAMBIN : *quod ejus rei sit quae agenda est, vel quod rectum consilium captum sit*) est assurément défendable. Nous croyons cependant qu'il est préférable de conserver la forme comparative *μᾶλλον ἢ τῷ ὀρθῶς*, et de comprendre, avec W. D. ROSS, *for being related to the right object rather than for being rightly related to it*.

4. L. 9, *ἀριστα* dépend à la fois de *προαιρεῖσθαι* et de *δοξάζειν*.

Qu'est-ce donc alors que le choix, ou quelle sorte de chose est-ce¹, puisqu'il n'est rien de tout ce que nous venons de dire ? Il est manifestement une chose volontaire², mais tout ce qui est volontaire n'est pas objet de choix. Ne serait-ce pas, en réalité, le prédélibéré³ ? Le choix, en effet, s'accompagne de raison et de pensée discursive. Et même son appellation semble donner à entendre que c'est ce qui a été *choisi* avant d'autres choses⁴.

5

<Analyse de la délibération. Son objet.>

Est-ce qu'on délibère sur toutes choses⁵, autrement dit est-ce que toute chose est objet de délibération, ou bien y a-t-il certaines choses dont il n'y a pas délibération ? Nous devons sans doute appeler⁶ un objet de délibération non pas ce sur quoi délibérerait un imbécile, ou un fou, mais ce sur quoi peut délibérer

1. Quel est son genre et sa différence spécifique.

2. C'est le genre.

3. La προαίρεσις est une action volontaire (genre) précédée par une délibération (et c'est là sa différence spécifique). Le choix est ainsi défini une action volontaire fondée en raison, délibérée et réfléchie (ce qu'exprime le terme διάνοια, l. 16). Cf. SYLV. MAURUS, 60¹ : *voluntarium eligibile est solum voluntarium praeconsultatum... ergo electio est appetitus consequens consultationem; et quia consultatio est actus rationis, ideo electio est appetitus cum ratione... supponens consultationem.*

4. Le mot προαίρετόν marque qu'il y a eu une délibération antérieure et préférence accordée à une chose sur d'autres (cf. ASPASIVS, 70, 31 et ss.).

5. Le préféré étant, nous l'avons vu (cf. la fin du chapitre précédent), un prédélibéré, il convient d'étudier maintenant la *délibération* (βούλη, βούλευσις, τὸ βουλευέσθαι) et son champ d'application. AR., dans les l. qui suivent, va éliminer successivement du domaine de la βούλη, la nature, la nécessité, la chance, et même, dans le champ de l'activité humaine, les faits sur lesquels nous n'avons pas de prise. Cf. le passage parallèle de *Eth. Eud.*, II, 10, 1226 a 17-1226 b 9.

6. Supposition préliminaire, qui restera sous-entendue dans toutes les explications qui suivent.

un homme sain d'esprit. Or, sur les entités éternelles¹ il n'y a jamais de délibération : par exemple, l'ordre du Monde ou l'incommensurabilité de la diagonale avec le côté du carré. Il n'y a pas davantage de délibération sur les choses qui sont en mouvement mais se produisent toujours de la même façon², soit par nécessité, soit par nature, soit par quelque autre cause : tels sont, par exemple, les solstices et le lever 25 des astres. Il n'existe pas non plus de délibération sur les choses qui arrivent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, par exemple les sécheresses et les pluies, ni sur les choses qui arrivent par fortune, par exemple la découverte d'un trésor³. Bien plus : la délibération ne porte même pas sur toutes les affaires humaines sans exception : ainsi, aucun Lacédémonien ne délibère sur la meilleure forme de gouvernement pour les Scythes. C'est qu'en effet, rien de tout ce que nous venons d'énumérer ne pourrait être produit par nous⁴. 30

Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser : et ces choses-là sont, en fait, tout ce qui reste⁵, car on met communément au rang des causes, nature, nécessité et fortune,

1. *Quae semper sunt et sine motu* (S^t THOMAS, 460, p. 130). Il s'agit des réalités métaphysiques, séparées de la matière, ainsi que des notions mathématiques, abstraites du sensible. — Sur l'exemple de l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré, cf., entre autres textes, *Melaph.*, A, 2, 983 a 16, et la note de notre comm., I, p. 10.

2. Suivant un cours régulier et invariable, résultant soit ἐξ ἀνάγκης (pour les corps inanimés : solstices et levers des constellations), soit φύσει (pour les corps animés : par exemple la croissance d'un animal, régie par une loi interne à laquelle il est impossible d'échapper).

3. Le beau temps et la pluie sont des accidents qui arrivent ἀπὸ ταῦτόματου et n'obéissent à aucune règle ; la découverte d'un trésor arrive ἀπὸ τύχης. Sur la distinction entre ces deux formes de hasard, cf. *supra*, II, 3, 1105 a 23, note.

4. L'objet de la délibération se réduit, en somme, à ce qui tombe sous notre pouvoir et sur quoi nous pouvons agir. An. va le préciser.

H. RACKHAM modifie profondément la disposition des l. 25 et suivantes. Nous adoptons l'ordre traditionnel.

5. *Idest*, explique S^t THOMAS (466, p. 131) *ea quae sunt in nobis de quibus dicimus esse concilium*. L'énumération des causes qui suit est traditionnelle. A côté de la nécessité, du hasard et de la nature, il y a place pour l'intelligence et le pouvoir des hommes.

et on y ajoute l'intellect et toute action dépendant de l'homme. Et chaque classe d'hommes délibère sur les choses qu'ils peuvent réaliser par eux-mêmes¹.

1112 b Dans le domaine des sciences, celles qui sont précises et pleinement constituées² ne laissent pas place à la délibération : par exemple, en ce qui concerne les lettres de l'alphabet (car nous n'avons aucune incertitude sur la façon de les écrire). Par contre, tout ce qui arrive par nous et dont le résultat n'est pas toujours le même, voilà ce qui fait l'objet de nos délibérations : par exemple, les questions de médecine ou d'affaires d'argent. Et nous délibérons 5 davantage sur la navigation que sur la gymnastique, vu que la navigation a été étudiée d'une façon moins approfondie, et ainsi de suite pour le reste. De même nous délibérons davantage sur les arts que sur les sciences, car nous sommes à leur sujet dans une plus grande incertitude³. La délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant avec fréquence⁴,

1. Les choses qui dépendent de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν) ont donc un sens relatif, et varient suivant les individus. — ALEX. D'APHRODISE, dans son *de Anima liber cum mantissa* (ed. I. BRUNS, Berlin, 1887, *Coll. Acad., Suppl. arist.*, II, 1), a consacré aux ἐφ' ἡμῖν deux dissertations (169, 23-172, 15 ; 172, 16-175, 32) sous le titre commun τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.

2. Cf. *Anal. post.*, I, 27, 87 a 31-37 (p. 142 et 143, avec les notes de notre trad.), qui énumère les conditions auxquelles une science est ἀκριβεστέρα et προτέρα (voir aussi *Melaph.*, A, 2, 982 a 26, t. I, p. 14-15, de notre comm.).

D'autre part, une science αὐτάρκης (l. 1 : c'est le seul passage où AR. applique cette qualification à la science) est une science indépendante, se suffisant à elle-même, *ita scilicet quod effectus operis non dependet ex eventu alicujus extrinseci* (SAINT THOMAS, 467, p. 131). Le terme αὐτάρχεις renforce ici le mot ἀκριβεῖς : il s'agit de sciences ne laissant place à aucune incertitude, ce qui rend évidemment vaines toute délibération et toute dispute. C'est le cas pour l'orthographe (περὶ γραμμάτων, l. 2), dont les règles sont bien établies et ne peuvent donner lieu à aucune hésitation.

3. *Disciplinae quae majorem habent incertitudinem magis consultant, quae minorem habent incertitudinem minus consultant* (SYLV. MAURUS, 61^a).

4. Sur τὸ ἐπὶ τὸ πολὺ, cf. I, 1, 1094 b 21, note. — L. 9, le texte est probablement corrompu. Après ἐν οἷς, RASSOW, suivi par J. BURNET, propose d'insérer τὸ ὥς δεῖ. Mais on peut conserver le texte tel qu'il est (BYWATER) en sous-entendant πῶς ἀποδύσεται.

demeurent incertaines dans leur aboutissement, ainsi que là où l'issue est indéterminée. Et nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire.

Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins¹. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherche lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considère comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate², laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. En effet, quand on délibère on semble procéder, dans la recherche et l'analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d'une figure³ (s'il est

1. *Eth. Eud.*, II, 10, 1226 b 10-1227 a 5.

2. L. 19, τὸ πρῶτον αἴτιον est, non pas la cause la plus éloignée, mais la cause la plus rapprochée, celle qui est immédiatement au pouvoir de l'agent et qui est découverte en dernier lieu. Cf. la dissertation de HAMELIN, *Physique II*, p. 98-105 (sur *Phys.*, II, 3, 195 b 25), et H. JOACHIM, 102-103 : *If we represent the end as x, and the series of means working back to it as w, v, u, t, ..., then we are supposed to know that x can be realized through w (δὲ ἐνός, b 17), and we ask "Through what means (πῶς, b 18) will x be realized through w, i. e. through what means will w be reached?" We find it will be reached through v (ἐκείνο, b 18), and then we ask "Through what means will v be reached (καταίτιο διὰ τίνοος) ?"*

3. Sur le sens de διάγραμμα, l. 21 (*proposition géométrique, démonstration, figure*), cf. *Anal. pr.*, I, 24, 41 b 14 ; de *Soph. el.*, 16, 175 a 27. Voir aussi BONITZ, in *Metaph.*, 150, et *Ind. arist.*, 178 a 3. AR. donne un exemple de διάγραμμα, dans *Metaph.*, Θ, 9, 1051 a 21 et ss (II, p. 519-520 de notre trad.).

La pensée d'AR. est celle-ci. Ce qui est premier ontologiquement est dernier chronologiquement. Dans la construction d'une figure géométrique par voie d'analyse, ce qui vient au terme de l'analyse sera

manifeste que toute recherche n'est pas une délibération, par exemple l'investigation en mathématiques, par contre toute délibération est une recherche)¹, et ce qui vient dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération. Si on se heurte à une impossibilité, on abandonne la recherche, par exemple s'il nous faut de l'argent² et qu'on ne puisse pas s'en procurer ; si au contraire une chose apparaît possible, on essaie d'agir.

Sont possibles les choses qui peuvent être réalisées par nous, <et cela au sens large>³, car celles qui se réalisent par nos amis sont en un sens réalisées par nous, puisque le principe de leur action est en nous.

L'objet de nos recherches⁴, c'est tantôt l'instrument lui-même, tantôt son utilisation. Il en est de même dans les autres domaines : c'est tantôt l'instrument, tantôt la façon de s'en servir, autrement dit par quel moyen⁵.

premier dans la génération (ἐν τῇ γενέσει, l. 24), c'est-à-dire dans la marche inverse de la synthèse et de l'exposition déductive. On pose d'abord la figure à construire, qui est inconnue, et on s'efforce d'obtenir, par réductions successives à des figures de mieux en mieux connues, une figure simple dont toutes les propriétés sont familières, et qui marque à la fois la fin de la recherche et le commencement de la démonstration. Il en est de même, selon AR., pour celui qui, en tout ordre de recherche (le médecin, par exemple), tend à réaliser une fin (la santé du malade) qui n'est pas immédiatement en son pouvoir. Pour parvenir à cette fin, il emploiera une cascade de moyens de plus en plus accessibles, jusqu'à ce qu'il arrive à posséder un moyen qui lui permette d'agir et qui sera en même temps le dernier terme de la consultation et le premier de l'exécution (ou, comme le dit AR., de la génération, de la production de la fin). Un exemple caractéristique de la marche de la pensée est donné *Metaph.*, Z, 7, 1032 b 6-30 (I, p. 381 à 383 et notes de notre trad.), où AR. explique la façon dont le « sain » est réalisé par le médecin à l'aide d'un double processus, syllogisme intérieur d'abord et syllogisme d'exécution ensuite, l'ordre de réalisation étant inverse de l'ordre de représentation.

1. Nous avons mis les l. 21-23 (φαίνεται ... ζητήσεως) entre parenthèses, pour dégager la pensée.

2. Pour réaliser une fin posée. Faute d'argent on abandonne à la fois recherche et fin.

3. Mots ajoutés par nous.

4. H. RACKHAM insère à titre explicatif les mots : *In practising an art*.

5. L. 30, δι' οὗ désigne l'*instrument*, et πῶς (renforcé par διὰ τίνος qui suit) est l'*utilisation*.

Il apparaît ainsi, comme nous l'avons dit, que l'homme est principe de ses actions et que la délibération porte sur les choses qui sont réalisables par l'agent lui-même ; et nos actions tendent à d'autres fins qu'elles-mêmes. En effet, la fin ne saurait être un objet de délibération, mais seulement les moyens en vue de la fin. Mais il faut exclure aussi les choses particulières¹, par exemple si ceci est du pain, ou si ce pain a été cuit comme il faut, car ce sont là matières à sensation. — Et si on devait toujours délibérer, on irait à l'infini². 1113 a

L'objet de la délibération et l'objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu'une chose est choisie elle a déjà été déterminée³, puisque c'est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher 5 comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même⁴, car c'est cette partie qui choisit. Ce que nous disons là s'éclaire encore à la lumière des antiques constitutions qu'HOMÈRE nous a dépeintes : les rois annonçaient à leur peuple le parti qu'ils avaient adopté⁵.

L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, 10 le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous⁶ ; car une fois que nous avons

1. Cf. *Eth. Eud.*, II, 10, 1227 a 6-30.

2. Application au domaine de la délibération de l'ἀνάγκη στῆναι.

3. Elle n'est plus un problème.

4. L'homme est principe de ses actes, et c'est là le fondement de la moralité. Plus exactement (καί, l. 6), c'est la *partie dominante* de l'homme (τὸ ἡγούμενον), son νοῦς, son intellect, qui opère le choix entre plusieurs possibles, après délibération. On sait le rôle de τὸ ἡγεμονικόν dans la doctrine stoïcienne.

5. Simple comparaison, montrant que la délibération précède le choix, lequel, de son côté, est ἀρχὴ πράξεως (cf. ASPASIUS, 74, 35 et ss).

6. On obtient ainsi la définition suivante de la προαίρεσις (SYLV. MAURUS, 64¹) : *appetitus preferens alius aliquid ex iis quae conducunt ad finem, ex deliberatione, qua propositum fuit ut preferendum, ou plus brièvement, appetitus medii ex consultatione*. Nous sommes ici au cœur même de l'Éthique, et en mesure de marquer les trois étapes de l'acte moral : délibération, choix préférentiel et désir, lequel suit le résultat de la délibération.

décidé à la suite d'une délibération, nous désirons alors conformément à notre délibération.

6

<Analyse du souhait raisonné.>

Ainsi donc, nous pouvons considérer avoir décrit le choix dans ses grandes lignes, déterminé la nature de ses objets et établi qu'il s'applique aux moyens conduisant à la fin.

- 15 Passons au souhait¹. Qu'il ait pour objet la fin elle-même, nous l'avons déjà indiqué²; mais tandis qu'aux yeux de certains³ son objet est le bien véritable, pour d'autres, au contraire, c'est le bien apparent. Mais ceux pour qui le bien véritable est l'objet du souhait, en arrivent logiquement à ne pas reconnaître pour objet de souhait ce que souhaite l'homme qui choisit une fin injuste (car si on admettait que c'est là un objet de souhait, on admettrait aussi que c'est une chose bonne; or, dans le cas supposé, on souhaitait une chose mauvaise). En revanche, ceux
20 pour qui c'est le bien apparent qui est objet de souhait, sont amenés à dire qu'il n'y a pas d'objet de souhait par nature, mais que c'est seulement ce qui semble bon à chaque individu: or telle chose paraît bonne à l'un, et telle autre chose à l'autre, sans compter qu'elles peuvent même, le cas échéant, être en opposition⁴.

Si ces conséquences ne sont guère satisfaisantes, ne doit-on pas dire que, dans l'absolu et selon la vérité, c'est le bien réel qui est l'objet du souhait, mais que pour chacun de nous c'est ce qui lui apparaît

1. Après avoir traité de la προαίρεσις, qui est *appetitus mediorum*, il faut traiter de la βούλησις, qui est *appetitus finis*.

2. 4, 1111 b 26.

3. PLATON (*Gorg.*, 466 e et ss.).

4. Les deux théories sont donc, par leurs conséquences, également inacceptables. AR. va proposer une solution qui les conciliera. —

L. 23, ἀπλῶς καὶ κατ' ἀλήθειαν (= τῷ ὄντι), *simpliciter et ex natura*. Cf. *Eth. Eud.*, II, 10, 1227 a 31-1227 b 4.

comme tel ? Que, par conséquent, pour l'honnête homme, c'est ce qui est véritablement un bien, 25 tandis que pour le méchant c'est tout ce qu'on voudra ? N'en serait-il pas comme dans le cas de notre corps : un organisme en bon état trouve salulaire ce qui est véritablement tel, alors que pour un organisme débilité ce sera autre chose qui sera salulaire ; et il en serait de même pour les choses amères, douces, chaudes, pesantes, et ainsi de suite dans chaque cas¹ ? En effet, l'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont 30 véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure². Chez la plupart des hommes, au contraire, l'erreur³ semble bien avoir le plaisir pour cause, car, tout en n'étant pas un bien, il en a l'apparence ; aussi choisissent-ils ce qui est agréable comme étant un 1113 b bien, et évitent-ils ce qui est pénible comme étant un mal.

7

<La vertu et le vice sont volontaires.>

La fin étant ainsi objet de souhait, et les moyens pour atteindre à la fin, objets de délibération et de choix, les actions concernant ces moyens seront faites par choix et seront volontaires ; or l'activité vertueuse 5 a rapport aux moyens ; par conséquent, la vertu

1. *Amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida iis qui habent tactum bene dispositum, etc...* (S^t THOMAS, 493, p. 139). Sur cette relativité des sensations on se reportera à *Melaph.*, I, 5 en entier, et notamment 1010 b 1-10 (p. 225-226 du t. I de notre trad.), où AR. critique avec vivacité la doctrine de PROTAGORAS.

2. Allusion à la fameuse maxime de PROTAGORAS sur l'homme mesure des choses (cf. *Théét.*, 152 a, 160 d, etc.).

3. A savoir, la *deceptio in discretione boni vel mali* (S^t THOMAS, 495, p. 139).

dépend aussi de nous¹. Mais il en est également ainsi pour le vice. En effet, là où il dépend de nous d'agir, il dépend de nous aussi de ne pas agir, et là où il dépend de nous de dire non, il dépend aussi de nous de dire oui ; par conséquent, si agir, quand l'action est bonne, dépend de nous, ne pas agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous, et si ne pas agir, quand l'action est honteuse, dépendra aussi de nous. Mais s'il dépend de nous d'accomplir les actions bonnes et les actions honteuses, et pareillement encore de ne pas les accomplir, et si c'est là essentiellement, disions-nous², être bons ou mauvais, il en résulte qu'il est également en notre pouvoir d'être intrinsèquement vertueux ou vicieux.

La maxime suivant laquelle

15 *Nul n'est volontairement pervers, ni malgré soi bienheureux*³

1. Le syllogisme est le suivant. Les actes tendant à réaliser les moyens sont volontaires ; or l'activité vertueuse a rapport aux moyens ; donc l'activité vertueuse (la vertu) est volontaire. Cf. S^t THOMAS, 496, p. 141. — L. 4, *περὶ ταῦτα*, *circa ea quae sunt ad finem* (à savoir, les moyens).

2. Cf. 4, 1112 a 1. — L. 12, l'imparfait ἦν, fréquemment employé par AR. en ce sens, signifie *disions-nous* (*Ind. arist.*, 220 a 45).

L. 12 et 13, l'infinitif avec un nom au datif (τὸ ἀγαθὸς καὶ κακοὺς εἶναι ... τὸ ἐπιτελεῖν καὶ φεύγειν εἶναι) *significat notionem substantialem* (*Ind. arist.*, 221 a 34). Voir aussi WAITZ, *Arist. Org.*, I, 271 ; TRENDL., *de An.*, 160, note (éd. BELGER) ; PS.-ALEX., in *Metaph. comm.*, 468, 4-5, HAYD.

Le raisonnement des l. 11-13 est dès lors le suivant. Ce sont les actes que nous accomplissons en vertu de notre libre choix qui font que nous sommes bons ou mauvais, qui déterminent la qualité de notre nature morale. Par conséquent, il dépend de nous de réaliser en nous, par notre conduite, un *habitus*, une disposition permanente vers le bien (ce sera la vertu) ou vers le mal (ce sera le vice). En d'autres termes, les ἔξεις sont le produit des πράξεις.

3. Vers d'un auteur inconnu (SOLON ?). — Dans ce passage, et dans tout le chapitre, AR. a en vue, pour la critiquer, la théorie socratique de la vertu-science. SOCRATE admettait bien que « nul n'est méchant volontairement » (c'est la première partie du vers cité), mais il entendait maintenir le caractère volontaire de la vertu, et se gardait de dire que « nul n'est vertueux volontairement ». AR. va s'efforcer de montrer, tout au long du chapitre, que vice et vertu doivent être traités de la même façon, et qu'ils sont, l'un comme l'autre, ou volontaires ou involontaires.

est, semble-t-il, partiellement vraie et partiellement fausse. Si personne, en effet, n'est bienheureux à contre-cœur, par contre la perversité est bien volontaire. Ou alors, il faut remettre en question ce que nous avons déjà soutenu¹, et refuser à l'homme d'être principe et générateur de ses actions, comme il l'est de ses enfants². Mais s'il est manifeste que l'homme est bien l'auteur de ses propres actions³, et si nous ne pouvons pas ramener nos actions à d'autres principes que ceux qui sont en nous⁴, alors 20 les actions dont les principes sont en nous dépendent elles-mêmes de nous et sont volontaires⁵.

En faveur de ces considérations, on peut, semble-t-il, appeler en témoignage à la fois le comportement des individus dans leur vie privée et la pratique des législateurs eux-mêmes⁶ : on châtie, en effet, et on oblige à réparation ceux qui commettent des actions perverses, à moins qu'ils n'aient agi sous la contrainte ou par une ignorance dont ils ne sont pas eux-mêmes causes, et, d'autre part, on honore ceux qui accom- 25 plissent de bonnes actions, et on pense ainsi encourager ces derniers et réprimer les autres. Mais les choses qui ne dépendent pas de nous et ne sont pas volontaires, personne n'engage à les faire, attendu qu'on perdrait son temps à nous persuader de ne pas avoir chaud, de ne pas souffrir, de ne pas avoir faim, et ainsi de suite, puisque nous n'en serons pas moins sujets à éprouver ces impressions⁷. Et, en effet, nous punissons quelqu'un pour son ignorance même, si 30

1. A plusieurs reprises, et notamment 5, 1112 b 31 et ss. — Pour tout ce passage, cf. *Eth. Eud.*, II, 6, 1222 b 15-1223 a 4.

2. Cf. *Eth. Eud.*, loc. cit., 1222 b 17 : ... γεννᾶν οἷον ἀνθρώπος ἀνθρώπους, καὶ ζῶν ὃν ὅλως ζῶα καὶ φυτὸν φυτά.

3. εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται, I. 19.

4. Ce qui exclut les autres principes, à savoir la nécessité, la nature et la fortune (cf. *supra*, 5, 1112 a 31 et ss.).

5. Et par conséquent aussi la vertu et le vice en leur qualité d'ἔξεις.

6. Cf. 5, 13, 1102 a 7 et ss. — AR. fait appel à des arguments qui deviendront classiques.

7. S^t THOMAS (504, p. 142) dégage la conclusion qui résulte de ces remarques. *Si non provocamur ad ea quae non sunt in nobis, provocamur autem ad faciendum bona et vitandum mala, consequens est quod ista insunt nobis.*

nous le tenons pour responsable de son ignorance, comme par exemple dans le cas d'ébriété où les pénalités des délinquants sont doublées¹, parce que le principe de l'acte réside dans l'agent lui-même, qui était maître de ne pas s'enivrer et qui est ainsi responsable de son ignorance. On punit également ceux qui sont dans l'ignorance de quelque'une de ces dispositions légales² dont la connaissance est obligatoire et ne présente aucune difficulté. Et nous agissons
 1114 a de même toutes les autres fois où l'ignorance nous paraît résulter de la négligence, dans l'idée qu'il dépend des intéressés de ne pas demeurer dans l'ignorance, étant maîtres de s'appliquer à s'instruire.

Mais sans doute, <dira-t-on>, un pareil homme est fait de telle sorte qu'il est incapable de toute application³ ? Nous répondons qu'en menant une existence relâchée les hommes sont personnellement responsables d'être devenus eux-mêmes relâchés⁴,
 5 ou d'être devenus injustes ou intempérants, dans le premier cas en agissant avec perfidie et dans le second en passant leur vie à boire ou à commettre des excès analogues : en effet, c'est par l'exercice des actions particulières qu'ils acquièrent un caractère du même genre qu'elles. On peut s'en rendre compte en observant ceux qui s'entraînent en vue d'une compétition ou d'une activité quelconque : tout leur temps se passe en exercices. Aussi, se refuser à reconnaître que c'est à l'exercice de telles actions
 10 particulières que sont dues les dispositions de notre caractère est le fait d'un esprit singulièrement étroit. En outre, il est absurde de supposer que l'homme qui commet des actes d'injustice ou d'intempérance ne

1. Cf. *Polit.*, II, 12, 1274 b 18 (NEWMAN, II, 384), et *Rhet.*, II, 25, 1402 b 10, où il est rapporté que PITTACOS, l'un des sept Sages et législateur de Mytilène, promulgua une loi de ce genre sur l'ébriété.

2. AR. veut dire, bien entendu, qu'on punit les délits commis par ignorance de la loi.

3. ... *quod aliquis naturaliter talis est ut non sit diligens. Sicut videmus phlegmaticos naturaliter esse pigros, cholicos autem iracundos* (S^r THOMAS, 507, p. 144).

4. Nous connaissons cette influence des actes singuliers sur la formation du caractère. Cf. II, 1, 1103 b 21 et ss., et *passim*.

souhaite pas être injuste ou intempérant¹ ; et si, sans avoir l'ignorance pour excuse, on accomplit des actions qui auront pour conséquence de nous rendre injuste, c'est volontairement qu'on sera injuste. Il ne s'ensuit pas cependant qu'un simple souhait suffira pour cesser d'être injuste et pour être juste, pas plus que ce n'est ainsi que le malade peut recouvrer la santé, quoiqu'il puisse arriver qu'il soit malade 15 volontairement en menant une vie intempérante et en désobéissant à ses médecins : c'est au début qu'il lui était alors possible de ne pas être malade, mais une fois qu'il s'est laissé aller, cela ne lui est plus possible, de même que si vous avez lâché une pierre vous n'êtes plus capable de la rattraper, mais pourtant il dépendait de vous de la jeter et de la lancer, car le principe de votre acte était en vous. Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est 20 ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être².

Et non seulement les vices de l'âme sont volontaires³, mais ceux du corps le sont aussi chez certains hommes, lesquels encourent pour cela le blâme de notre part. Aux hommes qui sont laids par nature, en effet, nous n'adressons aucun reproche, tandis que nous blâmons ceux qui le sont par défaut d'exercice et de soin. Même observation en ce qui concerne la 25 faiblesse ou l'infirmité corporelle : on ne fera jamais grief à quelqu'un d'être aveugle de naissance ou à la suite d'une maladie ou d'une blessure, c'est plutôt

1. *Si aliquis vult aliquam causam ex qua scilicet sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum* (S^t TH., 512, p. 145).

Pour tout ce passage, où la doctrine de la vertu-science est mise en cause, on se reportera à *Mag. Moral.*, I, 9, 1187 a 8.

Certains éditeurs (H. RACKHAM notamment) proposent une disposition nouvelle des l. 11 et ss. Nous estimons que le texte de SUSSEMIHL respecte suffisamment l'enchaînement des idées.

2. Tout au moins *statim*, remarque justement S^t THOMAS (513, p. 145), mais si l'on veut se corriger *ad hoc requiritur magnum studium et exercitium*.

3. AR. va maintenant prouver sa thèse sur le caractère volontaire du vice et de la vertu au moyen d'une comparaison avec les défauts corporels.

de la pitié qu'on ressentira ; par contre, chacun blâmera celui qui devient aveugle par l'abus du vin ou par une autre forme d'intempérance. Ainsi donc, parmi les vices du corps, ce sont ceux qui sont sous notre dépendance qui encourent le blâme, à l'exclusion de ceux qui ne dépendent pas de nous. Mais s'il
 30 en est ainsi, dans les autres cas également les vices qui nous sont reprochés doivent aussi être des vices qui dépendent de nous.

Objectera-t-on que tous les hommes ont en vue le bien qui leur apparaît comme tel, mais qu'on n'est pas maître de ce que telle chose nous apparaît comme bonne¹, et que le tempérament de chacun détermine
 1114 b la façon dont la fin lui apparaît. <A cela nous répliquons>² que si chacun est en un sens cause de ses propres dispositions, il sera aussi en un sens cause de l'apparence³ ; sinon personne n'est responsable de sa mauvaise conduite, mais c'est par ignorance de la fin⁴ qu'il accomplit ses actions, pensant qu'elles
 5 lui procureront le bien le plus excellent ; et la poursuite de la fin n'est pas ainsi l'objet d'un choix personnel, mais exige qu'on soit né, pour ainsi dire, avec un œil qui nous permettra de juger sainement et de choisir le bien véritable⁵ ; et on est bien doué quand

1. AR. s'exprime ici avec une extrême concision. En fait, l. 32, τῇ δὲ φαντασίᾳ οὐ κύριοι = οὐκ εἰσι κύριοι τοῦ φαίνεσθαι τι ἀγαθόν (Ind. arist., 811 a 56). Cf. S^r THOMAS, 516, p. 147-148 : ... *quod non est in potestate nostra quod hoc videatur vel appareat nobis bonum*. Nous avons traduit en conséquence. Il est certain qu'on ne peut, comme l'a fait J. VOILQUIN, rendre φαντασία par « imagination ». AR. veut dire, en somme : ce n'est pas de leur faute si les hommes se trompent sur ce qui leur paraît bon.

2. Pour l'interprétation de ce difficile passage, nous suivons J. BURNET (137-138) et W. D. ROSS, et faisons commencer la réfutation d'AR. à εἰ μὲν οὖν, l. 1114 b l. H. RACKHAM prolonge l'objection (tout en se montrant hésitant) jusqu'à ἀν εἴη εὐφύτα, l. 12, et il se rencontre sur ce point avec H. JOACHIM, 106-107. Mais quelle que soit la solution adoptée, il reste que le passage tout entier est embarrassé.

L. 3, nous lisons, avec plusieurs mss et J. BURNET, εἰ δὲ μή, οὐθίς, et non εἰ δὲ μηδέίς (SUSEMIHL).

3. De sa conception du bien.

4. De la fin véritable.

5. Tout serait ainsi une question de tempérament, et le bien nous serait en quelque sorte inné (φύσει). AR. n'admet pas une pareille doctrine, dont il va montrer les conséquences, l. 12 (εἰ δὲ

la nature s'est montrée libérale pour nous à cet égard (c'est là, en effet, le plus grand et le plus beau des dons, et qu'il n'est pas possible de recevoir ou d'apprendre d'autrui, mais qu'on possédera tel qu'on l'a reçu en naissant, et le fait d'être heureusement et noblement doué par la nature sur ce point constituera, au sens complet et véritable, un bon naturel). Si dès lors ces considérations sont vraies¹, en quoi la vertu sera-t-elle plus volontaire que le vice ? Dans les deux cas la situation est la même : pour l'homme bon comme pour le méchant, la fin apparaît et se trouve posée par nature ou de la façon que l'on voudra, et c'est en se référant pour tout le reste² à cette fin qu'ils agissent en chaque cas. Qu'on admette donc que pour tout homme, la vue qu'il a de sa fin, quelle que soit cette fin, ne lui est pas donnée par la nature mais qu'elle est due en partie à lui-même, ou qu'on admette que la fin est bien donnée par la nature, mais que l'homme de bien accomplissant tout le reste volontairement la vertu demeure volontaire, < dans un cas comme dans l'autre > il n'en est pas moins vrai que le vice sera volontaire comme la vertu, puisque le méchant, tout comme l'homme de bien, est cause par lui-même de ses actions, même s'il n'est pas cause de la fin. Si donc, comme il est dit, nos vertus sont volontaires (et, en fait, nous sommes bien nous-mêmes, dans une certaine mesure, partiellement causes de nos propres dispositions, et, d'autre part, c'est la nature même de notre caractère qui nous fait poser telle ou telle fin)³, nos vices aussi seront volon-

ταῦτ'). Toutefois, il est loin de repousser la nécessité, dans la conduite morale, du *bon naturel*, de l'εὐφυΐα (cf. *Top.*, VIII, 14, 163 b 15) ; seulement il refuse de supprimer la part de la raison et de la volonté qui assure notre responsabilité dans la formation des ἔξεις.

1. S'il est vrai que la fin est déterminée par le tempérament, et que tout soit une question de εὐφυΐα, la vertu n'est pas plus volontaire que le vice. Il serait alors insuffisant de dire avec SOCRATE que « nul n'est méchant volontairement » ; il faudrait dire encore : « nul n'est bon volontairement ». Là encore, nous nous trouvons en présence d'une critique de la doctrine de la vertu-science.

2. Pour les actions ayant rapport aux moyens.

3. Notre responsabilité s'étend donc aux ἔξεις (dont l'ensemble constitue notre caractère, notre personnalité morale), et par suite à la fin elle-même.

25 taires, car le cas est le même. Mais nos actions ne sont
 30 pas volontaires de la même façon que nos dispositions¹ : en ce qui concerne nos actions, elles sont sous notre dépendance absolue du commencement à la fin, quand nous en savons les circonstances singulières² ; par contre, en ce qui concerne nos dispositions, elles dépendent bien de nous au début, mais les actes
 1115 a singuliers qui s'y ajoutent par la suite échappent à notre conscience, comme dans le cas des maladies³ ; cependant, parce qu'il dépendait de nous d'en faire tel ou tel usage, pour cette raison-là nos dispositions sont volontaires.

8

<Résumé des chapitres précédents.>

26 En ce qui regarde les vertus en général⁴, nous avons marqué, dans les grandes lignes, quel était leur genre, à savoir que ce sont des médiétés et que ce sont des dispositions⁵ ; nous avons établi aussi que, par leur essence⁶, elles nous rendent aptes à accomplir les mêmes actions que celles dont elles procèdent ; qu'elles sont dans notre dépendance, et volontaires ; qu'enfin elles agissent selon les prescriptions de la
 30 droite règle.

1. Nous suivons ici la leçon de SUSEMIHL, qui s'écarte assez sensiblement de la recension de BEKKER et de ceux qui l'ont suivi (BURNET, RACKHAM). Nous rejetons en conséquence, les l. 26-29 (χοινή ... προστάξη) au début du chapitre suivant, au lieu de les intercaler, l. 30, entre ὁμοίως γάρ et οὐχ ὁμοίως δέ.

2. Cf. 2, 1110 b 33 et ss. — La traduction proposée par H. RACKHAM (and we are conscious of them at each stage) est inacceptable.

3. Dont les progrès sont insensibles.

4. Résumé des chapitres précédents. Cf. *Eth. Eud.*, III, 1, 1228 a 23-26.

5. L. 27, le terme γένος ne doit pas être pris au sens rigoureux : si les ἕξεις appartiennent bien au genre, la μεσότης, on le sait, constitue la différence spécifique.

6. Et non par accident.

9

<Examen des vertus spéciales. Le courage.>

Reprenant chacune des différentes vertus¹, indiquons quelle est leur nature, sur quelles sortes d'objets elles portent et de quelle façon ; ce faisant, nous 5
montrerons aussi quel est leur nombre. Tout d'abord, parlons du courage².

Que le courage soit une médiété par rapport à la crainte et à la témérité, c'est là une chose que nous avons déjà rendue manifeste³. Or il est clair que les choses que nous craignons sont les choses redoutables, et ces choses-là, pour le dire tout uniment, sont des maux ; et c'est pourquoi on définit la crainte *une attente d'un mal*⁴. Quoi qu'il en soit, nous ressentons la crainte à l'égard de tous les maux, comme par 10
exemple le mépris, la pauvreté, la maladie, le manque d'amis, la mort ; par contre, on ne considère pas d'ordinaire que le courage ait rapport à tous ces maux : il y a, en effet, certains maux qu'il est de notre devoir, qu'il est même noble, de redouter et honteux de ne pas craindre, par exemple le mépris⁵. Celui qui craint le mépris est un homme de bien, un homme réservé, et celui qui ne le craint pas un impudent, quoique on appelle parfois ce dernier, par extension, 15
homme courageux, parce qu'il offre quelque ressem-

1. A cet endroit commencent, pour se terminer à la fin du livre V (et en y joignant même les livres VIII et IX), de longues analyses, souvent pénétrantes, sur les différentes vertus morales. On peut regretter un défaut de classification rigoureuse. Voir à ce sujet les réflexions de L. ROBIN, *Arist.*, p. 235, qui d'autre part, range les dix vertus éthiques sous trois chefs principaux.

2. Sur le courage, dont l'analyse se poursuivra jusqu'à la fin du ch. 12 (1117 b 20), cf. aussi *Magna Mor.*, I, 20, 1190 b 9-1191 a 36 ; *Eth. Eud.*, III, 1, 1228 a 26-1230 a 33.

3. II, 7, 1107 a 33-1107 b 4.

4. Cf. *Protag.*, 358 d, et surtout *Lachès*, 198 b, qui précise : δέος γάρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ. Voir aussi, d'une manière générale, *Rhet.*, II, 5 en entier (1382 a 20-1383 b 10).

5. L'ἀδοξία est le mépris public, la perte de la réputation. Cf. *Lois*, I, 646 e, et *supra*, II, 7, 1108 a 30 ; *infra*, IV, 9, 1128 b 10-34.

blance avec l'homme courageux, l'homme courageux étant lui aussi quelqu'un qui n'a pas peur. Quant à la pauvreté, sans doute ne devons-nous pas la redouter, ni non plus la maladie, ni en général aucun des maux qui ne proviennent pas d'un vice ou qui ne sont pas dus à l'agent lui-même. Mais celui qui n'éprouve aucune crainte à leur sujet n'est pas non plus pour autant un homme courageux (quoique nous lui appliquions à lui aussi cette qualification par similitude)¹ :
 20 car certains hommes, qui sont lâches dans les dangers de la guerre, n'en sont pas moins d'une nature libérale dans les questions d'argent, et supportent avec constance la perte de leur fortune². On n'est pas non plus un lâche si on redoute l'insulte faite à ses enfants et à sa femme, ou l'envie³, ou quelque mal de ce genre ; ni brave⁴, si on montre du cœur au moment de recevoir le fouet.

Dans ces conditions, pour quelles sortes de choses redoutables se montre-t-on courageux ? Ne serait-ce pas quand il s'agit de choses de première importance ?
 25 Personne, en effet, n'endure plus intrépidement les dangers que l'homme courageux. Or le plus redoutable de tous est la mort, car elle est un point final, et pour celui qui est mort, rien, selon l'opinion courante, ne peut plus lui arriver de bon ou de mauvais. Cependant, même pour affronter la mort, ce n'est pas, semblerait-il, en toutes circonstances qu'on peut être qualifié d'homme courageux, par exemple dans les dangers courus en mer ou dans la maladie⁵. A quelles occasions donc est-on courageux ? Ne serait-ce pas

1. Nous mettons cette phrase entre parenthèses pour dégager le sens.

2. Mais ce ne sont pas pour autant des hommes courageux, le courage (nous allons le voir) se manifestant surtout à la guerre. Comme l'explique S^t THOMAS, 534, p. 152, rien n'empêche au surplus de leur reconnaître une autre vertu (la libéralité, par exemple).

3. Avec J. BURNET (p. 141), on serait tenté de remplacer, l. 23, φόνον par φόβον. Mais l'*Eth. Eud.*, 1129 a 38, garantit la leçon courante.

4. Pour un esclave. La fustigation n'est pas un danger mortel.

5. AR. combat ici la thèse du *Lachès*, 191 d e, qui étend outre mesure le champ d'action de l'homme courageux. AR. appuie son opinion très restrictive sur la pratique des États, qui décernent les plus grands honneurs à ceux qui sont morts pour la patrie.

dans les occasions les plus nobles ? Or la plus noble 30
forme de la mort est celle qu'on rencontre à la
guerre, au sein du plus grand et du plus beau des
dangers. Cette façon de voir est confirmée par l'exemple
des honneurs qui sont décernés dans les cités et à la
cour des monarques.

Au sens principal du terme, on appellera dès lors
courageux celui qui demeure sans crainte en présence
d'une noble mort, ou de quelque péril imminent¹
pouvant entraîner la mort : or tels sont particuliè- 35
rement les dangers de la guerre. Non pas toutefois²
que, même sur mer et dans la maladie, l'homme 1115 b
courageux ne soit pas aussi un homme sans peur,
quoique ce ne soit pas de la même façon que le sont
les marins eux-mêmes : il a abandonné tout espoir
de salut³ et se révolte à la pensée de mourir de cette
façon-là⁴, alors que les marins, eux, gardent bon
espoir en raison de leur expérience. En même temps
aussi⁵, on montre du courage dans des circonstances
où on peut faire preuve de valeur ou mourir d'une
belle mort ; mais dans ces différentes sortes de mort⁶, 5
aucune des deux conditions que nous avons posées
n'est réalisée.

1. Sur la nécessité de ce caractère, voir *Rhet.*, loc. cit. *supra*, 1382 a 25 et 30.

2. Le courage, précise AR., peut se manifester aussi (mais d'une manière en quelque sorte inférieure, qui n'est pas *κρυψως*, l. 32) dans d'autres dangers qu'à la guerre. Mais voir la restriction posée l. 5, *infra*.

3. L. 2, οἱ μὲν = οἱ μὴ θαλάττιοι.

4. Sans gloire.

5. Nouvelle forme secondaire du courage. Cf. S^t THOMAS, 542, p. 153 : [Ar.] *ostendit quod non solum fortitudo est principaliter circa timorem mortis, sed etiam circa audacias talium periculorum*.

L. 4, ἄμα δέ marque la liaison d'un raisonnement avec le précédent (*Ind. arist.*, 37 a 6).

6. En mer ou dans la maladie. — Malgré d'apparentes concessions, AR. maintient donc rigoureusement sa thèse, selon laquelle le courage exige la présence d'un péril mortel, pour une noble cause.

<Le courage, suite.>

Bien que les mêmes choses ne soient pas redoutables pour tout le monde, il y a cependant des choses que nous affirmons dépasser les forces humaines, et qui sont par suite redoutables pour tout homme, du moins pour tout homme sain d'esprit. Mais les choses que l'homme peut endurer diffèrent en grandeur et par le plus et le moins, et il en est de même pour celles qui inspirent confiance¹. Or l'homme courageux est à l'épreuve de la crainte autant qu'homme peut l'être². Aussi tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines³, il leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but⁴, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu. D'autre part, il est possible de redouter ces choses-là plus ou moins, et il est possible en outre de redouter des choses non redoutables comme si elles étaient redoutables. Des erreurs qui se produisent à cet égard, l'une consiste à redouter ce qui ne doit pas l'être, l'autre à le redouter d'une façon qui ne convient pas, ou en un temps inopportun, et ainsi de suite ; et il en est de même pour les choses qui inspirent confiance. Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux (car l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'exige la raison. Et la fin de toute activité est celle qui est conforme aux disposi-

1. L. 10, τὰ θαρραλέα sont les choses rassurantes, qui inspirent confiance, et s'opposent à τὰ φοβερά.

2. Ut homo, hoc est non excludet a se timorem (hoc est enim impossibile homini), explique SYLV. MAURUS, 72¹.

3. Nous paraphrasons τὰ τοιαῦτα (l. 12), qui équivaut à τὰ κατ' ἄνθρωπον.

4. Ou : parce qu'il est noble d'agir ainsi.

tions du caractère dont elle procède¹, et c'est là une vérité pour l'homme courageux également : son courage est une noble chose ; par suite sa fin aussi est noble, puisqu'une chose se définit toujours par sa fin ; et par conséquent c'est en vue d'une fin noble que l'homme courageux fait face aux dangers et accomplit les actions que lui dicte son courage).

De tous ceux qui, en ce domaine, pèchent par excès, l'un pèche par manque de peur et n'a pas reçu de désignation (nous avons dit plus haut² que beaucoup 25 de qualités n'ont pas de nom) : ce pourrait être une sorte de maniaque ou d'être insensible s'il n'avait peur de rien, ni d'un tremblement de terre, ni des vagues, comme on le raconte des Celtes³ ; — l'autre, qui pèche par excès de confiance en soi dans les choses redoutables, est un téméraire (le téméraire est encore considéré comme un vantard, et qui se donne des 30 airs de courage : ce que l'homme courageux *est* à l'égard des choses redoutables, le téméraire veut seulement le *paraître*, et dans les situations où il lui est possible de se trouver⁴ il imite le premier. C'est pourquoi aussi la plupart de ces sortes de gens sont des poltrons qui font les braves : car dans ces situations, tout en faisant bonne contenance, ils ne tiennent pas ferme longtemps contre les choses qu'ils craignent) ; — l'autre, enfin, qui pèche par excès de crainte, est un lâche. Il ressent à la fois ce qu'on ne doit pas ressentir et d'une façon qui ne convient pas, et 35 toutes les autres caractéristiques de cette sorte s'attachent à lui. La confiance aussi lui fait défaut,

1. Sur le raisonnement des l. 20-24, cf. J. BURNET, 144. L'homme courageux agit en vue d'une fin droite, c'est-à-dire du bien. Cette notion de bien lui est dictée par son *ἔξις*, elle-même formée par une pratique constante des actes vertueux. L'*ἀνδρείος* aura pour fin le bien, qui est pour lui le déploiement normal de son activité bonne. Voir aussi ASPASIOS, 82, 29 et ss., et H. JOACHIM, 119-120.

2. II, 7, 1107 b 2. L'*ἀφοβία* est l'inconscience du danger, par bêtise ou insensibilité.

3. Même observation *Eth. Eud.*, III, 1, 1229 b 28. Cf. aussi STRABON, VII, 293.

4. L. 31, *ἐν οἷς δύνανται = ἐν τοῖς θαρραλέοις*, dans des situations qui n'ont en fait rien de dangereux : *quando potest sine periculo imitatur opera fortis*, dit S^t THOMAS, 552, p. 157.

1110 a mais c'est dans les situations alarmantes que sa peur exagérée éclate surtout aux yeux. Le lâche est, dès lors, une sorte d'homme sans espoir, car il s'effraie de tout. Pour l'homme courageux, c'est tout le contraire, et sa bravoure est la marque d'une disposition tournée vers l'espérance.

Ainsi, le lâche, le téméraire et le courageux ont 5 rapport aux mêmes objets ; la différence qui les sépare porte uniquement sur la façon dont ils se comportent envers les dits objets. Les deux premiers, en effet, pèchent par excès ou par défaut, et le troisième se tient dans un juste milieu et comme il doit être. Les téméraires, en outre, sont emportés et appellent de leurs vœux les dangers, mais au moment critique s'en détournent, tandis que les hommes courageux sont vifs dans l'action et calmes au temps qui la précède.

11

<Le courage, suite>.

10 Ainsi donc que nous l'avons dit, le courage est une médiété par rapport aux choses qui inspirent confiance et à celles qui inspirent de la crainte, dans les circonstances que nous avons indiquées¹ ; et il choisit ou endure ces choses parce qu'il est noble de le faire, ou parce qu'il est honteux de ne pas le faire. Or mourir pour échapper à la pauvreté ou à des chagrins d'amour, ou à quelque autre souffrance, c'est le fait non d'un homme courageux, mais bien plutôt d'un lâche² : c'est, en effet, un manque d'énergie que de fuir les tâches pénibles, et on endure la mort non pas 15 parce qu'il est noble d'agir ainsi, mais pour échapper à un mal.

1. Renvoi au ch. 9. Le vrai courage est ainsi défini par SYLV. MAURUS, 73¹, réunissant tous les éléments de l'analyse d'AR. : *mediocritas quaedam in audendo et timendo, versans circa ausibilia et terribilia, eaque eligens ac ferens, quia honestum est et quia turpe est illa non subire ac perferre.*

2. A la différence des Stoïciens, AR. n'hésite donc pas à condamner le suicide.

Telle est donc la nature du courage, mais ce terme s'emploie encore pour désigner cinq types différents¹.

<1> En premier lieu, vient le courage civique², car c'est lui qui ressemble le plus au courage proprement dit. Le citoyen, en effet, paraît supporter les dangers à cause des pénalités provenant de la loi, des récriminations ou des honneurs³. Et pour cette raison les peuples les plus courageux sont apparemment ceux chez lesquels les lâches sont voués au mépris, et les braves à l'estime publique. Ce sont des hommes courageux de ce type que dépeint HOMÈRE sous les traits de Diomède et d'Hector :

*Polydamas sera le premier à me charger d'un blâme*⁴.

Et Diomède :

Car Hector, un jour, dira en parlant devant les Troyens :

*Le fils de Tydée, par moi...*⁵

Ce genre de courage est celui qui ressemble le plus à celui que nous avons décrit plus haut⁶, parce qu'il est produit par une vertu (à savoir, par un sentiment de pudeur)⁷ et par un désir de quelque chose de noble (à savoir, de l'honneur) et aussi par le désir d'éviter le blâme, qui est une chose honteuse. On pourrait aussi ranger dans cette même classe les soldats qui sont forcés par leurs chefs de se montrer courageux ; mais c'est là un courage d'ordre inférieur, en tant que leur conduite est dictée non pas par le sentiment de l'honneur, mais par la crainte et le désir d'éviter

1. Qui se rapprochent du courage, mais en diffèrent. Nous avons indiqué chacun de ces types de tempérament par un numéro placé entre crochets.

2. Il s'agit toujours du courage *militaire*, mais AR. oppose le courage des citoyens armés pour la défense de la cité à celui des mercenaires ou soldats de métier. Cf. les analyses de la *République*, IV, 7, 429 a-430 c.

Passage correspondant *Eth. Eud.*, III, 1, 1229 a 12-31.

3. Des récriminations ou reproches qu'il risque d'encourir par sa lâcheté, et des honneurs qui lui seront décernés s'il se conduit bien.

4. *Il.*, XXII, 100.

5. *Il.*, VIII, 148-149. — Le fils de Tydée est Diomède.

6. Le véritable courage, analysé dans les ch. 9 et 10.

7. L. 28, αἰδώς est la *modestie*, la *réserve*. Cf. *supra*, II, 7, 1108 a 31.

non la honte mais la souffrance ; car leurs maîtres les y forcent à la façon d'Hector disant :

Mais celui que j'apercevrai en train de se blottir à l'écart du combat,

35 *Sera bien assuré de ne pas échapper aux chiens*¹.

Et les officiers qui assignent leurs postes aux soldats et les frappent quand ils lâchent pied² n'agissent pas autrement, non plus que ceux qui
1116 b alignent leurs hommes en avant des fossés et autres retranchements de ce genre : tous emploient la contrainte. Or on ne doit pas être courageux parce qu'on est forcé de l'être, mais parce que c'est une chose noble.

<2> L'expérience de certains dangers particuliers est aussi regardée comme étant une forme de courage³ : c'est ce qui explique que, dans la pensée de SOCRATE,
5 le courage est une science⁴. Les uns font preuve de ce genre de courage dans telles circonstances, les autres dans telles autres, et notamment , dans les dangers de la guerre, les soldats de métier⁵. Il semble, en effet, y avoir, dans la guerre beaucoup de vaines alarmes⁶, que ces hommes embrassent d'un coup d'œil des plus sûrs : ils ont ainsi toute l'apparence de la bravoure, parce que les autres ne savent pas le véritable état des choses. Ensuite l'expérience les rend capables au plus haut point de prendre l'offensive
10 et de parer les coups, vu leur habileté à se servir de leurs armes et à s'équiper avec tout ce qu'il peut y

1. II., II, 391-393, où c'est en réalité Agamemnon qui parle, et non Hector. — AR. cite fréquemment HOMÈRE, mais de mémoire et parfois inexactement.

2. HÉROD., VII, 223.

3. C'est la στρατιωτικὴ ἀνδρεία de l'*Eth. Eud.*, III, 1, 1230 a 4-22.

4. Acquisée par l'expérience. Les différents textes d'AR. relatifs à la théorie socratique du courage-science (*Eth. Eud.*, III, 1, 1229 a 12, 14-16 ; 1230 a 7-10 ; le présent passage de l'*Eth. Nic.*, et *Magna Mor.*, I, 20, 1190 b 27-29) ont été groupés et commentés par TH. DEMAN, *le Témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942 (p. 98-104). Voir aussi XÉNOPH., *Mem.*, III, 9, 1 et ss. ; IV, 6, 10 et ss. ; *Lachès*, 199 a et ss. ; *Protag.*, 350 a, 360 d.

5. Les ξένοι, les troupes mercenaires formées de soldats de métier.

6. L. 7, κατὰ τοῦ πολέμου sont les *inania belli* de TACITE.

avoir de plus parfait à la fois pour l'attaque et pour la défense. Leur situation est ainsi celle d'hommes armés combattant une foule désarmée, ou d'athlètes entraînés luttant avec de simples amateurs ; et, en effet, même dans ces dernières sortes de compétitions, ce ne sont pas les plus courageux qui sont les meilleurs combattants, mais ceux qui sont les plus vigoureux et dont le corps est le mieux entraîné. Mais les soldats de métier deviennent lâches quand le danger se montre par trop pressant et qu'ils ont l'infériorité du nombre et de l'équipement : ils sont alors les premiers à fuir, alors que les troupes composées de citoyens meurent à leur poste, comme cela est arrivé à la bataille du temple d'Hermès¹. Pour les soldats-citoyens, en effet, il est honteux de fuir, et la mort est préférable à un salut acquis à ce prix ; les autres, au contraire, commencent par affronter le danger en pensant qu'ils sont les plus forts, mais la vérité une fois connue ils prennent la fuite, craignant la mort plus que la honte. Mais l'homme courageux est d'une autre trempe.

<3> L'impulsivité² est encore rapportée au courage. On regarde aussi en effet comme des gens courageux ceux qui par impulsivité se comportent à la façon des bêtes sauvages se jetant sur le chasseur qui les a blessées, parce que les gens courageux sont aussi des gens pleins de passion. Car rien de tel que la passion pour se lancer impétueusement dans les dangers ; et de là les expressions d'HOMÈRE :

Il a placé sa force dans son ardeur³,

et :

Il excitait leur animosité et leur colère⁴,

et encore :

Un âpre picolement irritait ses narines⁵,

1. A Coronée, en 353. — Cf. la Scol. anon. citée par J. BURNET, p. 149-150.

2. Sur le sens de θύμος, cf I, 1, 1094 a 2, note : c'est la passion, l'emportement, la colère aveugle, qui tient souvent lieu de courage, courage tout animal.

3. II., XIV, 151 ; XVI, 529.

4. II., V, 470 ; XV, 232, 594.

5. Odyss., XXIV, 318.

et enfin :

*Son sang bouillonnait*¹.

Car tous les symptômes de ce genre semblent indiquer l'excitation et l'élan de la passion. Ainsi, les
 30 hommes courageux agissent pour l'amour du bien, quoique la passion opère en même temps en eux ; les bêtes sauvages, au contraire, sont poussées par la souffrance, à cause par exemple d'une blessure reçue, ou par peur, puisque à l'abri dans une forêt ou dans un marécage elles n'approchent pas². Ce n'est donc pas du courage quand, chassées par la souffrance et l'impulsivité, elles se ruent au danger, sans rien
 35 prévoir des périls qui les attendent : car à ce compte-là, même les ânes seraient courageux quand ils ont faim, puisque les coups ne parviennent pas à leur
 1117 a faire quitter le pâturage. Et les libertins poussés par la concupiscence accomplissent aussi beaucoup d'actions audacieuses³. Mais la forme de courage inspirée par la passion semble être la plus naturelle de toutes et, quand s'y ajoute le choix et le motif, constituer
 5 le courage au sens propre. — Les hommes donc aussi⁴, quand ils sont en colère ressentent de la souffrance, et quand ils se vengent éprouvent du plaisir⁵. Mais ceux qui se battent pour ces raisons-là, tout en combattant vaillamment ne sont pas courageux au sens propre, car ils n'agissent ni poussés par le bien ni comme la raison le veut, mais sous l'effet de la passion ; ils ont cependant quelque chose qui rappelle le vrai courage.

<4> Pas davantage les gens confiants en eux-mêmes ne sont des hommes courageux : c'est, en effet, parce qu'ils ont de nombreuses victoires à leur actif et sur beaucoup d'adversaires qu'ils gardent leur assurance au milieu des dangers. Ils ont une certaine

1. Non HOMÈRE, mais THÉOCRITE, XX, 15.

2. *Quia si essent in silva vel in palude, non vulnerarentur nec timerent vulnerari, et ita non venirent ad invadendos homines* (S^t THOMAS, 574, p. 163).

3. Certains mss contiennent à cet endroit une phrase que nous n'avons pas traduite et que l'édition SUSEMIHL n'a pas retenue.

4. Comme les bêtes.

5. Cf. *Rhet.*, II, 1, 1378 b 1.

ressemblance avec les hommes courageux, en ce que les uns comme les autres sont pleins d'assurance. Mais les hommes courageux tirent leur confiance des raisons que nous avons précédemment exposées¹, tandis que les autres, c'est parce qu'ils pensent être les plus forts et n'avoir rien à subir en retour. (Tel est aussi le comportement des gens en état d'ivresse et qui deviennent pleins d'assurance²). Mais quand les choses ne tournent pas comme ils l'espèrent, ils prennent la fuite. Or, nous l'avons vu³, la marque d'un homme courageux est de supporter ce qui est réellement redoutable à l'homme ou ce qui lui apparaît tel, avec ce motif qu'il est beau d'agir ainsi et honteux de ne pas le faire. C'est pourquoi encore on considère qu'un homme montre un plus grand courage en demeurant sans crainte et sans trouble dans les dangers qui s'abattent brusquement que dans les dangers qu'on peut prévoir à l'avance, car le courage provient alors davantage d'une disposition du caractère, et demande moins de préparation⁴ : en effet, les dangers prévisibles peuvent faire l'objet d'un choix calculé et raisonnable, tandis que les périls soudains exigent une disposition stable du caractère⁵.

<5> Les gens ignorant le danger apparaissent eux aussi courageux, et ils ne sont pas fort éloignés des hommes confiants en eux-mêmes ; ils leur sont cependant inférieurs par leur manque total d'assurance⁶, alors que les autres en possèdent. Aussi les

1. 10, 1115 b 11-24.

2. Cf. *Probl.*, XXX, 1, 955 a 2. — Nous avons placé cette phrase, qui interrompt le développement, entre parenthèses.

3. 10, 1115 b 11-24. — Sur l'emploi de l'imparfait ἦν, cf. *supra*, 7, 1113 b 12, note.

4. Nous supprimons ἡ καί, l. 20, avec H. RACKHAM. On peut admettre, avec RASSOW, que les mots ἡ ... παρασκευῆς sont une autre lecture des mots ἀπὸ ἔξωθεν γὰρ μᾶλλον qui précèdent.

5. Cf. S^t THOMAS, 579, p. 164 : *illa quae sunt prius manifesta, potest aliquis eligere... etiam contra inclinationem habitus vel passionis. Nullo enim casu* [au lieu de *nulla enim causa*, qui apparaît comme une faute] *est tam vehemens inclinatio habitus vel passionis, cui ratio non possit resistere... Sed in repentinis homo non potest deliberare. Unde videtur operari ex interiori inclinatione, quae est secundum habitum.*

6. L. 24, ἀξίωμα οὐδὲν ἔχουσιν = οὐδενὸς ἑαυτοῦς ἀξιοῦσιν (*Ind. arist.*, 70 a 43).

hommes qui se fient à eux-mêmes tiennent-ils fermement pendant un certain temps, tandis que ceux qui ne se rendent pas compte du danger et ont éprouvé
 25 des déceptions à cet égard, dès qu'ils s'aperçoivent, ou même soupçonnent, que la réalité est toute différente, prennent la fuite, comme cela est arrivé pour les Argiens quand ils tombèrent inopinément sur les Spartiates qu'ils prenaient pour des Sicyoniens¹.

12

<Le courage, fin.>

Nous venons ainsi d'indiquer les caractères à la fois de l'homme courageux et de ceux qui passent d'ordinaire pour courageux.

Bien que le courage ait rapport à la confiance et à la crainte, ce n'est pas de la même façon qu'il a rapport à l'une et à l'autre, mais il se montre surtout
 30 dans les choses qui inspirent la crainte². En effet, celui qui demeure imperturbable au milieu des dangers et qui se comporte à leur égard comme il se doit, est plus véritablement courageux que celui qui se comporte ainsi dans les situations rassurantes. Dès lors, c'est par sa fermeté envers les choses qui apportent de la souffrance, ainsi que nous l'avons dit³, qu'un homme est appelé courageux. C'est pourquoi le courage est en lui-même une chose pénible, et il est à bon droit objet de nos éloges, parce qu'il est
 35 plus difficile d'endurer les peines que de s'abstenir des plaisirs⁴. Non pas qu'il faille penser que la fin
 1117 b que se propose le courage⁵ ne soit pas une chose

1. Aux Longs Murs de Corinthe, en 392. Cf. XÉNOPH., *Hellén.*, IV, 4, 10.

2. Dans les périls. C'est tout le contraire pour la *σωφροσύνη* (13, 1117 b 26).

3. 10, 1115 b 7-13.

4. Comme dans la *σωφροσύνη*, qui consiste surtout dans la privation des plaisirs illégitimes.

5. La fin d'un acte conforme (*κατά*, 1117 b 1) à la définition du courage. Cf. 10, 1115 b 21 : *κατὰ τὴν ἔξιν*.

agréable ; seulement, elle est obscurcie par les circonstances qui l'accompagnent¹, comme cela se produit également dans les compétitions du gymnase : car chez les pugilistes, la fin pour laquelle ils combattent est agréable, c'est la couronne et les honneurs, alors que les coups qu'ils reçoivent sont pour eux, qui sont des êtres de chair², une chose douloureuse et pénible, comme d'ailleurs l'ensemble de leur travail d'entraînement. Et tous ces efforts font par leur nombre apparaître l'objet final comme insignifiant et sans agrément. Si dès lors la fin concernant le courage est de même ordre, la mort et les blessures seront pénibles à l'homme courageux, qui les souffrira à contre-cœur ; il les endurera néanmoins, parce qu'il est noble d'agir ainsi, ou qu'il est honteux de s'y dérober. Et plus la vertu qu'il possède est complète et grand son bonheur, plus aussi la pensée de la mort lui sera pénible : car c'est pour un pareil homme que la vie est surtout digne d'être vécue, c'est lui que la mort privera des plus grands biens, et il en a pleinement conscience : tout cela ne va pas sans l'affliger³. Mais il n'en est pas moins courageux, peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère les nobles travaux de la guerre à ces grands biens dont nous parlons.

Il n'appartient donc pas à toutes les vertus de s'exercer d'une façon agréable, sinon dans la mesure où leur fin se trouve atteinte⁴. Mais rien sans doute ne nous empêche de penser que ce ne sont pas ceux qui possèdent le genre de bravoure que nous avons décrit, qui font les meilleurs soldats⁵ : ce sont plutôt ceux qui, tout en étant moins braves, ne disposent

1. Sur l'importance des circonstances (τὰ κύκλω, I, 2), cf. *Rhet.*, I, 9, 1367 b 29 ; III, 5, 1407 a 35 ; 14, 1415 b 24.

2. *Nec potest non dolere, cum sit carneus* (SYLV. MAURUS, 77¹).

3. S^t THOMAS, 588, p. 166, oppose ici justement la conception d'AR. à celle des Stoïciens, pour qui la vertu est le seul bien.

4. Sur le sens et la portée de cette réserve, cf. *supra*, II, 2, 1104 b 4, où AR. précise le rôle du plaisir dans l'exercice de la vertu.

5. Car les hommes d'un véritable courage, *dum sint vila dignissimi non debent exponere suam vitam quibuslibet periculis* (SYLV. MAURUS, 77¹).

d'aucun autre bien que leur vie même, car c'est avec empressement qu'ils s'exposent aux dangers, et ils
 20 donnent leur vie en échange de maigres profits¹.

13

<La modération.>

Le courage² a été suffisamment étudié (quant à sa nature, il n'est pas difficile, tout au moins dans les grandes lignes, de la comprendre, à l'aide des explications qui précèdent).

Après le courage, parlons de la modération³, car il semble bien que ces deux vertus soient celles des parties irrationnelles de l'âme⁴. Nous avons dit⁵ que
 25 la modération est une médiété par rapport aux plaisirs (elle l'est à un moindre degré et d'une façon différente par rapport aux peines)⁶; c'est dans la même sphère aussi que se manifeste le dérèglement. A quelles sortes de plaisirs ces deux états se rapportent-ils donc ? C'est ce que nous allons maintenant déterminer⁷.

1. *Ad parva lucra, puta stipendiorum et praedorum* (S^t THOMAS, 593, p. 167).

2. *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 a 34-38.

3. Sur la σωφροσύνη, modération, tempérance, cf. déjà II, 7, 1107 b 4-8. Elle est définie *Rhet.*, I, 9, 1366 b 12-14. Voir aussi de *Virt. et Vit.*, I, 1249 b 28 et *passim*. Cf. encore S^t THOMAS, 595, p. 169 : *temperantia, quae respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea*.

4. A savoir le θύμος et l'ἐπιθυμία : conception platonicienne. Sur la portée de ce texte pour la chronologie de l'*Eth. Nic.*, cf. F. NUYENS, *L'évol. de la Psych. d'Ar.*, p. 192, et *supra*, I, 13, 1102 a 27, note.

5. II, 7, 1107 b 4-8 (cité *supra*).

6. Aussi AR. ne traitera-t-il ce point que sommairement, en fin de chapitre (1118 b 29-33).

7. *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 b 21-35. — Dans la suite du chapitre, AR. va procéder par éliminations successives, écartant d'abord les plaisirs de l'esprit, puis les plaisirs corporels provenant de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, puis les plaisirs du goût, pour ne conserver en fin de compte que certains plaisirs du toucher. Le champ d'action de la σωφροσύνη et du vice contraire l'ἀκολασία est donc des plus réduits. L'ἀκολασία est le dérèglement, la débauche.

On peut admettre que les plaisirs se divisent en plaisirs du corps et en plaisirs de l'âme. Comme exemples de plaisirs de l'âme, nous avons l'ambition et l'amour du savoir : en effet, pour chacun de ces cas on trouve son plaisir dans l'objet qu'on est porté à aimer 30 sans que le corps en soit affecté en rien, mais c'est plutôt l'esprit qui l'est. Mais ceux qui recherchent les plaisirs de l'ambition ou du savoir ne sont appelés ni modérés, ni déréglés, et il en est de même pour tous ceux qui se livrent aux autres plaisirs non corporels : ceux qui se plaisent à écouter ou à raconter des fables et qui passent leurs journées à musarder çà et là sont 35 des bavards, mais nous ne les appelons pas des gens déréglés, pas plus d'ailleurs que ceux qui ont des ennuis d'argent ou des peines de cœur.

1118 a

La modération ne saurait donc¹ s'appliquer qu'aux plaisirs corporels, et encore n'est-ce pas à tous indistinctement : par exemple, les hommes qui trouvent leur plaisir dans les spectacles de la vue², comme les couleurs, les formes, le dessin, ne sont appelés ni modérés ni déréglés, et pourtant on pourrait penser que, même dans ce domaine, il peut y avoir un plaisir 5 ou légitime, ou excessif, ou déficient. Même remarque pour ceux qui recherchent les plaisirs de l'ouïe : les personnes qui ont un goût immodéré pour la musique ou le théâtre, on ne les appelle jamais déréglées, pas plus qu'on n'appelle modérées celles qui ne dépassent pas la juste mesure. Pas davantage on ne donne ces noms à ceux qui aiment les plaisirs de l'odorat, sinon 10 par accident³ : ceux qui se plaisent à l'odeur des pommes ou des roses ou des parfums, nous ne les appelons pas des hommes déréglés, mais nous appelons

1. L. 2, nous remplaçons δέ par δή.

2. Cf. *Phil.*, 51 b.

3. C'est-à-dire quand les plaisirs de l'odorat ne restent pas cantonnés dans le sens même *secundum se*, mais quand ils rappellent des plaisirs causés par d'autre sens rentrant dans le domaine de l'ἄσπλαγξ. Cf. S^t THOMAS, 609, p. 171 : *illos qui gaudent odoribus pomorum..., quae sunt species odoris secundum se, non dicimus intemperatos. Sed illos qui delectantur in odoribus pulmentorum vel unguentorum quibus mulieres unguntur. In his enim delectantur intemperati propter memoriam quorundam aliorum quae concupiscunt.*

Passage parallèle *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 b 36-1231 a 25.

plutôt ainsi ceux qui se délectent à l'odeur d'onguents ou de mets, car les gens dérégles y trouvent leur plaisir du fait que ces odeurs leur rappellent les objets de leur concupiscence. On peut constater assurément que même les autres personnes¹, quand elles ont faim, ont plaisir à sentir la nourriture; mais prendre
 15 plaisir à ce genre d'odeurs est le fait d'un homme dérégulé, car ce sont là pour lui des objets de concupiscence².

Il n'existe pas non plus chez les animaux de plaisirs par ces sens³, sinon accidentellement. Les chiens, en effet, ne prennent pas plaisir à l'odeur des lièvres, ils prennent plaisir à les manger : l'odeur leur a donné seulement la perception du lièvre⁴. De même le lion
 20 ne s'intéresse pas au mugissement du bœuf, ce qu'il veut c'est le dévorer : le mugissement lui a seulement fait percevoir que le bœuf est à sa portée, et il paraît ainsi trouver plaisir au mugissement. De même il ne se réjouit pas de voir [ou de trouver]

*un cerf ou une chèvre sauvage*⁵,
 mais il se réjouit de pouvoir en faire son régal.

Ainsi donc, la modération et le dérèglement n'ont rapport qu'à ces sortes de plaisirs que l'homme possède en commun avec les animaux, et qui par suite
 25 apparaissent d'un caractère vil et bestial, je veux dire les plaisirs du toucher et du goût. Bien plus⁶, les plaisirs ne paraissent tirer du goût qu'un usage médiocre ou même nul. En effet, c'est du goût que

1. Celles qui ne sont pas dérégles.

2. Texte incertain. Nous adoptons l'interprétation de H. RACKHAM.

3. Les trois sens de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, qui sont proprement humains. Cette observation servira à délimiter le domaine des plaisirs où la modération et le dérèglement s'exercent.

4. *Canes non delectantur in odore leporum propter ipsum odorem, sed propter cibum quem sperant, cujus sensum per odorem accipiunt* (SAINT THOMAS, 610, p. 171).

5. Reminiscence d'HOMÈRE (*Il.*, III, 24) : les mots ἡ εὐρών, l. 22, que SUSEM. place entre crochets, n'ont été ajoutés que pour compléter la citation d'AR.

6. Dernière élimination : il ne restera plus en définitive que les sensations tactiles, et encore certaines échapperont-elles (l. 1118 b 4-7).

relève la discrimination des saveurs¹, telle qu'elle est pratiquée par les dégustateurs et les bons cuisiniers ; or ces discriminations ne procurent pas beaucoup de plaisir, et en tout cas n'en donnent pas aux gens déréglés : ceux-ci ne recherchent que la jouissance, 30 qui leur vient tout entière par le toucher, à la fois dans le boire et dans le manger, ainsi que dans ce qu'on nomme les plaisirs de l'amour². C'est pourquoi encore certain gourmand³ priait que son gosier devînt plus long que celui d'une grue, ce qui montre bien que son plaisir venait du toucher. Ainsi donc, le sens auquel le dérèglement est lié est celui de tous qui 1118 b nous est le plus commun avec les animaux, et le dérèglement ne semblerait être à si juste titre répréhensible que parce qu'il existe en nous non pas en tant qu'hommes, mais en tant qu'animaux : se plaire à de pareilles sensations et les aimer par-dessus tout à quelque chose de bestial. En effet, on exclut même les plaisirs tactiles les plus épurés, tels que les plaisirs 5 que procurent au gymnase frictions et bains chauds, car ce n'est pas le contact portant sur le corps entier qui intéresse le débauché, mais seulement celui qui porte sur certaines de ses parties.

Des appétits concupiscibles, les uns semblent être communs à tous les hommes <et naturels>⁴, les autres propres et adventices : par exemple l'appétit de la nourriture est naturel, puisque tout homme appète la nourriture solide ou liquide dont il a besoin, 10

1. Cf. de An., II, 10 en entier (422 a 8-422 b 17) : voir notre trad., p. 127-130 et les notes.

2. Cf. de Part. anim., IV, 11, 690 b 29. Le plaisir de manger ou de boire est constitué par le contact de la nourriture avec le gosier, chez le gourmand, et nullement par la distinction des différentes saveurs. Comme le dit St THOMAS, 614, p. 713, *delectatio intemperati directæ est circa lactum*.

3. Gourmand de comédie, appelé par Eth. Eud., III, 2, 1231 a 16, Philoxène, fils d'Eryxis. Cf. aussi Problem., XXVIII, 7, 950 a 3, et ARISTOPH., Ranae, 934. — L. 32. φάρυξ, qui a ici le sens vulgaire de gosier, est évidemment impropre, puisque, dans la terminologie d'AR., le terme φάρυξ désigne le larynx, conduit respiratoire (et non le pharynx, car c'est seulement GALIEN qui a distingué le larynx, λάρυξ, et le pharynx, οίσοφάγος) ; cf. sur ce point, TRENDL., de An., 321.

4. Ajouté par SCALIGER et mis entre < > par SUSEMIHL.

et parfois même les deux à la fois ; et c'est le cas aussi du plaisir sexuel, comme le dit HOMÈRE¹, quand on est jeune et en pleine force. Mais le fait de désirer telle ou telle sorte de nourriture ou de plaisir amoureux est variable selon les individus. et leur désir ne porte pas non plus sur les mêmes objets. C'est pour-quoi de tels appétits nous paraissent véritablement nôtres. Ces préférences individuelles n'en ont pas moins cependant elles aussi quelque chose de naturel : telles choses sont agréables aux uns, et telles autres le sont aux autres, et certaines choses sont, pour tous les hommes, plus agréables que les premières venues².

- 15 Quoi qu'il en soit, dans les appétits naturels on se trompe rarement et seulement dans une seule direction, à savoir dans le sens de l'exagération (car manger ou boire ce qui se présente jusqu'à en être gavé, c'est dépasser la quantité fixée par la nature, puisque l'appétit naturel est seulement satisfaction d'un besoin. Aussi appelle-t-on ceux qui commettent ces excès des *goinfres*, du fait qu'ils remplissent leur
- 20 ventre³ au-delà de la mesure convenable ; et ce sont les gens d'un caractère particulièrement vil qui tombent dans un pareil excès). Par contre, dans les appétits propres à chacun, les erreurs sont nombreuses et de formes variées. En effet, alors qu'on dit généralement de quelqu'un qu'il aime à la folie telle ou telle chose, soit parce qu'il prend plaisir à des choses qu'on ne doit pas désirer, ou parce qu'il dépasse la mesure courante, ou enfin parce qu'il prend son plaisir d'une mauvaise manière, c'est au contraire de toutes ces façons à la fois que les gens déréglés tombent dans l'exagération : en effet, ils mettent

1. Cf. *Il.*, XXIV, 130.

2. Les plaisirs, tels qu'ils se spécifient dans chaque individu, bien qu'ils ne tendent pas *ad naturam generis vel speciei*, n'en gardent pas moins leur caractère naturel : ils n'ont rien d'adventice, parce qu'ils répondent aux différentes complexions individuelles et à la nature propre de chacun. D'autre part, certaines préférences sont universelles. Cf. S^t THOMAS, 621, p. 174.

3. L. 20, αὐτήν = τὴν γαστέρα, impliqué, par une sorte de jeu de mots intraduisible en français, dans γαστρίμαργοι, l. 19.

Cf. *Eth. Eud.*, II, 3, 1221 b 15-17.

leur plaisir dans certaines choses illicites (et effective- 25
ment détestables), et même s'il arrive que certaines
d'entre elles soient permises, ils se livrent à leur goût
plus que de raison ou plus qu'on ne le fait générale-
ment.

Ainsi, il est évident que l'excès dans les plaisirs est
un dérèglement et une chose blâmable. En ce qui
regarde d'autre part les peines¹, on n'est pas, comme
pour le courage, appelé modéré parce qu'on les endure,
ni dérégé parce qu'on ne les supporte pas, mais on 30
est appelé dérégé parce qu'on s'afflige outre mesure
de ne pas trouver les plaisirs qu'on recherche (et même
c'est le plaisir qui nous cause de la peine)², et modéré
quand on ne s'afflige pas de l'absence du plaisir.

14

<La modération, suite.>

L'homme dérégé³ a ainsi l'appétit de toutes les 1119 a
choses agréables ou de celles qui le sont le plus, et il
est conduit par la concupiscence à accorder sa pré-
férence à ces choses-là sur toutes les autres, et c'est
pourquoi il s'afflige non seulement de les manquer
mais encore de les désirer (car l'appétit s'accompagne
de souffrance, quoiqu'il paraisse absurde d'éprouver
de la peine à cause du plaisir).

Des personnes péchant par défaut en ce qui 5
regarde les plaisirs et s'en délectant moins qu'il ne
convient, se rencontrent rarement, car une pareille
insensibilité n'a rien d'humain⁴. En effet, même les
animaux font des discriminations dans la nourriture,
et se plaisent à certains aliments à l'exclusion d'autres;

1. Pour la question de la μεσότης.

2. Par son absence. Cf. S^t THOMAS, 626, p. 176 : *et sic delectatio, per suam absentiam causal in eo tristitiam*. La peine n'est donc pas un état positif, mais elle dérive du plaisir même.

L. 33, plusieurs éditeurs (BURNET, RACKHAM) insèrent après ἀπουσίᾳ les mots καὶ τῷ ἀπέχεσθαι.

3. *Eth. Eud.*, III, 2, 1231 a 26-1231 b 4.

4. Cf. *supra*, II, 7, 1107 b 6-8, un passage presque identique.

- et s'il existe un être à ne trouver rien d'agréable et à n'établir aucune différence entre une chose et une autre, cet être-là sera très loin de l'humaine nature.
- 10 Au surplus, un pareil homme n'a pas reçu de nom, parce qu'il se rencontre peu fréquemment. Quant à l'homme modéré, il se tient dans un juste milieu à cet égard. Car il ne prend pas plaisir aux choses qui séduisent le plus l'homme déréglé (elles lui répugnent plutôt), ni généralement à toutes les choses qu'on ne doit pas rechercher, ni à rien de ce genre d'une manière excessive, pas plus qu'il ne ressent de peine ou de plaisir à leur absence (sinon d'une façon mesurée),
- 15 ni plus qu'on ne doit, ni au moment où il ne faut pas, ni en général rien de tel. Par contre, toutes les choses qui, étant agréables, favorisent la santé ou le bon état du corps, ces choses-là il y aspirera d'une façon modérée et convenable, ainsi que tous les autres plaisirs qui ne sont pas un obstacle aux fins que nous venons de dire, ou contraires à ce qui est noble, ou enfin au-dessus de ses moyens. L'homme qui dépasse ces limites aime les plaisirs de ce genre plus qu'ils ne le méritent ; mais l'homme modéré n'est rien de tel, il
- 20 se comporte envers les plaisirs comme la droite règle le demande.

15

*<Dérèglement et lâcheté.
Comparaison avec l'enfance.>*

- Le dérèglement est plus semblable à un état volontaire que la lâcheté, car il a pour cause le plaisir, et la lâcheté la souffrance, deux sentiments dont le premier est objet de choix, et l'autre, objet de répulsion seulement. Or la souffrance met hors de soi l'être qui l'éprouve et détruit sa nature¹, tandis que le plaisir n'opère rien de pareil. Aussi le dérèglement est-il plus
- 25 volontaire, et par suite encore, plus répréhensible. En effet, on s'accoutume assez facilement à garder la modération dans les plaisirs, parce que les occasions

1. Ce qui est un élément d'irresponsabilité.

de ce genre sont nombreuses dans le cours de la vie et que l'exercice de cette habitude n'entraîne aucun danger, à l'inverse de ce qui se passe dans les situations qui inspirent de la crainte¹. D'autre part, la lâcheté semblerait bien n'être un état volontaire qu'en la distinguant de ses manifestations particulières : en elle-même elle n'est pas une souffrance, mais dans les manifestations particulières dont nous parlons, la souffrance nous met hors de notre assiette au point de nous faire jeter nos armes ou adopter d'autres attitudes honteuses, ce qui donne à nos actes l'apparence d'être accomplis sous la contrainte. Pour l'homme déréglé, c'est l'inverse : ses actions particulières sont volontaires (puisqu'il en a l'appétit et le désir), mais son caractère en général l'est moins, puisque personne ne désire être un homme déréglé².

Nous étendons encore le terme dérèglement aux fautes commises par les enfants³, fautes qui présentent une certaine similitude avec ce que nous avons vu⁴. Quant à dire lequel des deux sens tire son

1110 b

1. Pour ce passage difficile et très concis (I. 25-27, καὶ γὰρ ἐθισθῆναι...ἀνέπαλιν), nous nous inspirons de la traduction latine de D. LAMBIN : *nam et facilius est rerum jucundarum mediocritati servandae assuescere (multa enim hujusmodi in vita quotidiana occurrunt), et assuescendi exercitatio ac meditatio periculo vacat. In rebus autem formidolosis contra evenit*. Le sens est clair. L'ἀκολασία, à la différence du δειλός, est sans excuse quand il s'abandonne à ses passions, parce qu'il est plus facile et moins dangereux de résister aux tentations du plaisir (la vie nous en offre l'occasion chaque jour) et de contracter de bonnes habitudes, que de faire face à des périls positifs.

Cette interprétation, qui paraît bien exprimer la véritable pensée d'AR., est celle de S^t THOMAS (639, p. 179) et elle est adoptée par H. RACKHAM. Par contre, la traduction de W. D. ROSS, dans la version d'Oxford, laisse un sentiment d'incertitude.

2. SYLV. MAURUS, 82¹, résume comme suit tout ce passage : *timiditas est magis voluntaria in universali quam in singularibus actionibus; e converso temperantia magis voluntaria in singularibus actionibus quam in universali*.

3. Le mot ἀκολασία (*indisciplinatio*) signifie ce qui n'est pas puni, le manque de rigueur, l'indulgence excessive envers soi-même. Les enfants gâtés, qu'on ne punit pas, souffrent du même vice que les adultes qui se laissent aller, et AR. établit entre les deux états un parallèle plein d'enseignements. Voir les explications très claires de SYLV. MAURUS, 83¹.

4. Sur les vices des adultes.

nom de l'autre, cela importe peu pour notre présent dessein, mais il est clair que c'est le plus récent qui emprunte son nom au plus ancien¹. En tout cas, cette extension de sens semble assez judicieuse, car c'est ce qui aspire aux choses honteuses, et dont les appétits prennent un grand développement, qui a besoin d'émondage², et pareille description s'applique principalement aussi bien à l'appétit qu'à l'enfant : les
 5 enfants, en effet, vivent aussi sous l'empire de la concupiscence, et c'est surtout chez eux que l'on rencontre le désir de l'agréable. Si donc on ne rend pas l'enfant docile et soumis à l'autorité, il ira fort loin dans cette voie³ : car dans un être sans raison, le désir de l'agréable est insatiable et s'alimente de tout, et l'exercice même de l'appétit renforce la
 10 tendance innée ; et si ces appétits sont grands et forts, ils vont jusqu'à chasser le raisonnement. Aussi doivent-ils être modérés et en petit nombre et n'être jamais en conflit avec la raison. Et c'est là ce que nous appelons un caractère docile et contenu. Et de même que l'enfant doit vivre en se conformant aux prescriptions de son gouverneur, ainsi la partie concupiscible de l'âme doit-elle se conformer à la
 15 raison. C'est pourquoi il faut que la partie concupiscible de l'homme modéré soit en harmonie avec la raison, car pour ces deux facultés le bien est le but visé, et l'homme modéré a l'appétit des choses qu'on doit désirer, de la manière dont elles doivent l'être et au moment convenable, ce qui est également la façon dont la raison l'ordonne.

1. H. RACKHAM, p. 185, précise : *the state which comes later in life must be named from the one which comes earlier*. La pensée d'AR. reste plus vague.

2. Sens premier de κολλάειν.

3. *Serpent et manabit latius* (D. LAMBIN).

1

<La libéralité.>

Nous avons assez parlé de la modération. Passons maintenant à l'étude de la libéralité¹.

Cette vertu semble être la médiété dans les affaires d'argent², car l'homme libéral est l'objet de nos éloges non pas dans les travaux de la guerre, ni dans le domaine où se distingue l'homme modéré, ni non plus dans les décisions de justice³, mais dans le fait

1. *Eth. Eud.*, IV, 4, 1231 b 28-1232 a 10.

2. Le sens de χρήματα est délicat à déterminer. Il s'agit en fait et surtout des *affaires d'argent* en général (*pecuniae*), en entendant par là, ainsi qu'AR. le précise lui-même l. 26, non pas seulement le *numéraire* (νόμισμα), mais tout ce qui a une valeur appréciable en argent ou en monnaie, ce qui est le cas de n'importe quel objet mobilier ou immobilier. Un passage correspondant de l'*Eth. Eud.*, IV, 4, 1231 b 38-1232 a 4, donne au terme χρήματα un double sens : il désigne, d'une part, l'*usage par soi d'une chose dont on est propriétaire* (ή καθ' αὐτὸ χρησὶς τοῦ κτήματος), comme quand on se sert d'une paire de chaussures pour mettre à ses pieds ; il signifie, d'autre part, l'*usage par accident* (κατὰ συμβεβηχός) de la chose, considérée comme pouvant faire l'objet d'une *vente*, par exemple, ou d'un *louage* (πώλησις, μίσθωσις). C'est évidemment ce dernier sens qu'il convient d'attribuer ici à χρήματα (cf. encore *Polit.*, I, 9, 1257 a 6 et ss., et la note de NEWMAN, II, 181). Nous dirons donc que les χρήματα sont les biens en tant qu'ils sont évaluables en argent.

3. L'ἐλευθέριος est ici soigneusement distingué de l'ἀνδρεῖος, du σώφρων et du δίκαιος.

- 25 de donner¹ et d'acquérir de l'argent, et plus spécialement dans le fait de donner. Nous entendons par *argent* toutes les choses dont la valeur est mesurée en monnaie.

D'autre part, la prodigalité et la parcimonie constituent l'une et l'autre des modes de l'excès et du défaut dans les affaires d'argent. Si nous attribuons toujours le terme parcimonie à ceux qui montrent pour l'argent une avidité plus grande qu'il ne convient, 30 par contre nous appliquons parfois le mot prodigalité en un sens complexe², puisque nous appelons également du nom de prodigues les gens intempérants et qui dépensent beaucoup pour leurs dérèglements. C'est aussi la raison pour laquelle cette dernière sorte de prodigues nous semble atteindre le comble de la perversité, car il y a en eux cumul de plusieurs vices en même temps. Aussi le nom qu'on leur assigne n'est-il pas pris dans son sens propre : le terme prodigue signifie plutôt un homme atteint d'un vice bien particulier, qui consiste à dilapider sa fortune, 1120 a car tout espoir de salut est interdit à qui se ruine par

1. Si le mot λῆψις signifie sans ambiguïté l'*acquisition*, le fait de recevoir des χρήματα dans son patrimoine (*sumptio, acceptio, acquisitio*), par contre le terme δόσις (*datio*) est plus difficile à rendre. Ce n'est pas une *donation* à proprement parler, ni même une disposition à titre gratuit embrassant donation et legs (Cf. sur ce point LIDDELL and SCOTT, v° δόσις) : AR., en effet, distingue δόσις et δωρεά (*Top.*, IV, 4, 125 a 16-18), et c'est ce dernier terme seul qui signifie une donation au sens véritable, consentie à titre définitif et sans contre-partie (ἀναπόδοτος) : la δωρεά est une espèce du genre δόσις. La δόσις (que l'*Eth. Eud.*, loc. cit., 1231 b 29, appelle plus justement ἀποβολή, par opp. à κτήσις, autre désignation de λῆψις) n'est donc pas nécessairement une libéralité au sens juridique du terme : elle peut entrer dans un *contrat synallagmatique* comportant des obligations réciproques, et c'est le sens que les jurisconsultes romains attribuaient à la *datio*, notion toute différente de la *donatio* (*do ut des, do ut facias*, etc.). Il reste cependant que pour AR. la δόσις est une disposition sinon toujours à titre gratuit, tout au moins à tendance libérale et généreuse. Nous l'avons rendue, faute de mieux, par *action de donner*, en donnant à cette expression le sens de *action de disposer, datio*, comme la notion correspondante du droit romain.

2. Sur συμπλέκοντες, l. 30, cf. *Ind. arist.*, 718 a 55 : (συμπλ.) *logice saepe usurpatur de conjungendis in eadem notionem pluribus notis*.

sa propre faute¹, et la dilapidation du patrimoine semble être une sorte de ruine de la personne elle-même, en ce sens que ce sont nos biens qui nous permettent de vivre.

Tel est donc le sens où nous prenons ici le terme prodigue. — Les choses dont nous avons l'usage peuvent être bien ou mal employées, et la richesse est au nombre des choses dont on fait usage ; or, 5 pour une chose déterminée, l'homme qui en fait le meilleur usage est celui qui possède la vertu relative à cette chose ; par suite, pour la richesse également, l'homme qui en fera le meilleur usage est celui qui possède la vertu ayant rapport à l'argent, c'est-à-dire l'homme libéral². Mais l'usage de l'argent apparaît consister dans la dépense et dans le don, tandis que l'acquisition et la conservation intéressent de préférence la possession³. C'est pourquoi, ce qui caractérise l'homme libéral, c'est plutôt de disposer en 10 faveur de ceux qu'il convient d'obliger, que de recevoir d'une source licite et de ne pas recevoir d'une source illicite. La marque de la vertu en effet, c'est plutôt de faire le bien que de le recevoir, et d'accomplir des bonnes actions plutôt que de s'abstenir des honteuses ; et il est de toute évidence que faire le bien et accomplir de bonnes actions va de pair avec le fait de donner, et qu'au contraire recevoir un bienfait ou s'abstenir d'actions honteuses va de pair avec le fait de prendre. Ajoutons que la gratitude 15 s'adresse à celui qui donne et non à celui qui se borne à ne pas recevoir, et l'éloge s'adresse aussi davantage au premier. Du reste, il est plus facile de ne pas prendre que de donner, car on se défait moins facilement de son propre bien qu'on ne s'abstient de prendre ce qui appartient à un autre⁴. Et ceux qui sont appelés libéraux sont ceux qui donnent ; ceux qui

1. Jeu de mots sur ἄσωτος, qui, étymologiquement, signifie *insauvable, impossible à sauver* ; prodigue est un sens dérivé.

2. Syllogisme en forme, destiné à montrer que la libéralité est le bon usage des richesses.

3. *Acceptio* [= λῆψις] *est sicut quaedam pecuniae generatio... custodia* [= φυλακή] *sicut quaedam habitualis retentio* (S^t THOMAS, 659, p. 185).

4. Sur μᾶλλον ἢ οὐ après ἤττον, l. 17-18, cf. J. BURNET, 166.

se contentent de ne pas prendre ne sont pas loués
 20 pour leur libéralité, mais plutôt pour leur sens de la justice ; et ceux qui reçoivent sont privés de tout éloge¹. Enfin les hommes libéraux sont peut-être de tous les gens vertueux ceux qu'on aime le plus, en raison des services qu'ils rendent, c'est-à-dire en ce qu'ils donnent.

2

<La libéralité, suite.>

Les actions conformes à la vertu sont nobles et accomplies en vue du bien² ; l'homme libéral donnera donc en vue du bien ; et il donnera d'une façon correcte, c'est-à-dire à ceux à qui il faut, dans la
 25 mesure et au moment convenables, et il obéira aux autres conditions d'une générosité droite³. Et cela, il le fera avec plaisir, ou du moins sans peine, car l'acte vertueux est agréable ou tout au moins sans souffrance, mais n'est sûrement pas une chose pénible⁴. Au contraire, celui qui donne à ceux à qui il ne faut pas, ou qui n'agit pas en vue d'un noble but mais pour quelque autre motif, ne sera pas appelé libéral mais recevra un autre nom. Pas davantage
 30 n'est libéral celui qui donne avec peine, car il semble ainsi faire passer l'argent avant la bonne action, ce qui n'est pas la marque d'une nature libérale. L'homme libéral n'acquerra pas non plus un bien d'une source illicite, une pareille acquisition n'étant pas davantage le fait de quelqu'un qui ne fait aucun cas de l'argent. Ne saurait être non plus un homme libéral celui qui est prompt à solliciter pour lui-même, car recevoir à la légère un bienfait n'est pas la marque

1. ... *liberales illi qui dant. Illi vero qui non accipiunt inordinate* (cette précision est essentielle) *non multum laudantur de liberalitate, sed magis de justitia: illi vero qui accipiunt* (il faudrait ajouter ici *ordinate* = ὥς δεῖ, BURNET, 167) *non multum laudantur* (S^t THOMAS, 664, p. 185).

2. Cf. III, 10, 1115 b 20.

3. Conforme à la droite raison.

4. II, 2, 1104 b 5 et ss.

d'un homme bienfaisant pour autrui. Mais, d'autre part, l'homme libéral ne prendra qu'à des sources non suspectes, provenant par exemple de ses propriétés personnelles¹, non pas parce qu'il est noble 1120
d'agir ainsi, mais par nécessité, de façon à être en état de donner. Il ne négligera pas non plus son propre patrimoine, lui qui souhaite l'employer à secourir autrui. Il ne donnera pas au premier venu, de façon à pouvoir se montrer généreux envers ceux à qui il faut donner, au moment et au lieu où il est bon de donner. Mais il est hautement caractéristique d'un homme libéral de ne pas mesurer ses largesses, et par 5
suite de ne laisser à lui-même qu'une moindre part, car ne pas regarder à ses propres intérêts est le fait d'une nature libérale.

D'autre part, c'est d'après les ressources que la libéralité doit s'entendre : le caractère libéral d'un don ne dépend pas, en effet, de son montant, mais de la façon de donner du donateur, et celle-ci est fonction de ses ressources. Rien n'empêche dès lors que celui qui donne moins ne soit cependant plus libéral, si c'est à des moyens plus modestes qu'il a recours. 10
Et on considère ordinairement comme étant plus libéraux ceux qui n'ont pas acquis par eux-mêmes leur fortune, mais l'ont reçue par héritage : car, d'abord, l'expérience ne leur a pas appris ce que c'est que le besoin, et, en outre, tous les hommes ont une préférence marquée pour les ouvrages dont ils sont les auteurs, comme on le voit par l'exemple des parents et des poètes².

Mais il n'est pas facile à l'homme libéral d'être riche, puisqu'il n'est apte ni à prendre ni à conserver, 15
et qu'au contraire il se montre large dans ses dépenses, et n'apprécie pas l'argent en lui-même mais comme moyen de donner. Et c'est pourquoi le reproche¹ que l'on adresse d'ordinaire au sort, c'est que ce sont les plus dignes de l'être qui sont le moins riches. Mais c'est là un fait qui n'a rien de surprenant, car il n'est pas possible d'avoir de l'argent si on ne se donne pas

1. L. 34, ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων, et non, comme les politiciens, ἀπὸ τῶν κοινῶν.

2. Idée et exemples empruntés à la *Républ.*, I, 4, 330 c.

de peine pour l'acquérir, et c'est d'ailleurs ainsi pour tout le reste.

- 20 Mais l'homme libéral ne sera pas du moins généreux envers ceux qu'il ne faut pas, ni en temps inopportun, et ainsi de suite : car agir ainsi ne serait plus être dans la ligne de la libéralité, et après avoir dépensé son argent à cela, il ne pourrait plus le dépenser à bon escient. En fait, comme nous l'avons dit, est libéral celui qui dépense selon ses facultés et pour les choses qu'il faut, tandis que celui qui transgresse ces règles
- 25 est un prodigue. Cela explique que nous n'appelons pas les tyrans des prodigues, car il semble difficile que leurs largesses et leurs dépenses puissent jamais dépasser le montant de ce qu'ils possèdent.

- Si donc la libéralité est une médiété en ce qui touche l'action de donner et d'acquérir de l'argent, l'homme libéral, à la fois donnera et dépensera pour les choses qui conviennent et dans la mesure qu'il faut, pareillement dans les petites choses et dans les
- 30 grandes, et tout cela avec plaisir ; d'autre part, il ne prendra qu'à des sources licites et dans une mesure convenable. En effet, la vertu étant une médiété ayant rapport à la fois à ces deux sortes d'opérations, pour chacune d'elles l'activité de l'homme libéral sera comme elle doit être : car le fait de prendre de la façon indiquée va toujours de pair avec le fait de donner équitablement, alors que le fait de prendre d'une autre façon lui est au contraire opposé ; par conséquent, la bonne façon de donner et la bonne façon de prendre, qui ne vont pas l'une sans l'autre, sont présentes à la fois dans la même personne, tandis que pour les façons opposées, ce n'est évidemment pas possible¹.

1. Les l. 30-1121 a 1 sont extrêmement concises, et nous avons dû traduire assez largement. Mais la pensée d'AR. est claire. L'homme libéral donne et acquiert à la fois *ὡς δεῖ*. Ce sont là d'ailleurs deux sortes d'opérations qui, tout en étant inverses, répondent à cette même condition de discernement et sont unies d'une manière inséparables (*ἔπεται*, l. 32 ; *αὐτὸ ἐπόμεναι*, l. 34) dans le même homme (*ἐν τῷ αὐτῷ*), c'est-à-dire dans l'homme libéral. Si au contraire, la *δόσις* ou la *λήψις*, ou les deux, ne sont pas *ὡς δεῖ*, cette coexistence ne peut pas se rencontrer. Cf. S^t THOMAS, 680, p. 191, qui marque bien l'opposition entre l'*acceptio* et la *datio*, *decens* ou *indecens*.

L. 31, *περὶ ἄμφω* = *περὶ δόσιν καὶ λήψιν*, et l. 32, *ἀμφοτέρω* se

S'il arrive à l'homme libéral de dépenser au-delà 1121 a
de ce qui est convenable et de ce qui est bon, il en
ressentira de la peine, mais ce sera d'une façon mesurée
et comme il convient, la vertu ayant pour caractère
de ne ressentir du plaisir ou de la peine que dans les
circonstances où l'on doit en éprouver, et comme il
le faut. Enfin, l'homme libéral se montre le plus
accommodant du monde dans les questions d'argent :
il est capable de souffrir dans ce domaine l'injustice, 5
puisque'il ne fait aucun cas de l'argent, et il ressent
plus d'affliction à ne pas dépenser ce qu'il faut qu'il
n'éprouve de chagrin à dépenser ce qu'il ne faut pas,
et il n'est pas sur ce point d'accord avec SIMONIDE¹.

3

<La libéralité. La prodigalité et la parcimonie.>

Le prodigue, dans ce domaine aussi, commet des
erreurs : il ne se réjouit ni dans les occasions conve-
nables, ni de la bonne façon, et il en est de même pour
l'affliction qu'il ressent. Mais cela deviendra plus clair
par la suite.

Nous avons dit² que la prodigalité et la parcimonie 10
sont des modes de l'excès et du défaut, et cela dans
les deux genres d'activité, c'est-à-dire dans le fait de
donner comme dans celui de recevoir, la dépense
étant rattachée au fait de donner. La prodigalité
est ainsi un excès dans le fait de donner et dans
celui de ne pas prendre, et une déficience dans le
fait de prendre, tandis que la parcimonie est au

rapporte également à δόσις et λήψις. — L. 32 encore, τῇ ἐπιεικεῖ
δόσει, c'est le fait de donner ὡς δεῖ, et ἡ τοιαύτη λήψις est le fait
d'acquiescer ὡς δεῖ, tandis que, plus loin, ἡ μὴ τοιαύτη [λήψις] exprime
l'acquisition faite sans discernement. Enfin l. 34, αἱ ἐναντίαι = les
façons opposées (c'est-à-dire indecentes) de la δόσις et de la λήψις.

1. Cf. *Rhetor.*, II, 16, 1391 a 8, où se trouve cité un aphorisme
amer de SIMONIDE de Céos sur la sagesse et la richesse. Voir aussi
Αἴν., *Deipn.*, XIV, 656 C-E.

2. I, 1119 b 27.

contraire une déficience dans le fait de donner et un
 15 excès dans le fait de prendre, sauf quand il s'agit de
 petites choses¹.

Ces deux caractères de la prodigalité se rencontrent
 rarement associés : il n'est pas facile quand on ne
 reçoit rien de personne, de donner à tout le monde,
 car les ressources ne tardent pas à faire défaut lorsque
 ce sont de simples particuliers qui donnent et qui sont
 précisément les seuls à être regardés comme des pro-
 diges². Cependant l'homme de cette sorte³ semblerait
 être de beaucoup supérieur à l'homme parcimonieux :
 20 il est, en effet facile à guérir sous la double
 influence de l'âge et de la pénurie, et il est capable
 d'atteindre la juste mesure. Il possède les qualités de
 l'homme libéral puisqu'il donne et ne prend pas :
 la seule réserve à faire, c'est que, dans un cas comme
 dans l'autre, il n'agit ni comme il faudrait, ni d'une
 façon satisfaisante. Si donc il contractait l'habitude
 de donner ou de prendre à bon escient, ou de changer
 de conduite à cet égard d'une façon ou d'une autre,
 ce serait un homme libéral⁴, puisqu'il donnerait à
 ceux à qui il faut et prendrait là où il faut. Et c'est
 la raison pour laquelle on ne reconnaît d'ordinaire à
 25 son caractère aucune perversité : dépasser la mesure
 dans la générosité et dans le refus de prendre n'est, en
 effet, la marque ni d'un méchant, ni d'un être vil,
 mais seulement d'un homme dépourvu de jugement.
 Le prodigue de ce type semble être nettement préférable
 à l'homme parcimonieux, d'abord pour les
 raisons que nous venons d'indiquer, et aussi parce que
 le prodigue rend service à beaucoup de gens, tandis
 que l'autre n'est utile à personne, pas même à soi.
 30 Mais la majorité des prodiges, comme nous l'avons

1. *Nisi forte in parvis quae illiberalis dat et non curat accipere* (S^t THOMAS, 685, p. 191). La note de J. BURNET, 169, n'est pas pertinente.

2. Cf. *supra*, 2, 1120 b 25.

3. Qui ne prend pas et qui donne.

4. Cf. S^t THOMAS, 688, p. 193 : *et si perducatur ad hoc quod faciat predicta secundum quod oportet* [c'est le sens de τοῦτο, l. 23], *sive per assuetudinem, sive per quamcumque aliam transmutationem aetatis vel fortunae, erit liberalis*.

noté¹, prennent aussi de sources suspectes, et ils sont sous ce rapport des hommes parcimonieux. Ce qui les rend fortement enclins à prendre, c'est qu'ils veulent dépenser mais ne peuvent pas facilement le faire, parce que les ressources leur font rapidement défaut et qu'ainsi ils sont obligés, pour s'en procurer de nouvelles, de s'adresser à d'autres sources. En même temps aussi, dans leur indifférence pour le bien, ils s'inquiètent peu de la façon dont ils prennent l'argent et en acceptent de toutes mains : ce qu'ils désirent, c'est donner, et peu leur importe comment ni d'où ils prennent l'argent. Aussi leurs générosités ne sont-elles pas des libéralités véritables : elles n'ont rien de noble, ne poursuivent aucune fin honnête et ne sont pas faites de la façon requise : au contraire, ils enrichissent parfois ceux qui devraient être pauvres, ne donneront rien aux gens de mœurs irréprochables mais réservent leurs largesses aux flatteurs ou aux ministres de leurs plaisirs. Et c'est pourquoi la plupart des prodiges sont aussi des hommes déréglés, car ils sont facilement dépensiers et gaspilleurs pour leurs débauches, et, faute de mener une vie conforme au bien², s'abandonnent à tous les plaisirs.

Voilà donc vers quoi se tourne le prodigue quand il est laissé sans conducteur, alors que trouvant quelqu'un pour s'intéresser à lui, il pourrait atteindre le juste milieu et le point convenable³. La parcimonie, au contraire, est un vice incurable, car c'est la vieillesse ou une autre impuissance quelconque, qui semble bien rendre les hommes parcimonieux. Elle est d'ailleurs enracinée dans l'humaine nature plus profondément que la prodigalité, car la plupart des gens sont cupides plutôt que généreux. Ce vice prend une grande extension et revêt de multiples aspects, car c'est de nombreuses façons que la parcimonie se fait jour.

Consistant, en effet, en deux éléments, le défaut dans le fait de donner et l'excès dans le fait de prendre, elle ne se rencontre pas toujours à l'état complet, et

1. L. 16-19.

2. Sur l'expression πρὸς τὸ καλὸν ζῆν, l. 9, cf. *Rhet.*, II, 13, 1389 b 37, et 14, 1390 a 34.

3. Dans ses générosités.

ses deux éléments existent parfois séparément, certains hommes dépassant la mesure dans l'acquisition de la richesse, et d'autres péchant par défaut dans ce qu'ils donnent¹. Les uns, en effet, gratifiés de surnoms tels que *avares*, *fesse-malheureux*, *ladres*, manquent tous de facilité pour donner, mais ne convoitent pas le bien des autres et ne désirent pas s'en emparer, soit par une sorte d'honnêteté et de timidité à commettre des actions honteuses (puisque certains semblent conserver jalousement leur argent, c'est du moins ce qu'ils disent, pour la seule raison de ne se trouver ainsi jamais dans la nécessité d'accomplir une mauvaise action : à ce groupe appartient le *scieur de cumin*² ou autre maniaque de ce genre, qui tire son nom d'une excessive répugnance à ne jamais rien donner), soit encore que la crainte les détourne de s'approprier le bien d'autrui, dans la pensée qu'il n'est pas facile de s'emparer soi-même du bien des autres sans que ceux-ci à leur tour s'emparent du vôtre, se déclarant ainsi satisfaits de ne rien prendre comme de ne rien donner.

D'autres, au contraire³, dépassent la mesure quand il s'agit d'acquérir, en prenant de tous côtés et tout ce qu'ils peuvent : c'est le cas de ceux qui exercent des métiers dégradants, tenanciers de mauvais lieu⁴ et toutes autres gens de cette espèce, usuriers prêtant de petites sommes à gros intérêts, qui tous recueillent l'argent de sources inavouables et dépassent toute mesure. Leur vice commun, c'est manifestement une cupidité sordide, puisque tous, pour l'amour du gain, gain au surplus médiocre, endurent les pires avanies. Ceux, en effet, qui réalisent des gains sur une grande échelle, sans se soucier de leur provenance ni de leur nature, par exemple les tyrans qui saccagent les villes et dépouillent les temples, nous ne les nommons pas

1. Cf. *Eth. Eud.*, III, 4, 1232 a 10-18.

2. L. 27, *χυμνοπρίστης* (*cuminisector*) est celui qui *scie en deux un grain de cumin* par avarice. Nous disons en français d'un avare, qu'il tondrait un œuf. » Cf. les explications faciles de SYLV. MAURUS, 91¹.

3. L. 31, οἱ δ' αὖ répond à οἱ μὲν, l. 21.

4. Les *πορνοδοσχοί* sont les *lenones*. Cf. THEOPHR., *Charact.*, VI, 10, qui donne une énumération des métiers infamants.

des hommes parcimonieux, mais plutôt des hommes pervers, ou impies, ou injustes. Cependant le joueur, le pillard et le brigand rentrent dans la classe des parcimonieux par leur sordide amour du gain, car c'est en vue du gain que les uns comme les autres¹ déploient leur habileté et endurent les pires hontes, les voleurs s'exposant aux plus grands dangers dans l'espoir du butin, les joueurs réalisant des gains au détriment de leurs amis, pour lesquels ils devraient plutôt se montrer généreux. Ainsi les uns et les autres, en voulant réaliser des gains d'origine inavouable, sont poussés par un sordide amour du profit. Et dès lors toutes ces différentes façons de prendre sont de la parcimonie. C'est donc à bon droit que la parcimonie est appelée le contraire de la libéralité, car, en même temps qu'elle constitue un plus grand mal que la prodigalité, on est sujet à commettre plus d'erreurs en ce sens-là que dans le sens de la prodigalité telle que nous l'avons décrite. 15

4

<La magnificence.>

Nous avons suffisamment parlé de la libéralité et des vices qui lui sont opposés. On pensera qu'après cela doit venir la discussion sur la magnificence², laquelle est, semble-t-il bien, elle aussi, une vertu ayant rapport à l'argent. Mais, à la différence de la libéralité, elle ne s'étend pas à toutes les actions ayant l'argent pour objet, mais seulement à celles qui concernent la dépense, et, dans ce domaine, elle surpasse la libéralité en grandeur. 20

Comme son nom même le suggère, elle consiste

1. L. 9 et 11, ἀμφοτέρωι désigne, d'une part, le groupe des parcimonieux en général, et, d'autre part, le groupe formé par le joueur, le pillard et le brigand, deux groupes qui, l'un et l'autre, ont des caractères communs.

L. 10, οἱ μὲν désigne les voleurs (les pillards et les brigands), et οἱ δ', les joueurs. Nous avons traduit en conséquence.

2. Eth. Eud., III, 6, 1233 a 31-1233 b 15.

dans une dépense convenant à la grandeur de son objet. Or la grandeur est quelque chose de relatif, car les dépenses à engager pour un triérarque ne sont pas
 25 les mêmes que pour un chef de théorie¹. Le convenable en matière de dépenses est donc relatif à l'agent, aux circonstances et à l'objet. Mais l'homme qui, dans les petites choses ou dans les moyennes, dépense selon qu'elles le méritent n'est pas ce qu'on nomme un homme magnifique (tel celui qui dit : *Souvent j'ai donné au vagabond*)², mais c'est seulement celui qui agit ainsi dans les grandes choses : car, bien que l'homme magnifique soit un homme libéral, l'homme libéral n'est pas pour autant un homme magnifique.

Dans une disposition de ce genre³, la déficience
 30 s'appelle mesquinerie, et l'excès, vulgarité⁴, manque de goût, et autres dénominations analogues. Ce dernier vice constitue un excès, non pas en ce qu'on dépense largement pour des objets qui en valent la peine, mais en ce qu'on engage des dépenses de pure ostentation dans des occasions et d'une façon également inopportunes. Nous parlerons plus loin de ces vices⁵.

Le magnifique est une sorte de connaisseur⁶, car il a la capacité de discerner ce qu'il sied de faire et
 35 de dépenser sur une grande échelle avec goût. Nous

1. Dans toute cette étude sur la μεγαλοπρέπεια (*magnificence, munificence*), AR. a constamment en vue les *liturgies*. Les λητουργίαι consistaient dans des prestations imposées aux citoyens possédant une certaine fortune, et qui coûtaient fort cher : il y avait la *trierarchie* ou équipement d'une flotte (sur la τριηραρχία, cf. *Const. Ath.*, LXI, 1), la *phularquie*, ou équipement d'un corps de cavalerie, la *chorégie*, ou équipement d'un chœur avec ses chorèges et ses choreutes. Quant à l'ἀρχιθεωρία, elle consistait dans l'équipement d'une θεωρία pour Délos, Olympie et autres villes : cf. le début du *Phédon*, et *Const. ath.*, LVI, 3.

2. Réminiscence de l'*Odyssée*, XVII, 420.

3. La magnificence, comme toute vertu, est une ἔξις, un *habitus*.

4. Le terme βαναυσία a le sens primitif de *travail manuel* ; par suite, il signifie le caractère bas et vulgaire d'un artisan, adonné à un métier mécanique indigne d'un citoyen. — L. 32, ἀπειροκαλία est littéralement l'*inexpérience du beau*, le *manque de délicatesse*. PLATON (*Républ.*, III, 403 c) associe ce terme à ἀμουσία.

5. 6, 1123 a 19-33.

6. Un artiste en fait de dépense.

l'avons dit, en effet, au début¹, la disposition du caractère se définit par ses activités et par ses objets. Or les dépenses du magnifique sont à la fois considérables et répondent à ce qu'il est séant d'accomplir ; tels sont par suite également les caractères des œuvres réalisées, car ainsi il y aura dépense considérable et en pleine convenance avec l'œuvre accomplie. Par conséquent, comme le résultat doit répondre dignement à la dépense, ainsi aussi la dépense doit être proportionnée au résultat, ou même lui être supérieure. — En outre, l'homme magnifique, en dépensant de pareilles sommes aura le bien pour fin, ce qui est un caractère commun à toutes les vertus. Et il le fera aussi avec joie et avec profusion, car se montrer pointilleux dans les comptes est le fait d'une nature mesquine. Et il examinera la façon d'obtenir le plus beau résultat et le plus hautement convenable, plutôt que s'inquiéter du prix et du moyen de payer le moins possible. Le magnifique sera donc aussi nécessairement un homme libéral, car l'homme libéral également dépensera ce qu'il faut et comme il faut ; et c'est dans l'observation de cette double règle que ce qu'il y a de grand dans l'homme magnifique, en d'autres termes sa grandeur, se révèle, puisque c'est là ce qu'il y a de commun avec l'exercice de la libéralité². Et d'une égale dépense il tirera

1122 b

5

10

1. II, 1, 1103 b 21-23 ; 2, 1104 b 27-29. — Il doit y avoir *πρέπον μέγεθος* non seulement dans la dépense (c'est l'ἐνεργεία de l'ἐξίς), mais encore dans l'ἔργον (objet de la dépense, ὧν ἔστιν, l. 2).

St THOMAS, 713, p. 199, a clairement exposé l'argumentation des l. 2-6 (αὶ δὲ... ὑπερβάλλειν) : *Quia operationes magnificentiae sunt expensae, et objecta operationum sunt ea in quibus expensae fiunt magnae, consequens est, quod ad magnificum perlinet considerare et facere magnos sumptus et convenientes... Expensae erunt magnae, et convenientes operationi... Sic igitur oportet quod opus, in quo fiunt expensae, sit tale, quod sit dignum ejusmodi sumptu, scilicet expensa ; sumptum autem idest expensam oportet esse, ut proportionetur operi, vel quod surabundet.*

2. Les l. 12-13 (ἐν τούτοις ... οὐσης) sont difficiles. Les mots ἐν τούτοις = ἀ δεῖ καὶ ὥς δεῖ, qui précède. D'autre part, l. 12, nous lisons, avec tous les éditeurs, μέγεθος, et non, avec SUSEMIHL, μεθεστός, que le passage de la *Rhet. ad Alex.*, 3, 1423 b 13, cité dans l'apparat critique, ne suffit vraiment pas à justifier. — Quant au raisonnement d'AR., il tend à montrer la ressemblance entre l'homme libéral

un résultat plus magnifique¹. En effet, la même excellence n'est pas attachée à une chose qu'on possède et à une œuvre qu'on réalise : en matière de
 15 possession, c'est ce qui a la plus grande valeur marchande qu'on prise le plus, l'or par exemple ; tandis que s'il s'agit d'une œuvre, la plus estimée est celle qui est grande et belle², car la contemplation d'une œuvre de ce genre soulève l'admiration du spectateur, et le fait de causer l'admiration appartient précisément à l'œuvre magnifique réalisée ; et l'œuvre a son excellence, c'est-à-dire sa magnificence, dans sa grandeur³.

5

<La magnificence, suite.>

La magnificence résulte des dépenses dont la qualité est pour nous du plus haut prix⁴ : ce seront, par
 20 exemple, celles qui concernent les dieux, comme les

et l'homme magnifique : l'un comme l'autre dépensent à δει et ὡς δει, et il faut, dans les deux cas, considérer moins le montant de la dépense que la façon dont elle est faite. Cf. SYLV. MAURUS, 93¹ : *magnificus debet necessario esse liberalis. Ratio est, quia ad liberalitatem spectat facere sumptus, quos oportet et prout oportet: ergo magnificus est liberalis.*

1. Qu'un homme mesquin ou qu'un homme vulgaire (μικροπρέπεια et βαναυσία, l. 1122 a 31-32, *supra*). Comme le remarque avec raison J. BURNET, 175, il ne s'agit pas ici d'un contraste entre la libéralité et la magnificence, mais entre la magnificence et les deux vices opposés à la magnificence.

2. et 3. Indépendamment de sa valeur marchande et de ce qu'elle coûte. — S^r THOMAS a bien compris ce passage (718, p. 200) : *non ad idem pertinet virtus [= ἀρετή, l. 15, l'excellence de la chose]... in possessionibus diviliarum et in opere quo diviliae expenduntur. Quia virtus... in possessionibus est illud quod est plurimo pretio dignum [= τὸ πλείστου ἀξίον], et hoc est aurum, et quod homines maxime honorant [= τιμιώτατον], idest appetantur. Sed virtus operis est, quod sit magnum et bonum. Quia consideratio [= θεωρία] talis operis inducit admirationem. Et tale est opus magnificentiae, ut scilicet sit admirabile.*

4. Sur le sens de τὰ τίμια, l. 19, cf. I, 12, 1101 b 11, note.

offrandes votives, les édifices¹, les sacrifices ; pareillement celles qui touchent à tout ce qui présente un caractère religieux² ; ou encore celles qu'on ambitionne de faire pour l'intérêt public, comme l'obligation dans certains endroits d'organiser un chœur avec faste, ou d'équiper une trirème³, ou même d'offrir un repas civique. Mais dans tous ces cas, comme nous l'avons dit⁴, on doit apprécier la dépense par référence à l'agent lui-même, c'est-à-dire se demander à quelle personnalité on a affaire et de quelles ressources il dispose : car la dépense doit répondre dignement aux 25 moyens, et être en convenance non seulement avec l'œuvre projetée, mais encore avec son exécutant. C'est pourquoi un homme pauvre ne saurait être magnifique, parce qu'il ne possède pas les moyens de faire de grandes dépenses d'une manière appropriée, et toute tentative en ce sens est un manque de jugement, car il dépense au-delà de ce qu'on attend de lui et de ce à quoi il est tenu, alors que l'acte conforme à la vertu est celui qui est fait comme il doit l'être. Mais les dépenses de magnificence conviennent à ceux 30 qui sont en possession des moyens appropriés, provenant soit de leur propre travail, soit de leurs ancêtres, soit de leurs relations⁵, ou encore aux personnes de haute naissance, ou aux personnages illustres, et ainsi de suite, car toutes ces distinctions emportent grandeur et prestige. Tel est donc avant tout l'homme magnifique, et la magnificence se montre dans les dépenses de ce genre⁶, ainsi que nous l'avons dit⁷, car ce sont les plus considérables et 35 les plus honorables. Parmi les grandes dépenses

1. Les temples.

2. Sur δαιμόνιον, syn. de θεῖον, cf. *Ind. arist.*, 164 a 23, et BONITZ, in *Métaph. comm.*, 243 (avec les références).

3. Cf. *supra*, 4, 1122 a 26, note. Aux *liturgies* AR. ajoute le *repas civique* (ἐστίασις).

4. 4, 1122 a 24-26.

5. Relations de parenté ou autres (*his quibuscum aliqua necessitudine conjuncti sunt relictæ*, dit D. LAMBIN). Cf. S^t THOMAS, 723, p. 202 : ce sont ceux *per quos ad eos transeunt divitiæ, puta cum relinquuntur hæredes extraneorum*.

6. Dépenses publiques.

7. L. 19-23 *supra*.

- d'ordre privé, citons celles qui n'ont lieu qu'une fois,
 1123 a par exemple un mariage ou un événement analogue,
 et ce qui intéresse la cité tout entière, ou les personnes
 de rang élevé ; ou encore pour la réception ou le
 départ d'hôtes étrangers, ainsi que dons et rému-
 nérations. Le magnifique, en effet, ne dépense pas
 pour lui-même, mais dans l'intérêt commun, et ses
 5 dons présentent quelque ressemblance avec les
 offrandes votives. C'est aussi le fait d'un homme
 magnifique que de se ménager une demeure en rapport
 avec sa fortune (car même une belle maison est une
 sorte de distinction), et ses dépenses devront même
 porter de préférence sur ces travaux, qui sont destinés
 à durer (car ce sont les plus nobles), et en chaque
 occasion il dépensera ce qu'il est séant de dépenser.
 Ce ne sont pas, en effet, les mêmes dons qui conviennent
 10 à des dieux et à des hommes, pour un temple et pour
 un tombeau. Et puisque¹ chaque forme de dépense
 peut être grande dans le genre considéré, et, bien que
 la plus magnifique de toutes soit une grande dépense
 pour une grande chose, que dans tel cas particulier
 la plus magnifique est celle qui est grande dans le
 cas en question ; puisque, de plus, la grandeur existant
 dans l'œuvre réalisée est différente de celle existant
 dans la dépense (car la plus jolie balle à jouer ou la
 plus belle fiole est une chose magnifique pour un
 15 cadeau à un enfant, quoique son prix soit modeste
 et mesquin), — il s'ensuit de tout cela que ce qui
 caractérise l'homme magnifique, c'est, quel que soit
 le genre de résultat auquel il aboutit, de le réaliser
 avec magnificence (un pareil résultat n'étant pas
 facile à dépasser)², et d'une façon qui réponde digne-
 ment à la dépense.

1. Cette longue phrase, assez enchevêtrée et coupée par la parenthèse des l. 14-16, a son apodose l. 16, διὰ τοῦτο. — L. 12, BYWATER insère ἀπλῶς après μεγαλοπρεπέστατον, ce qui contribue à éclaircir le sens général sans être toutefois indispensable. D'autre part, l. 12, ἐνταῦθα = ἐν τούτοις qui suit, et sont l'un et l'autre équivalents à ἐν τούτῳ τῷ γένει.

Le raisonnement d'AR. est suffisamment clair. S^t THOMAS (730, p. 203) l'a bien reproduit.

2. *Omne opus magnifici tale est in suo genere, ut in eo difficile possit superari* (SYLV. MAURUS, 94²).

6

<La magnificence et ses contraires, suite.>

Tel est donc l'homme magnifique ; et l'homme qui, au contraire, tombe dans l'excès, l'homme vulgaire, exagère en dépensant au-delà de ce qui convient, 20 ainsi que nous l'avons dit¹. En effet, dans les petites occasions de dépenses, il gaspille des sommes considérables et déploie un faste démesuré : par exemple, à un repas par écot² il donne l'éclat d'un repas de noces, et s'il équipe un chœur de comédie il le fait s'avancer à sa première entrée³ sur de la pourpre, comme à Mégare. Et toutes ces sottises, il les accom- 25 plira non pas pour un noble motif, mais pour étaler sa richesse, pensant exciter ainsi l'admiration. Dans les circonstances où il faut dépenser largement il se montre parcimonieux, et là où une faible dépense suffirait, prodigue.

A l'opposé, l'homme mesquin pèche en toutes choses par défaut : même après avoir dépensé l'argent à pleines mains, il gâtera pour une bagatelle la beauté du résultat, hésitant en tout ce qu'il fait, étudiant de 30 quelle façon dépenser le moins possible, ce qui ne l'empêche pas de pousser des lamentations et de s'imaginer toujours faire les choses plus grandement qu'il ne faut.

Ces dispositions du caractère⁴ sont assurément vicieuses, mais n'apportent du moins avec elles aucun déshonneur, parce qu'elles ne sont ni dommageables pour le prochain, ni d'un aspect par trop repoussant.

1. 4, 1122 a 31-33.

2. Qui n'est pas un repas *select*. — L'ἐρανος était un repas par cotisations, où chaque convive apportait sa contribution.

3. Dans son sens premier, le πάροδος est la première entrée du chœur par l'une des voies latérales donnant sur les extrémités du proscénion. Dans un sens dérivé, dont AR. donne la définition *Poet.*, 12, 1452 b 22, c'est le premier morceau complet récité par le chœur (ἡ πρώτη λέξις ὅλη χωρῶ). — Les Athéniens jugeaient grossières les comédies qu'on jouait à Mégare.

4. La vulgarité et la mesquinerie.

<La magnanimité.>

La magnanimité¹ a rapport à de grandes choses, comme semble encore l'indiquer son nom. Mais de
 35 quelles grandes choses s'agit-il ? C'est là ce que nous
 1123 b devons tout d'abord saisir. Peu importe d'ailleurs
 que nous examinions la disposition en elle-même ou
 l'homme qui répond à cette disposition².

On pense d'ordinaire qu'est magnanime celui qui se juge lui-même digne de grandes choses³, et qui en est réellement digne⁴ ; car celui qui, sans en être digne, agit de même, est un homme sans jugement, et au nombre des gens vertueux ne figurent ni l'homme sans jugement, ni le sot.

Magnanime, donc, est l'homme que nous venons de
 5 décrire (celui qui n'est digne que de petites choses et qui s'estime lui-même digne d'elles est un homme modeste, mais non un homme magnanime, puisque c'est dans la grandeur que se situe la magnanimité, tout comme la beauté dans un corps majestueux⁵ : les gens de petite taille peuvent être élégants et bien proportionnés, mais ne peuvent pas être beaux). D'autre part, celui qui s'estime lui-même digne de grandes choses, tout en étant réellement indigne d'elles, est un vaniteux⁶ (quoique celui qui s'estime au-dessus de son mérite ne soit pas toujours un vani-

1. Nous traduisons μεγαλοψυχία comme on le fait d'ordinaire. Mais ce terme exprime plutôt la dignité de la personne, sa fierté, le juste sentiment de son mérite. Dans *Anal. post.*, II, 13, 97 b 15 (p. 223 et notes de notre trad.), AR. prend la définition du μεγαλόψυχος comme exemple de sa méthode d'induction.

2. *In abstracto* ou *in concreto*.

3. Dans un sens aussi bien actif que passif. S^t THOMAS (736, p. 207) le précise avec raison : *idest ut magna faciat et magna ei fiant*.

4. Cf. *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 a 19-38.

5. *Poet.*, 7, 1450 b 35 ; *Polit.*, VII, 4, 1326 b 33 ; *Problem.*, XVI, 11, 915 b 37.

6. L. 9, χαῦνος est l'homme vide, gonflé de vanité, où il n'y a rien (*fumosus, ventosus*).

teux)¹ ; celui qui se juge moins qu'il ne vaut est un pusillanime, qu'il soit digne de grandes choses ou de choses moyennes, ou même, quoique n'étant digne 10 que de petites choses, s'il s'estime encore au-dessous d'elles. Le plus haut degré de la pusillanimité semblera se rencontrer dans celui qui est digne de grandes choses : car que ferait-il, si son mérite n'était pas aussi grand² ? Ainsi, l'homme magnanime, d'une part est un extrême par la grandeur <de ce à quoi il peut prétendre>³, et d'autre part un moyen par la juste mesure où il se tient (puisqu'il ne se juge digne que de ce dont il est effectivement digne)⁴, alors que l'homme vain et l'homme pusillanime tombent dans l'excès ou le défaut. 15

Si donc l'homme magnanime est celui qui se juge lui-même digne de grandes choses et en est effectivement digne, et si l'homme le plus magnanime est celui qui se juge digne, et qui l'est, des choses les plus grandes⁵, son principal objet ne saurait être qu'une seule et unique chose⁶. Or le mérite se dit par relation avec les biens extérieurs ; et le plus grand de tous ces biens, nous pouvons l'assurer, est celui que nous offrons en hommage aux dieux, que les personnes élevées en dignité convoitent avec le plus d'ardeur, et qui est une récompense accordée aux actions les plus nobles : à cette description nous reconnaissons 20 l'honneur (qui est effectivement le plus grand des biens extérieurs). Par suite, le magnanime est celui

1. S'il a, par exemple, de grands mérites, mais s'estime digne de plus grandes choses encore, car, explique S^t THOMAS, 739, p. 207, *difficile est mensuram reclam allingere*.

2. *Si enim hic, cum sit dignus magnis, ad minora se dejicit, quid faceret si magnis non esset dignus?* (SYLV. MAURUS, 96¹).

3. Les mots entre crochets sont ajoutés au texte d'AR. pour l'éclaircir.

4. Sur le caractère de ἀρετός et celui de μέσος dans la vertu en général, cf. II, 6, 1107 a 6. — Cf. *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 b 14-1233 a 9.

5. Nous avons dû développer la formule concise, I. 16, καὶ μάλιστα τῶν μεγίστων. — On remarquera le passage au superlatif de l'agent et des choses dont il est digne.

6. Car *id quod per excellentiam dicitur, uni attribuitur* (S^t THOMAS 742, p. 207). Cette « unique chose », objet des préoccupations de l'homme magnanime, est, nous allons le voir, l'honneur.

qui, en ce qui regarde l'honneur et le déshonneur, adopte l'attitude qui convient. En dehors même de tout raisonnement¹, il est manifeste que la magnanimité a rapport à l'honneur, puisque c'est surtout de l'honneur que les grands s'estiment eux-mêmes dignes, et cela en conformité avec leur mérite.

Quant à l'homme pusillanime, il est dans un état d'insuffisance à la fois par rapport à ses propres mérites et par comparaison avec ce dont se juge capable l'homme magnanime, tandis que le vaniteux dépasse la mesure par rapport à ses propres mérites, mais non du moins par rapport à ce dont le magnanime se juge capable².

L'homme magnanime, puisqu'il est digne des plus grandes choses, ne saurait qu'être un homme parfait : en effet, meilleur est l'homme et toujours plus grands sont les biens dont il est digne, et celui-là est digne des plus grands biens qui est parfait³. Par conséquent, l'homme véritablement magnanime doit être un homme de bien. Et on pensera qu'à la *grandeur* d'âme appartient ce qu'il y a de *grand* en chaque vertu⁴. Il serait absolument contraire au caractère d'un homme magnanime, à la fois de s'enfuir à toutes jambes⁵ et de commettre une injustice : dans quel but ferait-il des actes honteux, lui pour qui rien n'a grande importance⁶ ? Et, à examiner chacune des vertus, il paraîtrait complètement ridicule que l'homme magnanime ne fût pas homme de bien, pas plus qu'il ne serait digne d'être honoré s'il était
35 pervers, puisque l'honneur est une récompense de la

1. Et pour s'en tenir à l'expérience courante.

2. Puisque le χαῦνος a des prétentions pour le moins égales à celles de l'homme magnanime.

3. Passage du comparatif (μεῖζονος, ὁ βελτίων) au superlatif (μεγίστων ὁ ἀριστος), à la fois dans le sujet et dans l'objet.

4. Sorte de jeu de mots (μεγαλόψυχου, τὸ ... μέγα), que nous avons essayé de rendre.

5. L'expression παρασελεῖν τὰς χεῖρας (ou même παρασελεῖν simplement) signifie *balancer les bras* pour courir plus vite, autrement dit *s'enfuir à toutes jambes*. Cf. de *Inc. anim.*, 3, 705 a 17 ; *Problem.*, V, 8, 881 b 6. — Il faut sous-entendre, bien entendu : dans le danger, au moment d'une retraite précipitée.

6. Cf. *infra*, 8, 1125 a 2 et 14. Le gain par suite ne le tente pas.

vertu et que c'est aux gens de bien qu'il est rendu. La magnanimité semble donc être ainsi une sorte d'ornement des vertus, car elle les fait croître et ne se rencontre pas sans elles¹. C'est pourquoi il est difficile d'être véritablement un homme magnanime, car cela n'est pas possible sans une vertu parfaite. 1124 α

Ainsi donc, c'est surtout en ce qui touche l'honneur et le déshonneur que l'homme magnanime se révèle, 5 et les honneurs éclatants quand ils sont décernés par les gens de bien, lui feront ressentir une joie mesurée, dans la conviction qu'il n'obtient là que ce qui lui appartient en propre, ou même moins (puisque'il ne saurait y avoir d'honneur digne d'une parfaite vertu) ; il ne les en acceptera pas moins de toute façon, parce que les hommes n'ont rien de mieux à lui offrir. Quant à l'honneur rendu par des gens quelconques et pour 10 des raisons futiles², il n'en fera absolument aucun cas (car ce n'est pas cela dont il est digne), et il agira de même pour le déshonneur (puisque aucun déshonneur ne peut qu'injustement s'attacher à lui). — C'est donc principalement de ce qui touche l'honneur, comme nous l'avons dit, que l'homme magnanime se préoccupe. Cependant, en ce qui concerne la richesse, le pouvoir, et la bonne ou mauvaise fortune en général, il se comportera avec modération, de quelque façon que ces avantages se présentent à lui : 15 il ne se réjouira pas avec excès dans la prospérité, ni ne s'affligera outre mesure dans l'adversité. En effet, même à l'égard de l'honneur il n'agit pas ainsi, et pourtant c'est le plus grand des biens³ (la puissance et la richesse n'étant des choses désirables que pour l'honneur qu'elles procurent : du moins ceux qui les possèdent souhaitent être honorés à cause d'elles) ; celui dès lors pour qui même l'honneur est peu de

1. Et qu'elle emprunte sa grandeur (μέγα : cf. *supra*, l. 30) à toutes les vertus. Par exemple, *fortitudo intendit fortiter agere, magnanimitas attendit magna operari in fortiter agendo* (S^t THOMAS, 746, p. 208).

2. Toutes celles *praeter virtutem, puta... divitiarum, etc.* (S^t THOMAS, 752, p. 211).

3. L. 17, avec RAMSAUER, nous supprimons ὥς, et nous suivons l'interprétation de la plupart des commentateurs.

chose, à celui-là aussi tout le reste demeure indifférent. C'est pourquoi de tels hommes passent d'ordinaire pour dédaigneux¹.

8

<La magnanimité, suite.>

- 20 On admet d'ordinaire que les dons de la fortune² contribuent aussi à la magnanimité. En effet, les gens bien nés sont jugés dignes d'être honorés, ainsi que les personnes des classes dirigeantes ou les gens riches, parce qu'ils occupent une position supérieure aux autres, et que ce qui possède une supériorité en quelque bien jouit toujours d'une plus grande considération. C'est pourquoi même des avantages de cette nature³ ont pour effet de rendre les hommes plus magnanimes, car leurs possesseurs en retirent de la considération auprès de certains. En toute
25 vérité, l'homme de bien seul devrait être honoré ; cependant celui en qui résident à la fois la vertu et les avantages dont nous parlons est regardé comme plus digne d'honneur encore. Mais ceux qui, dépourvus de vertu, possèdent les biens de ce genre⁴ ne sont ni justifiés à se croire eux-mêmes dignes de grandes choses, ni en droit de prétendre au nom de magnanime, tous avantages⁵ qui ne se rencontrent pas indépendamment d'une parfaite vertu. Mais ceux qui possèdent uniquement les dons de la fortune
30 deviennent eux aussi⁶ dédaigneux et insolents, car

1. Dédaigneux des biens extérieurs, même des plus grands, même de l'honneur. Seule la vertu, qui est un bien de l'âme, peut les satisfaire.

2. L. 21, les εὐτυχήματα sont les *heureux hasards*, de la naissance ou de la richesse, la bonne chance. Cf. *Magn. Mor.*, II, 8, 1207 a 33-35.

3. Les εὐτυχήματα.

4. Toujours les εὐτυχήματα.

5. L. 29, ταῦτα : la prétention (justifiée) à mériter de grands biens, et le nom de magnanime. (Cf. S^t THOMAS, 757, p. 211).

6. Comme le μεγαλόψυχος lui-même (cf. 7, 1124 a 20), avec cette différence que, chez ce dernier, dédain et insolence sont justifiés par sa supériorité réelle.

sans vertu il n'est pas facile de supporter avec aisance la prospérité, et de tels hommes, dans leur incapacité d'y parvenir et se croyant supérieurs à tout le monde, méprisent les autres et font eux-mêmes tout ce qui leur passe par la tête¹. Ils imitent, en effet, l'homme magnanime sans être réellement pareils à lui et le copient en tout ce qu'ils peuvent²; ainsi, tout en n'agissant pas selon la vertu, ils méprisent les autres³. L'homme magnanime, en effet, méprise les autres⁵ parce qu'il en a le droit (puisqu'il juge avec vérité), tandis que la plupart des hommes le font au petit bonheur⁴.

L'homme magnanime ne se jette pas dans des dangers qui n'en valent pas la peine, pas plus qu'il n'aime les dangers en eux-mêmes, car il y a peu de choses qu'il apprécie. Mais il affronte le danger pour des motifs importants, et quand il s'expose ainsi il n'épargne pas sa propre vie, dans l'idée qu'on ne doit pas vouloir conserver la vie à tout prix. Par nature, il aime à répandre des bienfaits, mais il rougit d'en recevoir, parce que, dans le premier cas c'est une marque de supériorité, et dans le second d'infériorité. Il est enclin à rendre plus qu'il ne reçoit, car de cette façon le bienfaiteur originaire⁶ contractera une nouvelle dette envers lui et sera l'obligé. En outre, les hommes magnanimes semblent ne garder mémoire que de ceux à qui ils ont fait du bien, à l'exclusion de ceux qui les ont eux-mêmes obligés : car celui qui reçoit un service est l'inférieur de celui qui le lui rend, alors que l'homme magnanime souhaite garder la supériorité. Et si son oreille est flattée des bienfaits

1. Tel est manifestement le sens de αὐτοὶ δ' ὁ τι ἂν τύχῃσι πράττουσιν, I. 3. Le sens (mais le sens seulement) est ainsi rendu par H. RACKHAM : *although their own conduct is no better than another's*. Cf. *Eth. Eud.*, III, 5, 1232 a 38-1232 b 14.

2. Même expression III, 10, 1115 b 31, *supra*.

3. Sans imiter la vertu du magnanime, ils imitent seulement son dédain des autres.

4. *Multi, qui carent virtute, contemnunt et glorificant indifferenter qualitercumque* (S^t THOMAS, 758, p. 211).

5. L. 12, ὁ ὑπάρξας : cf. *Ind. arist.*, 788 b 40, et J. BURNET, 184. Le verbe ὑπάρχειν est ici le syn. de ἄρχειν et signifie *prendre l'initiative*. Voir aussi *Gorgias*, 456 e : ἀμυνομένους μὴ ὑπάρχοντας (*dans la défense, non dans l'attaque*).

qu'il a accordés, c'est sans plaisir qu'il entend parler
 15 de ceux qu'il a reçus. Telle est la raison pour laquelle
 Thétis ne rappelle pas à Zeus¹ les services qu'elle lui
 a rendus, et pour laquelle aussi les Lacédémoniens
 n'ont pas rappelé aux Athéniens les bons offices dont
 ils les avaient gratifiés, mais seulement les bienfaits
 qu'ils en avaient eux-mêmes reçus². Et c'est encore le
 fait d'un homme magnanime, de ne rien demander
 à personne, ou de ne le faire qu'avec répugnance, mais
 par contre de rendre service avec empressement. De
 même, s'il se montre plein de hauteur avec les puis-
 sants ou les heureux de ce monde, il sait garder la
 20 modération avec les gens de condition moyenne :
 en effet, c'est une chose malaisée et qui impose le
 respect, de l'emporter sur les grands en excellence,
 tandis qu'avec les autres, c'est facile ; d'autre part,
 se montrer hautain envers les premiers n'a rien
 d'incivil, alors que c'est une grossièreté à l'égard du
 menu peuple, tout comme de déployer sa force contre
 les faibles. En outre, l'homme magnanime ne va pas
 chercher les honneurs ni les places où d'autres
 occupent le premier rang. Il est lent, il tempore,
 sauf là où une grave question d'honneur ou une
 affaire sérieuse sont en jeu ; il ne s'engage que dans
 25 un petit nombre d'entreprises, mais qui sont d'import-
 tance et de renom. Son devoir impérieux est de se
 montrer à découvert dans ses haines comme dans ses
 amitiés, la dissimulation étant la marque d'une âme
 craintive. Il se soucie davantage de la vérité que de
 l'opinion publique, il parle et agit au grand jour, car
 le peu de cas qu'il fait des autres lui permet de
 s'exprimer avec franchise. C'est pourquoi aussi il
 30 aime à dire la vérité, sauf dans les occasions où il
 emploie l'ironie, quand il s'adresse à la masse³. Il est
 incapable de vivre selon la loi d'autrui⁴, sinon celle

1. De façon à lui être agréable. Cf. *Il.*, I, 393 et ss., 503 et ss.

2. Référence incertaine : cf. J. BURNET, 184.

3. L. 30, nous lisons εἰρων. — Sur l'εἰρωνεία socratique, cf. *supra*, II, 7, 1108 a 23.

Tout le passage, depuis l. 29, comporte des variantes nombreuses, et le texte est loin d'être sûr : voir l'app. crit. de SUSEMIHL.

4. L. 31, sur le sens de πρὸς ἄλλον, cf. *Ind. arist.*, 642 a 40 : *secundum, ad alicujus normam et legem*. BURNET, 185, traduit très exactement : *to take his rule of life of another*.

d'un ami, car c'est là un esclavage, et c'est ce qui 1125 a
 fait que les flatteurs sont toujours serviles, et les gens
 de peu, des flatteurs. Il n'est pas non plus enclin à
 l'admiration, car rien n'est grand pour lui. Il est sans
 rancune : ce n'est pas une marque de magnanimité
 que de conserver du ressentiment, surtout pour les
 torts qu'on a subis, il vaut mieux les dédaigner. Il
 n'aime pas non plus les commérages : il ne parlera 5
 ni de lui-même ni d'un autre, car il n'a souci ni
 d'éloge pour lui-même ni de blâme pour les autres,
 et il n'est pas davantage prodigue de louanges : de
 là vient qu'il n'est pas mauvaise langue, même quand
 il s'agit de ses ennemis, sinon par insolence délibérée¹.
 Dans les nécessités de la vie ou dans les circonstances
 insignifiantes, il est l'homme le moins geignard et le
 moins quémendeur, car c'est prendre les choses trop 10
 à cœur que d'agir ainsi dans ces occasions. Sa nature
 le pousse à posséder les choses belles et inutiles plutôt
 que les choses profitables et avantageuses : cela est
 plus conforme à un esprit qui se suffit à soi-même.

En outre, une démarche lente est généralement
 regardée comme la marque d'un homme magnanime,
 ainsi qu'une voix grave et un langage posé : l'agitation
 ne convient pas à qui ne prend à cœur que peu de
 choses, ni l'excitation à qui pense que rien n'a
 d'importance ; au contraire une voix aiguë et une 15
 démarche précipitée sont l'effet d'un tempérament
 agité et excitable².

9

<La magnanimité et ses contraires, suite.>

Tel est donc le caractère de l'homme magnanime³.
 Celui qui, dans ce domaine, pèche par défaut est un
 homme pusillanime, et celui qui tombe dans l'excès

1. Tel est bien le sens de εἰ μὴ δι' ὀδύνης, l. 8. Il ne faut pas
 comprendre, avec S^t THOMAS, 779, p. 215 : *nisi propter injuriam*
sibi ab eis [= inimicis] illatam repellendam.

2. Cf. de Gen. anim., V, 7, 786 b 35. — La trad. de H. RACKHAM
 rend clairement la pensée d'AR. : *to speak in shrill tones and walk*
fast denotes an excitable and nervous temperament, while does not
belong to one who cares for few things and thinks nothing great.

3. Eth. Eud., III, 5, 1223 a 9-30.

un vaniteux. Ces deux derniers ne sont pas non plus¹ généralement regardés comme des gens vicieux (ils ne font aucun mal), mais seulement comme des gens qui font fausse route. En effet, le pusillanime, tout
 20 en étant digne de grands biens, se prive lui-même des avantages qu'il mérite, et il donne l'impression de recéler en lui quelque chose de mauvais, du fait qu'il se juge lui-même indigne de tous biens. Et il semble aussi se méconnaître lui-même, car autrement il convoiterait les choses dont il est digne, puisque ce sont là des biens². Non pas toutefois que les hommes de cette sorte soient tenus pour des sots : ce sont plutôt des timides. Mais cette opinion qu'ils ont d'eux-mêmes ne fait, semble-t-il bien, que renforcer leur infériorité : chaque classe d'hommes, en effet, tend
 25 aux biens correspondant à son mérite ; or les pusillanimes³ s'abstiennent de toute action et de toute occupation vertueuses dans la pensée qu'ils en sont indignes, et ils se comportent de même à l'égard des biens extérieurs.

Les vaniteux, au contraire, sont des sots, qui s'ignorent eux-mêmes, et on s'en aperçoit (car, tout comme s'ils en étaient dignes, ils entreprennent des tâches honorables, et l'événement ne tarde pas à les
 30 confondre). Ils veulent briller par la parure, le maintien et autres avantages de ce genre ; ils souhaitent que les dons que la fortune leur a départis apparaissent au grand jour et ils en font état dans leurs paroles, croyant en tirer de la considération.

La pusillanimité s'oppose davantage à la magnanimité que la vanité, car elle est à la fois plus répandue et plus mauvaise.

1. Tout comme les hommes vulgaires ou mesquins, visés *supra*, 6, 1123 a 31-33.

2. S^t THOMAS, 786, p. 217, a clairement exposé la pensée d'AR. : *cum enim proprium bonum sit cuilibet appetibile, si seipsum cognosceret pusillanimus, appeteret ea quibus dignus est, cum sint quaedam bona et appetibilia.*

3. En méconnaissant leur propre mérite (cf. S^t THOMAS, 787, p. 217).

10

<L'ambition, le manque d'ambition
et la vertu intermédiaire.>

La magnanimité a donc rapport à un honneur d'ordre élevé, comme il a été dit déjà¹.

35

1125 b

Il semble bien aussi y avoir, dans le domaine de l'honneur, ainsi que nous l'avons indiqué dans notre première partie², une vertu qui apparaîtrait voisine de la magnanimité, comme la libéralité l'est de la magnificence³. Ces deux vertus, en effet, se tiennent en dehors de la grandeur, mais nous mettent dans la position qui convient, en ce qui concerne les objets de moyenne et de petite importance⁴. De même que 5 dans l'acquisition et le don des richesses il existe une médiété aussi bien qu'un excès et un défaut, de même encore l'honneur peut être désiré plus qu'il ne faut ou moins qu'il ne faut, ou cherché à sa véritable source et d'une façon convenable. En effet, nous blâmons à la fois, d'une part l'ambitieux, en ce qu'il convoite l'honneur plus qu'il ne convient et le cherche là où il ne faut pas, et, d'autre part, l'homme sans 10 ambition, en ce qu'il se montre indifférent à l'honneur qu'on lui rend, même quand c'est pour de belles actions. Mais, à d'autres moments, nous louons, au contraire, l'ambitieux d'agir en homme et d'être plein d'une noble ardeur, et l'homme sans ambition pour son sens de la mesure et de la modération, ainsi que nous l'avons noté dans nos premières études⁵. On

1. II, 7, 1107 b 26 ; IV, 7, 1123 a 34-b 22.

2. IV, 7, 1123 b 24-27.

3. Et constituant, comme la libéralité, une μεσότης. — L. 5, ἀμφω, à savoir la vertu moyenne dont il est présentement question (et qui, nous le verrons, n'a pas de nom) et la libéralité.

4. En honneur ou en richesses. Cf. S^t THOMAS, 792, p. 219 : *circa parva et moderata, vel honores vel divitias*.

5. II, 7, 1107 b 33. — AR. va maintenant indiquer (δῆλον) pourquoi tantôt nous louons et tantôt nous blâmons l'ambition et le mépris exagéré des honneurs : c'est que nous sommes en présence de termes *ambigus* (πλεοναχῶς, l. 14) qui peuvent être pris dans un sens favorable ou défavorable.

voit que l'expression *passionné pour telle ou telle chose* se prend en plusieurs sens, et que nous n'appliquons pas toujours à la même chose le terme ambitieux <passionné pour l'honneur> : c'est une expression élogieuse quand nous avons en vue celui qui aime l'honneur plus que ne le fait la majorité des hommes, et elle revêt un sens péjoratif au contraire quand nous pensons à celui qui aime l'honneur plus qu'il ne convient. Et comme la moyenne à observer n'a pas de nom spécial, les deux extrêmes paraissent se disputer sa place comme si elle était vacante¹. Mais là où il y a excès et défaut existe aussi le moyen ; or on peut convoiter l'honneur à la fois plus et moins qu'on ne le devrait ; il est donc aussi possible de le désirer comme il est convenable, et c'est cette dernière disposition du caractère qui est l'objet de nos éloges, disposition qui constitue dans le domaine de l'honneur une médiété dépourvue de désignation spéciale. Comparée à l'ambition elle apparaît manque d'ambition, et comparée au manque d'ambition, ambition ; comparée enfin à l'un et à l'autre, elle est, en un sens, les deux en même temps. Cela semble bien être également le cas pour les autres vertus², mais, dans l'espèce présente, les extrêmes paraissent seulement opposés l'un à l'autre, du fait que la vertu moyenne n'a pas reçu de nom³.

11

<La douceur.>

La douceur⁴ est une médiété dans le domaine des sentiments de colère, mais l'état intermédiaire n'ayant pas de nom, et les extrêmes se trouvant presque dans

1. Cf. II, 7, 1107 b 31, où la même idée se trouve exprimée.

2. S^t THOMAS, 798, p. 220, donne des exemples.

3. *Quia mediocritati virtuosae non est impositum nomen, ideo extrema vitiosa, hoc est ambitio et nimius honoris contemptus, videntur esse solum opposita inter se, non autem cum virtute, licet vere et inter se et cum virtute habeant oppositionem* (SYLV. MAURUS, 103^a).

4. Sur *πραότης* (lenitas, douceur, bon caractère, gentillesse), cf. *Rhet.*, II, 3, 1380 a 6-1380 b 33, et le passage correspondant de *Eth. Eud.*, III, 3, 1231 b 5-26.

le même cas, nous appliquons le terme douceur au moyen¹, quoique la douceur incline plutôt du côté de la déficience. Celle-ci est dépourvue de nom, mais l'excès pourrait s'appeler une sorte d'irascibilité, car la passion en question est une colère, bien que les causes qui la produisent soit multiples et diverses. 30

L'homme donc qui est en colère pour les choses qu'il faut et contre les personnes qui le méritent, et qui en outre l'est de la façon qui convient, au moment et aussi longtemps qu'il faut, un tel homme est l'objet de notre éloge. Cet homme sera dès lors un homme doux, s'il est vrai que le terme de douceur est pour nous un éloge (car le terme doux signifie celui qui reste imperturbable et n'est pas conduit par la passion, mais ne s'irrite que de la façon, pour les motifs et pendant le temps que la raison peut dicter ; il semble toutefois errer plutôt dans le sens du manque, 35 1120 a l'homme doux n'étant pas porté à la vengeance, mais plutôt à l'indulgence).

La déficience, d'autre part, qu'elle soit une sorte d'indifférence à la colère ou tout ce qu'on voudra, est une disposition que nous blâmons (car ceux qui ne s'irritent pas pour les choses où il se doit sont regardés comme des niais, ainsi que ceux qui ne s'irritent pas de la façon qu'il faut, ni quand il faut, ni avec les personnes qu'il faut : de pareilles gens donnent l'impression de n'avoir de la position où ils se trouvent ni sentiment, ni peine², et faute de se mettre en colère, d'être incapables de se défendre : or endurer d'être bafoué ou laisser avec indifférence insulter ses amis, est le fait d'une âme vile).

L'excès, de son côté, a lieu de toutes les façons dont nous avons parlé (on peut être en colère, en effet, avec des personnes qui ne le méritent pas, pour des 10

1. Le terme *πραότης* ne signifie pas tant, en effet, la position moyenne *circa iram*, que la douceur du caractère en général. Le manque de colère lui-même n'a pas de nom ; seul l'excès peut à la rigueur recevoir la désignation d'*iracundia*. Il y a évidemment dans tout ce chapitre une sorte d'impropriété permanente dans le vocabulaire, puisqu'on en est réduit à appeler *doux* l'homme qui se met en colère à bon escient. On se reportera avec intérêt aux explications de SYLV. MAURUS, 104¹.

2. Cf. J. BURNET, 189.

choses où la colère n'est pas de mise, plus violemment, ou plus rapidement, ou plus longtemps qu'il ne faut), bien que tous ces traits ne se rencontrent pas dans la même personne, ce qui serait d'ailleurs une impossibilité, car le mal va jusqu'à se détruire lui-même, et quand il est complet devient intolérable¹.

Quoi qu'il en soit, il y a d'abord² les irascibles³, qui se mettent en colère sans crier gare, contre des gens qui n'en peuvent mais, pour des choses qui n'en valent pas la peine et plus violemment qu'il ne convient. Mais leur colère tombe vite, et c'est même là le plus beau côté de leur caractère : cela tient chez eux à ce qu'ils ne compriment pas leur colère, mais réagissent ouvertement⁴ à cause de leur vivacité, et ensuite leur colère tombe à plat. — Les caractères très colériques sont vifs à l'excès et portés à la colère envers tout le monde et en toute occasion ; d'où leur nom⁵. — Les caractères amers, d'autre part, sont
 20 difficiles à apaiser et restent longtemps sur leur colère, car ils contiennent leur emportement, mais le calme renaît une fois qu'ils ont rendu coup pour coup : la vengeance fait cesser leur colère, en faisant succéder en eux le plaisir à la peine. Mais si ces représailles n'ont pas lieu, ils continuent à porter le fardeau de leur ressentiment, car leur rancune n'apparaissant pas au dehors personne ne tente de les apaiser, et digérer en soi-même sa propre colère est une chose
 25 qui demande du temps. De pareilles gens sont les plus insupportables à la fois à eux-mêmes et à leurs plus chers amis. — Enfin, nous qualifions de caractères difficiles ceux qui s'irritent dans les choses qui n'en valent pas la peine, plus qu'il ne faut et trop

1. Sur la destruction du mal par son propre excès, cf. S^t THOMAS, 808, p. 224.

2. Quatre catégories d'excès *circa iram* : les *δργίλοι* (l. 13-18) ; les *ἀκρόχολοι* (l. 18-19) ; les *πιχροί* (19-26), et les *χαλεποί* (26-28).

3. Cf. *Eth. Eud.*, II, 3, 1221 b 10-15.

4. L. 17, *ἡ φανεροί εἰσι*, c'est-à-dire d'une façon ouverte. L'expression se rattache à *ἀνταποδιδόντες*. Cf. S^t THOMAS, 809, p. 224 : *non retinent iram interius in corde, sed statim [ira] prorumpit exterius*, au contraire des *πιχροί* dont il est question l. 19.

5. *ἄκρος* et *χόλος* (*extrême colère*). Sur l'*ἀκροχολία*, cf. *de Virt. et Vit.*, 6, 1251 a 3.

lontemps, et qui ne changent de sentiments qu'ils n'aient obtenu vengeance ou châtement.

A la douceur nous donnons comme opposé plutôt l'excès que le défaut, parce que l'excès est plus répandu (le désir de se venger est un sentiment plus naturel à l'homme <que l'oubli des injures>), et aussi parce que les caractères difficiles s'adaptent avec plus de peine à la vie en société¹. 30

Ce que nous avons indiqué dans nos précédentes analyses² reçoit un surcroît d'évidence de ce que nous disons présentement, à savoir qu'il n'est pas aisé de déterminer comment, à l'égard de qui, pour quels motifs et pendant combien de temps on doit être en colère, et à quel point précis, en agissant ainsi, on cesse d'avoir raison et on commence à avoir tort. En effet, une légère transgression de la limite permise n'est pas pour autant blâmée, qu'elle se produise du côté du plus ou du côté du moins : ainsi parfois nous louons ceux qui pèchent par insuffisance et les qualifions de doux, et, d'autre part, nous louons les caractères difficiles, pour leur virilité qui, dans notre pensée, les rend aptes au commandement. Dès lors il n'est pas aisé de définir dans l'abstrait de combien et de quelle façon il faut franchir la juste limite pour encourir le blâme : cela rentre dans le domaine de l'individuel, et la discrimination est du ressort de la sensation³. Mais ce qui du moins est clair, c'est l'appréciation favorable que mérite la disposition moyenne, selon laquelle nous nous mettons en colère avec les personnes qu'il faut, pour des choses qui en valent la peine, de la façon qui convient, et ainsi de suite, et que, d'autre part, l'excès et le défaut sont également blâmables, blâme léger pour un faible écart, plus accentué si l'écart est plus grand, et d'une grande sévérité enfin quand l'écart est considérable. On voit donc clairement que c'est à la disposition moyenne que nous devons nous attacher. 35 1129 b

1. Et qu'un vice qui rend insociable est plus opposé à la vertu qu'un vice qui montre seulement une trop grande facilité à tout endurer.

2. II, 9, 1109 b 14-26.

3. Cf. II, 9, 1109 b 23, où les mêmes termes sont employés.

<L'affabilité et ses vices opposés.>

- 10 Les états ayant rapport à la colère ont été suffisamment étudiés.

Dans les relations journalières, la vie en société, le commerce de la conversation et des affaires¹, certains sont considérés comme des gens complaisants², qui se font un plaisir de tout approuver et de n'opposer jamais de résistance, estimant que c'est pour eux un devoir d'éviter toute contrariété à leur entourage. Et ceux qui, à l'inverse des précédents, soulèvent des
 15 difficultés sur toutes choses, sans se soucier le moins du monde de causer de la peine à autrui, sont qualifiés d'esprits hargneux et chicaniers. Il est bien clair que les dispositions dont nous venons de parler sont blâmables, et que la position moyenne entre ces états est au contraire digne d'éloge : c'est celle qui nous fera accueillir, et pareillement repousser, les choses qu'il faut et de la façon qu'il faut. Mais aucun nom n'a été assigné à cette disposition, quoiqu'elle ait la
 20 plus grande ressemblance avec l'amitié : car celui qui répond à cette disposition moyenne est cette sorte d'hommes que nous entendons désigner par l'expression de « bon ami », s'il s'y ajoute l'affection³. Toutefois cet état diffère de l'amitié en ce qu'il est exempt de tout facteur sentimental et d'affection pour ceux avec lesquels on a commerce, car ce n'est pas par

1. Dans l'*Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 29 et ss., AR. ne range pas au nombre des vertus les μεσότητες intéressant nos rapports sociaux, et leurs contraires ne sont pas non plus des vices ; et il donne pour raison que ces différents états sont ἀνευ προαιρέσεως (1234 a 25). Même position dans *Magna Mor.*, I, 32, 1193 a 36.

2. Sur l'ἀρεσχεια, cf. THÉOPHRE., *Charact.*, V, qui la définit un « commerce qui, sans souci de l'honnête, ne vise qu'à procurer de l'agrément » (trad. O. NAVARRE). L'ἀρεσχος est l'homme affable, d'une amabilité mondaine, allant jusqu'à l'obséquiosité. Le Philinte du *Misanthrope* est un ἀρεσχος. Cf. *supra*, II, 7, 1108 a 25 et ss.

3. La simple amabilité peut devenir de l'amitié quand s'y ajoute l'affection.

amour ou par haine qu'on accueille tout ce qui vient des autres comme il se doit, mais parce qu'on est constitué de cette façon-là. En effet¹, qu'il s'agisse d'inconnus ou de gens de connaissance, de familiers 25 ou d'indifférents, on agira de même, sauf à s'adapter à la diversité des cas, car on ne saurait avoir la même sollicitude envers des familiers ou des étrangers, ni non plus les traiter sur un pied d'égalité pour les peines qu'on peut leur causer.

Nous avons dit en termes généraux que l'homme de cette sorte se comportera dans ses rapports avec autrui comme il doit se comporter ; mais c'est en se référant à des considérations d'honnêteté et d'utilité qu'il cherchera à ne pas contrister les autres ou à contribuer à leur agrément, puisqu'il est 30 entendu qu'il s'agit ici de plaisirs et de peines se produisant dans la vie de société ; et dans les cas où il est déshonorant ou dommageable pour l'homme dont nous parlons de contribuer à l'agrément des autres, il s'y refusera avec indignation et préférera leur causer de la peine. D'autre part, si son approbation apporte à l'auteur de l'acte, à son tour², un discrédit qui soit d'une importance considérable, ou un tort quelconque, alors que son opposition ne peut lui causer qu'une peine légère, il n'accordera pas son 35 assentiment mais ne craindra pas de déplaire. Et, dans ses relations sociales, il traitera différemment les personnes de rang élevé et les gens du commun, ainsi que les personnes qui sont plus ou moins connues de lui ; il aura pareillement égard aux autres distinctions, rendant à chaque classe d'individus ce qui lui est dû. Et s'il estime préférable en soi de contribuer à l'agrément des autres et d'éviter de les contrister, en fait il aura égard aux conséquences³, si elles sont 1127 a

1. *Et hujus* [que c'est un *habitus* naturel] *signum est, quod observat hoc non solum ad amicos, sed communiter ad omnes* (S^t THOMAS, 821, p. 227).

2. Après avoir envisagé le tort qu'une approbation peut causer à la personne qui approuve elle-même (αὐτῷ, l. 32), AR. passe au dommage qui peut être causé à la personne qu'on approuve (τῷ ποιούντι, l. 33).

3. AR., dont la pensée est ici très concise, veut dire qu'en principe (καθ' αὐτό, l. 2) nous devons nous efforcer de faire plaisir et d'éviter

plus fortes, je veux dire à l'honnêteté et à l'utilité.

- 5 Et pour procurer un grand plaisir à venir, il causera une peine légère dans le présent.

Tel est donc l'homme qui occupe la position moyenne, sans toutefois porter de désignation spéciale. De ceux qui causent du plaisir aux autres, celui qui vise uniquement à faire plaisir sans poursuivre aucune autre fin, est un complaisant, et celui qui agit ainsi pour l'avantage qu'il en retire personnellement, soit en argent soit en valeur appréciable en argent, celui-là est un flatteur¹. Celui qui, au contraire,
10 fait des difficultés en toute occasion est, comme nous l'avons dit², un homme hargneux et chicanier. Et les extrêmes paraissent être opposés l'un à l'autre, du fait que le moyen terme n'a pas de nom³.

13

<L'homme véridique et ses opposés.>

Dans une sphère sensiblement la même⁴ se rencontre encore la médiété opposée à la fois à la vantardise <et à la réticence>⁵, et qui elle non plus n'a pas

de causer de la peine dans nos relations courantes avec autrui. Mais nous devons aussi peser les conséquences (τοῖς ἀποβαίνουσιν, l. 4) de notre complaisance. Si la réputation ou l'intérêt, soit de nous-mêmes, soit des personnes que nous approuvons, souffrent d'un assentiment donné à la légère, nous devons donner la préférence à des considérations d'honneur et d'utilité et refuser de nous montrer trop aimables.

1. Le κόλαξ est le *flatteur*, l'*adulateur*, le *parasite* classique de la Comédie nouvelle.

2. *Supra*, 1126 b 14-16.

3. Car les extrêmes sont des vices qui devraient être opposés, non pas l'un à l'autre, mais à la vertu moyenne, si celle-ci avait un nom.

4. L. 13, περὶ τὰ αὐτά = περὶ τὰς ὁμιλίας, καὶ τὸ συζῆν, κτλ., de 12, 1126 b 11, *supra*.

5. Cf. II, 7, 1108 a 22, et la note, pour le sens de εἰρωνεία. Les mots entre crochets sont peut-être inutiles (J. BURNET, 193). — Voir aussi *Elh. Eud.*, III, 7, 1233 b 38-1234 a 3.

reçu de nom. Mais il n'est pas mauvais d'approfondir aussi les dispositions de ce genre : nous connaissons mieux ce qui a trait à la moralité après avoir passé 15 en revue chacune de ses manifestations, et nous acquerrons en outre la conviction que les vertus sont bien des médiétés, si d'un seul regard nous voyons qu'il en est ainsi dans tous les cas.

Dans la vie en société, les hommes qui n'ont en vue que de causer du plaisir ou de la peine à ceux qu'ils fréquentent ont déjà été étudiés¹. Parlons maintenant de ceux qui recherchent la vérité ou le mensonge pareillement dans leurs discours et dans leurs actes, ainsi que dans leurs prétentions. De l'avis général, 20 alors, le vantard² est un homme qui s'attribue des qualités susceptibles de lui attirer de la réputation tout en ne les possédant pas, ou encore des qualités plus grandes qu'elles ne sont en réalité ; inversement, le réticent dénie les qualités qu'il possède ou les atténue ; enfin, celui qui se tient dans un juste milieu est un homme sans détours³, sincère à la fois dans sa vie et dans ses paroles, et qui reconnaît l'existence de ses qualités propres, sans y rien ajouter ni retran- 25 cher. La sincérité et la fausseté peuvent l'une et l'autre être pratiquées soit en vue d'une fin déterminée, soit sans aucun but⁴. Mais en tout homme le véritable caractère se révèle dans le langage, les actes et la façon de vivre, toutes les fois qu'il n'agit pas en vue d'une fin⁵. Et en elle-même, la fausseté est une chose basse et répréhensible, et la sincérité une chose noble et digne d'éloge. Ainsi également l'homme sincère qui 30 se tient au milieu des deux opposés mérite la louange, tandis que l'homme faux, aussi bien dans un sens que dans l'autre, est un être méprisable, mais plus particulièrement le vantard. Traitons à la fois de l'homme

1. Dans le précédent chapitre.

2. C'est le charlatan dans les relations sociales, le *Miles gloriosus* de la Comédie nouvelle.

3. Sur ἀθέλαστος, I, 23, cf. J. BURNET, 194 : c'est l'homme sincère, celui qui appelle chaque chose par son nom.

4. *Propter hoc quod in tali actu delectatur* (S^t THOMAS, 836, p. 231).

5. *Quia unusquisque secundum qualitatem sui habitus loquitur et operatur et vitam ducit, nisi aliquando aliter operatur propter aliquid aliud emergens* (S^t THOMAS, *ibid.*)

véridique et de l'homme faux, en commençant par le premier.

1127 b Nous ne parlons pas ici de la bonne foi dans les contrats, ni dans les matières qui se rapportent à la justice ou à l'injustice (c'est d'une autre vertu¹ que ces choses-là doivent relever) : nous parlons des cas où, aucune considération de ce genre n'offrant d'intérêt, un homme est véridique dans ses paroles et dans sa vie parce que telle est la disposition habituelle de son caractère². On peut penser qu'un pareil homme est un homme de bien. En effet, celui qui aime la vérité et se montre sincère même dans des choses où cela n'importe en rien, sera, à plus forte

5 raison encore, sincère dans les cas où cela présente de l'intérêt : il se gardera alors de la fausseté comme d'une action honteuse, lui qui s'en détournait déjà par simple répulsion de ce qu'elle est en elle-même ; et un tel homme mérite nos éloges. Il aura même plutôt tendance à rester au-dessous de la vérité, et c'est là une attitude qui, de toute évidence, est de meilleur ton, toute exagération étant à charge aux autres.

Quant à l'homme qui a des prétentions dépassant la réalité de ses propres mérites, tout en n'ayant aucune fin en vue, il apparaît assurément comme un

10 être méprisable (autrement il ne prendrait pas plaisir à mentir), mais il donne pourtant l'impression d'être plus vain que méchant. Supposons maintenant qu'il agisse dans un but déterminé : si c'est en vue de la gloire ou de l'honneur, il n'y a trop rien à reprendre (c'est précisément le cas du vantard)³, mais si c'est en vue de l'argent ou dans un intérêt pécuniaire, sa conduite est alors plus honteuse. D'autre part, ce n'est pas la simple potentialité qui

1. C'est-à-dire de la Justice, dont il sera traité au livre V.

2. Cf. SYLV. MAURUS, 109² : ... *de illo qui est verax ex eo quod habet habitum ostendendi se talem qualis est... etiam cum nihil refert eo quod nulla ipsi vel alteri utilitas, nullum damnum eveniret, quovis modo se haberet.*

3. RAMSAUER, suivi par J. BURNET, 195, supprime *ὁ ὧς ἀλαζών*, l. 12. Nous croyons devoir conserver ces mots, mais nous rejetons la leçon de SUSEMHL (*ὧς ὁ ἀλαζών*), qui apparaît tout à fait injustifiée.

fait le vantard, mais le choix délibéré¹ : c'est en raison de la disposition de son caractère et parce qu'il est 15 un homme de telle nature qu'il est un vantard. Mêmes distinctions en ce qui concerne le menteur : tel est menteur parce qu'il aime le mensonge pour le mensonge même, tel autre par désir de la gloire ou du gain². Or ceux qui font les vantards en vue d'acquérir la réputation se donnent les qualités de nature à susciter les éloges ou les félicitations³ ; mais ceux qui recherchent un avantage matériel prétendent à des qualités dont leur voisinage tire profit⁴, et dont au surplus l'absence passe facilement inaperçue : par exemple le talent d'un devin, d'un savant ou d'un 20 médecin. C'est pour cela⁵ que les qualités de cette sorte sont celles que la plupart des vantards se donnent et qui font l'objet de leurs forfanteries, car on trouve en eux celles que nous venons de décrire.

Les réticents qui ne parlent d'eux-mêmes qu'en atténuant la vérité, apparaissent comme étant de mœurs plus aimables, (car on admet qu'ils ne parlent pas en vue du gain, mais qu'ils fuient l'ostentation). Pour ces derniers aussi⁶, il s'agit principalement des qualités donnant une bonne réputation, qualités

1. Cf. *Top.*, IV, 5, 126 a 30-126 b 2, qui éclaire singulièrement le présent passage. La puissance (ou possibilité) étant puissance des contraires (*Métaph.*, Θ, 2, 1046 b 6 et ss.), capable de réaliser le bien et le mal, ne saurait être en elle-même un objet de blâme ou d'approbation : c'est la *προαίρεσις*, l'intention, qui donne à un acte son caractère moral.

Voir aussi *Métaph.*, Γ, 2, 1004 b 22-25 ; *Rhetor.*, I, 1, 1355 b 17.

2. Cf. XÉNOPH., *Cyr.*, II, 2, 12.

3. Sur le terme *εὐδαιμονισμός*, cf. *supra*, I, 12, 1101 b 25 et ss ; *Rhetor.*, I, 9, 1367 b 33 et ss.

4. L. 19, l'addition de SUSEMIHL, *ὧν ἔνδεα καί*, est inutile, et nous n'en tenons pas compte.

Les l. 19 et 20 sont délicates. S^r THOMAS (844 et 845, p. 232) expose clairement la pensée d'AR. Ceux qui se vantent *lucri gratia fingunt talia in quibus alii delectantur* [ἀπόλαυσις, l. 21, *profit, jouissance*] ; *alioquin nihil lucrarentur*. D'autre part de pareilles prétentions sont incontrôlables : rien de plus difficile que de déceler l'erreur en médecine ou en matière de divination.

5. Pour s'enrichir aux dépens d'autrui et pour tromper facilement sur la réalité des talents qu'ils prétendent avoir (l. 19 et 20 ci-dessus).

6. Comme dans le cas des vantards.

- 25 qu'ils déclarent ne pas posséder, suivant la manière de faire de SOCRATE. Ceux qui nient posséder¹ des qualités sans importance ou des qualités qu'ils possèdent manifestement, sont appelés finassiers et sont à juste titre plus méprisables (parfois même cette affectation a toute l'apparence de la vantardise, comme le vêtement des Lacédémoniens², car l'excès aussi bien que la déficience poussée trop loin ont quelque chose de fanfaron). Mais ceux qui usent avec
30 modération de la réticence, et pour des qualités dont l'évidence ne soit pas par trop apparente, apparaissent comme des gens de distinction.

Enfin, le vantard paraît bien être l'opposé de l'homme sincère, car il est pire que le réticent³.

14

<Le bon goût dans l'activité de jeu.>

Comme il y a aussi des moments de repos dans l'existence⁴, et qu'une forme de ce repos consiste dans le loisir⁵ accompagné d'amusement, dans ce domaine également il semble bien y avoir un certain bon ton

1. L. 26, d'accord avec VAHLEN et J. BURNET, 196, nous sommes d'avis qu'on doit remplacer προσποιούμενοι par ἀπανούμενοι.

Sur les l. 22-26, cf. T. DEMAN, *le Témoignage d'Ar. sur Socrate*, p. 67-69.

2. Dont la négligence dissimule mal l'orgueil (cf. le mot de SOCRATE à ANTISTHÈNE rapporté par DIOG. L., VI, 1, 8 : « Je vois ton orgueil à travers ton manteau ».)

3. L. 32, χέλρων γάρ, c'est-à-dire, τοῦ εἴρωνος.

4. Sur l'ἀνάπαυσις (repos, pause, détente), cf. aussi X, 6, 1176 b 34. Cette notion est définie *Polit.*, VIII, 3, 1337 b 42, une ἀνεσις τῆς ψυχῆς. — Passage parall. *Eth. Eud.*, III, 7, 1234 a 4-23.

5. Au sens strict, διαγωγή (ou σχολή) est la *vie contemplative*, fin de la pratique et idéal de toute vie, activité noble et béatitude, qui caractérise le premier Moteur (*Métaph.*, A, 7, 1072 b 14, p. 681 et notes de notre trad., t. II ; *infra*, X, 7, 1177 b 26 ; *Polit.*, VIII, 5, 1339 b 17). Mais, en un sens plus populaire, qui est celui du présent passage, διαγωγή signifie l'agrément, la distraction, *cultus vitae* (cf. *Métaph.* A, 1, 981 b 18 ; *Ind. arist.*, 178 a 33).

des relations sociales, qui détermine quelles sortes de propos il est de notre devoir de tenir et comment les exprimer, et pareillement aussi quels sont ceux que nous pouvons nous permettre d'entendre. Il y aura à cet égard une différence suivant la qualité des interlocuteurs auxquels nous nous adresserons ou que nous écouterons¹. On voit que dans ces matières aussi il peut y avoir à la fois excès et défaut par rapport au juste milieu. 1128 a

Ceux qui pèchent par exagération dans la plaisanterie sont considérés comme de vulgaires bouffons, dévorés du désir d'être facétieux à tout prix, et visant plutôt à provoquer le rire qu'à observer la bienséance dans leurs discours et à ne pas contrister la victime de leurs railleries. Ceux, au contraire, qui ne peuvent ni proférer eux-mêmes la moindre plaisanterie ni entendre sans irritation les personnes qui en disent, sont tenus pour des rustres² et des grincheux. Quant à ceux qui plaisantent avec bon goût, ils sont ce qu'on appelle des gens d'esprit³, ou, si l'on veut, des gens à l'esprit alerte⁴, car de telles saillies semblent être des mouvements du caractère, et nous jugeons le caractère des hommes comme nous jugeons leur corps, par leurs mouvements⁵. Mais comme le goût de la plaisanterie est très répandu et que la plupart des gens se délectent aux facéties et aux railleries plus qu'il ne faudrait, même les bouffons se voient gratifiés du nom d'hommes d'esprit et passent pour des gens de bon ton ; mais qu'en fait ils diffèrent 15

1. Cf. J. BURNET, 197 : « *whether those in whose company he speaks are like himself, and whether those by whom he is spoken to are like himself.* »

2. Sur l'ἄγριος, personnage de comédie, cf. *Eth. Eud.*, III, 2, 1230 b 18.

3. L'εὐτραπεία est la gaieté de bon aloi. Cf. sur cette notion, III, 7, 1108 a 24 et ss., et *Rhetor.*, II, 12, 1389 b 12, où il est dit que la plaisanterie honnête est une *démésure tempérée par la bonne éducation* (ἡ εὐτραπεία πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν).

4. D. LAMBIN traduit excellemment εὐτροποι, l. 10 : *flexibili ac versatili ingenio praediti*. AR. compare la souplesse de l'esprit à l'agilité du corps, qui se « tourne » et se « retourne » facilement.

5. *Est quoddam indicium interioris moralis dispositionis... ex operationibus exterioribus cognoscuntur interiores mores* (S^t THOMAS, 854, p. 236).

d'une façon nullement négligeable du véritable homme d'esprit, c'est là une chose qui résulte manifestement de ce que nous venons de dire.

- La disposition du caractère qui occupe le juste milieu est encore marquée par le tact¹ : c'est le fait d'un homme de tact de dire et d'écouter seulement les choses qui s'accordent avec la nature de l'homme vertueux et libre, car il y a certaines choses qu'il sied à un homme de cette sorte de dire ou d'entendre par
 20 manière de plaisanterie, et la plaisanterie de l'homme libre diffère de celle de l'homme d'une nature servile, comme, de son côté, la plaisanterie d'un homme bien élevé n'est pas celle d'un homme sans éducation. On peut se rendre compte de cette différence en comparant les comédies anciennes et les nouvelles : pour les anciens auteurs comiques, c'était l'obscénité qui faisait rire, tandis que pour les nouveaux auteurs, ce sont plutôt les sous-entendus, ce qui constitue un progrès, qui n'est pas négligeable, vers la bonne tenue.
 25 Dans ces conditions, devons-nous définir le railleur bien élevé en disant que ses plaisanteries ne sont jamais malséantes au jugement d'un homme libre, ou devons-nous dire² que c'est parce qu'il évite de contrister celui qui l'écoute ou même qu'il s'efforce de le réjouir ? Mais cette dernière définition ne porte-t-elle pas sur quelque chose de bien vague ? Car ce qu'on aime et ce qu'on déteste varie avec les différents individus³. Telle sera aussi la nature des plaisanteries que le railleur de bon ton écouterait, car les plaisanteries qu'il supporte d'entendre sont aussi celles qu'il

1. L. 17, ἐπιδεξιότης (*dexteritas*, dit D. LAMBIN), est l'adresse, le talent naturel, le tact. Cf. *Rhetor.*, II, 4, 1381 a 34 : οἱ ἐπιδέξιοι καὶ τῷ παῖσαι καὶ τῷ ὑπομεῖναι sont ceux qui ont le talent de plaisanter et d'entendre la plaisanterie.

2. S^t THOMAS, 860, p. 237, a analysé soigneusement ce passage. AR. propose deux définitions du railleur de bon ton (τὸν εὖ σκώπτοντα, l. 25) : la première se place *ex parte eorum quae dicit, quia scilicet dicit ea quae decet dicere liberalem hominem virtuosum et modestum*. La seconde (ἢ τῷ μὴ λυπεῖν, l. 26) se place *ex parte finis vel effectus, quia scilicet intendit non contristare audientem*.

3. Par conséquent, c'est la première définition qu'il convient d'adopter (SYLV. MAURUS, 112').

trouve bon de faire lui-même¹. Il ne lancera donc pas n'importe quelle plaisanterie, car la raillerie constitue une sorte d'outrage, et certaines formes d'outrages sont prohibées par le législateur ; peut-être aussi devrait-on interdire certaines formes de raillerie². — Ainsi donc, l'homme libre et de bon ton se comportera comme nous l'avons indiqué, étant en quelque sorte sa loi à lui-même³. 30

Tel est donc le caractère de celui qui se tient dans le juste milieu, qu'on l'appelle homme de tact ou homme d'esprit. Le bouffon, lui, est l'esclave de son goût de la plaisanterie, ne ménageant ni lui ni les autres dès qu'il s'agit de faire rire, et tenant des propos que ne tiendrait jamais l'homme de bon ton, qui ne voudrait même pas écouter certains d'entre eux. Quant au rustre, il est absolument impropre aux conversations de ce genre, car il n'y apporte aucune contribution, et critique tout, et pourtant la détente et l'amusement sont, de l'avis général, un élément essentiel de l'existence. 35 1123 b

Nous avons ainsi mentionné trois façons d'observer un juste milieu dans notre vie, et toutes ont rapport à un commerce réciproque de paroles et d'actions. Elles diffèrent cependant en ce que l'une de ces médiétés a rapport à la vérité, et les deux autres à l'agrément : de ces deux dernières, la première se manifeste dans les distractions, et la seconde dans les rapports sociaux intéressant une vie toute différente⁴. 5

1. Nous suivons strictement SUSEMIHL, et lisons, l. 30, καί (et non καὶ, comme J. BURNET et H. RACKHAM le proposent). Sur le sens, cf. S^t THOMAS, 861, p. 237 : *illa enim quae aliquis patienter sustinet audire, haec facere videtur, scilicet ingerendo ea aliis*. Et SYLV. MAURUS, 112¹ : *Regula est, ut vir probus non dicat quae ipse non libenter audit*.

2. L. 31, καὶ σκώπτειν, sous-ent. ἐνα.

3. *Perinde ac si ipse sibi lex sit* (D. LAMBIN).

4. A savoir *in seriis* (S^t THOMAS, 866, p. 237).

<La modestie.>

- 10 En ce qui concerne la modestie¹, il ne convient pas d'en parler comme d'une vertu, car elle ressemble plutôt à une affection qu'à une disposition². Quoiqu'il en soit, on la définit comme une sorte de crainte de donner une mauvaise opinion de soi³, et elle produit des effets analogues à ceux que provoque la crainte du danger : on rougit, en effet, quand on a honte, et on pâlit quand on craint pour sa vie. Dans un cas comme dans l'autre, il semble donc bien qu'il s'agisse là de quelque chose de corporel en un sens⁴, ce qui,

1. Dans tout ce chapitre, αἰδώς est proprement la *réserve*, la *prudence*, la modestie dans les paroles et les actions (*verecundia*). Cf. *supra*, II, 7, 1108 a 31 ; III, 11, 1116 a 28, note. Voir aussi *Eth. Eud.*, III, 7, 1233 b 16-29, et 1234 a 24-33.

J. BURNET, 200, remarque avec raison qu'AR. emploie indifféremment αἰδώς et αἰσχύνη, comme si ces deux termes étaient synonymes. Ils diffèrent pourtant considérablement. Nous avons vu la signification précise d'αἰδώς. L'αἰσχύνη est la *honte* que l'on ressent quand on a commis une mauvaise action, et son contraire est l'*impudence* (ἀναισχυντία). Cf. sur ces notions *Rhetor.*, II, 6, en entier, et notamment 1383 b 13 ; THÉOPHRE., *Caract.*, IX, où ἀναισχυντος désigne plutôt l'homme sans scrupules en matière d'intérêt.

2. Cf. *supra*, II, 4, 1105 b 20 et ss. (et les notes). L'αἰδώς n'est pas une vertu, parce qu'elle est le *sentiment* lui-même, l'affection (un πάθος, dans l'espèce τις φόβος, I. 11), et non une ἐξίς, un *comportement habituel* envers le sentiment, en un mot une *disposition* permanente de l'âme qui caractérise toute vertu.

3. PLATON (*Lois*, I, 646 e) définit l'αἰσχύνη la crainte de l'opinion quand nous estimons qu'on nous juge méchants de faire ou de dire ce qui n'est pas bien. AR. a critiqué cette définition, *Top.* IV, 5, 126 a 6 et ss. (t. I, p. 151 de notre trad.) : si on appelle la honte une crainte, il en résultera que le genre et l'espèce ne seront pas dans le même sujet, puisque la honte est dans la partie rationnelle de l'âme et la crainte dans la partie irascible.

4. Cf. *de An.*, I, 1, 403 a 16, où AR., après avoir énuméré diverses affections de l'âme, ajoute : « car en même temps que se produisent ces déterminations, le corps éprouve une modification ». Mêmes indications dans *de Sensu*, I, 436 a 6, et *aliiis*. Tous ces textes, et autres semblables, où les παθήματα sont considérés comme des activités communes à l'âme et au corps, sont d'une grande importance

on l'admet communément, est plutôt le fait d'une 15
affection que d'une disposition.

L'affection en question ne convient pas à tout âge, mais seulement à la jeunesse. Nous pensons que les jeunes gens ont le devoir d'être modestes, parce que, vivant sous l'empire de la passion, ils commettent beaucoup d'erreurs, dont la modestie peut les préserver ; et nous louons les jeunes gens quand ils sont modestes, alors qu'on ne s'aviserait jamais de louer une personne plus âgée de ce qu'elle est sensible à la honte, car nous pensons qu'elle a le devoir de ne rien 20
faire de ce qui peut causer de la honte. Un homme vertueux, en effet, ne ressent jamais la honte, s'il est vrai qu'elle naisse à l'occasion des actions perverses (puisque'on ne doit pas accomplir les actions de ce genre ; et même en admettant que certaines d'entre elles sont réellement honteuses et que les autres ne le sont qu'aux yeux de l'opinion, cette distinction n'importe ici en rien, car les unes comme les autres devant être évitées, nous n'avons pas par suite à éprouver de honte à leur sujet) ; et la honte est le 25
propre d'un homme pervers, et elle est due au fait qu'il est d'une nature capable d'accomplir quelque action honteuse¹. Et avoir le caractère constitué de telle sorte qu'on ressente de la honte si on a commis une action de ce genre, et penser qu'à cause de cela on est un homme de bien, c'est une absurdité² : c'est,

pour fixer la chronologie du *de Anima*. Cf. sur ce point F. NUYENS, *l'Évol. de la Psych. d'Ar.*, p. 191, 224, 251, et *passim*.

L. 14, la honte et la crainte sont qualifiées d'états somatiques (σωματικά), mais ce ne sont pas des modifications simplement corporelles, elles sont seulement liées à des états du corps, d'où la restriction πῶς.

1. L. 26, avec J. BURNET et H. RACKHAM, nous lisons τῷ au lieu de τό.

2. AR. vient de dire que l'αἰδώς (ou l'αἰσχύνη) ne saurait s'appliquer à l'homme vertueux, lequel, par définition, n'accomplit que de bonnes actions. On pourrait objecter qu'est vertueux aussi celui qui, par une disposition naturelle de son caractère, a honte des actions mauvaises qu'il commet. AR. répond que cela est absurde et qu'on ne peut être à la fois vertueux et sujet à la honte. Il en donne la raison dans les l. 28 et ss. : la honte ne se manifeste que pour des actes volontaires ; or l'homme de bien ne saurait accomplir volontairement des actes honteux.

On se reportera pour cette argumentation délicate, à S^t THOMAS, 877 à 879, p. 240.

en effet, à l'occasion des actes volontaires que la modestie est ressentie, mais l'homme de bien ne commettra jamais volontairement les mauvaises actions. La modestie peut cependant être un acte de
 30 vertu, dans l'hypothèse où un homme de bien ayant commis un acte vil, en éprouverait ensuite de la honte : mais cela ne peut pas se produire dans le domaine de la vertu¹. Et si l'impudence, autrement dit le fait de n'avoir pas honte d'accomplir les actions honteuses, est une chose vile, il n'en résulte pas pour autant que ressentir de la honte quand on accomplit de mauvaises actions soit un acte vertueux² : pas
 35 davantage la tempérance n'est non plus une vertu, mais c'est un mélange <de vertu et de vice>. Nous montrerons cela par la suite³. Pour le moment, parlons de la justice.

1. Laquelle n'a rien de conditionnel. KANT dirait que la loi morale est un impératif catégorique.

2. Ne peut-on pas dire : ne pas avoir honte d'une action honteuse est un mal, donc en avoir honte est un bien ? Nullement, répond AR., c'est seulement un moindre mal, un mal mêlé de bien, tout comme la tempérance (ἐγκράτεια, l. 35).

3. VII, 1-10. — La discussion sur la νέμεσις, qui semble annoncée par II, 7, 1108 b 6 et ss. fait défaut, et certains interprètes (tels que D. B. MONRO (*On Eth. Nic.*, II, 7, dans *Journ. of Phil.*, VII, 1876, p. 185 et ss.) ont soutenu qu'il y avait une lacune, l. 33, avant οὐκ ἔστιν δέ. Mais cette opinion n'est pas fondée, et on admet, avec SUSEMIEL, que καὶ ἄλλοι, 1108 b 7, renvoie en réalité à *Rhetor.*, II, 9.

LIVRE V

1

<Nature de la justice et de l'injustice.>

[1128 a]

Au sujet de la justice et de l'injustice, nous devons examiner sur quelles sortes d'actions elles portent en fait, quelle sorte de médiété est la justice, et de quels extrêmes le juste est un moyen¹. Notre examen suivra la même marche que nos précédentes recherches². 5

Nous observons que tout le monde entend signifier par *justice* cette sorte de disposition qui rend les hommes aptes à accomplir les actions justes, et qui les fait agir justement et vouloir les choses justes³; de la même manière, l'*injustice* est cette disposition qui fait les hommes agir injustement et vouloir les choses injustes. Posons donc, nous aussi, cette défi- 10

1. Trois questions qui se posent, et que nous avons effectivement posées pour chaque vertu éthique : nous savons déjà que la vertu est une *μεσότης*, et qui a rapport à des actions d'un genre déterminé. (cf. IV, 9, 1115 a 5). La longue étude de la justice, qui occupe tout le livre V, ne fera que développer ces idées et en faire l'application à une vertu déterminée.

2. Portant sur les autres vertus éthiques. La *méthode* (sur le sens de *μέθοδος*, l. 6, cf. I, 1, 1094 a 1, note) que nous employons est toujours la méthode dialectique, qui part d'*ἐνδοξα*, d'*ἐνδοξοὶ προτάσεις*, exprimant soit l'opinion du vulgaire, soit l'opinion des sages (dans l'espèce ce sera surtout PLATON) : cf. I, 9, 1098 b 27, note.

3. Telle est donc la définition courante de la justice : *habitus, per quem habens disponitur ad justa gerenda et per quem justa agit et vult justa* (SYLV. MAURUS, 115¹). Cf. *Gorgias*, 460 b.

15 nition comme point de départ, à titre de simple esquisse. Il n'en est pas, en effet, pour les dispositions du caractère comme il en est pour les sciences et les potentialités : car il n'y a, semble-t-il, qu'une seule et même puissance, une seule et même science, pour les contraires, tandis qu'une disposition qui produit un certain effet ne peut pas produire aussi les effets contraires¹ : par exemple, en partant de la santé on ne produit pas les choses contraires à la santé, mais seulement les choses saines, car nous disons qu'un

1. La justice n'est pas une δύναμις, qui est puissance des contraires, comme la faculté de voir est puissance de voir à la fois le blanc et le noir : car alors l'homme juste pourrait être aussi un voleur adroit (Sur la notion de δύναμις μετὰ λόγου, cf. de *Interpr.*, 13, 23 a 1 ; *Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 4 et ss, tome II, p. 486-487 et les notes de notre commentaire). Même remarque pour l'ἐπιστήμη ποιητική (ou τέχνη), qui est une δύναμις (sur cette identité cf. *Metaph.*, Θ, 2, 1046 b 2), productive d'effets contraires. On sait qu'AR. aime à répéter que la science des contraires est une et la même, et qu'il appartient à une seule science de spéculer sur les opposés, en tant que ce sont des corrélatifs ; en d'autres termes, elle embrasse l'ἕξις et la στέρησις (cf. notamment *Anal. pr.*, I, 1, 24 a 21 ; 36, 48 b 5 ; *Top.*, I, 14, 105 b 5 ; VIII, 1, 155 b 31 ; *Metaph.*, Γ, 2, 1004 a 9 ; etc.) : ainsi la médecine est puissance à la fois de la santé et de la maladie, tandis que la santé, qui est un des contraires, ne peut pas produire d'effets contraires à sa propre nature, à la santé. Dans ces conditions, on ne définira pas la justice comme une faculté distributive de l'égalité : le juste est plutôt celui qui veut, de propos délibéré (βούλησις, προαίρεσις) distribuer l'égalité (cf. *Top.*, VI, 7, 145 b 35-146 a 3, t. II, p. 98 et notes de notre trad.).

On voit par là à quel point AR. est éloigné de la conception de PLATON, qui (dans la *République*, I, 334 a et b, et l'*Hippias min.*, 375 d) mettait sur le même plan δύναμις, ἐπιστήμη et ἕξις.

L. 14, ἕξις ἢ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐ est difficile, et on a suggéré diverses modifications, indiquées dans l'apparat de SUSEMHL : soit supprimer ἢ ἐναντία (comme l'a fait D. LAMBIN dans sa trad. latine), soit remplacer τῶν ἐναντίων par τοῦ ἐναντίου. Mais la conjecture la plus séduisante est, selon nous, celle de M. A. MURER (*Comm. in Ar. X libros Eth. ad Nic.*, Ingolstadt, 1602), qui propose de lire ἕξις δ' ἢ αὐτή. Quoi qu'il en soit, la pensée d'AR. est claire, et on peut conserver le texte de SUSEMHL, accepté par J. BURNET et H. RACKHAM, que la *Vetus translatio* rend par *habitus autem contrarius contrariorum non*, et W. D. ROSS par *a state which is one of two contraries does not produce the contrary results*. Nous avons traduit ce passage assez largement, et avons respecté plutôt l'esprit que la lettre.

homme marche sainement quand il marche comme le ferait l'homme en bonne santé¹.

Souvent la disposition contraire est connue par son contraire², et souvent les dispositions sont connues au moyen des sujets qui les possèdent³ : si, en effet, le bon état du corps nous apparaît clairement, le mauvais état nous devient également clair ; et nous connaissons le bon état aussi, au moyen des choses qui sont en bon état⁴, et les choses qui sont en bon état, par le bon état. Supposons par exemple que le bon état en question soit une fermeté de chair : il faut nécessairement, d'une part, que le mauvais état soit une flaccidité de chair, et, d'autre part, que le facteur productif du bon état⁵ soit ce qui produit la fermeté dans la chair. Et il s'ensuit la plupart du temps⁶ que si une paire de termes est prise en plusieurs sens, l'autre paire aussi⁷ sera prise en plusieurs sens : par exemple, si le terme *juste* est pris en plusieurs sens, *injuste* et *injustice* le seront aussi.

1. D'une façon qui indique la bonne santé (τὸ σῆμαντικὸν ὑγείας) : cf. *Top.* I, 15, 106 b 36, — et non comme le ferait un boiteux. En d'autres termes, il n'y a qu'un effet, et non l'effet contraire.

2. Cf. *Top.*, VI, 9, 147 a 16. — Comme le remarque S^t THOMAS, 892, p. 244, tout le développement qui suit est un corollaire des lignes qui précèdent.

3. AR. entend ici par ὑποκείμενα les sujets d'inhérence, les τὰ καθ' ὃν λέγεται, les sujets logiques dont la disposition en question est affirmée. Il en est, dans l'espèce, de la δικαιοσύνη comme de toute ποιότης, qui n'apparaît jamais que dans un sujet. Le raisonnement d'AR., sur ce point précis, aboutit ainsi à soutenir qu'en ce qui concerne la vertu de justice, c'est en étudiant les actions des hommes justes que nous parviendrons à la connaître : *in casu nostro potest explicari quid sit habitus justitiae, tum ex injustitia* [ἀπὸ τῆς ἐναντίας, l. 18], *quae est contraria justitiae, tum ex actionibus justis, quae sunt objectum justitiae* [ὑποκείμενα] *et causant in nobis habitum justitiae* (SYLV. MAURUS, 115^a).

4. et 5. L. 20, τῶν εὐετυχῶν ne peut signifier que τῶν εὖ ἐχόντων. Par contre, l. 23, τὸ εὐετυχόν a un sens différent : c'est le facteur qui produit la santé, le régime destiné à assurer le bon état corporel (cf. H. H. JOACHIM, p. 129, note).

6. Cf. *Top.*, I, 15, 106 a 9 et ss.

7. Les deux couples de termes (θάτερα, l. 24) étant les ἐξεις et leurs ὑποκείμενα. — Sur la lecture θάτερον, au lieu de θάτερα, cf. J. BURNET, p. 206, qui la rejette à bon droit contre BYWATER. Mais la symétrie exigerait qu'on insère, l. 25, καὶ ἡ δικαιοσύνη, après τὸ δίκαιον (en ce sens J. A. STEWART).

2

<Justice universelle et justice particulière.>

Or, semble-t-il bien, la justice est prise en plusieurs sens, et l'injustice aussi, mais du fait que ces différentes significations sont voisines, leur homonymie¹ échappe, et il n'en est pas comme pour les notions éloignées l'une de l'autre où l'homonymie est plus visible : par exemple (car la différence est considérable quand elle porte sur la forme extérieure), on appelle
 30 *κλεις*, en un sens homonyme, à la fois la clavicle des animaux et l'instrument qui sert à fermer les portes. — Comprenons donc en combien de sens se dit l'homme injuste. On considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû, et enfin celui qui manque à l'égalité², de sorte que de toute évidence l'homme juste³ sera à la fois celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité⁴. Le juste⁵, donc, est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité, et l'injuste
 1129 b ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité.

Et puisque l'homme injuste est celui qui prend au-delà de son dû, il sera injuste en ce qui a rapport aux biens, non pas tous les biens mais seulement ceux qui intéressent prospérité ou adversité⁶, et qui, tout en étant toujours des biens au sens absolu, ne

1. Leur ambiguïté. Sur les *ὁμωνύμια*, cf. *supra*, I, 4, 1096 b 27, note.

2. En prenant moins que sa part, des mauvaises choses. Le terme *ἀνισός* (celui qui rompt l'égalité à son profit) complète ainsi *πλεονέκτης* (celui qui prend plus que son dû), qui précède.

3. *a contrario* (cf. I, 1129 a 18).

4. Le terme *ὁ ἴσος* englobant en fait celui qui n'est pas *πλεονέκτης* (*infra*, 1129 b 10).

5. Passage du sujet d'inhérence (*ὁ δίκαιος*, l'homme juste) à la notion du juste (*τὸ δίκαιον*), en vertu du principe posé *supra*, I, 1129 a 18.

AN. entend par *νόμιμα* l'ensemble des règles de conduite, lois écrites ou coutumes, qui régissent nos rapports avec nos semblables.

6. En d'autres termes les biens extérieurs (cf. I, 9, 1099 b 8).

le sont pas toujours pour une personne déterminée¹. Ce sont cependant ces biens-là que les hommes demandent dans leurs prières et poursuivent, quoi-
qu'ils ne dussent pas le faire, mais au contraire prier 5
que les biens au sens absolu soient aussi des biens
pour eux, et choisir les biens qui sont des biens pour
eux. Mais² l'homme injuste ne choisit pas toujours
plus, il choisit aussi *moins* dans le cas des choses qui
sont mauvaises au sens absolu ; néanmoins, du fait
que le mal moins mauvais semble être en un certain
sens un bien, et que l'avidité³ a le bien pour objet,
pour cette raison l'homme injuste semble être un
homme qui prend plus que son dû. Il manque aussi
à l'égalité, car l'inégalité est une notion qui enveloppe 10
les deux choses à la fois et leur est commune⁴.

3

<La justice universelle ou légale.>

Puisque, disions-nous⁵, celui qui viole la loi est un homme injuste, et celui qui l'observe un homme juste, il est évident que toutes les actions prescrites par la loi sont, en un sens⁶, justes : en effet, les actions définies par la loi positive sont légales, et chacune d'elles

1. Les biens extérieurs (richesses, honneurs...) sont des biens *en eux-mêmes* (ἀπλῶς), mais on peut en faire un bon ou un mauvais usage : ils constituent seulement *the materials of a good life* (H. H. JOACHIM, 129).

2. Nous le savons, par la distinction du πλεονέκτης (qui prend *plus*) et de l'ἄνιστος (qui prend *moins*).

3. Nous rendons ainsi πλεονεξία, l. 9.

4. Ces deux choses sont le fait de prendre plus que son dû et le fait de prendre moins que sa part de maux.

5. Sur l'emploi de ἤν, cf. III, 7, 1113 b 12, note. — AR. renvoie ici à ce qu'il a dit au chapitre précédent 1129 a 32-b 1.

6. C'est-à-dire *légalement parlant*. Ces actions ne sont pas justes *simpliciter*, mais par une disposition de la loi positive (*secundum quid*), loi qui varie selon les divers types de constitution. AR. va plus loin (l. 14-17) donner quelques explications sommaires sur cette relativité de la morale sociale.

- est juste, disons-nous. Or les lois prononcent sur toutes
 15 sortes de choses, et elles ont en vue l'utilité commune, soit de tous les citoyens, [soit des meilleurs]¹, soit seulement des chefs désignés en raison de leur valeur ou de quelque autre critère analogue ; par conséquent, d'une certaine manière², nous appelons actions justes toutes celles qui tendent à produire ou à conserver le bonheur avec les éléments qui le composent, pour la communauté politique. — Mais la loi nous commande aussi³ d'accomplir les actes de l'homme
 20 courageux (par exemple, ne pas abandonner son poste, ne pas prendre la fuite, ne pas jeter ses armes), ceux de l'homme tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère, ne pas être insolent), et ceux de l'homme de caractère agréable (comme de ne pas porter des coups et de ne pas médire des autres), et ainsi de suite pour les autres formes de vertu ou de vices, prescrivant les unes et interdisant les autres, tout cela correctement si la loi a été elle-même correc-
 25 tement établie, ou d'une façon critiquable, si elle a été faite à la hâte.

Cette forme de justice, alors, est une vertu

1. Entre crochets par SUSEMIHL. — Dans ce qu'Ar. appelle les *constitutions correctement établies* (ὀρθαί πολιτεῖαι), qu'elles soient monarchie, aristocratie ou démocratie, les lois sont faites dans l'intérêt commun soit de tous les citoyens, soit tout au moins de l'aristocratie (ἢ τοῖς ἀρίστοις, l. 15, mots qu'il convient de conserver). Mais chaque type de gouvernement comportant la possibilité d'une *deviation* (παρέκδοσις), si la tyrannie, l'oligarchie ou la démocratie s'installe, c'est seulement l'intérêt des *dirigeants* (τοῖς κυπλοῖς), quelle que soit la façon, bonne ou mauvaise, dont ils sont recrutés (κατ' ἀρετὴν ἢ κατ' ἄλλον τινὰ τρόπον, l. 16 ; nous supprimons, avec J. BURNET, et H. RACKHAM, ἢ devant κατ' ἀρετὴν), qui guide désormais les préoccupations de la loi. Ar. met ainsi l'accent sur le caractère *relatif* (πῶς) de la justice légale, qui comporte une foule de nuances dans l'estimation de l'intérêt général. Cf. la note de J. BURNET, 207).

2. En un sens large. — Α εἶνα μὲν τρόπον, l. 17, répond δὲ γε, 1130 a 14.

3. La loi prescrit non seulement les actes qui tendent au bonheur de la société civile et à l'intérêt général de ses membres, mais encore les actes de vertus particulières. — Nous avons mis des parenthèses pour dégager le sens.

complète¹, non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui. Et c'est pourquoi souvent on considère la justice comme la plus parfaite des vertus, et *ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin*² ne sont ainsi admirables. Nous avons encore l'expression proverbiale :

*Dans la justice est en somme toute vertu*³.

Et elle est une vertu complète au plus haut point, 30 parce qu'elle est usage⁴ de la vertu complète, et elle est complète parce que l'homme en possession de cette vertu est capable d'en user aussi à l'égard des autres et non seulement pour lui-même : si, en effet, beaucoup de gens sont capables de pratiquer la vertu dans leurs affaires personnelles, dans celles qui, au contraire, intéressent les autres ils en demeurent incapables. Aussi doit-on approuver la parole de 1130 a BIAS⁵, que *le commandement révélera l'homme*, car celui qui commande est en rapports avec d'autres hommes, et dès lors est membre d'une communauté. C'est encore pour cette même raison que la justice, seule de toutes les vertus, est considérée comme étant un *bien étranger*⁶, parce qu'elle a rapport à autrui : elle accomplit ce qui est avantageux à un autre, soit à un chef, soit à un membre de la communauté. Et 5

1. La justice, en tant qu'elle est l'accomplissement total de la loi, coïncide avec la vertu morale complète, non pas *simpliciter*, mais dans la mesure où cette dernière concerne nos rapports avec nos semblables (cf. W. D. ROSS, *Aristote*, trad. fr., p. 291-292).

2. Citation d'EURIPIDE, fragment de sa tragédie *Melanippe* (NAUCK, 486). PLOTIN (*Enn.*, I, 6, 4, 10-12 ; VI, 6, 6, 38-40) a employé aussi cette expression.

3. THEOGNIS, 147 (cf. l'édition critique des fragments et le commentaire de T. HUDSON-WILLIAMS, Londres, 1910). — L. 30, nous lisons, avec E. BUCHHOLZ, et BERGK, *Poet. lyr. gr.*, II, 360, ἀρετή 'στιν.

4. Et non seulement *possession* (κτῆσις). En d'autres termes, elle est une ἐνέργεια et non seulement une ἐξίς (cf. I, 9, 1098 b 32, note).

5. L'un des Sept Sages. — C'est dans l'exercice du pouvoir que l'homme montre sa capacité (ou son incapacité) à réaliser le bien commun. Même pensée dans SOPH., *Antig.*, 175.

L. 2, nous croyons, avec J. BURNET, qu'il est préférable de lire ἀρχή, au lieu de ἀρχά, forme dorienne que BIAS n'avait aucune raison d'employer.

6. Cf. *Republ.*, I, 16, 343 c ; III, 5, 392 b. La justice réalise le bien du prochain plutôt que de celui qui l'exerce.

ainsi l'homme le pire de tous est l'homme qui fait usage de sa méchanceté à la fois envers lui-même et envers ses amis ; et l'homme le plus parfait n'est pas l'homme qui exerce sa vertu seulement envers lui-même, mais celui qui la pratique aussi à l'égard d'autrui, car c'est là une œuvre difficile.

Cette forme de justice, alors, n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière, et son contraire, 10 l'injustice, n'est pas non plus une partie du vice, mais le vice tout entier. (Quant à la différence existant entre la vertu et la justice ainsi comprise, elle résulte clairement de ce que nous avons dit : la justice est identique à la vertu, mais sa quiddité n'est pas la même¹ : en tant que concernant nos rapports avec autrui, elle est justice, et en tant que telle sorte de disposition pure et simple, elle est vertu).

4

<La justice spéciale ou particulière.>

Mais ce que nous recherchons, de toute façon, c'est la justice qui est une partie de la vertu², puisqu'il existe une justice de cette sorte, comme nous le

1. L. 12, τὸ εἶναι avec le datif (sous-entendu) ἀρετῇ et δικαιοσύνη signifie l'essence ou la quiddité (τὸ τί ᾗν εἶναι) : cf. *supra*, III, 7, 1113 b 12.

Sur la distinction marquée par Ar., cf. aussi *Top.*, V, 4, 133 b 32-36 : un même attribut peut être propre à un sujet seul et à un sujet affecté d'un accident. La vertu éthique et la justice supposent la même ἔξις, mais leur définition (ou essence) est différente en ce que la δικαιοσύνη inclut nos rapports avec autrui (cf. H. H. JOACHIM, 131). — L. 13, nous poncturons, contrairement à SUSEMHL, ἔξις ἀπλῶς, ἀρετῇ.

2. Dans le chapitre précédent, Ar. a défini la justice *légale* comme coextensive à la *vertu tout entière* (ὅλη ἀρετή), considérée toutefois πρὸς ἕτερον. Il reste à établir l'existence d'une justice *particulière* (ἐν μέρει, κατὰ μέρος), distincte de la précédente, et qui est une partie de la justice (ou de la vertu) totale. — Pour tout ce chapitre, assez difficile, on se reportera principalement aux explications très claires et très exactes de S^t THOMAS, 913-919, p. 250 et 251, ainsi qu'aux analyses de H. H. JOACHIM, 131-134.

disons ; et pareillement pour l'injustice, prise au sens 15
d'injustice particulière¹. L'existence de cette forme
d'injustice est prouvée comme suit². Quand un homme
exerce son activité dans la sphère des autres vices,
il commet certes une injustice tout en ne prenant en
rien plus que sa part (par exemple, l'homme qui jette
son bouclier par lâcheté, ou qui, poussé par son caract-
ère difficile, prononce des paroles blessantes, ou qui
encore refuse un secours en argent par lésinerie) ;
quand, au contraire, il prend plus que sa part, souvent
son action ne s'inspire d'aucun de ces sortes de vices, 20
encore moins de tous à la fois, et cependant il agit
par une certaine perversité (puisque nous le blâmons)

1. AR., par un raisonnement *a contrario* (en application du principe posé *supra*, I, 1129 a 17 : γνωρίζεται ἡ ἐναντία ἕξις ἀπὸ τῆς ἐναντίας), établira l'existence d'une justice κατὰ μέρος en prouvant la réalité d'une injustice κατὰ μέρος.

H. H. JOACHIM (p. 130 et ss), adoptant les vues de J. A. SMITH, rattache la distinction entre l'injustice légale (δλη ἀδικία) et l'injustice κατὰ μέρος, à la distinction établie par la législation athénienne, entre, d'une part, la procédure accusatoire de droit public (δικη δημοσία), introduite par une γραφή et ayant pour objet de sanctionner, au moyen de l'ἀτιμία ou de la confiscation, les atteintes portées à la communauté politique tout entière, — et, d'autre part, les instances de droit privé (δίκαι ἴδιαι), introduites par une πρόσκλησις, et tendant à protéger les intérêts particuliers des membres de la κοινωμία (voir aussi L. GERNET, *Introd. aux Lois de PLATON*, éd. les Belles-Lettres, I, 1951, p. CXXXIV et ss.).

2. AR. va apporter trois preuves de la réalité de l'injustice ἐν μέρει, qui occupent respectivement les l. 16-24, 24-28, 28-32.

La première preuve, l. 16-24 (κατὰ μὲν τὰς ἄλλας ... παρὰ τὸν νόμον) est particulièrement délicate. Dans le cas de vices particuliers (κατὰ τὰς ἄλλας μοχθηρίας, l. 16), dit AR., l'homme qui agit mal envers autrui (trois exemples de mauvaises actions sont ici donnés) commet assurément une injustice légale (ἀδικεῖ, l. 17), alors que pourtant il n'en retire aucune avantage personnel, aucune πλεονεξία. Nous sommes ici en présence de l'ἀδικία au sens large de δλη κακία πρὸς ἕτερον, définie par la loi, et qui englobe tout tort causé à autrui dans sa personne ou ses biens, même sans πλεονεξία. Mais, d'autre part, quand il y a πλεονεξία, même quand l'action mauvaise ne tombe pas, comme dans le cas précédent, sous une détermination particulière du vice en général (δλη κακία), c'est alors qu'il y a ἀδικία, au sens étroit et particulier, ἀδικία qui manifeste un état moral pervers de quelque espèce : l'ἄδικος est ici pratiquement le πλεονέκτης (cf. 2, 1129 a 32).

et par injustice. Il existe donc une autre sorte d'injustice comme une partie de l'injustice totale, et un injuste qui est une partie de l'injuste total, de cet injuste contraire à la loi. Autre preuve : si un homme commet un adultère en vue du gain, et en en retirant
 25 un bénéfice, tandis qu'un autre agit ainsi par concupiscence, déboursant même de l'argent et y laissant des plumes, ce dernier semblerait être un homme déréglé plutôt qu'un homme prenant plus que son dû, tandis que le premier est injuste, mais non déréglé ; il est donc évident que ce qui rend ici l'action injuste, c'est qu'elle est faite en vue du gain¹. Autre preuve encore : tous les autres actes injustes² sont invariablement rapportés à quelque forme de vice particulière, par exemple l'adultère au dérèglement,
 30 l'abandon d'un camarade de combat à la lâcheté, la violence physique à la colère ; mais si, au contraire, l'action est dictée par l'amour du gain, on ne la rapporte à aucune forme particulière de perversité, mais seulement à l'injustice³. — On voit ainsi⁴ que, en dehors de l'injustice au sens universel, il existe une autre forme d'injustice, qui est une partie de la première et qui porte le même nom, du fait que sa
 1130 b définition tombe dans le même genre, l'une et l'autre étant caractérisées par ce fait qu'elles intéressent nos rapports avec autrui. Mais tandis que l'injustice au sens partiel a rapport à l'honneur ou à l'argent ou à la sécurité (ou quel que soit le nom dans lequel nous pourrions englober tous ces avantages)⁵, et qu'elle a pour motif le plaisir provenant du gain, l'injustice

1. L'ἀδίκημα ὡς μέρος n'est donc rien d'autre que la πλεονεξία. — L. 27, διὰ τὸ κερδαίνειν, sous-entendu : ἀδίκος (ou ἀδίκημα) λέγεται.

2. Les actes παράνομα.

3. A l'injustice κατὰ μέρος.

4. Cf. S^t THOMAS, 917-918, p. 251 : *Unde relinquitur quod sit quaedam injustitia particularis praeter aliam injustitiam quae est tota malitia. Et eadem ratione* [point important, car c'est là, rappelons-le, l'objet final du raisonnement d'AR., qui procède a contrario] *est alia justitia particularis praeter justitiam legalem quae est tota virtus.*

5. Quelque forme que revête la πλεονεξία. Les avantages dont il est question sont les biens extérieurs (περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία, 2, 1129 b 3).

prise dans sa totalité a rapport à toutes les choses sans exception qui rentrent dans la sphère d'action 5 de l'homme vertueux¹.

5

<La justice totale et la justice particulière.>

Qu'ainsi donc il existe plusieurs formes de justice, et qu'il y en ait une qui soit distincte et en dehors de la vertu totale, c'est là une chose évidente². Quelle est-elle et quelle est sa nature³, c'est ce que nous devons comprendre.

Nous avons divisé l'injuste en *le contraire à la loi* et *l'inégal*, et le juste en *le conforme à la loi* et *l'égal*. Au *contraire à la loi* correspond l'injustice au sens 10 indiqué précédemment. Mais puisque l'inégal et le contraire à la loi ne sont pas identiques mais sont autres, comme une partie est autre que le tout⁴ (car tout inégal est contraire à la loi, tandis que tout contraire à la loi n'est pas inégal), l'injuste et l'injustice <au sens particulier> ne sont pas identiques <à l'injuste et à l'injustice au sens total>, mais sont 15 autres qu'eux, et sont à leur égard comme les parties aux tous (car l'injustice sous cette forme est une partie de l'injustice totale, et pareillement la justice, de la justice totale) : il en résulte que nous devons 15 traiter à la fois de la justice particulière et de l'injustice particulière, ainsi que du juste et de l'injuste pris en ce même sens.

1. *Justitia legalis, et injustitia, est universaliter circa totam materiam moralem* (S^t THOMAS, 919, p. 251).

2. Rappel des analyses précédentes. La justice est, ou bien observation des νόμια, et en ce sens elle est l'universalité des vertus, ou bien elle est vertu particulière, qui, nous le verrons *infra*, 1130 b 30 et ss, se divise en justice *distributive* (διανεμητική) et justice *réparative* ou de *redressement* (διορθωτική). La justice réparative est la justice *commutative* de SAINT THOMAS et des Scolastiques.

3. Quel est son genre, et quelle est sa différence.

4. L'inégal étant une partie du *contraire à la loi*. — L. 13 et 14, nous avons ajouté les mots entre crochets pour éclairer la pensée d'AR., qui est extrêmement concise.

- La justice au sens où elle est coextensive à la vertu totale, et l'injustice correspondante, qui sont respectivement l'usage de la vertu totale ou du vice total à l'égard d'autrui, peuvent être laissées de côté. Quant à la façon dont le juste et l'injuste répondant à ces précédentes notions doivent être distingués à leur tour, c'est là une chose manifeste. (On peut dire, en effet, que la plupart des actes légaux¹ sont ceux qui relèvent de la vertu² prise dans sa totalité, puisque la loi nous prescrit une manière de vivre conforme aux diverses vertus particulières et nous interdit de nous livrer aux différents vices particuliers. Et les facteurs susceptibles de produire la vertu totale sont ceux des actes que la loi a prescrits pour l'éducation de l'homme en société³. Quant à l'éducation de l'individu comme tel, qui fait devenir simplement homme de bien, la question se pose de savoir si elle relève de la science politique ou d'une autre science, et c'est là un point que nous aurons à déterminer ultérieurement⁴ : car, sans doute, n'est-ce pas la même chose d'être un homme de bien et d'être un bon citoyen de quelque État)⁵.
- De la justice particulière et du juste qui y correspond⁶, une première espèce est celle qui intervient

1. Ordonnés ou défendus par la loi.

2. Ou du vice.

3. Education qui doit faire de l'homme un bon citoyen (cf. *Polit.*, V, 9, 1310 a 14, où l'expression est la même). — Sur le sens des l. 25-26 (τὰ δὲ ποιητικά ... πρὸς τὸ κοινόν), cf. H. H. JOACHIM, 135 : AR. veut dire que les règles posées pour l'éducation des citoyens sont les mêmes que celles qui produisent la vertu en général.

4. Renvoi à X, 10, 1179 b 20-1181 b 12 ; *Polit.*, III, 3, 1276 b 16-1277 b 32 ; 5, 1278 a 40-1278 b 5 ; 8, 1288 a 32-1288 b 2 ; VII, 14, 1333 a 11-16 ; VIII, 1, 1337 a 11-14.

5. Alors qu'on peut être honnête homme partout, la qualité de bon citoyen est relative à la constitution sous laquelle on vit. Cf. la dissertation très complète de W. L. NEWMAN dans son édition de la *Politique*, I, 234-240. S^t THOMAS (926, p. 252) résume ainsi la position d'AR. sur cette question : *Sunt quaedam politiae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus ; sed secundum optimam politicam non est aliquis civis bonus, qui non est vir bonus.*

6. AR. passe à l'étude de la justice κατὰ μέρος, qui se subdivise en justice distributive (δικαιμετρική) et en justice corrective (διορθωτική).

dans la distribution des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique (car dans ces avantages il est possible que l'un des membres ait une part ou inégale ou égale à celle d'un autre)¹, et une seconde espèce est celle qui réalise la rectitude dans les transactions privées². Cette justice corrective comprend elle-même deux parties : les transactions privées, en effet, sont les unes volontaires et les autres involontaires³ : sont volontaires les actes tels qu'une

1131 a

1. En ce qui concerne le champ d'action de la justice distributive, cf. J. BURNET, 212, W. D. ROSS, *Aristote*, trad. fr., 293-294, et surtout H. H. JOACHIM, 139. En Grèce, le citoyen se considère comme un actionnaire de l'État, admis à participer à ses bénéfices et à ses largesses ; il n'est contribuable qu'en seconde ligne. D'autre part, les richesses ainsi distribuées entre les citoyens ne proviennent pas seulement, dans la pensée d'AR., des propriétés et des revenus publics, mais encore des bénéfices réalisés par des associations privées (ἐρανοί), dont le capital social est constitué par les apports (εἰσφοραί) des associés (cf. *infra*, 7, 1131 b 1). Enfin il semble bien qu'on doive faire entrer aussi en ligne de compte les contestations diverses groupées sous la désignation générique de διαδικασίαι, et qui avaient pour objet de faire statuer sur des réclamations tendant à obtenir l'exemption ou la réduction de certaines charges publiques, telles que les liturgies.

Par la distribution des honneurs (τιμῆς, l. 21), AR. entend la distribution des dignités et des postes dans l'État, conformément aux principes de la constitution existante, qui favorisent soit l'ensemble des citoyens, soit seulement une certaine classe.

2. A la différence de la justice distributive, *secundum quam transfertur aliquid a communi ad singulos, ... alia species... quae constituit rectitudinem iustitiae in commutationibus secundum quas transfertur aliquid ab uno ad alterum* (S^t THOMAS, 928, p. 254). — Sur le sens précis de συνάλλαγμα, cf. H. H. JOACHIM, 136. Cf. aussi les notations intéressantes de L. GERNET, *Introd. aux Lois*, I, CXXIII-CXXXIII.

3. Suivant qu'elles supposent ou non l'accord des parties. Les συναλλάγματα ἐκούσια sont les contrats proprement dits (συνθήκαι), conventions librement débattues entre les parties. Les συν. ἀκούσια sont les obligations nées de délits ou de quasi-délits, et en vertu desquelles l'auteur du dommage est tenu à le réparer. Dans un cas comme dans l'autre, le rôle de la justice corrective est de rétablir l'égalité, rompue à la suite d'un avantage illicite accepté ou imposé. Or qu'il puisse y avoir un tort ou une injustice résultant d'un συν. ἀκούσιον, rien de plus simple : la victime d'un vol ou d'un acte de violence a droit à la διόρθωσις. Il est plus difficile de comprendre

vente, un achat, un prêt de consommation, une caution, un prêt à usage, un dépôt, une location¹ (ces actes sont dits volontaires parce que le fait qui
 5 est à l'origine de ces transactions est volontaire); des actes involontaires, à leur tour, les uns sont clandestins, tels que vol, adultère, empoisonnement, prostitution, corruption d'esclave, assassinat par ruse, faux témoignage; les autres sont violents, tels que voies de fait, séquestration, meurtre, vol à main armée, mutilation, diffamation, outrage.

6

<La justice distributive, médiété proportionnelle.>

Et puisque², à la fois, l'homme injuste est celui qui manque à l'égalité et que l'injuste est inégal, il est
 10 clair qu'il existe aussi quelque moyen entre ces deux sortes d'inégal. Or ce moyen est l'égal, car en toute espèce d'action admettant le plus et le moins il y a aussi l'égal. Si donc l'injuste est inégal, le juste est

comment cette διόρθωσις peut s'exercer dans les συν. ἐκούσια, où les parties ont eu toute liberté pour traiter. Normalement la partie qui se prétend lésée n'a aucun recours, mais il peut se faire que les stipulations du contrat ne soient pas observées, et c'est alors que la justice corrective est appelée à intervenir. On doit ainsi distinguer (contrairement à ce que prétend J. BURNET, 213) le cas de la violation d'un contrat originellement volontaire, du cas d'un délit ou d'un quasi-délit, où la volonté de la partie lésée n'a jamais été librement donnée (cf. H. H. JOACHIM, 137-138, et la note p. 138).

1. L. 3 et 4, πρᾶσις ὥνῃ, *emptio-venditio*; δανεισμός est le *prêt à intérêt*, portant sur des objets de consommation (*mutuum*) et notamment sur de l'argent; ἑγγύη, *pignus*, *caution*; χρῆσις est le *commodat*, le *prêt à usage*, qui porte sur des corps certains, et qui est généralement stipulé sans intérêts; παρακαταθήκη est le *dépôt*, et μίσθωσις, la *locatio-conductio*, louage d'ouvrage ou d'industrie.

Sur la distinction entre λαβραῖα et βλάβαια, l. 6-8, cf. PLATON, Lois, IX, 864 c.

2. Cf. *supra*, 2, 1129 a 31 et ss. — Dans les l. qui suivent, AR. se propose de montrer de quelle façon le juste est un moyen (l. 10-14), et un moyen proportionnel (l. 14 et ss.).

égal, et c'est là, sans autre raisonnement, une opinion unanime¹. Et puisque l'égal est moyen, le juste sera un certain moyen. Or l'égal suppose au moins deux termes. Il s'ensuit nécessairement, non seulement 15 que le juste est à la fois moyen, égal, et aussi relatif, c'est-à-dire juste pour certaines personnes², mais aussi qu'en tant que moyen, il est entre certains extrêmes (qui sont le plus et le moins), qu'en tant qu'égal, il suppose deux choses <qui sont égales>, et qu'en tant que juste, il suppose certaines personnes <pour lesquelles il est juste>³. Le juste implique donc nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses⁴ dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également. Et ce sera la même égalité pour les personnes et pour 20 les choses⁵ : car le rapport⁶ qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes. Si, en effet, les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas des parts égales ; mais les contestations et les plaintes naissent quand, étant égales, les personnes possèdent ou se voient attribuer des parts non égales, ou quand, les personnes n'étant pas égales, leurs parts sont égales⁷. On peut encore montrer cela⁸ en s'appuyant sur

1. Voir aussi *Polit.*, III, 12, 1282 b 18.

2. L. 16, καὶ τίσιν : le mot καὶ est explétif. Toute δικαιοσύνη est πρὸς ἕτερον (*contra*, H. H. JOACHIM, 142).

3. L. 18, nous avons ajouté les mots entre crochets, car la pensée d'AR. est très concise.

4. Les πράγματα qui font l'objet de la distribution, les parts. Le juste suppose ainsi deux copartageants avec les deux portions qu'ils doivent avoir.

5. Si les personnes sont égales, les parts seront égales, et si les personnes sont inégales, les parts seront inégales, le juste consistant à traiter inégalement des facteurs inégaux. L'ἰσότης à réaliser est une ἰσότης proportionnelle : le juste (nous le verrons *infra*, l. 29 et ss.) étant ce qui est proportionnellement égal (τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον), et l'injuste ce qui est contraire à la proportion (τὸ παρὰ τὸ ἀνάλογον).

6. La ratio, la raison au sens mathématique (l'on parle de la raison d'une progression).

7. Cf. *Polit.*, V, 1, 1301 b 28, où AR. remarque que la poursuite de l'égalité est à l'origine des dissensions dans les États.

8. A savoir que le juste consiste dans un moyen proportionnel.

le fait qu'on tient compte de la valeur propre¹ des personnes. Tous les hommes reconnaissent, en effet, que la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite de quelque sorte, bien que tous ne désignent pas le même mérite, les démocrates le faisant consister dans une condition libre, les partisans de l'oligarchie, soit dans la richesse, soit dans la noblesse de race, et les défenseurs de l'aristocratie, dans la vertu.

Le juste est, par suite, une sorte de proportion (car la proportion n'est pas seulement une propriété d'un nombre formé d'unités abstraites, mais de tout nombre en général)², la proportion étant une égalité de rapports et supposant quatre termes au moins³. — Que la proportion discontinue implique quatre termes, cela est évident, mais il en est de même aussi pour la proportion continue⁴, puisqu'elle emploie un seul

1. Plus exactement, de la position des citoyens dans l'État, déterminée d'une façon différente par les diverses constitutions (cf. H. H. JOACHIM, 142).

2. Le μοναδικὸς ἀριθμὸς est le nombre arithmétique (ἀριθμητικός), formé d'unités abstraites, à la différence du nombre qui définit des choses concrètes et déterminées : cf. *Philèbe*, 56 b ; *Metaph.*, I, 1, 1052 b 20 et ss. jusqu'à la fin du chapitre, t. II, p. 531-537 et les notes de notre commentaire ; N, 5, 1092 b 19 (II, p. 835). La proportion ne se rencontre pas seulement dans le nombre, mais dans toutes les quantités où la mesure peut intervenir. Cf. S^t THOMAS, 939, p. 257 : *quantitas habet rationem mensurae: quae primo quidem, invenitur in unitate numerali, et exinde derivatur ad omne genus quantitatis*.

Les l. 30-31 (τὸ γὰρ ἀνάλογον ... ἀριθμοῦ) forment une parenthèse qu'à l'exemple de J. BURNET nous avons indiquée.

3. EUCLIDE (V, 8) définit également la proportion τῶν λογῶν ταύτοτης. — Le δίκαιον suppose donc deux couples de termes (deux personnes et deux parts), et il est réalisé quand la *ratio* du premier couple est égale à la *ratio* du second.

4. Sur la proportion continue (συνεχής) et la proportion discontinue ou discrète (διηρημένη), cf. THÉON DE SMYRNE, *Expos. rer. mathem. ad leg. Platon. util.*, éd. HILLER, Leipzig, 1878, p. 82, 10. La proportion continue suppose trois termes (8, 4, 2) et la proportion discontinue, quatre (6, 3, 4, 2), une proportion continue pouvant toutefois être considérée comme une proportion discontinue en un certain sens si on prend deux fois le moyen. Or, dans la proportion à établir pour réaliser la justice, le moyen n'est pas, comme dans un syllogisme, une chose commune à chaque membre de l'égalité, et nous n'avons pas

terme comme s'il y en avait deux et qu'elle le mentionne deux fois : par exemple, ce que la ligne A¹ est à la ligne B, la ligne B l'est à la ligne Γ ; la ligne B est donc mentionnée deux fois, de sorte que si l'on pose B deux fois, il y aura quatre termes proportionnels. — Et le juste, donc², implique quatre termes au moins, et le rapport <entre la première paire de termes> est le même <que celui qui existe entre la seconde paire>, car la division s'effectue d'une manière semblable entre les personnes et les choses. Ce que le terme A, alors, est à B, le terme Γ le sera à Δ ; et de là, par interversion³, ce que A est à Γ, B l'est à

ainsi affaire à une proportion continue. Le moyen, au contraire, diffère d'un membre à l'autre, comme dans une proportion discontinue. En somme, AR. veut montrer la nécessité de poser quatre termes, et non trois, dans sa proportion. — Les l. 32-1131 b 3 sont une parenthèse explicative. L'argumentation reprend ensuite.

1. L. 1131 b 1, ἡ τοῦ Α, sous-ent. γραμμῆ. — AR., dans tout cet exposé, se sert de diagrammes. Une première ligne, divisée en deux segments A et B, représentera les personnes, et une seconde, divisée aussi en deux segments Γ et Δ, représentera les parts.

2. L. 3, avec H. RACKHAM, nous remplaçons δέ par δὲ, et adoptons son interprétation. H. H. JOACHIM, 142, qui conserve δέ, a une explication différente. — Le raisonnement, interrompu par la digression sur les proportions, reprend ici. Nous avons ajouté les crochets des l. 4 et 5.

3. Sur τὸ ἀνάλογον ἐναλλάξ, cf. *Ind. arist.*, 48 a 12, avec les références, et notamment de *An.*, III, 7, 431 a 27. — Les différentes proportions des l. 5 à 8 sont les suivantes (nous rappelons que A et B désignent les attributaires, et Γ et Δ les parts assignées) :

$$\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta},$$

d'où :

$$\frac{A}{\Gamma} = \frac{B}{\Delta} \quad (\text{ἐναλλάξ})$$

d'où enfin :

$$\frac{A + \Gamma}{B + \Delta} = \frac{A}{B}, \text{ opération qu'EUCLIDE appelle σύνθεσις, et dont la}$$

traduction « en clair » est celle-ci. On donnera à A la part Γ, et à B la part Δ ; A et B recevront ainsi une part juste, qui est le moyen terme entre les mérites de ces deux partageants. Les parts étant ainsi proportionnées aux personnes, celles-ci, après les avoir reçues (A + Γ, B + Δ) restent dans la même relation qu'auparavant ($\frac{A}{B}$), et la justice est satisfaite.

Δ ; et par suite aussi le rapport est le même pour le total à l'égard du total. Or c'est là précisément l'assemblage effectué par la distribution des parts, et si les termes sont joints de cette façon, l'assemblage est effectué conformément à la justice¹.

7

<La justice distributive, suite.
La justice corrective.>

Ainsi donc², l'assemblage du terme A avec le terme Γ , et de B avec Δ , constitue le juste dans la
10 distribution, et ce juste est un moyen entre deux extrêmes qui sont en dehors de la proportion³, puisque la proportion est un moyen, et le juste une proportion. — Les mathématiciens désignent la proportion de ce genre du nom de *géométrique*, car la proportion géométrique⁴ est celle dans laquelle le

1. L'*assemblage*, le *couplage* (σύνεσις) dont il est question est celui des partageants et des parts (συντεθῆ, l. 8, ayant pour sujet à la fois les personnes et les choses), à savoir $A + \Gamma$ et $B + \Delta$, qui réalisé comme il vient d'être dit, opère une juste distribution.

L. 8, δὲπρ : peut-être est-il préférable de lire, avec J. BURNET, 216, ἀπρ.

2. Nous suivons le découpage en chapitres de l'édition SUSEMIHL, mais il est clair qu'il n'y a aucune raison de faire commencer ici un chapitre distinct.

3. L. 11, si on admet la lecture de BYWATER, acceptée par J. BURNET, 216, τὸ δ' ἄδικον τὸ παρὰ, on obtient un sens beaucoup plus aisé : « ce juste-là est un moyen, et l'injuste ce qui viole la proportion ».

4. Ou simplement proportion. THÉON DE SMYRNE, *loc. cit.*, 85, 8, distingue proportion arithmétique (ou plus exactement *progression*, 2, 4, 6, 8) et proportion géométrique (2, 4, 8, 16). En ce qui concerne la proportion géométrique, qui caractérise la justice distributive, AR. rappelle ici (cf. *supra*, 6, 1131 b 6 et la note) que la relation qui existe entre les deux termes de chaque rapport ($AB, \Gamma\Delta$) est la même qu'entre un des rapports pris en totalité ($A + \Gamma$) et l'autre rapport pris aussi dans sa totalité ($B + \Delta$). Se reporter aux équations du chapitre précédent.

total est au total dans le même rapport que chacun des deux termes au terme correspondant. Mais la proportion de la justice distributive n'est pas une proportion continue, car il ne peut pas y avoir un terme numériquement un pour une personne et pour une chose¹. — Le juste en question est ainsi la proportion, et l'injuste ce qui est en dehors de la proportion. L'injuste peut donc être soit le trop, soit le trop peu, et c'est bien là ce qui se produit effectivement, puisque celui qui commet une injustice a plus que sa part du bien distribué, et celui qui la subit moins que sa part². S'il s'agit du mal³, c'est l'inverse : car le mal moindre comparé au mal plus grand fait figure de bien, puisque le mal moindre est préférable au mal plus grand ; or ce qui est préférable est un bien, et ce qui est préféré davantage, un plus grand bien.

Voilà donc une première espèce du juste. Une autre, la seule restante, est le juste *correctif*⁴, qui intervient

1. Cf. *supra*, 6, 1131 a 33, note, où des explications sur ce point ont été fournies. AR. insiste sur la nécessité de 4 termes, au lieu de 3 : on doit avoir :

$$\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta},$$

et non

$$\frac{A}{B} = \frac{B}{\Gamma}.$$

L. 15, αὕτη ἡ ἀναλογία = ἡ τοῦ διανεμητικοῦ δικαίου.

Les l. 12-16 ont le caractère d'une simple parenthèse.

2. Si la distribution est injuste, on a (A désignant ὁ ἀδικῶν, l. 19, et B ὁ ἀδικούμενος) :

$$\frac{A + \Gamma}{B + \Delta} > \text{ou} < \frac{A}{B}.$$

3. C'est-à-dire des maux et des charges à répartir. Cf. SYLV. MAURUS, 125¹ : *qui injuste agit in distributione onerum et malorum accipit minus quam illi conveniat secundum proportionem ; qui injusta patitur subit plus oneris ac mali quam illi conveniat. Ratio cur injustus sumat sibi plus boni ac minus mali, est quia minus malum habet rationem boni, etc.*

4. Cf. *supra*, 5, 1131 a 1 et ss., avec les notes. AR. passe à l'étude de la seconde et dernière espèce de justice, la justice *corrective* ou *rectificative* (l'expression τὸ λοιπόν, l. 24, montre que, contrairement à certaines interprétations, il n'y a pas lieu de créer une troisième

dans les transactions privées, soit volontaires, soit involontaires. Cette forme du juste a un caractère spécifique différent de la précédente. En effet, le juste distributif des biens possédés en commun s'exerce toujours selon la proportion dont nous avons parlé¹ (puisque si la distribution s'effectue à partir de
 30 richesses communes, elle se fera suivant la même proportion qui a présidé aux apports respectifs des membres de la communauté²; et l'injuste opposé à cette forme du juste est ce qui est en dehors de la dite proportion). Au contraire, le juste dans les transactions privées, tout en étant une sorte d'égal, et l'injuste une sorte d'inégal, n'est cependant pas
 1132 a l'égal selon la proportion de tout à l'heure³, mais selon la proportion arithmétique. Peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé

sorte de justice, qui serait la justice *commutative*, reposant sur l'échange). Il sera d'abord traité des συναλλ. ἀμοιβαι, et ultérieurement (8, 1132 b 30) des συν. ἐμοιβαι.

1. La proportion géométrique. — Sur τῶν κοινῶν, l. 28 et 29, cf. *supra*, 5, 1130 b 33, notre note sur le champ d'application de la justice distributive. Voir aussi H. H. JOACHIM, 143-144.

2. *Quanto aliquis plus servivit communitati, tanto plus accipit de bonis communibus* (S^t THOMAS, 949, p. 260).

3. A savoir la proportion géométrique. — La proportion arithmétique, à laquelle obéit la justice rectificative, est celle qui est fondée sur l'égalité des personnes, sans considérer les différences de mérite, de valeur propre et de position sociale (κατ' ἐξιν, 6, 1131 a 24 et note), comme dans la proportion géométrique de la justice distributive. La justice distributive assure la *proportionalité* du mérite, tandis que la justice corrective remet les personnes dans l'état

d'égalité où elles se trouvent naturellement. La formule $\frac{A}{B} = \frac{\Delta}{\Gamma}$ est donc ici inapplicable, et doit être remplacée par celle-ci (où $A = B$) :

$$(A + \Gamma) - (A + \Gamma - \Gamma) = (A + \Gamma - \Gamma) - (B - \Gamma),$$

ou plus simplement :

$$(A + \Gamma) - \Gamma = (B - \Gamma) + \Gamma.$$

C'est, dit AR., une *sorte d'égalité* (ἴσων τι, l. 33), car si quatre quantités sont en progression arithmétique (1, 3, 5, 7), la somme des moyens est égale à celle des extrêmes ($A + \Delta = B + \Gamma$).

On remarquera, avec W. D. ROSS (note sous 1132 a 2) que la justice corrective n'a rien à voir avec le châtement proprement dit de l'auteur du dommage, mais qu'elle concerne seulement les réparations civiles à accorder à la victime : il s'agit pour le juge de trouver la moyenne arithmétique qui mettra fin à l'inégalité.

un malhonnête homme, ou un malhonnête homme
 un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été
 commis par un homme de bien ou par un malhonnête
 homme¹ : la loi n'a égard qu'au caractère distinctif
 du tort causé, et traite les parties à égalité, se deman- 5
 dant seulement si l'une a commis, et l'autre subi, une
 injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime
 d'un dommage. Par conséquent, cet injuste dont nous
 parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge
 s'efforce de l'égaliser : en effet, quand l'un a reçu une
 blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou
 quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été
 tué, la passion et l'action² ont été divisées en parties

1. On ne fait pas attention à la qualité des parties en cause, le
 dommage causé à la victime étant de toute façon le même, — sauf
 une réserve *infra*, 8, 1132 b 28-30 (sur ce dernier point, voir aussi
 H. H. JOACHIM, 144).

L. 4, les mots πρὸς τοῦ βλάβους τὴν διαφορὰν soulèvent des diffi-
 cultés d'interprétation. Nous comprenons simplement, avec
 W. D. ROSS, *the distinctive character of the injury* (Cf. aussi
 H. RACKHAM : *the degree of damage done*). J. BURNET, 218-219,
 pense qu'il s'agit de l'écart, de la différence à établir par le juge entre
 le *damnum* (βλάβη, βλάβος) et l'*injuria* (ἀδικία), conformément
 aux dispositions du droit athénien attestées par divers passages
 des *Lois* (notamment, IX, 861 e et ss. : cf. L. GERNET, *Introd.* à l'édition
 des *Lois*, I, CLXXIII-CLXXV). H. H. JOACHIM, 144, note 2, conteste
 le bien-fondé des deux explications précédentes, et pense qu'AR.
 vise la réserve de 8, 1132 b 28-30, dont nous avons parlé ci-dessus.
 On devrait ainsi comprendre : « Cependant (ἀλλά) la loi a égard à
 la différence dans la gravité de l'injustice résultant du rang d'une
 des parties » (Si par exemple un particulier frappe un magistrat
 dans l'exercice de ses fonctions). Il semble toutefois que l'interpré-
 tation courante est plus conforme au texte d'AR.

2. Ou le dommage et l'acte qui l'a causé. AR. se sert encore ici
 d'un diagramme où il marque, au moyen d'une division partageant
 la ligne en deux segments de longueur inégale, l'inégalité entre le
 délinquant et sa victime. Cf. le passage des *Lois*, IX, 876 d et ss.,
 où PLATON, s'inspirant des données de la législation athénienne,
 définit les différents degrés des blessures et des meurtres avec les
 sanctions et réparations correspondantes. Dans notre présent passage,
 l'inégalité figurant dans la ligne représentative (et qui varie suivant
 la gravité du délit) fait comprendre que l'auteur du délit retire de
 son acte un avantage sur sa victime et brise l'égalité naturelle des
 personnes. Cet avantage illicite, une fois qu'il a été apprécié en argent
 (ὅταν γὰρ μετρηθῇ, l. 13 *infra*), donne lieu à une réparation compensa-

- inégales ; mais le juge s'efforce, au moyen du châti-
 10 — On applique en effet indistinctement le terme
gain aux cas de ce genre, même s'il n'est pas approprié
 à certaines situations, par exemple pour une personne
 qui a causé une blessure, et le terme *perte* n'est pas
 non plus dans ce cas bien approprié à la victime² ;
 mais, de toute façon, quand le dommage souffert a
 été évalué, on peut parler de perte et de gain. — Par
 15 conséquent, l'égal est moyen entre le plus et le moins,
 mais le gain et la perte sont respectivement plus et
 moins en des sens opposés, plus de bien et moins de
 mal étant du gain, et le contraire³ étant une perte ;
 et comme il y a entre ces extrêmes un moyen, lequel,
 avons-nous dit⁴, est l'égal, égal que nous identifions
 au juste, il s'ensuit que le juste rectificatif sera le

trice au profit de la victime, réparation qui rétablit l'égalité (*ισάζειν*, I. 7). — Cf. sur ces points délicats, H. H. JOACHIM, 144-146, dont les explications sont très claires.

1. Entre *πάθος* et *πῶξις*. — L. 10 et ss., Ar. entend par *ζημία*, la *pénalité*, le *châtiment* infligé à l'auteur de l'acte, et consistant dans le versement d'une indemnité compensatrice : le délinquant *perd* (*ζημία*) le *gain* (*κέρδος*) qu'il avait réalisé d'une façon illicite. — Sur le sens de *ζημία* (*damnum*) et de *κέρδος* (*lucrum*), termes qui, comme l'indique Ar. dans les l. 10-14 (simple parenthèse, après laquelle le raisonnement reprend), ont été étendus au-delà du champ d'application du contrat proprement dit (*ἐκούσιος ἀλλαγή*), pour lequel ils étaient originellement destinés, cf. H. H. JOACHIM, 145.

L. 11, τοῖς τοιοῦτοις = τοῖς ἀκούστοις.

2. Dans le cas de blessure ou de meurtre, on ne peut évidemment parler de *gain* ou de *perte* au sens propre, lesquels ne s'appliquent (ou ne devraient s'appliquer) qu'aux contrats. Il faut tout au moins attendre que le dommage ait été apprécié en argent par le juge.

3. C'est-à-dire moins de bien et plus de mal. *Lucrum est habere plus boni et minus mali ; damnum plus mali et minus boni* (SYLV. MAURUS, 126^a).

4. L. 14. — Le plus et le moins sont respectivement le gain et la perte de l'auteur et de la victime du délit, et sont de l'ordre de l'inégal et de l'injuste. Au contraire, le juste, identique à l'égal, est le moyen entre le plus et le moins, ou entre le gain et la perte, et l'auteur du dommage, pour que la justice soit satisfaite, devra payer une indemnité égale à la moyenne arithmétique entre la perte et le gain, en d'autres termes la moitié de leur total. C'est ce qu'Ar. expliquera plus loin.

L. 18, τὸ ἐπανορθωτικόν est un ἄπαξ qui équivaut à τὸ διορθωτικόν.

moyen entre une perte et un gain. C'est pourquoi aussi¹, en cas de contestation, on a recours au juge. 20 Aller devant le juge c'est aller devant la justice, car le juge tend à être² comme une justice vivante ; et on cherche dans un juge un moyen terme (dans certains pays on appelle les juges des *médiateurs*), dans la pensée qu'en obtenant ce qui est moyen on obtiendra ce qui est juste. Ainsi le juste est une sorte de moyen, s'il est vrai que le juge l'est aussi³.

Le juge restaure l'égalité. Il en est à cet égard comme d'une ligne divisée en deux segments inégaux : 25 au segment le plus long le juge enlève cette partie qui excède la moitié de la ligne entière et l'ajoute au segment le plus court ; et quand le total a été divisé en deux moitiés⁴, c'est alors que les plaideurs déclarent qu'ils ont ce qui est proprement leur bien, c'est-à-dire quand ils ont reçu l'égal. Et l'égal est moyen entre ce qui est plus grand et ce qui est plus petit⁵, selon la proportion arithmétique. C'est pour cette raison aussi 30 que le moyen reçoit le nom de *juste* (δίκαιον), parce qu'il est une division en deux parts égales (δίχα), c'est comme si on disait δίκαιον, et le *juge* (δικαστής) est un homme qui *partage en deux* (δικαστής)⁶. Quand,

1. Autre argument tiré non plus de considérations mathématiques, mais de l'ordre pratique : pour trouver le μέσος désiré, on s'adresse au juge.

2. C'est-à-dire, l'idéal du juge est d'être la justice incarnée : *ut mens ejus totaliter a justitia possideatur* (S^t THOMAS, 955, p. 261). — Sur le sens platonicien de βούλεται, l. 21, voir par exemple *Phédon*, 74 d.

3. Un bon juge est un *moyen*, (un *médiateur*, un *arbitre* impartial à égale distance des deux parties), mais un bon juge est la justice en personne ; par conséquent la justice est un moyen.

4. Qui sont égales : δίχα = εἰς ἴσα.

5. Ou : entre *trop* et *trop peu*. *Quia quantum medium justitiae exceditur ab eo qui habebat plus, tantum excedit illum qui habet minus* (S^t THOMAS, 957, p. 263-264). — AR. va expliquer ci-dessous (l. 32 et ss.), à l'aide d'une représentation figurée, le fonctionnement de la moyenne arithmétique, qu'il vient seulement d'esquisser.

L. 29, nous remplaçons, avec H. RACKHAM, τῆς par τοῦ. — A la suite de H. RASSOW, H. RACKHAM transpose les l. 29-30. Nous suivons rigoureusement SUSEMIHL.

6. Jeux de mots intraduisibles, mais fort clairs.

en effet¹, de deux choses égales on enlève une partie de l'une pour l'ajouter à l'autre, cette autre chose excède la première de deux fois ladite partie, puisque si ce qui a été enlevé à l'une n'avait pas été ajouté à l'autre, cette seconde chose excéderait la première d'une fois seulement la partie en question ; cette seconde chose, donc, excède le moyen d'une fois la dite partie, et le moyen excède la première, qui a fait l'objet du prélèvement, d'une fois la partie². Ce processus³ nous permettra ainsi de connaître à la fois quelle portion il faut enlever de ce qui a plus, et quelle portion il faut ajouter à ce qui a moins : nous apporterons à ce qui a moins la quantité dont le moyen le dépasse, et enlèverons à ce qui a le plus⁴ la quantité dont le moyen est dépassé. Soit les lignes AA', BB', ΓΓ', égales entre elles ; de la ligne AA' admettons qu'on enlève le segment AE, et qu'on ajoute à la ligne ΓΓ' le segment ΓΔ, de telle sorte que la ligne entière ΔΓΓ' dépasse la ligne EA' des segments ΓΔ et ΓΖ ; c'est donc qu'elle dépasse BB' de

1. Preuve mathématique de la formule du δίκαιον. — Soit A l'auteur du dommage, et B la victime. Le δίκαιον exige que A paye et B reçoive la moyenne arithmétique entre le gain illicite de A et la perte de B. La formule est ainsi, pour A = B : (H. RACKHAM) :

$$(B+N) - (A-N) = 2N,$$

$$\text{et } (B+N) - A = N,$$

$$\text{et } (B+N) - \frac{(B+N) + (A-N)}{2} = N = \frac{(B+N) + (A-N)}{2} - (A-N).$$

Plus simplement :

Soit A l'auteur du délit, B la victime, Γ le gain, et Δ la perte. Si Γ = 7 et Δ = 3, la moyenne arithmétique sera

$$\frac{7+3}{2} = 5,$$

qui est ainsi μέσον et δίκαιον. On trouvera dans SYLV. MAURUS un exemple concret très bien exposé (p. 128¹). Voir aussi SAINT THOMAS, 959, p. 264.

2. Les 1. 1 et 2 sont d'une concision extrême. On doit comprendre comme s'il y avait : τοῦ μέσου ἀρα ἐνὶ ὑπερέχει θάτερον, καὶ τὸ μέσον (τοῦ) ἀφ' οὗ ἀφηρέθη ἐνὶ ὑπερέχει).

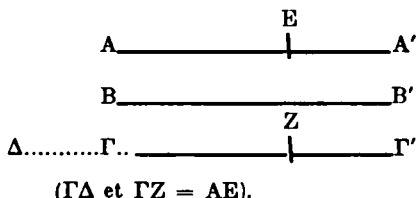
3. Pour atteindre la moyenne arithmétique, laquelle est seule capable de réaliser τὸ δίκαιον.

4. L. 5, τοῦ μεγίστου a le sens comparatif.

la longueur $\Gamma\Delta^1$. — Et cela s'applique aussi aux autres arts, car ils seraient voués à la disparition si ce que l'élément actif produisait et en quantité et en 10 qualité n'entraînait pas de la part de l'élément passif une prestation équivalente en quantité et qualité².

Les dénominations en question, à savoir la *perte* et le *gain*, sont venues de la notion d'échange volontaire³. Dans ce domaine, en effet, avoir plus que la part qui vous revient en propre s'appelle *gagner*, et avoir moins que ce qu'on avait en commençant, *perdre* : c'est ce qui se passe dans l'achat, la vente et toutes 15 autres transactions laissées par la loi à la liberté des contractants⁴. Quand, au contraire, la transaction n'entraîne pour eux ni enrichissement ni appauvrissement, mais qu'ils reçoivent exactement ce qu'ils ont donné, ils disent qu'ils ont ce qui leur revient en propre et qu'il n'y a ni perte, ni gain⁵. Ainsi donc,

1. La figure est la suivante :



Le $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ est représenté par BB' , moyenne arithmétique entre AE et $\Delta\Gamma\Gamma'$.

2. Les l. 9-11 ($\xi\sigma\tau\iota \delta\acute{\epsilon} \dots \kappa\alpha\iota \tau\omicron\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$), que l'on retrouve textuellement *infra*, 8, 1133 a 14-16, sont peut-être une interpolation, et beaucoup d'interprètes n'en tiennent pas compte. Quoiqu'il en soit, Ar. paraît viser, d'une manière générale, tout ce qui comporte facteur actif et sujet passif, qui sont toujours en corrélation étroite et ne se conçoivent l'un sans l'autre ni dans l'ordre de la quantité, ni dans celui de la qualité.

3. Ar. revient à ce qui a été dit *supra*, 1132 a 10-14, passage auquel nous renvoyons ainsi qu'à notre note.

4. Dans les $\sigma\upsilon\nu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha \acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, la justice corrective n'intervient pas en principe, et laisse aux parties pleine liberté de traiter. Il n'en serait autrement que si un dol ou une fraude viciait la convention.

5. Dans une vente, par exemple, où le prix est strictement égal à la valeur de l'objet : l'acheteur comme le vendeur sont également satisfaits. Cf. S^t THOMAS, 963, p. 264 : *ipsa reportabant in aequali quantitate per commutationem eorum quae attulerant*.

le juste est moyen entre une sorte de gain et une sorte de perte¹ dans les transactions non volontaires : il consiste à posséder après, une quantité
20 égale à ce qu'elle était auparavant.

8

*<La justice et la réciprocité.
Rôle économique de la monnaie.>*

Dans l'opinion de certains, c'est la réciprocité qui constitue purement et simplement la justice : telle était la doctrine des PYTHAGORICIENS, qui définissaient le juste simplement comme la réciprocité². Mais la réciprocité ne coïncide ni avec la justice distributive³, ni même avec la justice corrective (bien

1. κέρδος et ζημία qui sont seulement τι et τις, et ne sont pas pris au sens propre comme dans les συν. ἐκούσια.

2. Cf. H. DIELS, *Vorsokr.*, 45 B 4. Voir aussi *Magna mor.*, I, 33, 1194 a 29. — Dans un passage bien connu de la *Métaph.* (A, 5, 985 b 26 et ss.), AR. nous dit que, dans leur système, suivant lequel les nombres sont les éléments de toutes choses, et le réel harmonie et nombre, les ΠΥΘ. attribuaient à la justice un nombre déterminé (τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, 29). Quel était ce nombre ? Les commentateurs anciens ne sont pas d'accord. Suivant ALEXANDRE (in *Métaph.*, 38, 12, Hayduck), la justice était le 4, ou le 9, équivalent au carré, car 4 ou 9 sont les deux premiers nombres obtenus par la multiplication par eux-mêmes du premier pair (2×2) ou du premier impair (3×3) ; or dans la justice il y a réciprocité de rémunération. Mais pour ASCLEPIUS (in *Métaph.*, 34, 17, Hayduck), SYRIANUS (in *Métaph.*, 130, 29, Kroll), et J. PHILOPON (in *Phys.*, 388, 30, Vitelli), c'était le 5 ; et pour PLUTARQUE (*de Is. et Os.*, 75), le 3. Quoi qu'il en soit, la justice, selon les ΠΥΘ., s'exprimait par la loi du talion : si A a fait tel tort à B, A doit subir le même tort. C'était une opération complexe, composée de deux opérations dont l'une était l'inverse de l'autre. AR. admet bien l'idée de réciprocité, mais κατ' ἀναλογίαν, et il reproche aux ΠΥΘ. le caractère *simpliste* (ἀπλῶς, I, 21 et 22) de leur définition.

3. La distribution faite selon la justice, et qui est définie, en fonction du mérite des copartageants (κατ' ἀξίαν), par une proportion géométrique, est étrangère à la loi du talion.

qu'on veuille d'ordinaire donner ce sens à la justice 25
de Rhadamante :

*Subir ce qu'on a fait aux autres sera une justice
équitable¹⁾,*

car souvent réciprocité et justice corrective sont en désaccord : par exemple, si un homme investi d'une magistrature a frappé un particulier, il ne doit pas être frappé à son tour, et si un particulier a frappé un magistrat, il ne doit pas seulement être frappé 30
mais recevoir une punition supplémentaire². En outre, entre l'acte volontaire et l'acte involontaire, il y a une grande différence³. Mais⁴ dans les relations d'échanges, le juste sous sa forme de réciprocité est ce qui assure la cohésion des hommes entre eux, réciprocité toutefois basée sur une proportion et non sur une stricte égalité⁵. C'est cette réciprocité-là qui fait subsister la cité : car les hommes cherchent soit à

1. La justice corrective, dans laquelle la ζημία et le κέρδος doivent être appréciés selon la diversité des cas en tenant compte de l'égalité fondamentale des personnes, est également étrangère à la notion de réciprocité. AR. va y insister dans les l. qui suivent (cf. H. H. JOACHIM, 148).

Le vers cité l. 27 est d'HÉSIODE, fgmt 174, A. RZACH (Leipzig, 1902) ; cf. aussi *Magna mor.*, I, 33, 1194 a 37.

2. Cf. *Problem.*, XXIX, 14, 952 b 28. — Sur la conciliation du présent passage avec le principe, affirmé *supra*, 7, 1132 a 1-6, d'après lequel la justice corrective ne fait état que du caractère spécifique du dommage, sans égard à la qualité des parties, cf. S^t THOMAS, 969, p. 267 : quand c'est un magistrat qui est frappé, il ne s'agit plus d'un simple dommage pécuniaire (lequel serait effectivement le même pour tous), mais d'un dommage portant atteinte à la personne et, à travers elle, à la cité tout entière. La simple réciprocité est ici inconcevable.

3. Suivant que l'acte est commis avec ou sans le consentement de l'autre partie, l'appréciation du dommage est toute différente et échappe à la loi brutale du talion.

4. Ce qui montre bien qu'AR. n'est pas en principe hostile à l'idée de réciprocité, à la condition qu'elle soit limitée et interprétée.

5. La réciprocité, considérée non pas comme une simple réaction identique à l'action, mais comme un calcul de proportions, joue ainsi un rôle important dans la cité au point de vue politique et économique : elle assure la cohésion des hommes entre eux et elle est le principe fondamental de tout échange de services ou de marchandises. AR. va développer ces considérations.

1133 a répondre au mal par le mal, faute de quoi ils se considèrent en état d'esclavage¹, soit à répondre au bien par le bien, — sans quoi aucun échange n'a lieu, alors que c'est pourtant l'échange qui fait la cohésion des citoyens. Et c'est pourquoi un temple des Charites se dresse sur la place publique : on veut rappeler l'idée de reconnaissance, qui est effectivement un caractère propre de la grâce, puisque c'est un devoir non seulement de rendre service pour service à celui qui s'est montré aimable envers nous, mais encore 5 à notre tour de prendre l'initiative d'être aimable².

Or la réciprocité, j'entends celle qui est proportionnelle, est réalisée par l'assemblage en diagonale³. Soit par exemple A un architecte, B un cordonnier, Γ une maison et Δ une chaussure : il faut faire en sorte que l'architecte reçoive du cordonnier le produit du travail de ce dernier, et lui donne en contre-partie

1. Les hommes veulent que la cité leur assure une réciprocité proportionnelle, pour le mal comme pour le bien. Si les uns donnent trop et ne reçoivent pas assez, il n'y a plus de société politique, mais simple relation de maîtres à esclaves. — L. 1133 a 1, les mots *ἐν ἀντιποιήσει* sont considérés, depuis M. A. MURET, comme une redondance à supprimer, et J. BURNET tente vainement de les conserver.

2. Jeux de mots sur les Charites (ou les Grâces), la reconnaissance et la réciprocité à la fois (« rendre grâces », « action de grâces »). Voir les développements de S^t THOMAS, 974, p. 267 et 268, et surtout SYLV. MAURUS, 130¹ : ... *ut cives discerent reddendas gratias et beneficia pro beneficiis... hoc enim est proprium gratiarum. Oportet autem ut qui beneficium accepit... rursus ipse incipiat conferre beneficium. Si enim non incipiat, non par pari refert ei, qui incepit et primus contulit.*

3. Le couplage en diagonale (ἡ κατὰ διάμετρον σύζευξις, l. 6) est ainsi opposé à la σύζευξις (qu'on peut appeler, avec J. BURNET, κατὰ πλευράν) du δίκαιον διανεμητικόν (*supra*, 6, 1131 b 8 ; 7, 1131 b 9) et qui avait pour formule

$$\frac{A + \Gamma}{B + \Delta} = \frac{A}{B}$$

La présente formule est au contraire :

$$\begin{array}{cc} A & B \\ & \times \\ \Gamma & \Delta \end{array}$$

(cf. H. H. JOACHIM, 149).

son propre travail¹. Si donc² tout d'abord on a établi 10
 l'égalité proportionnelle des produits et qu'ensuite
 seulement l'échange réciproque ait lieu, la solution
 sera obtenue ; et faute d'agir ainsi, le marché n'est
 pas égal et ne tient pas, puisque rien n'empêche que le
 travail de l'un n'ait une valeur supérieure à celui de
 l'autre, et c'est là ce qui rend une péréquation pré-
 alable indispensable. — Il en est de même aussi dans
 le cas des autres arts³, car ils disparaîtraient si ce
 que l'élément actif produisait à la fois en quantité 15
 et qualité n'entraînait pas de la part de l'élément
 passif une prestation équivalente en quantité et en
 qualité. — En effet, ce n'est pas entre deux médecins
 que naît une communauté d'intérêts, mais entre un
 médecin par exemple et un cultivateur, et d'une
 manière générale entre des contractants différents et
 inégaux qu'il faut pourtant égaliser⁴. C'est pourquoi
 toutes les choses faisant objet de transaction doivent
 être d'une façon quelconque commensurables entre
 elles⁵. C'est à cette fin que la monnaie a été intro-

1. A et B exercent des professions différentes et effectuent une œuvre (ἔργον) de valeur différente. L'échange ne sera juste que si la proportion de ces valeurs est respectée. Ces valeurs seront fonction du temps employé à exécuter le travail, mais dépendront aussi (bien qu'AR. n'en dise rien) de la qualité du travail. La somme des extrêmes (A+Δ) égalera la somme des moyens (B+Γ) par une ἀριθμητικὴ ἀναλογία.

2. On ne peut pas procéder d'emblée au couplage en diagonale A+Δ et B+Γ. Il faut d'abord (πρῶτον, l. 10) égaliser les valeurs de Γ et de Δ, en disant par exemple que 1Γ vaut nΔ. Ce n'est qu'ensuite (εἰτα, l. 11) qu'on effectue l'échange suivant les règles de la proportion arithmétique, et qu'on obtiendra alors la juste réciprocité des prestations $A + (n-1) - B = \Gamma - \Delta$. Ni A ni B ne se seront indûment enrichis et auront l'exact équivalent de ce qu'ils ont fourni.

3. Que ceux de l'architecte et du cordonnier. — Cette phrase (qui constitue une simple parenthèse), que nous avons déjà rencontrée *supra*, 7, 1132 b 8-11 (voir notre note) est mieux à sa place dans le présent chapitre, et, contrairement à ce que croit W. D. Ross, ne semble pas ici une interpolation.

4. Égalité proportionnelle, bien entendu.

5. C'est-à-dire comparables d'une façon ou d'une autre, avoir une commune mesure (qui ne pourra être, nous allons le voir, que l'étalon monétaire). — Pour le sens précis de συμβλητός (et son contraire ἀσύμβλητος), souvent employé dans l'étude des unités numériques, on se reportera aux livres M et N de la *Métaphysique*

- 20 duite, devenant une sorte de moyen terme, car elle mesure toutes choses et par suite l'excès et le défaut, par exemple combien de chaussures équivalent à une maison ou à telle quantité de nourriture. Il doit donc y avoir entre un architecte et un cordonnier le même rapport qu'entre un nombre déterminé de chaussures et une maison (ou telle quantité de nourriture), faute de quoi il n'y aura ni échange ni communauté d'intérêts ; et ce rapport ne pourra être établi que si entre les biens à échanger il existe une
- 25 certaine égalité. Il est donc indispensable que tous les biens soient mesurés au moyen d'un unique étalon, comme nous l'avons dit plus haut¹. Et cet étalon n'est autre, en réalité, que le besoin², qui est le lien universel (car si les hommes n'avaient besoin de rien, ou si leurs besoins n'étaient pas pareils, il n'y aurait plus d'échange du tout, ou les échanges seraient différents) ; mais la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin³ et cela par convention, et c'est d'ailleurs pour cette raison que la monnaie reçoit
- 30 le nom de νόμισμα, parce qu'elle existe non pas par nature, mais en vertu de la loi (νόμος)⁴, et qu'il est en

(voir aussi la note de notre commentaire, II, 546, sous I, 4, 1055 a 7). Cf. encore, pour la commensurabilité dans l'ordre de la quantité, de *Gen. et Corr.*, II, 6, 330 a 20 et ss.

1. L. 19.

2. Ou la *demande*, au sens économique, sans qu'AR. prenne en considération le coût de production. Cf. *Républ.*, II, 369 c, où PLATON fonde la société civile sur le besoin que les hommes ont les uns des autres. Si l'architecte n'avait pas besoin de chaussures, ni le cordonnier de maison, ils n'entreraient pas en rapports et ne constitueraient pas cette unité économique qui résulte de la *communauté d'intérêts* (κοινωνία).

3. Le terme ὑπάλλαγμα, l. 29, est syn. de ἐγγυητής, 1133 b 12 *infra* : la monnaie est un *gage* représentatif de la valeur. L'échange sous la forme monétaire s'est substitué au *troc* primitif.

4. Ou de la *convention*, ou de la *coutume*, le terme νόμος ayant toutes ces significations, car la loi est elle-même une *convention*, συνθήκη (*Rhet.*, I, 15, 1376 b 9). — Sur l'opposition de la *nature* et de la *loi*, cf. *supra*, I, 1, 1094 b 15, note.

Aux présentes analyses sur la monnaie, il faut joindre *Polit.*, I, 8 à 11. On lira sur ce sujet avec intérêt, outre les ouvrages classiques de E. BABELON (*Les monnaies grecques*, Paris, 1921), de G. GLOTZ (*Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris, 1920) et de E. CAVAIGNAC

notre pouvoir de la changer et de la rendre inutilisable.

Il y aura dès lors réciprocité, quand les marchandises ont été égalisées¹ de telle sorte que le rapport entre cultivateur et cordonnier soit le même qu'entre l'œuvre du cordonnier et celle du cultivateur. Mais on ne doit pas les faire entrer dans la forme d'une proportion² une fois qu'ils ont effectué l'échange 1133 b (autrement, l'un des deux extrêmes aurait les deux excédents à la fois), mais quand ils sont encore en possession de leur propre marchandise. C'est seulement de cette dernière façon³ qu'ils sont en état d'égalité et en communauté d'intérêts, car alors l'égalité en question peut se réaliser pour eux (Appelons un cultivateur A, une certaine quantité de nourriture Γ, un cordonnier B, et le travail de ce 5 dernier égalisé⁴, Δ) ; si au contraire il n'avait pas été possible pour la réciprocité d'être établie de la façon que nous venons de dire, il n'y aurait pas communauté d'intérêts.

(*Études sur l'histoire financière d'Athènes au V^e siècle*, Paris, 1908), les pages consacrées à la monnaie par J. TOUTAIN, *l'Économie antique*, Paris, 1927, p. 91-98, ainsi que les brèves remarques de M. DEFOURNY, *Ét. sur la Polit. d'Ar.*, p. 17-19.

1. En valeur de monnaie.

2. S'exprimant dans le couplage en diagonale. — Les l. 33-1133 b 3 sont difficiles, et notamment la parenthèse et δὲ μή ... ἔχρον, 1-2. L'idée d'Ar. (qui y revient d'ailleurs IX, 1, 1164 b 20) est que le rapport des valeurs est altéré par l'échange, chacune des parties s'imaginant alors la plupart du temps qu'elle a fait une mauvaise opération et que c'est l'autre partie qui a gagné. Dans ce cas l'une des parties (τὸ ἔτερον ἔχρον, l. 2, de la proportion en diagonale) aurait double avantage sur l'autre, puisque (nous le savons : cf. 7, 1132 a 32-b 1) quand de deux choses supposées égales (Γ et Δ sont ici égales en valeur de monnaie) on enlève une partie de l'une pour l'ajouter à l'autre, cette autre chose excède la première de deux fois ladite partie. C'est donc *avant* l'échange qu'il convient d'évaluer en monnaie les marchandises qu'on se propose d'échanger, car à ce moment l'élément subjectif d'appréciation n'est pas intervenu.

Cette interprétation d'un passage qui, de toute façon, demeure obscur, est celle qui est proposée par W. D. ROSS (note *ad loc.*). Il y a une autre explication de J. BURNET, 228, qui suppose un échange non plus entre deux contractants, mais entre trois (cordonnier, cultivateur, architecte).

3. C'est-à-dire avant l'échange.

4. Égalisé à Γ.

Que ce soit le besoin qui, jouant le rôle d'étalon unique, constitue le lien de cette communauté d'intérêts, c'est là une chose qui résulte clairement de ce fait que, en l'absence de tout besoin réciproque, soit de la part des deux contractants, soit seulement de l'un d'eux, aucun échange n'a lieu, comme c'est le cas si quelqu'un a besoin d'une marchandise qu'on possède soi-même, du vin par exemple, alors que les facilités d'exportation n'existent que pour le blé¹. —

10 Ainsi donc il convient de réaliser la péréquation.

Mais pour les échanges éventuels, dans l'hypothèse où nous n'avons besoin de rien pour le moment, la monnaie est pour nous une sorte de gage², donnant l'assurance que l'échange sera possible si jamais le besoin s'en fait sentir, car on doit pouvoir en remettant l'argent obtenir ce dont on manque³. La monnaie, il est vrai, est soumise aux mêmes fluctuations que les autres marchandises⁴ (car elle n'a pas toujours un égal pouvoir d'achat) ; elle tend toutefois à une plus grande stabilité. De là vient que toutes les marchandises doivent être préalablement estimées en
15 argent, car de cette façon il y aura toujours possibilité d'échange, et par suite communauté d'intérêts entre les hommes. La monnaie, dès lors, jouant le rôle de mesure, rend les choses commensurables entre elles et les amène ainsi à l'égalité : car il ne saurait y avoir ni communauté d'intérêts sans échange, ni échange sans égalité, ni enfin égalité sans commensurabilité. Si donc, en toute rigueur, il n'est pas possible de

1. Les l. 8-10 (ὥστερ ... ἐξαγωγήν) sont placées entre crochets par G. RAMSAUER et H. RACKHAM, qui les considèrent comme une interpolation. Tout en étant difficiles, elles ne sont pas cependant inintelligibles. AR. veut dire que pour que l'échange puisse se réaliser, il faut que les coéchangistes offrent et demandent respectivement la même marchandise.

Il y a des variantes. F. MUENSCHER, *Quaest. crit. et exeg. in Ar. Ethic. nic.*, Marbourg, 1861, propose d'insérer la négation οὐ, l. 9, et de lire οὐ <οὐκ> ἔχει. Voir aussi H. H. JOACHIM, 151 et note.

2. Sur ἐγγυητής, l. 12, cf. *supra* ἀπάλλαγμα, 1133 a 29 et la note.

3. *Oportet esse islam virtutem denarii, ut quando aliquis ipsum affert, statim contingat accipere illud quod homo indiget* (S^t THOMAS, 987, p. 271).

4. La monnaie est une marchandise, soumise à l'effet de la loi de l'offre et de la demande. Mais en fait elle est relativement stable.

rendre les choses par trop différentes commensurables entre elles, du moins, pour nos besoins courants, peut-on y parvenir d'une façon suffisante. Il doit donc y avoir quelque unité de mesure, fixée par convention, et qu'on appelle pour cette raison νόμισμα¹, car c'est cet étalon qui rend toutes choses commensurables, puisque tout se mesure en monnaie. Appelons par exemple une maison A, dix mines B, un lit Γ. Alors A est moitié de B si la maison vaut cinq mines, autrement dit est égale à cinq mines ; et le lit Γ est la dixième partie de B : on voit tout de suite combien de lits équivalent à une maison, à savoir cinq. Qu'ainsi l'échange ait existé avant la création de la monnaie² cela est une chose manifeste, puisqu'il n'y a aucune différence entre échanger cinq lits contre une maison ou payer la valeur en monnaie des cinq lits.

9

<La justice-médiété.>

Nous avons ainsi déterminé la nature du juste et celle de l'injuste. Des distinctions que nous avons établies il résulte clairement que l'action juste³ est

1. Cf. *supra*, 1133 a 30. — L. 21, ἐξ ὑποθέσεως = κατὰ συνθήκην, et s'oppose à ἀπλῶς (cf. *Ind. arist.*, 797 a 34).

2. La monnaie, selon AR., a pour objet de faciliter le troc, et non de le supprimer (cf. W. D. ROSS, *Aristote*, p. 297).

3. La δικαιοπραγία (l. 30) est l'action juste en exercice, en acte (ἐνεργεία), par opposition à la δικαιοσύνη, visée ensuite l. 33, qui est la vertu de justice, une ἕξις, un habitus.

Dans les l. qui suivent, AR. va montrer de quelle façon l'acte juste et la justice peuvent être dits des médiétés (Sur les difficultés que rencontre AR. quand il veut appliquer à la justice sa doctrine générale du juste milieu, cf. L. ROBIN, *Aristote*, p. 239). L'acte juste est effectivement un moyen terme impliquant que les deux parties reçoivent l'une et l'autre leur compte strict de biens ou de maux ; par contre, l'acte injuste (ἀδίκημα) est toujours à la fois excès et défaut, puisque ce qu'une partie a en trop l'autre l'a en moins.

Passant de l'acte à la puissance (ou ἕξις) qui est la δικαιοσύνη, la vertu de justice, AR. soutient qu'elle est aussi, comme les autres

un moyen entre l'injustice commise et l'injustice subie, l'une consistant à avoir trop, et l'autre trop peu. La justice¹ est à son tour une sorte de médiété, non pas de la même façon que les autres vertus, mais en ce sens qu'elle relève du juste milieu, tandis que
1134 a l'injustice relève des extrêmes². Et la justice est une disposition d'après laquelle l'homme juste se définit celui qui est apte à accomplir, par choix délibéré, ce qui est juste, celui qui, dans une répartition à effectuer soit entre lui-même et un autre³, soit entre deux autres personnes, n'est pas homme à s'attribuer à lui-même, dans le bien désiré, une part trop forte et à son voisin une part trop faible (ou l'inverse,
 5 s'il s'agit d'un dommage à partager), mais donne à chacun la part proportionnellement égale qui lui revient, et qui agit de la même façon quand la répartition se fait entre des tiers. L'injustice, en sens opposé, a pareillement rapport à ce qui est injuste, et qui consiste dans un excès ou un défaut disproportionné de ce qui est avantageux ou dommageable. C'est pourquoi⁴ l'injustice est un excès et un défaut en ce sens qu'elle est génératrice d'excès et de défaut : quand on est soi-même partie à la distribution⁵, elle

vertu, une μεσότης, mais avec cette différence (elle est μεσότης τις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον, l. 32) qu'elle a, non pas deux contraires (comme le courage a pour contraires la lâcheté et la témérité), mais un seul, qui est l'ἀδικία, laquelle unit dans sa notion (comme précédemment l'ἀδίκημα qui y correspond) à la fois le trop et le trop peu ; autrement dit, il n'y a pas une ἀδικία du trop opposée à l'ἀδικία du trop peu. — L. 1134 a 1, ἡ δ' ἀδικία τῶν ἄκρων = ἡ δ' ἀδικία ἀκρότης ἐστὶ τῶν ἄκρων ἐστὶ, et signifie que l'injustice est un extrême en ce sens qu'elle se traduit en actions qui sont à la fois excès et défaut.

Sur tous ces points délicats, on consultera H. H. JOACHIM, 152, dont les explications sont très claires. SYLV. MAURUS, 133 ^{1,2} a également bien compris l'idée d'Ar.

1. La vertu de justice.

2. Des deux extrêmes en même temps, puisqu'elle implique toujours, à la fois excès et défaut.

3. Justice distributive, la justice corrective étant à son tour visée *infra*, l. 12 (J. BURNET, 231 ; en sens contraire, H. H. JOACHIM, 152).

4. De même que la justice est une médiété.

5. L. 9, ἐφ' αὐτοῦ μὲν se rapporte à la distribution αὐτῷ πρὸς ἄλλον de la l. 3, et ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων, l. 11, à la distribution ἐτέρῳ πρὸς ἑτερον.

aboutit à un excès de ce qui est avantageux en soi et 10
à un défaut de ce qui est dommageable ; s'agit-il
d'une distribution entre des tiers, le résultat dans
son ensemble est bien le même que dans le cas précé-
dent, mais la proportion peut être dépassée indiffé-
remment dans un sens ou dans l'autre¹. Et l'acte
injuste² a deux faces : du côté du trop peu, il y a
injustice subie, et du côté du trop, injustice commise.

10

<Justice sociale. — Justice naturelle
et justice positive.>

Sur la justice et l'injustice, et sur la nature de
chacune d'elles, voilà tout ce que nous avons à dire,
aussi bien d'ailleurs que sur le juste et l'injuste en 15
général.

Mais étant donné³ qu'on peut commettre une
injustice sans être pour autant injuste⁴, quelles sortes
d'actes d'injustice doit-on dès lors accomplir pour
être injuste dans chaque forme d'injustice, par exem-
ple pour être un voleur, un adultère ou un brigand ?
Ne dirons-nous pas que la différence ne tient en rien

1. Comme dans le cas d'une répartition αὐτῷ πρὸς ἄλλον, le résul-
tat reste au total le même, puisque, là encore, l'une des parties a
trop et l'autre trop peu. Mais la proportion n'est pas toujours violée,
comme elle l'était dans le cas précédent, au bénéfice du même
intéressé, mais elle l'est au bénéfice tantôt d'une partie, tantôt
d'une autre.

2. Justice corrective, selon J. BURNET. Avec H. H. JOACHIM, 152,
note 2, nous croyons plutôt que ἀδικήματος, I. 12, a ici son sens géné-
ral d'injustice.

3. Les l. 16-23 (ἐπεὶ... τῶν ἄλλων) ont le caractère d'une simple
parenthèse (cf. H. H. JOACHIM, 153), sans lien avec la suite du cha-
pitre. H. JACKSON, dans son édition du V^e livre, a proposé de les
transposer *infra*, 1135 b 24, après βλάβη.

4. Qu'on se rappelle la rôle de la προαίρεσις dans l'analyse donnée
de l'acte moral au livre III. AR. va d'ailleurs y insister plus loin.

à la nature de l'acte¹ ? Un homme, en effet, pourrait avoir commerce avec une femme, sachant qu'elle
 20 était², mais le principe de son acte peut être, non pas un choix délibéré, mais la passion. Il commet bien une injustice, mais il n'est pas un homme injuste ; de même on n'est pas non plus un voleur, même si on a volé, ni un adultère, même si on a commis l'adultère ; et ainsi de suite.

La relation de la réciprocité et de la justice a été étudiée précédemment³.

Mais nous ne devons pas oublier que l'objet de
 25 notre investigation est non seulement le juste au sens absolu⁴, mais encore le juste politique. Cette forme du juste est celle qui doit régner entre des gens associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, associés supposés libres et égaux en droits, d'une égalité soit proportionnelle, soit arithmétique, de telle sorte que, pour ceux ne remplissant pas cette condition⁵, il n'y a pas dans leurs relations réciproques, justice politique proprement dite, mais seulement une sorte de justice prise en un sens métaphorique.
 30 Le juste, en effet, n'existe qu'entre ceux dont les

1. Lequel, de toute façon, est matériellement le même. — Il est inutile de supposer, avec M. A. MURET et SUSEMHL, une lacune après διοίσει, l. 19. Les mots ajoutés dans l'apparat critique ne sont pas nécessaires.

2. Sur les conditions générales de la moralité, cf. II, 3, 1105 a 31 et ss., et sur l'importance de la προαίρεσις, III, 5, 1113 a 9, note.

3. Chapitre 8, en entier.

4. Et abstrait, par opposition à la justice concrète, qui ne se réalise pleinement que dans la cité, entre citoyens libres et égaux (cette égalité pouvant être soit κατ' ἀναλογίαν, l. 18, comme dans les constitutions aristocratiques, soit κατ' ἀριθμόν, comme dans les démocraties). Cette justice *politique* (ou *sociale*, ou *civique*) est la forme supérieure de la justice, parce que, nous l'avons vu au début du traité, l'éthique est une branche de la politique. L'ensemble des droits, sanctionnés par la loi, qui régissent les rapports des citoyens entre eux ou avec l'État, constitue le droit politique, le droit proprement dit.

5. Cette condition d'égalité proportionnelle ou arithmétique. C'est le cas des cités où la constitution est imparfaite et a dégénéré ; c'est le cas aussi des κοινωνίαι entre maris et femmes, pères et enfants, maîtres et esclaves, où il existe supérieurs et inférieurs (cf. *infra*, l. 14).

relations mutuelles sont sanctionnées par la loi, et il n'y a de loi que pour des hommes chez lesquels l'injustice peut se rencontrer¹, puisque la justice légale est une discrimination du juste et de l'injuste. Chez les hommes, donc, où l'injustice peut exister, des actions injustes peuvent aussi se commettre chez eux (bien que là où il y a action injuste il n'y ait pas toujours injustice)², actions qui consistent à s'attribuer à soi-même une part trop forte des choses en elles-mêmes bonnes³, et une part trop faible des choses en elles-mêmes mauvaises. C'est la raison pour laquelle nous ne laissons pas un homme nous 35 gouverner, nous voulons que ce soit la loi⁴, parce qu'un homme ne le fait que dans son intérêt propre et devient un tyran ; mais le rôle de celui qui exerce 1134 b l'autorité, est de garder la justice, et gardant la justice, de garder aussi l'égalité. Et puisqu'il est entendu qu'il n'a rien de plus que sa part s'il est juste (car il ne s'attribue pas à lui-même une part trop forte des choses en elles-mêmes bonnes, à moins qu'une telle part ne soit proportionnée à son mérite ; aussi est-ce pour autrui qu'il travaille, et c'est ce qui 5 explique la maxime *la justice est un bien étranger*, comme nous l'avons dit précédemment)⁵, on doit donc lui allouer un salaire sous forme d'honneurs et de prérogatives. Quant à ceux pour qui de tels avantages sont insuffisants, ceux-là deviennent des tyrans. La justice du maître ou celle du père n'est pas la même que la justice entre citoyens, elle lui ressemble

1. L'injustice étant impossible à l'égard des inférieurs, femmes, enfants, esclaves : cf. *infra*, 1134 b 13.

2. Alors que l'ἐνεργεία (ici l'action injuste qui se réalise) est le déploiement naturel d'une ἐξίς (l'ἀδύξια), il peut y avoir cependant action injuste sans ἀδύξια (*supra*, 1134 a 16).

3. Sur les choses bonnes ou mauvaises ἀπλῶς, cf. *supra*, 1, 1129 b 2 et ss., et notes.

4. Avec J. BURNET, 232, et H. RACKHAM, nous préférons, 1. 35, νόμον au lieu de λόγον. Le sens n'est d'ailleurs pas tellement différent, la loi étant, selon l'expression de S^t THOMAS (1009, p. 277), *dictamen rationis*. Cf. J. BURNET et H. H. JOACHIM, 154, qui ont une interprétation analogue (*General principle embodied in the law. — The written law, or the rule, to govern*).

5. 3, 1130 a 3. Tout ce développement a sa source dans *Republ.*, 345 e et ss.

seulement. En effet, il n'existe pas d'injustice au sens absolu du mot, à l'égard de ce qui nous appartient en propre ; mais ce qu'on possède en pleine propriété¹, aussi bien que l'enfant, jusqu'à ce qu'il ait atteint un certain âge et soit devenu indépendant, sont pour ainsi dire une partie de nous-mêmes², et nul ne choisit délibérément de se causer à soi-même du tort, ni par suite de se montrer injuste envers soi-même : il n'est donc pas non plus question ici de justice ou d'injustice au sens politique, lesquelles, avons-nous dit³, dépendent de la loi et n'existent que pour ceux qui vivent naturellement sous l'empire de la loi, à savoir, comme nous l'avons dit encore, ceux à qui appartient une part égale dans le droit de gouverner et d'être gouverné. De là vient que la justice qui concerne l'épouse⁴ se rapproche davantage de la justice proprement dite que celle qui a rapport à l'enfant et aux propriétés, car il s'agit là de la justice domestique, mais même celle-là est différente de la forme politique de la justice.

La justice politique elle-même est de deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale⁵. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion ; légale, celle qui à l'origine peut être indifféremment ceci ou cela, mais qui une fois établie, s'impose : par exemple, que la rançon d'un prisonnier est d'une mine, ou qu'on sacrifie une chèvre et non deux moutons, et en outre toutes les dispositions législatives portant sur des cas particuliers, comme

1. Le κτῆμα (ici, en fait, l'esclave) est défini *Polit.*, I, 4, 1254 a 16, un instrument pour agir, séparable de celui qui le possède (ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν).

2. Même idée *Polit.*, I, 4, 1254 a 9.

3. 1134 a 24 et ss.

4. Cf. *Polit.*, I, 12, 1259 a 39. — La femme, participant à l'administration domestique, a plus de droits que l'enfant et surtout l'esclave, et, à ce titre, le droit « conjugal » se rapproche davantage du droit politique, tout en ne s'y confondant pas.

5. Cette distinction entre droit naturel et droit positif, qu'AR. va développer, se retrouve *Rhetor.*, I, 13, 1373 b 4-27, où la loi κοινός, universelle, est opposée à la loi ἴδιος, particulière.

par exemple le sacrifice en l'honneur de Brasidas¹ et les prescriptions prises sous forme de décrets.

Certains sont d'avis² que toutes les prescriptions juridiques appartiennent à cette dernière catégorie, parce que, disent-ils, ce qui est naturel est immuable et a partout la même force (comme c'est le cas pour le feu, qui brûle également ici et en Perse), tandis que le droit est visiblement sujet à variations. Mais dire que le droit est essentiellement variable n'est pas exact d'une façon absolue, mais seulement en un sens déterminé. Certes, chez les dieux, pareille assertion n'est peut-être pas vraie du tout³; dans notre monde,

1. A Amphipolis. Brasidas était un général spartiate qui joua un rôle dans la guerre du Péloponnèse (cf. THUCYD., V, 11). — L. 24, τὰ ψηφισματώδη : à la différence de la loi proprement dite (νόμος), le décret (ψηφισμα) règle des cas particuliers et n'a qu'une valeur temporaire.

2. CALLICLÈS (*Gorg.*, 483 b et ss.), ANTIPHON (*Vors.*, 87 B 44), THRASYMAQUE (*Republ.*, I et II), LYCOPHRON (*Polit.*, III, 9, 1280 b 10) et autres Sophistes, soutenaient que les prescriptions de la loi positive sont toujours contraires à la justice naturelle, basée sur la force. L'injustice est la loi de la nature, et la justice le résultat d'un contrat entre les hommes. L'opposition de la nature et de la loi était devenue un lieu commun de la sophistique.

3. Car il règne chez eux une justice immuable.

Les l. 28 et ss. présentent un certain désordre et H. RICHARDS, approuvé par H. RACKHAM, a proposé quelques amendements et quelques transpositions. Quoi qu'il en soit, la suite des idées est celle-ci. Poser en principe, comme les Sophistes, que le droit est essentiellement variable, et que pour cette raison il n'existe pas de droit naturel, est une exagération manifeste. Sans doute, chez les dieux seuls la justice est véritablement immuable, et ici-bas, nous devons reconnaître que le droit dans son entier (τὰ δίκαια) est sujet au changement. Cependant il existe bien un droit naturel, dont les prescriptions se distinguent aisément de celles du droit positif par une stabilité relativement plus grande, et c'est là un caractère qui suffit à marquer leur différence. Au surplus, les lois naturelles en général ne possèdent jamais cette immutabilité qu'on se plaît à leur assigner : tout ce qui est naturel (τὰ φύσει) a en soi-même un principe de mouvement aussi bien que de repos, et toute loi physique comporte des exceptions (c'est la notion éminemment aristotélicienne de l'ἐπὶ τὸ πᾶν). AR. donne en exemple (l. 34-35) la supériorité de la main droite sur la main gauche, qui, toute naturelle qu'elle soit, peut cependant être modifiée par la volonté et l'exercice, tout homme étant capable de devenir habile des deux mains.

du moins, bien qu'il existe aussi une certaine justice naturelle, tout dans ce domaine est cependant passible
 30 de changement ; néanmoins on peut distinguer ce qui est naturel et ce qui n'est pas naturel. Et parmi les choses qui ont la possibilité d'être autrement qu'elles ne sont, il est facile de voir quelles sortes de choses sont naturelles et quelles sont celles qui ne le sont pas mais reposent sur la loi et la convention, tout en étant les unes et les autres pareillement sujettes au changement¹. Et dans les autres domaines, la même distinction s'appliquera : par exemple, bien que par nature la main droite soit supérieure à la gauche, il est cependant toujours possible de se rendre
 35 ambidextre. Et parmi les règles de droit, celles qui dépendent de la convention et de l'utilité sont semblables aux unités de mesure : en effet, les mesures de capacité pour le vin et le blé ne sont pas partout égales, mais sont plus grandes là où on achète, et plus petites là où l'on vend². Pareillement les règles de droit qui ne sont pas fondées sur la nature, mais sur la volonté de l'homme, ne sont pas partout les mêmes, puisque la forme du gouvernement elle-même ne l'est pas³, alors que cependant il n'y a qu'une seule
 1135 α forme de gouvernement qui soit partout naturellement la meilleure.

Les différentes prescriptions juridiques et légales sont, à l'égard des actions qu'elles déterminent, dans le même rapport que l'universel aux cas particuliers : en effet, les actions accomplies sont multiples, et chacune de ces prescriptions est une, étant universelle.

Il existe une différence entre l'action injuste et ce qui est injuste, et entre l'action juste et ce qui est juste : car une chose est injuste par nature ou par
 10 une prescription de la loi, et cette même chose, une fois faite, est une action injuste, tandis qu'avant d'être

1. Mais à des degrés divers. — L. 32, la virgule doit être placée après *ὁμοίως*, et non avant.

2. C'est-à-dire respectivement dans le commerce de gros et dans le commerce de détail. Cf. S^t THOMAS, 1030, p. 281 : *quae [mensurae vini et frumenti] ubi emuntur propter maiorem copiam sunt majores, ubi autem venduntur propter minorem copiam sunt minores*.

3. *Omnes leges ponuntur secundum quod congruit fini politicae* (S^t TH., 1030, p. 281).

faite, elle n'est pas encore une action injuste, elle est seulement quelque chose d'injuste. Il en est de même aussi d'une action juste (bien que le terme général soit plutôt δικαιοπράγημα¹, le terme δικαίωμα étant réservé au redressement de l'action injuste). Quant aux différentes prescriptions juridiques et légales, ainsi que la nature et le nombre de leurs espèces et les sortes de choses sur lesquelles elles portent en fait, tout cela devra être examiné ultérieurement². 15

Les actions justes et injustes ayant été ainsi décrites, on agit justement ou injustement quand on les commet volontairement³. Mais quand c'est involontairement, l'action n'est ni juste ni injuste sinon par accident, car on accomplit alors des actes dont la qualité de justes ou d'injustes est purement accidentelle. La justice (ou l'injustice) d'une action est donc déterminée par son caractère volontaire ou 20 involontaire : est-elle volontaire, elle est objet de blâme, et elle est alors aussi en même temps un acte injuste ; par conséquent, il est possible pour une chose d'être injuste, tout en n'étant pas encore un acte injuste si la qualification de volontaire ne vient pas s'y ajouter. J'entends par volontaire, comme il a été dit précédemment⁴, tout ce qui, parmi les choses qui sont au pouvoir de l'agent, est accompli en connaissance de cause, c'est-à-dire sans ignorer ni la personne subissant l'action, ni l'instrument employé, ni le but à atteindre (par exemple, l'agent doit 25 connaître qui il frappe, avec quelle arme et en vue de quelle fin), chacune de ces déterminations excluant au surplus toute idée d'accident ou de contrainte (si, par exemple, prenant la main d'une personne on s'en sert pour en frapper une autre, la personne à qui la main appartient n'agit pas volontairement, puisque l'action ne dépendait pas d'elle). Il peut se faire encore que la personne frappée soit par exemple le père de l'agent et que celui-ci, tout en sachant qu'il a affaire

1. Englobant ainsi justice distributive et justice corrective. Sur ce passage, cf. H. H. JOACHIM, 156.

2. Référence incertaine. W. D. ROSS croit qu'il s'agit d'un livre perdu de la *Politique*.

3. Pour la distinction entre le volontaire et l'involontaire, cf. III, 1-3 ; pour la προαίρεσις, III, 4-6.

4. III, 1, 1109 b 35-2, 1111 a 24.

à un homme ou à l'une des personnes présentes,
 30 ignore que c'est son père ; et une distinction de ce genre peut également être faite en ce qui concerne la fin à atteindre, et pour toutes les modalités de l'action en général. Dès lors, l'acte fait dans l'ignorance, ou même fait en connaissance de cause mais ne dépendant pas de nous ou résultant d'une contrainte, un tel acte est involontaire (il y a, en effet, beaucoup de processus naturels que nous accomplissons ou
 1135 b subissons sciemment, dont aucun n'est ni volontaire, ni involontaire, comme par exemple vieillir ou mourir)¹. Mais dans les actes justes ou injustes, la justice ou l'injustice peuvent pareillement être quelque chose d'accidentel : si un homme restitue un dépôt malgré lui et par crainte, on ne doit pas dire qu'il
 5 fait une action juste, ni qu'il agit justement, sinon par accident. De même encore celui qui, sous la contrainte et contre sa volonté, ne restitue pas le dépôt confié, on doit dire de lui que c'est par accident qu'il agit injustement et accomplit une action injuste.

Les actes volontaires se divisent en actes qui sont faits par choix réfléchi² et en actes qui ne sont pas faits par choix : sont faits par choix ceux qui sont
 10 accomplis après délibération préalable, et ne sont pas faits par choix ceux qui sont accomplis sans être précédés d'une délibération. Il y a dès lors trois sortes d'actes dommageables dans nos rapports avec autrui : les torts qui s'accompagnent d'ignorance³ sont des *fautes*⁴, quand la victime, ou l'acte, ou l'instrument, ou la fin à atteindre sont autres que ce que l'agent supposait (il ne pensait pas frapper, ou pas avec telle arme, ou pas telle personne, ou pas en vue de telle fin, mais

1. Avec W. D. Ross, nous mettons cette phrase (πολλὰ γάρ... αποθνήσκειν) entre parenthèses.

2. III, 4, 1112 a 14 et ss., et notes.

3. Ignorance des circonstances particulières.

4. Dans les l. qui suivent, Ar. distingue les différents degrés de la faute dommageable : il y a ἀμάρτημα : c'est la *simple faute (culpa)*, prise au sens large ; ἀτύχημα, *casus, méprise, malheur*, faute involontaire causée par une force majeure ; enfin ἐδίκημα, *dolus, délit, injustice*, qui peut être dû soit à la passion, soit (ce qui est le plus grave) au choix délibéré. (cf. *Rhetor.*, I, 13, 1373 b 1 à 1374 b 26, et notamment 1374 b 6.

l'événement a tourné dans un sens auquel il ne s'attendait pas : par exemple, ce n'était pas dans l'intention de blesser, mais seulement de piquer, ou encore ce n'était pas la personne ou ce n'était pas l'instrument qu'il croyait). Quand alors le dommage a eu lieu contrairement à toute attente raisonnable, c'est une *méprise*, et quand on devait le prévoir raisonnablement, mais qu'on a agi sans méchanceté, c'est une simple *faute* (on commet une simple faute quand le principe de l'ignorance¹ réside en nous-mêmes, et une méprise quand la cause vient du dehors). Quand l'acte est fait en pleine connaissance, mais sans délibération préalable, c'est un *acte injuste*, par exemple tout ce qu'on fait par colère, ou par quelque autre de ces passions qui sont irrésistibles ou qui sont la conséquence de l'humaine nature² (car en commettant ces torts et ces fautes les hommes agissent injustement, et leurs actions sont des actions injustes, bien qu'ils ne soient pas pour autant des êtres injustes ni pervers, le tort n'étant pas causé par méchanceté). Mais quand l'acte procède d'un choix délibéré, c'est alors que l'agent est un homme injuste et méchant. — De là vient que les actes accomplis par colère sont jugés à bon droit comme faits sans préméditation, car ce n'est pas celui qui agit par colère qui est le véritable auteur du dommage, mais bien celui qui a provoqué sa colère. En outre³, le débat ne porte pas sur la

1. L. 19, avec H. JACKSON, et conformément à III, 7, 1113 b 30-33, nous remplaçons αἰτία par ἀγνοία. Mais la leçon αἰτία est acceptable, et la même expression ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτίας (*l'origine de la cause*) se rencontre *Mechan.*, 847 b 16.

2. Les ἀναγκαῖα qualifient les passions concernant les nécessités corporelles et vitales (nourriture, appétit sexuel...); les passions qui sont la conséquence de la nature humaine sont par exemple la colère ou l'envie.

3. Le passage 1135 b 27-1136 a 1 (ἐπὶ δέ... ὁ δ' οὐ) est très difficile. La marche du raisonnement est la suivante. Ar. vient de dire que l'homme qui commet une injustice sous l'empire de la colère est excusable parce qu'il a agi οὐκ ἐκ προνοίας (l. 26), et que le vrai responsable (ἀρχὴ) est celui qui l'a mis en colère (ὁ ὀργιστὰς, l. 27). Il y a encore une autre raison (ἐπὶ δέ, l. 27), ajoute Ar., qui nous permet d'exclure toute préméditation et doit nous rendre indulgent envers l'homme en colère : c'est sa bonne foi. Le tort qu'il a causé est patent et ne souffre pas la discussion (οὐ... περὶ τοῦ γενέσθαι, l. 29) ;

question de savoir s'il s'est produit ou non un fait dommageable, mais s'il a été causé justement (puisque c'est l'image d'une injustice qui déclenche la colère) : le fait lui-même n'est pas mis en discussion (comme
 30 c'est le cas quand il s'agit des contrats, où l'une des deux parties est forcément malhonnête, à moins que son acte ne soit dû à un oubli), mais tout en étant d'accord sur la chose, les intéressés discutent le point de savoir lequel des deux a la justice de son côté (tandis que celui qui a fait délibérément du tort n'ignore pas ce point), de telle sorte que l'un croit qu'il est victime d'une injustice et que l'autre le conteste.

1136 a Si, au contraire, c'est par mûre délibération qu'un homme a causé un tort, il agit injustement, et dès lors les actes injustes qu'il commet impliquent que celui qui agit ainsi est un homme injuste quand son acte viole la proportion ou l'égalité¹. Pareillement, un homme est juste quand, par choix réfléchi, il accomplit un acte juste, mais il accomplit un acte juste si seulement il le fait volontairement².

la question est seulement de savoir si l'acte dommageable a été commis justement (*controversia non est de facto*, dit très bien D. LAMBIN, *sed de jure*), et c'est la représentation d'une injustice (ἐπὶ φαινομένη δόξα, l. 28) réelle ou supposée dans l'esprit de l'agent en colère (conformément à un processus qui sera décrit VII, 7, 1149 a 32), qui est à l'origine de son acte. Il n'en est pas comme dans les contrats (ἐν τοῖς συναλλάγμασιν, l. 29), où c'est une question de fait de savoir si l'un des contractants est ou non lésé, et où l'auteur du dommage (sauf simple oubli de sa part, ἂν μὴ διὰ λήθην, l. 31 ; cf. *Rhetor.*, III, 17, 1417 b 27) est nécessairement de mauvaise foi. Mais dans le cas de la colère, où le fait du tort est reconnu, la bonne foi de l'auteur et de la victime est égale de part et d'autre, l'une (ὁ μὲν, l. 33, désigne l'homme en colère) se plaignant d'une injustice, et l'autre (ὁ δέ, l. 1136 a 1, est celui dont les agissements ont provoqué la colère du précédent) le contestant. Ces considérations sont évidemment de nature à exclure toute préméditation. — L. 33, ὁ δ' ἐπιβουλευσας est celui qui fait délibérément du tort (ἐκ προνοίας), contrairement à l'homme en colère.

Nous avons ajouté des parenthèses au texte de SUSEMHL. W. D. Ross propose des modifications, qui donnent un sens nouveau et intéressant, mais qui ne nous semblent pas indispensables.

1. Suivant la forme du gouvernement (*supra*, 1134 a 27).

2. On notera une fois de plus l'opposition (bien soulignée par S^t THOMAS, 1048, p. 287) entre l'homme juste (δίκαιος) et la justice de l'acte qu'il accomplit (δικαιοπραγεῖ).

Des actions involontaires, enfin, les unes sont 5
 pardonnables, et les autres ne sont pas pardonnables.
 En effet, les fautes non seulement faites dans l'igno-
 rance, mais qui encore sont dues à l'ignorance¹, sont
 pardonnables, tandis que celles qui ne sont pas dues
 à l'ignorance, mais qui, tout en étant faites dans
 l'ignorance, ont pour cause une passion qui n'est ni
 naturelle ni humaine, ne sont pas pardonnables².

11

< Examen de diverses apories
 relatives à la justice. >³

On pourrait se poser la question de savoir si nos 10
 déterminations de l'injustice subie et de l'injustice
 commise sont suffisantes, et, en premier lieu⁴, si les
 choses se comportent comme le dit EURIPIDE⁵ dans
 cette étrange parole :

J'ai tué ma mère : tel est mon bref propos.

— *Est-ce de votre consentement et du sien? Ou bien
 n'y avez-vous consenti ni l'un ni l'autre?*

Est-ce qu'il est, en effet, véritablement possible 15
 de subir volontairement l'injustice, ou au contraire
 n'est-ce pas là quelque chose de toujours involontaire,
 de même que commettre l'injustice est toujours
 volontaire? En outre, est-ce que subir l'injustice est
 toujours volontaire ou toujours involontaire, ou bien
 dans certains cas volontaire et dans certains autres,

1. *Quod accidit illis qui quando cognoscunt dolent* (S^t TH., 1049, p. 287).

2. Tout en étant ἀκούσια. Elles sont en effet, pires que des ἀδύχματα et relèvent de la brute : cf. *infra*, VII, 6, 1148 b 15- 1149 a 20.

3. Pour ce difficile chapitre, on consultera surtout H. H. JOACHIM, 158-159.

4. *Première aporie*, exposée l. 11-23, et discutée et résolue 1136 a 31-b 12 : est-il possible de subir une injustice volontairement?

5. Fragment 68 NAUCK, provenant de la tragédie d'*Alcméon*. C'est sans doute un dialogue entre Alcméon et Phégeus.

involontaire¹ ? Même question en ce qui concerne le fait d'être traité avec justice : agir justement est toujours volontaire, de sorte qu'il est raisonnable de supposer semblable opposition dans les deux cas, 20 entre être traité injustement et être traité justement, d'une part, et être volontaire ou involontaire, d'autre part². Pourtant il pourrait sembler étrange de soutenir que même le fait d'être traité justement est toujours volontaire, car on est parfois traité justement contre sa volonté.

Ensuite³, on pourrait aussi se poser la question suivante : l'homme qui a subi ce qui est injuste est-il toujours traité injustement, ou bien en est-il du fait de supporter l'injustice comme il en est du fait de la commettre ? En effet, comme agent aussi bien que 25 comme patient, on peut participer par accident à une

1. L. 17, à la suite de BYWATER (*Contrib. to the textual...*, p. 47) et de J. BURNET, nous considérons l'incidente *ὡςπερ... ἐκούσιον* comme une simple répétition, et nous n'en tenons pas compte.

2. Puisque τὸ ἀδικεῖν et τὸ δικαιοπραγεῖν sont toujours des actes volontaires, on pourrait s'attendre (εὐλογον, l. 19) à ce que les opposés τὸ ἀδικεῖσθαι et τὸ δικαιοῦσθαι soient aussi toujours ou bien volontaires ou bien involontaires. Cf. S^t THOMAS, 1053, p. 290 : *Omne quod est operari justum est voluntarium... sed operari justum est oppositum ei quod est pati justum; rationabile igitur videtur quod justum vel injustum simili modo opponantur secundum utrumque, scilicet voluntarium et involuntarium, ita ut omne hoc sit voluntarium, vel omne hoc sit involuntarium.*

Voilà une première opinion. Mais, comme dans toute aporie (sur la méthode diaporématique chez AR., cf. *Metaph.*, B, 1, *init.*, et la note 2 de notre comm., I, p. 119-120), une thèse adverse succède aussitôt à la précédente. Dans l'espèce, le raisonnement qui vient d'être exposé, quelque εὐλογον qu'il soit, se heurte aux faits (l. 21, (ἄτοπον δ') : il y a des cas où on est traité justement contrairement à sa volonté.

La solution de cette aporie (l'εὐπορία) est rejetée 1136 a 31.

3. *Seconde aporie*, exposée, discutée et résolue l. 23-1136 b 12 : est-ce que τὸ ἀδικα πάσχειν est toujours identique à τὸ ἀδικεῖσθαι, ou bien doit-on distinguer ces deux choses, comme on distingue au sens actif entre ἀδικον ποιεῖν et ἀδικεῖν ? AR. se range à cette dernière opinion : la distinction qui vaut, nous le savons (10, 1135 a 15 et ss.), pour l'agent, vaut pour le patient.

L. 23, avec J. BURNET, nous lisons *ἔπειτα καὶ τότε* (et non *ἐπεὶ καὶ τότε*), ce qui introduit une seconde aporie, entièrement différente de la première.

action juste, et il en est évidemment de même pour les actions injustes¹ : accomplir ce qui est injuste n'est pas la même chose qu'agir injustement, et subir ce qui est injuste n'est pas non plus la même chose qu'être traité injustement, et il en est de même du fait d'agir justement et d'être traité justement, car il est impossible d'être traité injustement si un autre n'agit pas injustement, ou d'être traité justement si 30 un autre n'agit pas justement.

Mais si agir injustement consiste purement et simplement² à causer du tort volontairement à quelqu'un, et si *volontairement* a le sens de *avoir pleine connaissance et de la personne lésée, et de l'instrument, et de la manière*, et si l'homme intempérant se fait volontairement du tort à lui-même, il s'ensuivra à la fois que volontairement il sera injustement traité et qu'il lui sera possible d'agir envers lui-même injustement (c'est là d'ailleurs aussi une des questions que nous avons à nous poser : peut-on agir injuste-

1. Sur l'action juste (ou injuste) accomplie *κατὰ συμβεβηχός*, cf. *supra*, 1135 a 16. On peut *commettre* une action injuste *κατὰ συμβ.* Est-il également possible de *subir* une action injuste *κατὰ συμβ.*? AR. répond par l'affirmative. Il en résulte qu'il n'y a pas identité entre *pati injustum* et *pati injuriam*, pas plus qu'il n'y avait identité entre *facere injustum* et *facere injuriam*. La passivité est commandée par l'activité.

2. Sans autre spécification. — AR. va discuter et résoudre la première aporie. Si τὸ ἀδικεῖν est défini ἀπλῶς (*simplement*, sans rien ajouter, l. 31) comme une injustice causée volontairement à autrui, alors il est sûr que, inversement, on peut subir volontairement aussi l'injustice, et par suite un homme *intempérant* (ἀκρατής, 32) pourra, se faisant volontairement du tort à lui-même (problème au surplus réservé, l. 34-35), subir, volontairement aussi, le tort qu'il se fait. Mais la définition de τὸ ἀδικεῖν que nous avons donnée est *insuffisante*, et demande à être complétée (οὐκ ὀρθὸς ὁ διορισμός ... προσθετόν, l. 3) : l'injustice n'est pleinement réalisée que si elle est contraire au *souhait raisonné* du patient (παρὰ τὴν βούλησιν, l. 4). La solution de l'aporie est donc qu'il est impossible de subir volontairement une injustice, car on ne peut vouloir que son propre bien (ou tout au moins ce qui apparaît comme tel à chacun, ὅλεται, l. 7, ce qu'AR. appelle encore τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, III, 6, 1113 a 16 et ss.), et accepter bénévolement l'injustice serait se comporter contrairement à son propre bien. Et ce qui est *praeler voluntatem* ne peut pas être *sponle*.

1136 b ment envers soi-même ?)¹. De plus, on pourrait volontairement, par son intempérance, subir un dommage de la part d'une autre personne agissant volontairement, de sorte qu'on pourrait être volontairement traité injustement². Mais notre définition³ n'est-elle pas incorrecte, et ne doit-on pas ajouter à *causer du tort en ayant pleine connaissance et de la personne lésée, et de l'instrument, et de la manière*, la précision suivante : *contrairement au souhait réfléchi* 5 *de la dite personne*? Ceci une fois admis, un homme peut assurément subir volontairement un dommage et supporter ce qui est injuste, mais il ne peut jamais consentir à être traité injustement, car personne ne souhaite cela, pas même l'homme intempérant, mais il agit contrairement à son propre souhait, puisque personne ne veut ce qu'il ne croit pas bon pour lui, et l'homme intempérant fait des choses qu'il pense lui-même n'être pas celles qu'il doit faire. D'ailleurs⁴, celui qui donne ce qui lui appartient en propre, comme selon HOMÈRE, Glaucus donnait à Diomède :

10 *Des armes d'or pour des armes de bronze, la valeur de cent bœufs pour neuf bœufs*⁵,

celui-là n'est pas injustement traité : car, bien que donner dépende de lui, être injustement traité n'est pas en son pouvoir, mais il faut qu'il y ait une autre personne qui le traite injustement.

1. Problème qui sera traité *infra*, 15, 1138 a 4.

2. Cf. l'exemple donné par SYLV. MAURUS, 142¹ : *incontinens sponte patitur damnum, ut cum propter vehementiam amoris sinit se spoliari a meretrice*.

3. Notre définition ἀπλῶς de l'action commise injustement, donnée *supra*, l. 31.

4. Ce qui se passe dans les contrats privés confirme la solution proposée : une partie qui consent de son plein gré à un marché désavantageux (comme Glaucus traitant avec Diomède) ne peut pas se plaindre d'une injustice : pour cela, il faudrait que l'autre partie commette l'injustice en agissant contrairement à la volonté de son partenaire.

5. *Il.*, VI, 236.

12

<Autres apories relatives à la justice.>

On voit donc qu'il n'est pas possible de subir volontairement l'injustice.

Des questions que nous nous étions proposé de 15 discuter, il en reste encore deux à examiner : est-ce, en fin de compte, celui qui a assigné à une personne¹ la part excédant son mérite qui commet une injustice, ou bien est-ce celui qui reçoit ladite part ? Et peut-il se faire qu'on agisse envers soi-même injustement² ?

Si on reconnaît la possibilité de la première solution³, c'est-à-dire si c'est le distributeur de parts qui commet l'injustice, et non celui qui reçoit la part trop forte, alors, quand un homme, sciemment et volontairement, assigne à un autre une part plus grande qu'à lui-même, cet homme commet personnellement un acte injuste envers lui-même, ce que font 20 précisément, semble-t-il, les gens honnêtes, puisque l'homme équitable est enclin à prendre moins que son dû. Mais cette explication n'est-elle pas non plus⁴,

1. ὁ νεῖμας, l. 15, et ὁ διανέμων, l. 17, inclut le διορθῶτης, A. R. ayant dans l'esprit la justice distributive et la justice corrective. Les considérations du chapitre ont donc une portée générale et s'appliquent notamment au cas du juge ou d'un arbitre rendant une sentence injuste dans un procès (p. ex. *infra*, l. 32 et ss.).

2. Ce second problème, lié étroitement au précédent, sera traité en outre 15, 1138 a 4.

3. La première solution, et la plus naturelle, consiste à dire que c'est ὁ νεῖμας qui commet l'injustice. Mais alors, si, par délicatesse et souci de l'équité, un homme s'attribue une part inférieure à celle qui lui revient, on devra dire qu'il commet de la sorte une injustice envers lui-même, et l'homme μέτριος (ou ἐπιεικής) sera ainsi un homme injuste ! Conclusion absurde (cf. H. H. JOACHIM, 160), mais objection à laquelle A. R. ne s'arrête pas, et il va développer les raisons pour lesquelles on doit admettre que l'auteur de l'acte injuste est bien celui qui distribue les parts.

4. Comme dans le cas de τὸ ἀδικεῖν, où la définition ἀπλῶς était également insuffisante et appelait une spécification (11, 1136 a 31, et note).

dans sa simplicité, inexacte ? Il peut arriver en effet, que l'homme en question possédait plus que sa part d'un autre bien, plus que sa part d'honneur, par exemple, ou de vertu proprement dite¹. Il y a encore une solution : c'est d'appliquer notre définition de l'action injuste². L'homme dont nous parlons, en effet, ne subit rien de contraire à sa propre volonté : par conséquent, il ne subit pas d'injustice, du fait tout au moins qu'il s'est attribué la plus petite part ; mais, le cas échéant, il supporte seulement un dommage.

- 25 Cependant il n'est pas douteux que c'est bien le distributeur de parts qui commet l'injustice, tandis que celui qui reçoit la part excessive ne commet pas l'injustice³. En effet, ce n'est pas celui dans lequel réside ce qui est injuste⁴ qui agit injustement, mais celui qui commet volontairement l'acte injuste, c'est-à-dire celui d'où l'action tire son origine, origine qui se trouve dans celui qui distribue et non dans celui qui reçoit. De plus, étant donné que le terme *faire* comporte de nombreuses acceptions et qu'en un
- 30 sens on peut qualifier de *meurtriers* les objets inanimés, ou la main, ou le serviteur agissant par ordre, celui qui reçoit une part excessive n'agit pas injustement, quoiqu'il *fasse* là ce qui est injuste⁵.

En outre, si le distributeur de parts a décidé dans

1. Ce qui entraîne une compensation, et fait que, dans l'ensemble, la justice est satisfaite.

2. Cf. 11, 1136 b 3-5, où la définition complétée de τὸ ἀδίκειν fait intervenir la notion de βούλησις.

3. Ou, si on lit, avec la plupart des commentateurs, l. 27, ἔχω ἀδί (au lieu de ἔχω ἀδίκει) : « ne commet pas toujours une injustice ».

4. Car alors, remarque judicieusement S^t THOMAS, 1070, p. 293, ille qui laeditur faceret injustum.

5. La pensée d'AR. est très concise, et on peut se demander si le sujet de ἀδίκει et de ποιεῖ, l. 31, est celui qui distribue, ou celui qui reçoit une part excessive, ou même les deux. Nous acceptons l'explication courante, qui est notamment celle de W. D. Ross. Dans le même sens, cf. S^t THOMAS, 1071, p. 293 : *manifestum est quod in distributione distribuens se habet ut principale agens, recipiens autem se habet ut instrumentale per modum obedientis*. Ce dernier n'est donc pas la cause proprement dite de l'injustice, il est cause seulement d'une chose injuste, par son acception.

l'ignorance¹, il n'agit pas injustement au sens où on parle de justice légale, et sa décision n'est pas non plus injuste en ce sens-là, mais elle est cependant en un certain sens injuste (puisque la justice légale est autre que la justice première)²; mais si tout en le sachant il a jugé d'une manière injuste, il prend lui-même une part excessive soit de gratitude, soit de vengeance³. Ainsi, tout comme s'il recevait une part du produit de l'injustice, le juge qui, pour les raisons ci-dessus⁴, rend une décision injuste, obtient plus que son dû; car, même dans l'hypothèse d'une participation au butin, si par exemple il attribue dans son jugement un fonds de terre, ce n'est pas de la terre mais de l'argent qu'il reçoit.

13

<La justice est une disposition.>

Les hommes s'imaginent qu'il est en leur pouvoir d'agir injustement, et que par suite il est facile d'être 5 juste. Mais cela n'est pas exact. Avoir commerce avec

1. Des circonstances particulières. — Avec W. D. Ross, nous donnons pour sujet à *ἐκρίναι*, l. 32, *ὁ διανεμίων*, mais nous admettons volontiers qu'il s'agit de considérations dépassant le cadre de la justice distributive, et s'appliquant à tous les cas où un « jugement » est rendu (jugement proprement dit, décision d'arbitrage, etc...).

2. La justice légale (*τὸ νομικὸν δίκαιον*, l. 32 et 34) est le droit positif; la justice première (*τὸ πρῶτον*, l. 34), le droit naturel.

3. Toute la fin du chapitre est assez difficile. *Αν.* veut dire que la *πλεονεξία* ne consiste pas uniquement dans une participation matérielle de celui (quel qu'il soit) qui juge d'une manière injuste, participation qui porterait seulement sur l'objet même du litige, que juge et partie favorisée partageraient: il suffit que la décision injuste provoque à l'égard du juge un excès de gratitude de la part d'une des parties, ou un désir de vengeance de la part de l'autre, car cette gratitude ou cette haine constituent pour lui quelque chose d'immérité. Au surplus, ajoute *Αν.*, même quand le juge participe effectivement au butin réalisé par la partie gagnante (*ἐπ' ἐκείνῳ*, l. 3), cette participation n'a pas lieu en nature, mais en argent. La *πλεονεξία* revêt donc toute espèce de formes.

4. Pour aboutir à une répartition trop favorable à l'une des parties.

la femme de son voisin, frapper son prochain, glisser de l'argent dans la main¹, c'est là assurément chose facile et en notre pouvoir, mais faire tout cela en vertu de telle disposition déterminée du caractère, n'est ni facile, ni en notre dépendance.

Pareillement, on croit que la connaissance du juste
 10 et de l'injuste ne requiert pas une profonde sagesse, sous prétexte qu'il n'est pas difficile de saisir le sens des diverses prescriptions de la loi (quoique, en réalité, les actions prescrites par la loi ne soient justes que par accident)². Mais savoir de quelle façon doit être accomplie une action, de quelle façon doit être effectuée une distribution pour être l'une et l'autre justes, c'est là une étude qui demande plus de travail³ que de connaître les remèdes qui procurent la santé. Et même dans ce dernier domaine, s'il est facile de
 15 savoir ce que c'est que du miel, du vin, de l'ellébore, un cautère, un coup de lancette, par contre savoir comment, à qui et à quel moment on doit les administrer pour produire la santé, c'est une affaire aussi importante que d'être médecin⁴.

Et pour la même raison⁵, les hommes pensent aussi que l'homme juste est non moins apte que l'homme injuste à commettre l'injustice, parce que l'homme juste n'est en rien moins capable, s'il ne l'est davantage, d'accomplir, le cas échéant, quelque une des actions injustes dont nous avons parlé⁶ : n'est-il pas capable, en effet, d'avoir commerce avec une femme,

1. Pour corrompre. Nous dirions « graisser la patte ». — Il est aisé, dit Ar., de commettre une action injuste, mais beaucoup plus difficile d'être injuste et vicieux, ce qui suppose une *ἔξις*, un *habitus*, qui ne s'acquiert pas du premier coup. Il en est de même, *a contrario*, de la justice.

2. Simple parenthèse (cf. BURNET, 241). — Nous savons déjà que le droit naturel et le droit positif ne se confondent pas.

3. Travail d'adaptation à des cas particuliers.

4. Cf. *Metaph.*, A, 1, 981 a 13-23 : toute pratique porte sur l'individuel, et le médecin guérit non pas l'homme, mais Callias. Voir aussi *Anal. post.*, I, 13, 79 a 5.

5. A savoir qu'on ignore que s'il est aisé de commettre un acte juste ou un acte injuste, il est beaucoup plus difficile d'acquérir l'*ἔξις* qui fait qu'un homme est véritablement juste ou injuste.

6. L. 6-8. — Cf. aussi le badinage de *Républ.*, I, 334 a b : le juste habile à conserver de l'argent l'est aussi à en dérober.

ou de frapper quelqu'un ? Et l'homme courageux est 20 capable aussi de jeter son bouclier, de faire demi-tour et de s'enfuir dans n'importe quelle direction. Mais, en réalité, se montrer lâche ou injuste ne consiste pas à accomplir lesdites actions, sinon par accident, mais à les accomplir en raison d'une certaine disposition, tout comme exercer la médecine et l'art de guérir ne consiste pas à faire emploi ou à ne pas faire emploi du scalpel ou de drogues, mais à le faire 25 d'une certaine façon.

Les actions justes n'existent qu'entre les êtres qui ont part aux choses bonnes en elles-mêmes¹ et admettant en elles excès et défaut. Il y a, en effet, des êtres pour lesquels un excès de bien ne se conçoit pas (c'est le cas sans doute des dieux) ; d'autres, au contraire, sont incapables de tirer profit d'aucune portion de ces biens, ce sont ceux qui sont irrémédiablement vicieux et à qui tout est nuisible ; d'autres, enfin, n'en tirent avantage que jusqu'à un certain point. Et c'est la raison pour laquelle la justice est quelque chose de purement humain. 30

14

<L'équité et l'équitable.>

Nous avons ensuite à traiter de l'équité et de l'équitable, et montrer leurs relations respectives avec la justice et avec le juste². En effet, à y regarder avec

1. Cf. *supra*, 2, 1129 b 3. — Sur le sens de ἔχουσι δ' ὑπερβολὴν κ. τ. λ., cf. BURNET, 242.

L'idée d'AR. est celle-ci. Les notions du juste et de l'injuste ne se conçoivent que pour des êtres capables de tirer parti des biens dont ils peuvent jouir, et dont l'abondance ou le défaut sont à la source de leurs actions bonnes ou mauvaises. C'est seulement le cas de l'homme normalement constitué (ἀνθρώπινον, l. 30), ce qui exclut à la fois les dieux et les hommes irrémédiablement vicieux.

Sur tout ce passage, qui s'inspire des *Lois*, II, 661 b-d, cf. ST THOMAS, 1077, p. 294, et H. H. JOACHIM, 160.

2. Cf. *Rhétor.*, I, 13, 1374 a 26-b 23. La source est PLATON, *Polit.*, 300 c d.

attention, il apparaît que la justice et l'équité ne sont ni absolument identiques, ni génériquement différentes : tantôt¹ nous louons ce qui est équitable et l'homme équitable lui-même, au point que, par
 36 manière d'approbation, nous transférons le terme
 1137 b *équitable* aux actions autres que les actions justes, et en faisons un équivalent de *bon*, en signifiant par *plus équitable* qu'une chose est simplement *meilleure* ; tantôt, par contre, en poursuivant le raisonnement, il nous paraît étrange que l'équitable, s'il est une chose qui s'écarte du juste, reçoive notre approbation. S'ils sont différents, en effet, ou bien le juste, ou bien l'équitable n'est pas bon² ; ou si tous deux sont bons,
 5 c'est qu'ils sont identiques.

Le problème que soulève la notion d'équitable est plus ou moins le résultat de ces diverses affirmations, lesquelles sont cependant³ toutes correctes d'une certaine façon, et ne s'opposent pas les unes aux autres. En effet, l'équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice, est lui-même juste⁴, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste. Il y a donc bien identité du juste
 10 et de l'équitable, et tous deux sont bons, bien que

1. La justice et l'équité ne sont ni identiques, ni pourtant différentes par le genre. D'une part, nous approuvons et considérons comme bonnes des actions qui ne rentrent pas dans la stricte notion de justice, à ce point que nous faisons de *ἐπιεικής* un synonyme de *ἀγαθός* (comme d'ailleurs Ar. lui-même : cf. I, 13, 1102 b 10), ce qui montre bien que l'équitable ne se confond pas avec le juste. Mais d'autre part (ὅτι δέ, I. 1137 b 2), il est paradoxal que nous approuvions ce qui est équitable, en tant précisément qu'il s'écarte de la justice : il y a donc une certaine affinité entre les deux notions, car comment approuverait-on ce qui n'aurait rien de juste ? Nous dirons qu'il y a bien une distinction, mais qui ne va pas jusqu'à la différence générique : en d'autres termes, l'équitable n'est pas le juste, mais il est une certaine espèce de juste. St THOMAS, 1080, p. 297, résume bien l'aporie : *accidit dubitatio... quia ex una parte videtur quod non sit idem, inquantum laudatur ut melius quam justum; ex alia parte videtur quod sit idem cum justo, inquantum id quod est praefer justum non videtur esse bonum et laudabile.*

2. Avec tous les éditeurs modernes, nous omettons, I. 4, οὐ δίκαιον.

3. Solution de l'aporie.

4. Est une espèce du juste, de sorte que la différence entre l'équitable et le juste est spécifique et non générique.

l'équitable soit le meilleur des deux. Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général¹, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire 15 correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents², sans ignorer d'ailleurs les erreurs que cela peut entraîner³. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même⁴ la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle 20 générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une

1. *Polit.*, III, 15, 1286 a 9. — Cf. déjà PLATON, *Polit.*, 294 a b.

2. Sur la notion de ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (ou πλεον), cf. *supra*, I, 1, 1094 b 21, note.

3. *Legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum* (S^t THOMAS, 1084, p. 297).

4. Sur le sens de εὐθύς, l. 19, cf. *Ind. arist.*, 296, 16 : *ad significandum id quod ὑπάρχει suapte natura, non intercedente alia causa*.

Même l., ὅλη τῶν πρακτικῶν, *materia agibilis*, a le sens de τὰ καθ' ἑκαστα (J. BURNET, 243) : ce sont les données concrètes, l'ensemble des actions morales, le contenu de la moralité, au sens où par exemple la *matière médicale* est l'ensemble des choses embrassées par l'art médical. On sait combien le terme ὅλη est vague et revêt des sens divers. En principe il y a ὅλη de tout ce qui est sujet au changement. Cf. A. RIVAUD, *le Probl. du devenir et la nature de la matière, passim*, et notamment p. 372, 423 et 424. Sur la multiplicité des sens de ὅλη chez les anciens comme chez les modernes, consulter le *Vocab. de Philos.*, v^o *Matière*, avec les observations de J. LACHELIER et de A. LALANDE.

certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer
 25 l'erreur due au caractère absolu de la règle¹. Telle est la nature de l'équitable : c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité. En fait, la raison pour laquelle tout n'est pas défini par la loi, c'est qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il est impossible de poser une loi, de telle sorte qu'un décret² est indispensable. De ce qui est, en effet, indéterminé la règle aussi est
 30 indéterminée, à la façon de la règle de plomb utilisée dans les constructions de Lesbos³ : de même que la règle épouse les contours de la pierre et n'est pas rigide, ainsi le décret est adapté aux faits.

On voit ainsi clairement ce qu'est l'équitable, que l'équitable est juste et qu'il est supérieur à une certaine sorte de juste. De là résulte nettement aussi la nature de l'homme équitable : celui qui a tendance
 35 à choisir et à accomplir les actions équitables et ne s'en tient pas rigoureusement à ses droits dans le
 1138 a sens du pire⁴, mais qui a tendance à prendre moins que son dû, bien qu'il ait la loi de son côté, celui-là est un homme équitable, et cette disposition est l'équité, qui est une forme spéciale de la justice et non pas une disposition entièrement distincte.

15

< Dernière aporie : de l'injustice envers soi-même. >

Mais est-il possible ou non de commettre l'injustice envers soi-même ? La réponse à cette question résulte
 5 clairement de ce que nous avons dit⁵. En effet, parmi

1. Nous traduisons un peu largement les mots ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος. Le sens gagnerait assurément si on acceptait la correction de H. JACKSON, ἀμαρτάνοντος.

2. Cf. *supra*, 10, 1134 b 24, note.

3. AR. fait, selon J. A. STEWART, allusion à la *cimaise* (κύμα), employée à Lesbos en architecture, et qui comportait des incurvations qu'on ne pouvait mesurer qu'au moyen d'une règle s'y adaptant exactement.

4. *Ad delerius*, idest *ad puniendum* (S^r THOMAS, 1089, p. 298)

5. 2, 1129 a 32-b 1 ; 11, 1136 a 10-12, 1137 a 4.

les actions justes figurent les actions conformes à quelque vertu, quelle qu'elle soit, qui sont prescrites par la loi¹ : par exemple, la loi ne permet pas expressément le suicide, et ce qu'elle ne permet pas expressément, elle le défend. En outre, quand, contrairement à la loi, un homme cause du tort (autrement qu'à titre de représailles) et cela volontairement, il agit injustement, — et agir volontairement c'est connaître à la fois et la personne qu'on lèse et l'instrument dont on se sert ; or celui qui, dans un accès de colère, se tranche à lui-même la gorge, accomplit cet acte 10 contrairement à la droite règle², et cela la loi ne le permet pas ; aussi commet-il une injustice. Mais contre qui ? N'est-ce pas contre la cité, et non contre lui-même ? Car le rôle passif qu'il joue est volontaire, alors que personne ne subit volontairement une injustice. Telle est aussi la raison pour laquelle la cité inflige une peine ; et une certaine dégradation civique

1. L'argument des l. 1138 a 4-14 est celui-ci. AR. n'admet pas, nous le verrons, qu'on puisse commettre une injustice envers soi-même, sinon en un sens métaphorique. Mais pourtant le suicide n'est-il pas par excellence l'acte injuste commis envers soi-même ? Non, répond AR. Le suicide n'est pas un acte injuste en ce sens, parce qu'il est accompli volontairement, et que (nous l'avons vu) personne ne subit volontairement une injustice. Il est injuste parce qu'il est contraire à la loi positive, et qu'en violant la loi, son auteur commet un acte d'injustice envers la société, qui le frappe d'une peine (à Athènes, on coupait la main du suicidé et on l'enterrait à part du corps : cf. ESCHINE, *Ctes.*, 244).

Les l. 6-7 (οἷον... ἀπαγορεύει) sont d'une interprétation difficile. Il semble que J. BURNET (244) ait raison, et qu'on ne puisse considérer ἀ δὲ μὴ κελεύει, ἀπαγορεύει comme une explication (qui serait tautologique) de οὐ κελεύει. Le sens est ainsi, selon BURNET : la loi interdit tout meurtre qui n'est pas expressément autorisé, et comme le suicide n'est pas expressément autorisé, il doit suivre la règle générale d'interdiction. C'est cette explication que nous avons acceptée. Mais elle soulève des objections sérieuses. H. H. JOACHIM, 161, fait notamment remarquer qu'il résulte des l. 12-14 que le suicide était défendu. Seulement l'explication proposée par JOACHIM, d'après COOK WILSON exige une modification du texte qu'il nous paraît, en fin de compte, préférable d'éviter.

2. L. 10, certains mss ont νόμον au lieu de λόγον. D'autres encore lisent αὐτὸν νόμον. Le sens général n'est pas, de toute façon, sensiblement altéré.

s'attache à celui qui s'est détruit lui-même, comme ayant agi injustement envers la cité.

En outre¹, au sens où celui qui agit injustement est injuste seulement et n'est pas d'une perversité totale, 15 il n'est pas possible de commettre une injustice envers soi-même (c'est là un cas distinct du précédent, parce que, en ce sens du terme, l'homme injuste est pervers de la même façon que le lâche, et non pas comme possédant la perversité totale, de sorte que son action injuste ne manifeste pas non plus une perversité totale). En effet, si cela était possible, la même chose pourrait en même temps être enlevée et être ajoutée à la même chose, ce qui est impossible, le juste et l'injuste se réalisant nécessairement toujours en plus 20 d'une personne². En outre, une action injuste est non seulement à la fois volontaire et le résultat d'un libre choix, mais elle est encore quelque chose d'antérieur³ (car l'homme qui, parce qu'il a été éprouvé lui-même, rend mal pour mal, n'est pas regardé comme agissant injustement); or quand on commet une injustice envers soi-même, on est pour les mêmes choses passif et actif, et cela en même temps. De plus, ce serait admettre qu'on peut subir volontairement l'injustice. Ajoutons à cela qu'on n'agit jamais injustement sans accomplir des actes particuliers

1. Second argument (14-26), qui a rapport, non plus à la justice légale comme tout à l'heure (*ἕλλο ἐκείνου*, l. 15), mais à la justice particulière (*ἐν μέτει*), distinction qui a fait l'objet du ch. 4 (1130 a 14-1130 b 5. Voir surtout 1130 a 28). Il s'agit donc ici du *sens spécial* (*καθ' ὃ*, l. 14) où l'injustice consiste dans une *πλεονεξία*, caractère d'un vice particulier et déterminé, comme la lâcheté. Or en ce sens restreint du terme *injustice*, une dualité de parties est nécessaire, et on ne peut être à la fois auteur et victime de l'injustice.

2. Si la personne lésée et l'auteur du tort se confondent, la *πλεονεξία*, source de l'*ἀδικία* particulière, n'est plus possible, puisque la *πλεονεξία* suppose que tel bien est injustement enlevé à la victime pour être ajouté au patrimoine de l'agent. La dualité agent-patient est donc indispensable.

3. L'action injuste doit être *aggressive (unprovoked) act* (H. H. JOACHIM, 161), et non pas seulement une mesure de représailles qui fait disparaître toute injustice. La notion d'antériorité, qui caractérise l'action injuste, exige, là encore, la dualité agent-patient.

d'injustice¹ ; or on ne peut jamais commettre d'adultère avec sa propre femme, ni pénétrer par effraction dans sa propre maison, ni voler ce qui est à soi. 25

D'une manière générale, la question de savoir si on peut agir injustement envers soi-même se résout à la lumière de la distinction que nous avons posée au sujet de la possibilité de subir volontairement l'injustice².

Il est manifeste aussi³ que les deux choses sont également mauvaises, à savoir subir une injustice et commettre une injustice, puisque, dans le premier cas, on a moins, et, dans le second, plus que la juste moyenne⁴, laquelle joue ici le rôle du *sain* en médecine et du *bon état corporel* en gymnastique. Mais cependant le pire des deux, c'est commettre l'injustice, car commettre l'injustice s'accompagne de vice et provoque notre désapprobation, — vice qui, au surplus, est d'une espèce achevée et atteint l'absolu ou presque (*presque*, car une action injuste commise volontairement ne s'accompagne pas toujours de vice)⁵, tandis que subir l'injustice est indépendant de vice et d'injustice <chez la victime>. Ainsi, en soi, subir 35 l'injustice est un mal moins grand, quoique par accident rien n'empêche que ce ne soit un plus grand mal. Mais l'art⁶ se désintéresse de l'accident : il déclare qu'une pleurésie est une maladie plus grave qu'une foulure ; cependant dans certains cas une foulure 1138 b

1. Et sans posséder ainsi un vice bien déterminé, rentrant dans la notion de *δὴ κακία πρὸς ἑαυτὸν*, qui caractérise cette injustice. H. H. JOACHIM, 162, trouve, avec raison, cet argument obscur, et difficilement conciliable avec ce qu'AR. a dit, 3, 1130 a 28-32.

2. 11, 1136 a 31-1136 b 5. La solution est aussi négative dans un cas comme dans l'autre.

3. Les l. 28-1138 b 5 sont une digression, qui interrompt la suite du développement, et qu'on peut mettre, avec W. D. ROSS et H. RACHAM, entre parenthèses.

4. L. 30, entre τοῦ μέσου et καὶ ὥστε, H. RASSOW propose d'intercaler τὸ δὲ δικαιοπραγεῖν μέσον, mais ce n'est pas strictement indispensable, et il est inutile de supposer, avec J. BURNET, 246, une lacune après μέσου. — Sur le bon état du corps (l. 31), cf. HIPPOCR., de Nat. hom., VI, 40, 4, Littre.

5. J. BURNET, 246, lit ἀδικίας au lieu de κακίας, l. 34. — Seule la προαίρεσις rend ἔδικος.

6. Ou la science. L'exemple est emprunté à l'art médical.

peut devenir accidentellement plus grave qu'une pleurésie, si par exemple la foulure provoque une chute qui vous fait tomber aux mains de l'ennemi
 5 ou cause votre mort.

Par extension de sens et simple similitude, il y a justice, non pas entre un homme et lui-même, mais entre certaines parties de lui-même : ce n'est pas d'ailleurs n'importe quelle justice, mais cette justice qui existe entre maître et esclave, ou entre mari et femme¹. En effet, dans les discussions sur ces questions², on a établi une distinction entre la partie rationnelle de l'âme et sa partie irrationnelle ; et dès
 10 lors c'est en fixant son attention sur ces diverses parties qu'on pense d'ordinaire qu'il existe une injustice envers soi-même, parce que ces parties peuvent être affectées dans un sens contraire à leurs tendances respectives. Ainsi, il peut y avoir aussi entre elles une certaine forme de justice³, analogue à celle qui existe entre gouvernant et gouverné.

1. Cf. *supra*, 10, 1134 b 8.

2. C'est-à-dire dans les écrits de PLATON et de son école. Cf. notamment *Républ.*, *passim*, et surtout IV, 430 e-431 b, 441 d-442 d, 443 c-444e.

3. De nature inférieure au juste πολιτικόν. — L. 11, ὥσπερ exprime une analogie, une simple ressemblance.

LIVRE VI

< *Passage aux vertus intellectuelles.*
La « droite règle ». >

Au sujet de la justice et des autres vertus morales, prenons-les comme définies de la façon que nous avons indiquée.

Et puisque, en fait, nous avons dit plus haut¹ que nous devons choisir le moyen terme, et non l'excès ou le défaut, et que le moyen terme est conforme à²⁰ ce qu'énonce la droite règle³, analysons maintenant ce dernier point.

Dans toutes les dispositions morales dont nous avons parlé⁴, aussi bien que dans les autres domaines⁵, il y a un certain but⁶, sur lequel, fixant son regard, l'homme qui est en possession de la droite règle intensifie ou relâche son effort⁶, et il existe un certain

1. II, 2, 1104 a 11-27 ; II, 5, 1106 a 26-6, 1107 a 27.

2. Sur l'ὀρθὸς λόγος (*maxime, formule correcte de l'action, rectitude morale*), cause formelle de la moralité (εἶδος), dont l'étude va occuper une partie du livre VI, cf. *supra*, II, 2, 1103 b 31, note. Voir aussi II, 6, 1107 a 1 et ss.

3. L'étude des vertus éthiques, qui font l'objet des livres III et ss.

4. Par exemple, la vigueur corporelle et la santé (II, 2, 1104 a 11).

5. L'ὀρθὸς λόγος.

6. L. 23, les verbes ἐπιτείνειν et ἀνιέναι appartiennent au vocabulaire musical : ἐπιτείνειν, c'est *tendre* la corde d'une lyre, la hausser, et ἐπιτασις, *intensio*, est l'échelle ascendante du *grave* (βαρύ) à l'*aigu* (δξύ) ; au contraire, ἀνιέναι, c'est *détendre* la corde, la baisser, et ἀνεσις, *remissio*, est l'échelle descendante de l'*aigu* au *grave* ; ἐπίτασις et ἀνεσις étant les espèces de ἀπότασις, *extensio*, *registre, étendue de l'échelle vocale*.

principe de détermination des médiétés, lesquelles constituent, disons-nous, un état intermédiaire entre l'excès et le défaut, du fait qu'elles sont en conformité
 25 avec la droite règle¹. Mais une telle façon de s'exprimer, toute vraie qu'elle soit, manque de clarté. En effet, même en tout ce qui rentre par ailleurs dans les préoccupations de la science², on peut dire avec vérité assurément que nous ne devons déployer notre effort, ou le relâcher, ni trop ni trop peu, mais observer le juste milieu, et cela comme le demande la droite règle ; seulement, la simple possession de cette vérité
 30 ne peut accroître en rien notre connaissance : nous ignorerions, par exemple, quelles sortes de remèdes il convient d'appliquer à notre corps si quelqu'un se contentait de nous dire : « Ce sont tous ceux que prescrit l'art médical et de la façon indiquée par l'homme de l'art. » Aussi faut-il également, en ce qui concerne les dispositions de l'âme³, non seulement établir la vérité de ce que nous avons dit ci-dessus, mais encore déterminer quelle est la nature de la droite règle, et son principe de détermination⁴.

2

*<Objet de la vertu intellectuelle ; combinaison
du désir et de l'intellect.>*

35 Nous avons divisé les vertus de l'âme, et distingué, 1138 a d'une part les vertus du caractère, et d'autre part celles de l'intellect⁵. Nous avons traité en détail des

1. Cf. le passage parallèle de *Eth. Eud.*, VII, 3, 1249 a 21-1249 b 6.

2. Comme la politique ou la médecine.

3. Aussi bien que celles du corps, dont il vient d'être donné un exemple.

4. Sur τίς ἐστὶν ὁ ὁρθὸς λόγος καὶ τοῦτου τίς ὁρὸς, I. 34, cf. H. JOACHIM, 165. S^t THOMAS, 1112, p. 305, interprète : *quae sit ratio recta et quid sit terminus, idest definitio...* ; *vel etiam secundum quid ratio recta determinari possit*. C'est cette seconde explication que nous adoptons.

5. I, 13, 1103 a 3-7.

vertus morales ; pour les autres restantes, après quelques remarques préalables au sujet de l'âme, voici ce que nous avons à dire.

Antérieurement¹ nous avons indiqué qu'il y avait deux parties de l'âme, à savoir la partie rationnelle et la partie irrationnelle². Il nous faut maintenant établir, pour la partie rationnelle elle-même, une 5 division de même nature. Prenons pour base de discussion que les parties rationnelles sont au nombre de deux, l'une par laquelle nous contemplons ces sortes d'êtres dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont³, et l'autre par laquelle nous 10 connaissons les choses contingentes : quand, en effet, les objets diffèrent par le genre⁴, les parties de l'âme adaptées naturellement à la connaissance des uns et des autres doivent aussi différer par le genre, s'il est vrai que c'est sur une certaine ressemblance et 15 affinité entre le sujet et l'objet que la connaissance repose⁵. Appelons l'une de ces parties la partie scientifique, et l'autre la *calculative*⁶, délibérer et

1. I, 13, 1102 a 26-28, et les notes.

2. Il est inutile de supposer, avec M. A. MURET, une lacune après *ἄλογον*, I, 5.

3. Et excluent toute contingence. AR. a en vue les *ἀίδια*, les réalités métaphysiques séparées de la matière, et les notions mathématiques abstraites du sensible. Cf. III, 5, 1112 a 21.

4. Comme différent manifestement les choses nécessaires et les choses contingentes. Voir notamment *Metaph.*, I, 10, 1059 b 26 et ss.

5. Le principe que le semblable est connu par le semblable (*similia similibus*) remonte à EMPÉDOCLE, qui en faisait le fondement de sa théorie des *effluves* (*ἀπρόποιαι*) : cf. de *Sensu*, 2, 437 b 24-438 a 4 (p. 7-8 de notre trad. des *Parva natur.*). Le *Timée*, 45 b et ss., adopte aussi cette explication. Quant à AR., il remanie profondément la théorie en déclarant que la faculté de percevoir n'existe pas en acte, mais qu'elle est en puissance ce qu'est l'objet perceptible en entéléchie, et c'est cet objet qui l'actualise. Même rapport entre le *νοῦς* et les *νοητά*. C'est là un des thèmes essentiels de la psychologie aristotélicienne, et il a passé tout entier dans la philosophie scolastique. Cf. de *An.*, II, 5 (416 b 32-418 a 6, p. 95-102 de notre trad.), III, 8 (431 b 20-432 a 14, p. 196-198 de la trad.), etc.

6. La même faculté qui est appelée *infra*, 5, 1140 b 26, *δοξαστικόν* : elle a pour règle le syllogisme pratique et pour objet les choses contingentes. AR. apporte ici de profondes modifications à la conception platonicienne des parties de l'âme : chez PLATON, τὸ λογιστικόν est la plus haute des trois parties de l'âme, et, loin de s'opposer à τὸ ἐπιστημονικόν, l'inclut et l'enveloppe.

calculer étant une seule et même chose, et on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont¹. Par conséquent, la partie calculative est seulement une partie de la partie
 15 rationnelle de l'âme. Il faut par suite bien saisir quelle est pour chacune de ces deux parties sa meilleure disposition : on aura là la vertu de chacune d'elles, et la vertu d'une chose est relative à son œuvre propre².

Or il y a dans l'âme trois facteurs prédominants qui déterminent l'action et la vérité³ : sensation,

1. Cf. III, 5, 1112 a 21 et ss, et notes. La délibération et le calcul sont l'un et l'autre le même élément intellectuel de l'acte moral.

2. Sur la notion δ'ἔργον, œuvre, fonction, cf. I, 6, 1097 b 24, note.

3. Ar. vient d'établir une division bipartite de la partie rationnelle de l'âme (τὸ ἐπιστημονικόν et τὸ λογιστικόν), et il s'agit de trouver pour chacune de ces parties sa fonction propre (ἔργον) et sa vertu (ἀρετή), l'une et l'autre parties ayant pour objet la recherche et la possession de la vérité. Pour y parvenir, Ar. fait appel aux données générales de sa propre psychologie (Cf. notamment sur la fonction motrice de l'âme, de An., III, 9-11, p. 198-210 de notre trad.), et établit une division nouvelle dans l'âme humaine, une partie ayant pour fin la connaissance (I. 18, ἀλήθεια a le sens de γνώσις : cf. Top., I, 11, 104 b 2 où les deux termes sont jumelés), et une autre partie, l'action, la conduite morale (πρᾶξις), chacune avec son ἔργον. Or l'âme renferme trois facultés : la sensation (αἰσθησις), l'intellect ou pensée (νοῦς est pris ici en un sens large et comprend à la fois la pensée intuitive et la pensée discursive ou διάνοια), et le désir (ὀρεξις). L'αἰσθησις et le νοῦς sont à l'origine de la connaissance théorique (sur le rôle de la sensation, cf. de An., III, 8, 432 a 7 ; voir aussi Anal. post., I, 18, 88 a 38) ; le νοῦς et l'ὀρεξις sont l'un et l'autre à la source de la pratique, τὸ λογιστικόν étant le νοῦς en tant que facteur de la πρᾶξις. Le νοῦς joue donc un double rôle, et il intervient à la fois dans la connaissance pure et dans l'action morale : rien d'étonnant à cela, puisque le travail de l'intellect, son ἔργον propre, est d'atteindre la vérité dans le domaine spéculatif et dans celui de la moralité. L'αἰσθησις une fois écartée, comme étrangère à la conduite (ce qui le prouve, c'est que les animaux, qui ont la sensation, ne participent d'aucune manière à l'action morale, I. 19-20 : sur le caractère du mouvement des animaux, cf. de An. III, 10 et 11, 433 a 9-434 a 21, p. 203-210 de notre trad., et de Motu anim., 7, 701 a 7-36), restent le νοῦς et l'ὀρεξις, dont l'alliance et la collaboration étroites contribuent à la genèse de l'acte moral, car ces deux facultés ont une activité analogue, l'affirmation et la négation étant pour le νοῦς ce que la recherche et la fuite sont pour l'ὀρεξις (I. 21-22). De la combinaison de l'ἦθος, c'est-à-dire de nos

intellect et désir. De ces facteurs, la sensation n'est
 principe d'aucune action¹, comme on peut le voir par 20
 l'exemple des bêtes, qui possèdent bien la sensation
 mais n'ont pas l'action en partage. Et ce que l'affir-
 mation et la négation sont dans la pensée, la recherche
 et l'aversion le sont dans l'ordre du désir; par
 conséquent, puisque la vertu morale est une dispo-
 sition capable de choix, et que le choix est un désir
 délibératif, il faut par là même qu'à la fois la règle
 soit vraie et le désir droit, si le choix est bon, et qu'il 25
 y ait identité entre ce que la règle affirme et ce que
 le désir poursuit. Cette pensée et cette vérité dont
 nous parlons ici sont de l'ordre pratique; quant à
 la pensée contemplative, qui n'est ni pratique, ni
 poétique, son bon et son mauvais état consiste dans
 le vrai et le faux auxquels son activité aboutit,
 puisque c'est là l'œuvre de toute partie intellectuelle,
 tandis que pour la partie de l'intellect pratique, son

tendances et prédispositions, avec l'intellect, naîtra une bonne
 πράξις, fondée sur une bonne προαίρεσις, et qui sera une synthèse
 de l'ὀρθὴ δρεξις et de l'ἀληθὴς λόγος. Cette imbrication réciproque
 de l'intellect et du désir s'exprime dans les définitions des l. 22 et
 23 : d'une part la vertu est une *disposition capable de choix* (ἐξίς
 προαιρετική), donc imprégnée d'intelligence (cf. III, 5, 1113 a 10);
 et d'autre part, le choix, élément intellectuel, est un *désir délibératif*
 (δρεξις βουλευτική : cf. II, 6, 1106 b 36). La formule ramassée à
 laquelle vient aboutir toute cette analyse est plus saisissante encore
 (l. 1139 b 4-5) : « le choix (élément essentiel de la moralité) peut se
 définir indifféremment soit un *intellect désirant* (δρεπτικὸς νοῦς),
 soit un *désir raisonnant* (δρεξις διανοητική), et la cause efficiente
 de cette sorte (ἡ τοιαύτη ἀρχή) est un homme ».

On voit que la fonction du νοῦς dans la moralité est semblable
 à celle qu'il remplit dans la recherche de la vérité spéculative : il
 dégage de l'δρεξις l'élément universel que celle-ci contient, pour
 ériger une *maxime droite*, de portée générale (ὀρθὸς λόγος), élément
 intellectuel par conséquent, qui sera la règle de la conduite et la
 majeure du syllogisme de l'action. La morale d'Ar. est essentiellement
 intellectualiste.

Cette alliance de nos tendances avec l'intellect a été bien mise
 en lumière par les commentateurs. Voir notamment SYLV. MAURUS,
 152¹ et ².

L. 18, τὰ κύρια. Sur κύριος, cf. I, 1, 1094 a 26, note.

1. πράξις a ici le sens d'*action morale*, de conduite dans l'ordre
 de la pratique.

- 30 bon état consiste dans la vérité correspondant au désir, au désir correct¹.

Le principe de l'action morale est ainsi le libre choix (*principe* étant ici le point d'origine du mouvement et non la fin où il tend)², et celui du choix est le désir et la règle³ dirigée vers quelque fin. C'est pourquoi le choix ne peut exister ni sans intellect et pensée, ni sans une disposition morale, la bonne
 35 conduite et son contraire dans le domaine de l'action n'existant pas sans pensée et sans caractère. La pensée par elle-même⁴ cependant n'imprime aucun mouvement, mais seulement la pensée dirigée vers une fin et d'ordre pratique. Cette dernière sorte de pensée
 1139 b commande également l'intellect poétique⁵, puisque

1. C'est-à-dire la vérité sur les moyens, pour atteindre la fin désirée avec rectitude. — Par conséquent, l'οἰκτιρον ἔργον de la διάνοια (ou du νοῦς), qu'il s'agisse de la pensée pure ou de la pensée pratique (c'est alors τὸ λογιστικόν) est l'établissement de la vérité concernant les moyens de satisfaire le désir correct.

2. Autrement dit, la προαίρεσις est la cause efficiente et non la cause finale, laquelle est, pour la πράξις, l'ὁρεκτόν, le désirable, c'est-à-dire le bien apparent.

3. L'ὁρθὸς λόγος, la *maxime générale* de conduite. La pensée détermine ainsi la fin à atteindre. Mais cf. de An., III, 11, 434 a 16-21, où An. émet une opinion plus nuancée, et insiste davantage sur le rôle de l'individuel, qui forme la mineure du syllogisme pragmatique, dont la majeure est constituée par l'ὁρθὸς λόγος.

4. La pensée pure, sans ὁρεξις. Le désir fixe le but à atteindre. Cf. de An., III, 10, 433 a 15-20. Le but donné par l'ὁρεξις sert de *point de départ* (ἀρχή) à l'intellect pratique dont le travail est de découvrir les moyens pour atteindre l'objet désiré. Une fois ces moyens découverts, la tâche de l'intellect pratique est terminée et celle de la πράξις commence. La dernière étape de la pensée discursive pratique (le dernier moyen découvert) est donc la première de l'action, qui reprend en sens inverse le chemin parcouru. Sur ce processus, voir aussi *Métaph.*, Z, 7, 1032 b 6 et ss.

5. Sur la distinction entre l'activité *poétique* (ou *productive* ou *technique*), ποιητική, qui aboutit à la création d'une œuvre *extérieure* à l'artiste, et l'activité proprement *pratique*, πρακτική, dont le résultat est l'εὐπραξία, action *intérieure* et *immanente* à l'agent, cf. I, 1, 1094 a 1, note. — L. 3, nous croyons, avec J. BURNET, que τὸ ποιητόν signifie non pas le résultat de la production, le *produit*, mais le *processus* même de la production, lequel, dans la πρῶσις, n'est pas une fin en lui-même, à la différence de ce qui a lieu dans l'activité immanente de la πράξις. Mais voir les objections de H. H. JOACHIM, p. 189. — Nous avons ajouté les mots entre crochets pour éclairer le sens.

dans la production l'artiste agit toujours en vue d'une fin ; la production n'est pas une fin au sens absolu, mais est quelque chose de relatif et production d'une chose déterminée. Au contraire, dans l'action, ce qu'on fait <est une fin au sens absolu>, car la vie vertueuse est une fin, et le désir a cette fin pour objet.

Aussi peut-on dire indifféremment que le choix préférentiel est un intellect désirant ou un désir raisonnant, et le principe qui est de cette sorte est un homme¹.

Le passé² ne peut jamais être objet de choix : personne ne choisit d'avoir saccagé Troie ; la délibération, en effet, porte, non sur le passé, mais sur le futur et le contingent, alors que le passé ne peut pas ne pas avoir été³. Aussi AGATHON a-t-il raison de dire :

Car il y a une seule chose dont Dieu même est privé, 10
C'est de faire que ce qui a été fait ne l'ait pas été⁴.

Ainsi les deux parties intellectuelles de l'âme ont pour tâche la vérité. C'est pourquoi les dispositions qui permettent à chacune d'elles d'atteindre le mieux la vérité constituent les vertus respectives de l'une et de l'autre.

1. Qui est ainsi une combinaison de désir et de raison. Cf. S^t THOMAS, 1137, p. 311 : *...consequens est quod electio sit intellectus appetitivus vel sit appetitus intellectivus*. Impossible donc de concevoir la vertu éthique sans la subordonner à la vertu intellectuelle comme à sa fin.

2. Les l. 6-11 sont une digression, qui interrompent le développement, et que plusieurs éditeurs mettent entre crochets.

3. Cf. III, 5. La délibération ne peut avoir pour objet que les choses contingentes, et non les choses nécessaires ; or le passé n'est pas contingent, et on ne peut exercer aucune action sur lui.

4. Fragmt 5 NAUCK. — AGATHON, que cite à plusieurs reprises ARISTOTE (cf. *Ind. arist.*, 4 b 5), est un tragique athénien du v^e siècle. L'idée qu'il exprime dans les deux vers rapportés ci-dessus se retrouve chez SOPH., *Ajaj*, 378, et dans *Protag.*, 324 b.

3

*< Énumération des vertus intellectuelles.
Étude de la science. >*

Reprenons donc depuis le début, et traitons à nouveau de ces dispositions¹.

- 15 Admettons² que les états par lesquels l'âme énonce ce qui est vrai sous une forme affirmative ou négative³ sont au nombre de cinq : ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse et la raison intuitive, car par le jugement et l'opinion⁴ il peut arriver que nous soyons induits en erreur.

La nature de la science (si nous employons ce terme dans son sens rigoureux, et en négligeant les sens de pure similitude)⁵, résulte clairement des considérations suivantes. Nous concevons tous que
20 les choses dont nous avons la science ne peuvent être autrement qu'elles ne sont⁶; pour les choses qui peuvent être autrement, dès qu'elles sont sorties du

1. Les vertus dianoétiques.

2. A titre de prémisses dialectiques. Comme le fait remarquer J. BURNET, 257, la liste des cinq vertus dianoétiques est empruntée à l'opinion courante; AR., nous le verrons, réduit ces vertus à deux, la φρόνησις et la σοφία.

3. Cf. *Métaph.*, E, 4, 1027 b 20 (t. I, p. 343-344 et notes de notre comm.), où AR. définit le vrai comme l'affirmation de la composition réelle du sujet et du prédicat et la négation de leur séparation réelle.

4. Le jugement et l'opinion sont exclus des vertus dianoétiques, car ils ne conduisent pas toujours à la vérité et n'y parviennent qu'accidentellement.

L'ὁπλόησις est la croyance, le jugement, présentant un caractère d'universalité. Elle est le genre, dont la science, la prudence et l'opinion sont les espèces. Mais elle se confond aussi parfois avec l'opinion (*Ind. arist.*, 800 b 5), et c'est précisément le cas dans le présent passage, où, l. 17, καὶ a le sens de *c'est-à-dire*, et où δόξα précise ὁπλόησις (cf. H. JOACHIM, 190-191).

5. Comme quand nous disons abusivement que la politique est une science. AR. a donc seulement en vue la science proprement dite, la science démonstrative, dont il a donné la théorie dans les *Seconds Analytiques*, auxquels il renvoie dans ce chapitre. — Sur la conception du savoir chez AR., on lira avec intérêt L. ROBIN, *Aristote*, p. 31-39.

6. Autrement dit, sont des choses nécessaires.

champ de notre connaissance, nous ne voyons plus si elles existent ou non. L'objet de la science existe donc nécessairement¹ ; il est par suite éternel, car les êtres qui existent d'une nécessité absolue² sont tous éternels ; et les êtres éternels sont inengendrés et incorruptibles³. De plus, on pense d'ordinaire que toute science est susceptible d'être enseignée, et que l'objet de science peut s'apprendre⁴. Mais tout enseignement donné vient de connaissances préexistantes, comme nous l'établissons aussi dans les *Analytiques*⁵, puisqu'il procède soit par induction, soit par syllogisme. L'induction dès lors est principe aussi de l'universel⁶, tandis que le syllogisme procède à partir des universels. Il y a par conséquent des principes qui servent de point de départ au syllogisme, principes dont il n'y a pas de syllogisme possible, et qui par

1. *Anal. post.*, I, 4, 73 a 21.

2. La nécessité ἀπλῶς s'oppose à la nécessité conditionnelle, ἐξ ὑποθέσεως. Cf. J. M. LE BLOND, *Ar. Traité sur les parties des An.*, livre I^{er}, p. 134-136, avec les références, et surtout A. MANSION, *Introd. à la Phys. arist.*, 2^e éd., 283-285. On trouvera un exemple de nécessité ἐξ ὑποθ. dans *Phys.*, II, 9, 200 a 10-15 (la scie ne coupe que si elle est de fer).

3. Cf. *de Part. anim.*, I, 1, 639 b 23.

4. *Métaph.*, A, 1, 981 b 7.

5. Au début des *Seconds Analyt.*, I, 1, 71 a 1-11 (p. 1 de notre trad. et notes) ; cf. aussi TRENDL., *Elem. log.*, § 18. AR. est revenu sur cette idée à plusieurs reprises, notamment *Top.*, VI, 4, 141 a 28-30 ; *Métaph.*, A, 9, 992 b 24-33 (I, p. 102 et note 1 de notre comm.).

L. 26, διδασκαλία (*doctrina*) et μάθησις (*disciplina*) sont une seule et même chose, avec cette différence que le premier terme est pris au sens actif, et le second au sens passif. — L. 27, ἡ μὲν γάρ, c'est-à-dire διδασκαλία et non ἐπιστήμη, laquelle au sens rigoureux est toujours apodictique et jamais inductive : cf. *Anal. post.*, I, 1, 71 a 6-9.

6. Cf. *Rhet.*, II, 20, 1393 a 26. — Les connaissances préexistantes sont nécessaires à l'enseignement aussi bien inductif (δὲ ἐπαγωγῆς, l. 27) que déductif (συλλογισμῶ). En ce qui concerne l'induction (sur sa nature, cf. *supra*, I, 7, 1098 b 3, note), ces connaissances préexistantes sont constituées par les καθ' ἑκαστα à partir desquels on s'élève au καθόλου. AR. a donc raison de dire que l'induction est un principe (ἀρχή), principe de connaissance de l'universel, tout comme (καί, l. 29) l'universel est principe de connaissance en ce qui concerne la déduction syllogistique, laquelle part de l'universel. La même idée est exprimée *Anal. post.*, I, 1, 71 a 6-9.

suite sont obtenus par induction¹. Ainsi la science est une disposition capable de démontrer, en ajoutant à cette définition toutes les autres caractéristiques mentionnées dans nos *Analytiques*², car lorsque un homme a sa conviction établie d'une certaine façon³ et que les principes lui sont familiers, c'est alors qu'il a la science, car si les principes ne lui sont pas plus connus que la conclusion il aura seulement la science par accident⁴.

4

< Étude de l'art. >

35 Telle est donc la façon dont nous pouvons définir la science.

1140 a Les choses qui peuvent être autres qu'elles ne sont⁵

1. Cf. *Anal. post.*, I, 2, 72 a 5 ; 3, 72 b 18. Un principe de démonstration est une proposition immédiate, c'est-à-dire à laquelle aucune autre n'est antérieure. Elle n'est pas elle-même la conclusion d'un syllogisme, sinon on irait à l'infini. Quelle est donc son origine ? Outre la science démonstrative, il y a une connaissance supérieure et antérieure à la démonstration, c'est la connaissance intuitive des principes par le νοῦς, qui les dégage, au moyen de l'induction, suivant un mécanisme décrit *Anal. post.*, II, 19, 100 a 15 et ss. (p. 245-247 de notre trad.), à partir des données sensibles. C'est donc bien à l'induction, aidée du νοῦς, qu'est due la connaissance des principes universels, servant de majeures aux syllogismes apodictiques.

2. *Anal. post.*, I, 2, 71 b 20-23. L'ensemble de ces conditions est ramassé dans la définition de la science telle que la présente SYLV. MAURUS (155¹) : *habitus cognoscens certo et evidenter conclusionem ex veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus et causis conclusionis*.

3. Répondant à toutes les conditions de la science, et notamment celle qui exige que les principes soient l'objet d'une connaissance plus familière que la conclusion.

4. Il connaîtra en fait, sans l'aide des principes, et sera incapable de justifier son savoir (cf. *Anal. post.*, I, 2, 71 b 28).

5. AR. passe maintenant à l'étude de la τέχνη (au sens large, arts utiles et beaux-arts : cf. sur cette notion, I, 1, 1094 a 1, note), seconde des vertus dianoétiques énumérées 3, 1139 b 16. — Sur la distinction entre ποιησις et πρᾶξις, cf. *supra*, 2, 1139 b 1, note avec les références.

comprennent à la fois les choses qu'on fabrique et les actions qu'on accomplit. Production et action sont distinctes (sur leur nature nous pouvons faire confiance aux discours exotériques)¹ ; il s'ensuit² que la disposition à agir accompagnée de règle est différente de la disposition à produire accompagnée de règle. De là vient encore qu'elles ne sont pas une 5 partie l'une de l'autre, car³ ni l'action n'est une production, ni la production une action. Et puisque l'architecture est un art, et est essentiellement⁴ une certaine disposition à produire, accompagnée de règle, et qu'il n'existe aucun art⁵ qui ne soit une disposition à produire accompagnée de règle, ni aucune disposition de ce genre qui ne soit un art, il y aura identité entre art et disposition à produire 10 accompagnée de règle exacte⁶. L'art concerne toujours un devenir⁷, et s'appliquer à un art, c'est considérer⁸ la façon d'amener à l'existence une de ces choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas, mais dont le principe d'existence réside dans l'artiste et non dans la chose produite⁹ : l'art, en effet, ne concerne ni les choses qui existent ou deviennent nécessairement, ni non plus les êtres naturels, qui ont en eux- 15 mêmes leur principe. Mais puisque production et action sont quelque chose de différent, il faut nécessairement que l'art relève de la production et non

1. I, 3, 1096 a 3, note.

2. Car l'ἔξις a les mêmes caractères que les actions qui contribuent à sa formation.

3. Sur ce point, cf. *Top.*, VI, 6, 144 a 12.

4. L. 7, ὅπερ joint à εἶναι ou à l'un de ses modes, signifie *ce qui appartient à l'essence même de la chose*, indépendamment des qualités. Comme le dit ALEX., in *Top.*, 227, 7, Wallies : τὸ ὅπερ... τοῦ κυρίως ἐστὶ δηλωτικόν. Cf. WAITZ, *Organon*, I, 467 ; BONITZ, *Méaph.*, 176 et 177, et *Ind. arist.*, 533 b 55.

5. AR. généralise pour établir sa définition, toute définition devant s'appliquer *omni defnito*, selon la règle de *Top.*, VII, 5, 154 a 37.

6. μετὰ λόγου ἀληθοῦς, car la vérité est l'ἔργον de la διαβολή théorique ou pratique : cf. *supra*, 2, 1139 a 16.

7. C'est-à-dire des êtres soumis à la génération et à la corruption : cf. *Anal. post.*, II, 19, 100 a 6-9 (p. 244 de notre trad., et note 5).

8. L. 11, avec M. A. MURET, nous supprimons καὶ après τεχνάζειν.

9. Comme dans le cas des choses naturelles (I. 15).

de l'action¹. Et en un sens la fortune et l'art ont rapport aux mêmes objets², ainsi qu'AGATHON le dit :

L'art affectionne la fortune, et la fortune l'art³.

- 20 Ainsi donc, l'art, comme nous l'avons dit⁴, est une certaine disposition, accompagnée de règle vraie, capable de produire ; le défaut d'art, au contraire, est une disposition à produire accompagnée de règle fausse ; dans un cas comme dans l'autre, on se meut dans le domaine du contingent.

5

< Étude de la prudence. >

- Une façon dont nous pourrions appréhender la nature de la prudence⁵, c'est de considérer quelles
25 sont les personnes que nous appelons prudentes. De l'avis général, le propre d'un homme prudent c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais d'une façon générale, quelles sortes de

1. Dans les l. qui précèdent, *Ar.* marque les différences qui séparent l'art, des sciences (Métaphysique et Mathématiques, qui ont pour objet les *necessaria* ; Physique, dont l'objet a son principe en lui-même) et de la prudence, laquelle a pour objet la *πρᾶξις* et non la *ποίησις*. Cf. SYLV. MAURUS, 156¹.

2. C'est ainsi que la santé peut être indifféremment le fruit du hasard ou de l'art : cf. de *Part. anim.*, I, 1, 640 a 28. Voir aussi *Phys.*, II, 5, 197 a 5 ; *Rhetor.*, I, 5, 1362 a 2. — Sur la notion de *τύχη*, cf. *supra*, II, 3, 1105 a 23, note.

3. Fragmt 6 NAUCK.

4. L. 9.

5. Sur la *φρόνησις* (*sagesse pratique, prudence*) cf. I, 13, 1103 a 5, et sur *φρόνιμος*, II, 6, 1107 a 2. Elle est la vertu de la *partie calculatrice* ou *opinative* de l'âme (*τὸ λογιστικόν, τὸ δοξαστικόν*). Sur l'idée de *φρόνησις* dans PLATON et XÉNOCRATE, cf. la note de J. BURNET, 261. Voir aussi la définition de la *φρόνησις* donnée *Rhetor.*, I, 9, 1366 b 20.

choses par exemple conduisent à la vie heureuse. Une preuve¹, c'est que nous appelons aussi prudents ceux qui le sont en un domaine déterminé, quand ils calculent avec justesse en vue d'atteindre une fin particulière digne de prix, dans des espèces où il n'est pas question d'art ; il en résulte que, en un sens 30 général aussi, sera un homme prudent celui qui est capable de délibération².

Mais³ on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qu'il nous est impossible d'accomplir⁴ ; par conséquent s'il est vrai qu'une science s'accompagne de démonstration, mais que les choses dont les principes peuvent être autres qu'ils ne sont n'admettent pas de démonstration (car toutes⁵ sont également susceptibles d'être 35 autrement qu'elles ne sont), et s'il n'est pas possible de délibérer sur les choses qui existent nécessairement, 1140 b la prudence ne saurait être ni une science, ni un art : une science, parce que l'objet de l'action peut être autrement qu'il n'est ; un art, parce que le genre de l'action est autre que celui de la production. Reste donc⁶ que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de 5 ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. Tandis que la production, en effet, a une fin autre

1. Preuve par *ἐπαγωγή* : on passe de la vérité de plusieurs *exemples particuliers* (περί τι, l. 29) à une *vérité générale* (καὶ ὅλως, l. 30). Cf. S^t THOMAS, 1163, 319 : *si ille qui est bene consiliativus ad aliquid particulare est prudens particulariter in aliquo negotio, consequens est quod ille sit totaliter et simpliciter etiam prudens qui est bene consiliativus de his quae pertinent ad totam vitam.*

2. De délibérer *καλῶς*, d'une façon générale.

3. Différence de la *φρόνησις* avec la science et l'art. Avant de dire ce qu'est la *φρ.*, An. précise ce qu'elle n'est pas.

4. Autrement dit, qui ne dépendent pas de nous. Cf. *supra*, III, 5 en entier, le début notamment, avec notre note sous 1112 a 8.

5. Et non pas seulement leurs principes. La contingence des principes entraîne celle des choses qui en découlent. La *φρόνησις* délibère sur le contingent et s'oppose ainsi à la science démonstrative ; d'autre part, elle ne produit aucune œuvre extérieure à l'agent et n'est pas non plus un art.

6. Définition : *prudentia est habitus cum vera ratione activus circa ea quae bona vel mala homini sunt, in quantum homo est* (SYLV. MAURUS, 157¹).

- qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin. C'est pourquoi¹ nous estimons que PÉRICLÈS et les gens comme lui sont des hommes prudents en ce qu'ils possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général, et tels sont aussi, pensons-nous, les personnes
- 10 qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une cité. — De là vient aussi le nom par lequel nous désignons la *l'empérance* (σωφροσύνη), pour signifier qu'elle *conserve la prudence* (σώζουσα τὴν φρόνησιν)², et ce qu'elle conserve, c'est le jugement dont nous indiquons la nature³ : car le plaisir et la douleur ne détruisent pas et ne faussent pas tout jugement quel qu'il soit, par exemple le jugement que le triangle a
- 15 ou n'a pas ses angles égaux à deux droits, mais seulement les jugements ayant trait à l'action⁴. En effet, les principes de nos actions consistent dans la fin à laquelle tendent nos actes ; mais à l'homme corrompu par l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur, le principe⁵ n'apparaît pas immédiatement, et il est incapable de voir en vue de quelle fin et pour quel motif il doit choisir et accomplir tout ce qu'il fait, car le vice est destructif du principe⁶. Par
- 20 conséquent, la prudence est nécessairement une disposition, accompagnée d'une règle exacte, capable d'agir, dans la sphère des biens humains.

1. Puisque la φρ. est relative au bien humain.

2. Jeu de mots sur une étymologie fantaisiste. Cf. *Crat.*, 411 e. — Il est clair que l'usage modéré des biens (la σωφροσύνη) est un facteur important pour la possession et la conservation de la φρόνησις.

3. A savoir le jugement pratique de la φρόνησις.

4. L'intempérance est sans effet sur l'intelligence spéculative, mais elle déforme et fausse la sagesse pratique (cf. S^t THOMAS, 1169, p. 320).

5. La fin. — Le φρόνιμος est ainsi celui qui jouit d'une bonne santé morale.

6. Cf. VII, 1151 a 15. Le vice détruit et affaiblit notre perception de la fin véritable de la vie, fin qui constitue, en tant que ὁρθὸς λόγος, la majeure du syllogisme pratique (Cf. W. D. ROSS, *Aristote*, p. 302 ; H. H. JOACHIM, 211). S^t THOMAS, 1170, p. 320, résume en ces termes la pensée d'AR. : *malitia corrumpit principium in quantum corrumpit rectam existimationem de fine. Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia.*

En outre, dans l'art on peut parler d'excellence, mais non dans la prudence¹. Et, dans le domaine de l'art, l'homme qui se trompe volontairement est préférable à celui qui se trompe involontairement², tandis que dans le domaine de la prudence c'est l'inverse qui a lieu, tout comme dans le domaine des vertus également. On voit donc que la prudence est une excellence et non un art.

Des deux parties de l'âme, douées de raison, l'une 25 des deux, la faculté d'opiner³, aura pour vertu la prudence : car l'opinion a rapport à ce qui peut être autrement qu'il n'est, et la prudence aussi. Mais cependant la prudence n'est pas simplement une disposition accompagnée de règle : une preuve, c'est que l'oubli peut atteindre la disposition de ce genre, tandis que pour la prudence il n'en est rien⁴. 30

1. L'activité fabricatrice est en elle-même indifférente au bien et au mal, et pour se tourner au bien elle a besoin de la vertu morale de justice. La φρόνησις est au contraire en elle-même une ἀρετή, une excellence (SYLV. MAURUS, 158¹).

2. Célèbre paradoxe socratique, rapporté par XÉNOPHON, *Memor.*, IV, 2, 20, et aux termes duquel celui qui écrit mal à dessein est lettré et doit être préféré à celui qui écrit mal involontairement, car le premier a la δύναμις d'écrire correctement, et il le fera quand il le voudra (Selon AR. lui-même, *Top.*, IV, 5, 126 a 32-b 2 [p. 152-153 et notes de notre trad.], toute δύναμις fait partie τῶν αἰρετῶν : cf. encore *supra*, IV, 13, 1127 b 14 et note). Cette thèse a été reprise par PLATON, dans son *Hippias minor*, 373-376 : cf. *Métaph.*, Δ, 29, 1025 a 8 (I, p. 320-321 et notes de notre comment.). En matière d'art, une faute volontaire vaut mieux qu'une erreur due à l'ignorance, l'artiste ayant la δύναμις d'agir correctement, mais c'est l'inverse dans la φρόνησις, où pécher volontairement est pire que pécher involontairement, la faute volontaire étant la négation même de la vertu considérée : Cf. les développements de SAINT THOMAS, 1173, p. 320, et de SYLV. MAURUS, 158¹ et ².

3. Appelée aussi τὸ λογιστικόν (cf. 2, 1139 a 12 et note).

4. Cf. I, 11, 1100 b 17. — La prudence, à la différence de la science et de l'art, n'est pas un *habitus* purement intellectuel (ἐξῆς μετὰ λόγου μόνον, I. 28), mais est *connexa cum perfectione appetitus*, dit SYLV. MAURUS, 158². Une *défaillance*, un oubli dans ce domaine (λήθη, I. 29) est une faute d'ordre moral, toute différente d'une simple erreur intellectuelle, comme il s'en produit dans le domaine de l'art et de la science.

6

< Étude de la raison intuitive. >

Puisque la science¹ consiste en un jugement portant sur les universels et les êtres nécessaires, et qu'il existe des principes d'où découlent les vérités démontrées et toute science en général (puisque la science s'accompagne de raisonnement)², il en résulte que le principe de ce que la science connaît ne saurait être lui-même objet ni de science, ni d'art, ni de prudence :
 35 en effet, l'objet de la science est démontrable, et d'autre part l'art et la prudence se trouvent avoir
 1141 a rapport aux choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont. Mais la sagesse³ n'a pas non plus dès lors les principes pour objet, puisque le propre du sage c'est d'avoir une démonstration pour certaines choses. Si donc les dispositions qui nous permettent d'atteindre la vérité et d'éviter toute erreur dans les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont ou dans celles qui peuvent être autrement, si ces
 5 dispositions-là sont la science, la prudence, la sagesse et l'intellect, et si trois d'entre elles ne peuvent jouer aucun rôle dans l'appréhension des principes (j'entends la prudence, la science et la sagesse), il reste que c'est la raison intuitive qui les saisit⁴.

1. La science, connaissance des vérités démontrables et universelles, repose sur des principes indémontrables qu'elle est incapable d'appréhender, et qui ne peuvent être saisis que par le *νοῦς* (intellect, raison intuitive).

2. Raisonnement qui s'appuie sur des principes : *scientia est cum ratione demonstrativa procedente ex principiis in conclusiones* (SAINT THOMAS, 1176, p. 322).

3. La sagesse théorique (*σοφία*) dont il va être parlé ci-après, ch. 7. La *σοφία* procède par voie de démonstration (comme la science), et ne saurait atteindre les principes, lesquels sont hors du domaine de toute démonstration.

4. Ayant éliminé la science, la prudence (la *τῆχνη* est comprise dans la prudence, car l'une et l'autre ont également pour objet le contingent) et la sagesse théorique, A. conclut que le *νοῦς* seul est apte à saisir les principes. Le même processus se retrouve à la fin

7

<La sagesse théorétique.>

Le terme *sagesse* dans les arts est par nous appliqué¹ à ceux qui atteignent la plus exacte maîtrise dans l'art en question, par exemple à Phidias comme 10 sculpteur habile et à Polyclète comme statuaire ; et en ce premier sens, donc, nous ne signifions par sagesse rien d'autre qu'excellence dans un art. Mais² nous pensons aussi que certaines personnes sont sages d'une manière générale, et non sages dans un domaine

des *Anal. post.* (II, 19, 100 b 5 et ss., p. 246-247 de notre trad., avec les notes. Voir encore J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire*, p. 122-125). Les principes ne sont pas connaissables par la discursion, et échappent à l'emprise de la science et de la sagesse, qui font, l'une et l'autre, appel à la démonstration. Le *voûs*, qui seul les saisit, à l'aide de l'induction, est donc lui-même principe des principes.

1. En son sens courant et populaire. Il s'agit d'un simple rappel : la *σοφία* est ici l'*habileté* technique dans une *τέχνη* particulière.

2. Second sens de *σοφία*, prise cette fois en sa signification générale. On notera la similitude du procédé de généralisation par *ἐπαγωγή*, procédé déjà utilisé pour la définition de la *φρόνησις* (*supra*, 5, 1140 a 25 et ss., avec les notes) : *sicut dicimus aliquos esse sapientes secundum quid et in aliqua arte, sic dicimus aliquos esse simpliciter sapientes et non in aliqua particulari arte* (SYLV. MAURUS, 160¹).

La notion de *σοφία* (prise dans son sens général), est difficile à préciser. Elle exprime à la fois l'idée de *sagesse* (*sapience*) et celle de *science* (un savant est pour les Grecs un sage). La *σοφία* est la *science* et la *philosophie* en général (par exemple *Métaph.*, A, 1, 981 a 27 ; Γ, 3, 1005 b 1), ou encore la *philosophie première*, la *métaphysique* (*Métaph.*, B, 1, 995 b 12 ; 2, 996 b 9 ; Δ, 10, 1075 b 20). En ce dernier sens, c'est la *sagesse proprement dite* (*σοφία ἀπλῶς*) capable de démontrer les principes de toutes les sciences. Si le *voûs* est la connaissance des vérités indémonstrables, et l'*ἐπιστήμη* celle des vérités démontrables, la *σοφία* est l'entendement même tourné vers la connaissance des réalités les plus hautes et les plus divines. Dans le présent chapitre, *σοφία* a un sens très compréhensif et enveloppe les trois divisions de la sagesse énumérées *Métaph.*, E, 1, 1026 a 13, métaphysique, mathématiques, sciences de la nature ; et elle répond à la vie idéale du sage, telle qu'elle est décrite au livre X de l'*Éth.* à *Nicom.*

particulier, ni sages *en quelque autre chose*, pour parler comme HOMÈRE dans *Margitès* :

Celui-là les dieux ne l'avaient fait ni vigneron, ni laboureur,

15 *Ni sage en quelque autre façon*¹.

Il est clair, par conséquent, que la sagesse sera la plus achevée des formes du savoir. Le sage doit donc non seulement connaître les conclusions découlant des principes, mais encore posséder la vérité sur les principes eux-mêmes. La sagesse sera ainsi à la fois raison intuitive et science², science munie en quelque sorte d'une tête et portant sur les réalités les plus hautes.

20 Il est absurde³, en effet, de penser que l'art politique ou la prudence soit la forme la plus élevée du savoir, s'il est vrai que l'homme n'est pas ce qu'il y a de plus excellent dans le Monde⁴. Si dès lors *sain et bon* est

1. Frgmt 2 (éd. T. ALLEN, des *Homeri opera*, t. V) d'un poème badin attribué (faussement) à HOMÈRE. AR. en parle *Poét.*, 4, 1448 b 30, pour signaler l'apparition du mètre iambique, qui servait à lancer des railleries.

Cf. EUSTR., 320 ; HÉLIOD., 121.

2. La σοφία est νοῦς, en tant qu'appréhendant les principes, et ἐπιστήμη, car elle atteint par voie démonstrative les vérités découlant des principes : elle est ainsi la vertu complète spéculative.

L. 20, l'expression ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα, qu'on rencontre à plusieurs reprises dans PLATON (*Gorgias*, 505 d ; *Phil.*, 66 d ; *Timée*, 69 a) et qu'AR. emploie encore *Rhetor.*, III, 14, 1415 b 8, signifie que la σοφία, connaissant les principes en tant que νοῦς, est la science même (ἐπιστήμη) ayant reçu son couronnement et réalisant par là l'unité de toutes ses parties.

Même I., τὰ τιμιώτατα : Dieu, le premier ciel, etc. (Cf. *Métaph.*, E, 1, 1026 a 21 et ss.). Sur le sens de τίμιος (ce qui a une valeur absolue) cf. I, 12, 1101 b 11, note. — G. RAMSAUER croit à une lacune, I. 20, après τιμιωτάτων.

3. Distinction de la sagesse d'avec la prudence (I. 21-28) et l'art politique (29-1141 b 2), fondée sur la nature de leurs objets respectifs.

4. Et le degré hiérarchique d'une science se mesure à la valeur et à la dignité de son objet. Or (I. 23 et ss.) l'objet le plus excellent est aussi le même pour tous (comme la notion de blanc ou de rectiligne), et doit tomber par suite sous la science la plus haute, à savoir la σοφία. Ce rôle ne saurait être rempli par la φρόνησις, par laquelle chacun se procure le bien qui lui est propre, bien essentiellement variable suivant les individus et même les espèces animales (comme le *sain* et le *bien* différent suivant qu'il s'agit des hommes ou des poissons). La prudence, en raison de l'infériorité et de la relativité de son objet, n'est donc pas la connaissance suprême.

une chose différente pour des hommes et pour des poissons, tandis que *blanc* et *rectiligne* est toujours invariable, on reconnaîtra chez tous les hommes que ce qui est sage est la même chose, mais que ce qui est prudent est variable : car c'est l'être qui a une vue nette des diverses choses qui l'intéressent personnellement, qu'on désigne du nom de *prudent*, et c'est à lui qu'on remettra la conduite de ces choses-là¹. De là vient encore que certaines bêtes sont qualifiées de prudentes : ce sont celles qui, en tout ce qui touche à leur propre vie, possèdent manifestement une capacité de prévoir².

Il est de toute évidence aussi que la sagesse ne saurait être identifiée à l'art politique : car si on doit appeler la connaissance de ses propres intérêts une sagesse, il y aura multiplicité de sagesse : il n'existe pas, en effet, une seule sagesse s'appliquant au bien de tous les êtres animés, mais il y a une sagesse différente pour chaque espèce, de même qu'il n'y a pas non plus un seul art médical pour tous les êtres. Et si on objecte qu'un homme l'emporte en perfection sur les autres animaux³, cela n'importe ici en rien : il existe, en effet, d'autres êtres d'une nature beaucoup plus divine que l'homme, par exemple, pour s'en tenir aux réalités les plus visibles, les Corps dont le Monde est constitué⁴.

Ces considérations montrent bien que la sagesse est à la fois science et raison intuitive des choses qui ont par nature la dignité la plus haute. C'est pourquoi nous disons qu'ANAXAGORE, THALÈS et ceux qui leur

1. Le texte des l. 25-27 comporte de nombreuses et importantes variantes (Cf. la note de J. BURNET, 267-268). Nous suivons strictement la leçon de SUSEMIHL. — Sur le sens, cf. *Apol. de Socr.*, 20 b.

2. La *φρόνησις*, que peuvent posséder même certains animaux, n'est donc pas la connaissance la plus haute. — Sur les animaux doués de la faculté de prévision (les abeilles, par exemple), cf. *Hist. anim.*, I, 1, 488 b 15 ; *de Gener. an.*, III, 2, 753 a 7 ; *Métaph.*, A, 1, 980 a 27-980 b 27.

3. Ce qui aurait pour conséquence de considérer la *φρόνησις* humaine comme la connaissance la plus élevée.

4. Ce sont les Corps célestes (cf. *Métaph.*, E, 1, 1026 a 18). — La prudence et la politique, qui ont rapport aux choses humaines, ne peuvent donc prétendre au rang de *σοφία*.

ressemblent, possèdent la sagesse, mais non la prudence¹, quand nous les voyons ignorer les choses qui leur sont profitables à eux-mêmes, et nous reconnaissons qu'ils ont un savoir hors de pair, admirable, difficile et divin, mais sans utilité, du fait que ce ne sont pas les biens proprement humains qu'ils recherchent.

8

<La prudence et l'art politique.>

Or la prudence² a rapport aux choses humaines et aux choses qui admettent la délibération : car le prudent, disons-nous, a pour œuvre principale de bien délibérer ; mais on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qui³ ne comportent pas quelque fin à atteindre, fin qui consiste en un bien réalisable. Le bon délibérateur au sens absolu⁴ est l'homme qui s'efforce d'atteindre le meilleur des biens réalisables pour l'homme, et qui le fait par raisonnement⁵.

La prudence n'a pas non plus seulement pour objet les universels⁶, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières⁷. C'est pourquoi aussi certaines personnes ignorantes sont plus qualifiées pour l'action que d'autres qui savent : c'est le cas notamment des gens d'expé-

1. Comme c'est le cas pour PÉRICLÈS (*supra*, 5, 1140 b 8).

2. Les considérations de la fin du ch. précédent se continuent sans interruption.

3. Tout en étant contingentes. Cf. III, 5, 1121 a 28 et ss.

4. Et non κατὰ μέρος (voir *supra*, 5, 1140 a 27). Le terme ἀπλῶς est ici synon. de ὅλως.

5. Par calcul délibéré et réfléchi. Cf. 2, 1139 a 12 : τὸ βουλευέσθαι καὶ λογίζεσθαι ταῦτόν.

6. Autre différence entre φρόνησις et σοφία. Les vérités universelles (τὰ καθόλου, I. 14) dont il est question, et que la prudence doit connaître, sont les règles générales de la conduite.

7. III, 1, 1110 b 6.

rience¹ : si, tout en sachant que les viandes légères sont faciles à digérer et bonnes pour la santé, on ignore quelles sortes de viandes sont légères, on ne produira pas la santé, tandis que si on sait que la chair de volaille est légère, on sera plus capable de 20 produire la santé².

La prudence étant de l'ordre de l'action, il en résulte qu'on doit posséder les deux sortes de connaissances³, et de préférence celle qui porte sur le singulier. Mais ici encore elle dépendra d'un art architectonique⁴.

La sagesse politique⁵ et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même. De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu'elle a sous sa 25 dépendance toutes les autres, est législative ; l'autre espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d'ailleurs commun avec la précédente, de politique⁶. Cette dernière espèce⁷ a rapport à l'action et à la délibération, puisque tout décret doit être rendu dans une forme strictement

1. Les empiriques. Cf. *Métaph.*, A, 1, 981 a 12-23 (t. I, p. 5-7 et notes de notre comm.). L. 17, la virgule doit être mise après πρακτικώτεροι, et non après ἄλλοις.

2. L. 20, nous lisons ὑγίειαν, au lieu de ὑγιεινά.

3. A savoir la connaissance de l'universel et celle du particulier.

4. Lequel est la politique. — Sur ἀρχιτεκτονική, cf. I, 1, 1094 a 14, note. Voir aussi l'excellente définition du *Vocabul. de la Phil.*, I (1932), p. 64, v° *Architectonique* : « une science est dite architectonique relativement à une autre, lorsque les fins de la seconde sont subordonnées à celles de la première, et par conséquent leur servent de moyens ».

5. Qui est une application spéciale de la φρόνησις, laquelle, tout au moins dans l'opinion courante (cf. *infra*, I, 29), intéresse l'homme privé et ses intérêts personnels. Mais, en fait, comme le montrera Ar., il est impossible, à cause de la nature sociale de l'homme, de séparer le bien de l'individu, du bien de la famille et de celui de la cité. Ainsi donc, dans sa plus haute réalisation, la sagesse pratique coïncide avec la sagesse politique. De cette identification il résulte que l'éthique (partie de la politique) est une œuvre de sagesse pratique (φρόνησις) et non de science théorique. *Prudentia et politica*, dit très bien S^t THOMAS, 1196, p. 329, *utraque est recta ratio rerum agibilibus circa humana bona vel mala*.

6. De sorte que πολιτική englobe la fonction législative.

7. A la différence de la νομοθετική, qui porte sur les καθόλου et se contente de poser les principes généraux.

individuelle¹. C'est pourquoi *administrer la cité* est une expression réservée pour ceux qui entrent dans la particularité des affaires, car ce sont les seuls qui accomplissent la besogne, semblables en cela aux artisans².

30 Dans l'opinion commune³, la prudence aussi est prise surtout sous la forme où elle ne concerne que la personne privée, c'est-à-dire un individu ; et cette forme particulière reçoit le nom général de prudence. Des autres espèces, l'une est appelée *économie domestique*, une autre *législation*, une autre enfin, *politique*, celle-ci se subdivisant en délibérative et judiciaire⁴.

9

<La prudence et l'art politique, suite.
L'intuition des singuliers.>

1142 a Une des formes de la connaissance sera assurément de savoir le bien qui est propre à soi-même, mais cette connaissance-là est très différente des autres espèces. Et on pense d'ordinaire que celui qui connaît ses propres intérêts et qui y consacre sa vie, est un homme prudent, tandis que les politiques s'occupent d'une foule d'affaires. D'où les vers d'EURIPIDE⁵ :

1. Sur le ψήφισμα et sa différence avec le νόμος, cf. *supra*, V, 10, 1134 b 24, note. Alors que la loi établit une règle générale et permanente, le décret statue sur un cas particulier et temporaire.

L. 28, τὸ ἑσχάτον est à peu près syn. de τὸ καθ' ἑκάστων, et signifie l'ultime sujet individuel, le dernier terme dans la série dont les premiers termes sont les genres les plus élevés. Cf. WAITZ, *Organon*, I, 379 ; BONITZ, in *Métaph.*, 336 ; *Ind. arist.*, 289 b 39.

2. Qui « sont sur le tas » et accomplissent le travail sous les ordres d'un maître de l'œuvre.

3. Mais qui n'est pas celle d'Ar.

4. Cf. *Polit.*, IV, 14, 1297 b 40.

5. Prologue de *Philoctète*, lgmts 787, 782, 2, NAUCK (= 785, 786, DINDORF). — AR. ne donne que des fragments décousus. On a pu reconstituer les vers entiers, à l'aide de STOBÉE, PLUTARQUE et DION CHRYSOSTOME (Cf. J. BURNET, 272).

Mais comment serais-je sage, moi à qui il était possible de vivre à l'abri des affaires, Simple numéro perdu dans la foule des soldats, Participant au sort commun?... Car les gens hors de pair et qui en font plus que les autres... 5

Ceux qui pensent ainsi ne recherchent que leur propre bien, et ils croient que c'est un devoir d'agir ainsi¹. Cette opinion a fait naître l'idée que de pareils gens sont des hommes prudents ; peut-être cependant la poursuite par chacun de son bien propre ne va-t-elle pas sans économie domestique ni politique². En outre, la façon dont on doit administrer ses propres affaires n'apparaît pas nettement et demande examen. 10

Ce que nous avons dit³ est d'ailleurs confirmé par ce fait que les jeunes gens peuvent devenir géomètres ou mathématiciens ou savants dans les disciplines de ce genre, alors qu'on n'admet pas communément qu'il puisse exister de jeune homme prudent. La cause en est que la prudence a rapport aussi⁴ aux faits particuliers, qui ne nous deviennent familiers que par l'expérience, dont un jeune homme est toujours dépourvu (car c'est à force de temps que l'expérience s'acquiert). On pourrait même se demander⁵ pourquoi un enfant, qui peut faire un mathématicien, est incapable d'être philosophe ou même physicien⁶. Ne serait-ce pas que, parmi ces sciences, les premières s'acquièrent par abstraction⁷, tandis que les autres 15

1. Et de laisser de côté les devoirs de famille et de cité.

2. L'homme étant un animal politique.

3. Sur ce que la prudence a rapport aux cas singuliers.

4. Le φρόνιμος connaissant également les καθόλου, principes de la vie morale.

5. En élargissant la question.

6. Cf. *Métaph.*, I, 3, 1005 b 1 : la physique (la science de la nature) est une philosophie seconde. Le sage (σοφός, l. 17) est le métaphysicien.

7. An. entend par τὰ ἐξ ἀφαίρεσεως (ou δι' ἀφαίρεσεως, l. 18) les abstractions, les résultats de l'abstraction, à savoir les mathematica. A ces notions s'opposent τὰ ἐκ προσθέσεως, les résultats de l'addition, qui sont les êtres physiques, la πρόσθεσις étant un apport, une adjonction due à l'expérience (ἐξ ἐμπειρίας, l. 19) et à l'ἐπαγωγή. On distinguera ainsi les sciences qui partent de principes plus abstraits et qui

ont leurs principes dérivés de l'expérience, et que, dans ce dernier cas, les jeunes gens ne se sont formés aucune conviction et se contentent de paroles, tandis que les notions mathématiques, au contraire, ont une
 20 essence dégagée de toute obscurité ? — Ajoutons que l'erreur dans la délibération peut porter soit sur l'universel, soit sur le singulier¹, si on soutient par exemple que toutes les eaux pesantes sont pernicieuses, ou bien que telle eau déterminée est pesante.

Et que la prudence ne soit pas science, c'est là une chose manifeste : elle porte, en effet, sur ce qu'il y a de plus particulier, comme nous l'avons dit², car l'action à accomplir est elle-même particulière. La
 25 prudence dès lors s'oppose à la raison intuitive : la raison intuitive, en effet, appréhende les définitions³, pour lesquelles on ne peut donner aucune raison, tandis que la prudence est la connaissance de ce qu'il y a de plus individuel, lequel n'est pas objet de science, mais de perception : non pas la perception des sensibles propres⁴, mais une perception de la

par suite sont plus exactes et plus claires, et les sciences (par exemple la physique) qui reposent sur des principes plus complexes ἐκ προσητέσεως. — Sur cette terminologie, cf. *Anal. post.*, I, 27, 87 a 34 ; *de Coelo*, III, 1, 299 a 16 ; TRENDL., *de Anima*, 393-395 ; WAITZ, *Org.*, II, 346-347 ; BONITZ, in *Métaph.*, 49-50, et *Ind. arist.*, 126 b 16 et 646 a 9 ; HAMELIN, *Phys.* II, 64 ; A. MANSION, *Introd. à la Phys. arist.*, 2^e éd., 147-150.

Dans le présent passage, Ar. soutient que les sciences abstraites, en raison de la simplicité de leurs définitions, sont plus assimilables que les sciences du réel, dont les ἀπγαί sont le fruit de l'expérience. La célèbre distinction de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse est à rapprocher de celle d'Ar.

L. 19, le sens de οὐ πιστεύουσιν est bien indiqué par S^t THOMAS (1210, p. 330) : « non credunt », idest non attingunt mente, licet dicant ore.

1. Tandis qu'en mathématique la seconde sorte d'erreur n'existe pas.

2. 8, 1141 b 14-22. Or il n'y a de science que du général.

3. Les principes immédiats, qui ne sont pas susceptibles de démonstration (λόγος, l. 26).

4. Le fin du présent chapitre (l. 25-30) est l'un des passages les plus difficiles de l'*Eth. à Nic.*, et les commentateurs sont loin de s'accorder sur son interprétation. Voici celle qu'en fin de compte nous croyons devoir adopter.

L'idée centrale développée par Ar. est de rappeler que la φρόνησις est une intuition pratique immédiate, et, dans les cas privilégiés,

nature de celle par laquelle nous percevons que telle figure mathématique particulière est un triangle ; car dans cette direction aussi on devra s'arrêter.

infaillible, des réalités morales particulières. Cette intuition du singulier ressemble, par la singularité même de son objet, à l'*αἴσθησις*, sensation ou perception qui appréhende les ultimes données du réel, et il s'agit de marquer quelles différences les séparent. A cet effet, AR. fait appel à une distinction capitale de sa noétique (cf. notamment de *An.*, II, 6, 418 a 7 et ss ; III, 1 et 2 ; *Métaph.*, Γ, 5, 1010 b 14 et ss.) entre les *sensibles propres* (τῶν ἰδίων, I. 27, id. αἰσθητῶν) qui ne sont connus que par le sens spécialisé correspondant (les couleurs sont appréhendées par la vue, les sons par l'ouïe, etc.), et les *sensibles communs* (κοινὰ αἰσθητά), tels que le mouvement, la forme, le nombre, lesquels sont saisis, non pas par un sixième sens (solution écartée de *An.*, III, 1, *init.*), mais par le *sens commun*, sorte de discursion élémentaire à caractère plutôt intellectuel, contemporaine de toute représentation, supérieure comme telle à la sensation, et qui est le point de départ de l'organisation de l'expérience ; sa fonction est en somme d'opérer l'unité de la conscience. Or AR. déclare dans le présent passage que la *φρόνησις* n'est pas la perception des sensibles propres ; c'est donc qu'elle est comparable (bien qu'AR. ne le dise pas expressément) à la perception des sensibles communs (en ce sens, J. BURNET, note, p. 274, et *Introd.*, p. xxxviii, note ; *contra*, H. JOACHIM, 212), laquelle n'appartient à aucun sens spécial et relève plutôt de l'intellect, comme par exemple la saisie du *σῆμα* par le *sensus communis*. On peut voir ainsi dans la *φρόνησις* une appréhension immédiate, analogue à celle par laquelle nous percevons intuitivement que telle figure mathématique particulière est un triangle. (Tel est le sens que nous donnons, avec W. D. ROSS, à οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον, I. 28-29. Disons que ce sens, qui nous semble le plus obvie, est contesté, et que J. BURNET, H. РАСΚАМ et H. JOACHIM, s'accordent pour attribuer à cette phrase une portée toute différente). Cette comparaison montre que l'objet de l'intuition morale est fort éloigné de l'*αἰσθητόν*, et ressemble (mais dans une direction opposée) à l'intuition qui nous fait appréhender les principes moraux formant la majeure du syllogisme pratique. Ayant ainsi déterminé la véritable nature de la *φρόνησις*, AR. ajoute que là aussi (χάκει, I. 29) il faudra s'arrêter (στέλλεται) : en d'autres termes, de même qu'on ne peut remonter au-delà des principes immédiats (ἀρχαί, πρῶτοι ὅροι), qui sont inanalysables, on ne peut non plus, dans le sens opposé (χάκει), descendre plus bas que les individus, qui se tiennent également hors de toute analyse. AR. termine son exposé en faisant remarquer que l'intuition mathématique du triangle (αὕτη, I. 29), qui lui a servi de terme de comparaison, se rapproche davantage de la perception proprement dite que de la *φρόνησις*, laquelle est une intuition intellectuelle et non sensible et relève d'une autre espèce.

30 Mais cette intuition mathématique est plutôt perception que prudence, et de la prudence l'intuition est spécifiquement différente.

10

<Les vertus intellectuelles mineures.

La bonne délibération.>

La recherche et la délibération diffèrent¹, car la délibération est une recherche s'appliquant à une certaine chose². — Nous devons aussi appréhender quelle est la nature de la bonne délibération, si elle est une forme de science³, ou opinion, ou justesse de coup d'œil⁴, ou quelque autre genre différent.

1142 b Or elle n'est pas science (on ne cherche pas les choses qu'on sait, alors que la bonne délibération est une forme de délibération, et que celui qui délibère cherche et calcule). — Mais elle n'est pas davantage justesse de coup d'œil, car la justesse de coup d'œil a

1. Les ch. 10 et suivants ont pour objet l'étude de certaines vertus dianoétiques de second ordre relatives à l'action, et qui sont plus ou moins apparentées à la φρόνησις à laquelle elles apportent leur concours. — SUSEMHL croit, mais peut-être à tort, que la fin du ch. 9 et le commencement du ch. 10 font défaut.

2. A savoir aux choses de la moralité (III, 5, 1112 b 21). La délibération est donc une *espèce* de la recherche, qui l'enferme comme son *genre*. — H. RACKHAM est d'avis que les l. 31-32 (τὸ ζητεῖν ... τι ἐστίν) ne sont pas à leur place et doivent être transposées après λογίζεται, 1142 b 2. Nous suivons le texte traditionnel.

3. Comme le soutient PLATON, *Republ.*, IV, 428 b. — Il s'agit pour AR. d'établir que l'εὐδουλία est ὀρθότης de la pensée. Il y parvient en critiquant la doctrine platonicienne suivant laquelle l'εὐδουλία est une *forme de science* (ἐπιστήμη τις, l. 33) et en adaptant la terminologie de l'Académie à son propre point de vue. J. BURNET (275 et 276) et H. JOACHIM (p. 215) ont justement insisté sur ce point.

4. L. 33, εὐστοχία est le fait de viser juste, la *sagacité* dans la conjecture, la *sûreté de coup d'œil*, une sorte de divination. Cf. de *Part. anim.*, I, 1, 639 a 5, où κρῖναι εὐστόχως veut dire *porter un jugement qui tombe juste*, un jugement *pertinent* (P. Louis).

lieu indépendamment de tout calcul conscient, et d'une manière rapide, tandis que la délibération exige beaucoup de temps, et on dit¹ que s'il faut exécuter avec rapidité ce qu'on a délibéré de faire, la délibération elle-même doit être lente. Autre raison : la vivacité d'esprit² est une chose différente de la bonne délibération ; or la vivacité d'esprit est une sorte de justesse de coup d'œil. — La bonne délibération n'est pas non plus une forme quelconque d'opinion. Mais³

1. En manière de proverbe.

2. Sur ἀγχινοια (*vivacité d'esprit*), cf. *Anal. post.*, I, 34, 89 b 10, où elle est décrite comme une découverte instantanée des moyens termes, sorte de divination qui se passe du raisonnement.

3. L'argumentation des l. 6-15 est fort délicate.

L'εὐδουλία ne saurait être une *espèce*, *quelle qu'elle soit* (οὐδεμία, l. 7) de la δόξα. En effet, si *mal* délibérer entraîne à l'erreur, et si *bien* délibérer (εὖ, l. 8) est l'équivalent de délibérer *correctement* (ὀρθῶς), c'est donc que toute εὐδουλία est une ὀρθότης. Or (l. 9-11) on ne peut pas dire d'une connaissance scientifique qu'elle est *correcte*, car cela va de soi, la science étant par définition toujours sûre ; on ne peut pas dire non plus que l'opinion est *correcte*, car une opinion correcte cesse d'être opinion pour devenir vérité. De plus (l. 11, ἀμα marque la liaison des preuves), l'opinion porte toujours sur quelque chose de déterminé dans l'esprit de l'opinant, et ce quelque chose est telle proposition ou sa contradictoire, tandis que la βουλή, en raison de son « balancement » même et de l'indécision de toute recherche, a pour objet une chose qui n'est pas encore déterminée, un ἀόριστον. En outre (ἀλλὰ μὲν, l. 12), comme toute bonne délibération *implique raisonnement* (οὐδ' ἄνευ λόγου), il suit que la rectitude qui la définit a rapport à la *pensée* (διάνοια), et qu'elle sera une ὀρθότης διανοίας (l. 12). Comme l'a bien vu J. BURNET, 276, dont les commentaires éclairent singulièrement ce difficile passage, le procédé éliminatoire consistant à rejeter successivement l'ἐπιστήμη et la δόξα pour s'arrêter finalement à la διάνοια, a pour point de départ la division tripartite de PLATON, de sorte que la nature de la διάνοια doit être comprise à la lumière de la doctrine platonicienne. Or le *Théétète* (189 e) et le *Sophiste* (263 e) définissent la διάνοια comme le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même, et le *Phédon* (38 c/e) nous en décrit le mécanisme. Le discours qui extériorise ce dialogue intérieur, cette διάνοια, est, en plus de cette dernière, *affirmation et négation* (φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν, *Soph.*, 263 e). AR. reproduit cette doctrine quand il indique, l. 13, que la διάνοια n'est *pas encore* une φάσις, alors que la δόξα a déjà atteint, par le parti auquel elle s'est arrêtée à tort ou à raison, le stade de la φάσις. Et la délibération, bonne ou mauvaise (l. 14-15), est ainsi une pensée consciente, qui

puisque celui qui délibère mal se trompe et que celui qui délibère bien délibère correctement, il est clair que la bonne délibération est une certaine rectitude. Mais on ne peut affirmer la rectitude ni de la science, ni de l'opinion : pour la science, en effet, on ne peut
 10 pas parler de rectitude (pas plus que d'erreur), et pour l'opinion sa rectitude est vérité ; et en même temps, tout ce qui est objet d'opinion est déjà déterminé. Mais la bonne délibération ne va pas non plus sans calcul conscient. Il reste donc qu'elle est rectitude de pensée, car ce n'est pas encore une assertion, puisque l'opinion n'est pas une recherche mais est déjà une certaine assertion, tandis que l'homme qui
 15 délibère bien ou mal, recherche quelque chose et calcule.

Mais la bonne délibération étant une certaine rectitude de délibération, nous devons donc d'abord rechercher ce qu'est la délibération en général et sur quel objet elle porte. Et *rectitude* étant un terme à sens multiples, il est clair qu'il ne s'agit pas ici de toute rectitude quelle qu'elle soit¹. En effet, l'homme intempérant ou pervers², s'il est habile, atteindra ce qu'il se propose à l'aide du calcul, de sorte qu'il aura délibéré correctement, alors que c'est un mal considérable
 20 qu'il s'est procuré : or on admet couramment qu'avoir bien délibéré est en soi-même un bien, car c'est cette sorte de rectitude de délibération qui est bonne délibération, à savoir celle qui tend à atteindre un bien³.

enquête et calcule, et qui devient εὐδουλία quand elle est faite correctement.

Toute cette discussion est assurément assez difficile à suivre, mais il est excessif, pensons-nous, de vouloir, avec H. RACKHAM, distraire, comme étrangères à l'argumentation, les l. 12-13 (ἀλλὰ μὴν... φάσις), qui en sont au contraire une pièce essentielle.

1. Mais elle exige d'autres conditions qu'AR. va examiner sous quatre chefs distincts.

2. *Premier chef* (l. 18-22 : ὁ γὰρ ἀκρατής ... τευκτική) : il faut en outre la rectitude de la fin. — L. 19, ἰδεῖν paraît corrompu, et nous acceptons, avec W. D. Ross, l'intéressante suggestion d'APALT, εἰ δεινός (cf. d'ailleurs *infra*, 13, 1144 a 23).

3. L'εὐδουλία est en elle-même un bien et ne saurait tendre qu'au bien. L'accomplissement d'une bonne action est quelque chose d'indivisible où l'adoption des moyens se confond avec la réalisation de la fin.

— Mais il est possible¹ d'atteindre même le bien par un faux syllogisme, et d'atteindre ce qu'il est de notre devoir de faire, mais en se servant non pas du moyen qui convient, mais à l'aide d'un moyen terme erroné². Par conséquent, cet état, en vertu duquel on atteint ce que le devoir prescrit mais non 25 cependant par la voie requise, n'est toujours pas bonne délibération. — On peut aussi arriver au but³ par une délibération de longue durée, alors qu'un autre l'atteindra rapidement : dans le premier cas, ce n'est donc pas encore une bonne délibération, laquelle est rectitude eu égard à ce qui est utile, portant à la fois sur la fin à atteindre, la manière et le temps⁴. — En outre, on peut avoir bien délibéré⁵ soit au sens absolu, soit par rapport à une fin déterminée. La bonne délibération au sens absolu est dès lors celle qui mène à 30 un résultat correct par rapport à la fin prise absolument, alors que la bonne délibération en un sens déterminé est celle qui n'aboutit à un résultat correct que par rapport à une fin elle-même déterminée⁶. Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d'avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d'une fin, utilité dont la véritable conception est la prudence elle-même⁷.

1. *Deuxième chef* (l. 22-26 : ἀλλ' ἔστιν... οὗ ἔδει) : si la fin doit être correcte, les moyens pour l'atteindre doivent l'être aussi.

2. *Put a cum aliquis furatur ut subveniat pauperi* (S^t THOMAS, 1230, p. 335).

3. *Troisième chef* (l. 26-28 : ἔτι ἔστιν ... καὶ ὅτε) : rectitude quant au temps.

4. Il doit y avoir à la fois fin correcte, moyens corrects et temps correct (ni trop long, ni trop court), pour délibérer. *Sed talis rectitudo consilii quæ attendit quod est utile ad finem ad quem oportet, et modum et tempus* (S^t THOMAS, 1232, p. 335).

5. *Quatrième chef* (l. 28 et ss. : ἔτι ἔστιν...) : la fin doit être la fin au sens absolu (l'εὐδαιμονία), et non une fin particulière (la beauté ou la force).

6. Nous avons dû paraphraser légèrement cette phrase, qui est extrêmement concise dans le texte.

7. L'antécédent de οὗ, l. 33, est τὸ συμφέρον, et non τὸ τέλος (nous lisons τό et non τι : dans le même sens, J. BURNET et H. RACKHAM). — On aboutit ainsi à la définition de l'εὐδουλία : *eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti* (S^t THOMAS, 1234, p. 335, définition reprise textuellement par SYLV. MAURUS, 166*).

11

*<Les vertus intellectuelles mineures, suite.
L'intelligence et le jugement.>*

L'intelligence aussi¹ et la perspicacité, qui nous font dire des gens qu'ils sont intelligents et perspicaces, ne sont pas absolument la même chose que la science ou l'opinion (car, dans ce dernier cas, tout le monde serait intelligent)², et ne sont pas davantage quelque'une des sciences particulières, comme la médecine, science des choses relatives à la santé, ou la géométrie, science des grandeurs. Car l'intelligence³ ne roule ni sur les êtres éternels et immobiles, ni sur rien de ce qui devient, mais seulement sur les choses pouvant être objet de doute et de délibération. Aussi porte-t-elle sur les mêmes objets que la prudence, bien qu'intelligence et prudence ne soient pas identiques. La prudence est, en effet, directive (car elle a pour fin de déterminer ce qu'il est de notre devoir de faire ou de ne pas faire)⁴, tandis que l'intelligence est seulement judicative (car il y a identité entre intelligence et perspicacité, entre un homme intelligent et un homme perspicace).

L'intelligence ne consiste ni à posséder la prudence, ni à l'acquérir. Mais de même que *apprendre* s'appelle *comprendre* quand on exerce la faculté de connaître

1. Le terme σύνεσις, déjà employé dans le *Philèbe*, 19 d, a le sens de *intelligence, compréhension, jugement*. L'εὐσυνεσία est l'*intelligence ouverte*, nous traduisons par *perspicacité*.

2. Tout le monde ayant une opinion. Cette parenthèse se rapporte seulement à l'opinion.

3. La σύνεσις, qui est de l'ordre pratique, ne se confond ni avec la métaphysique (qui porte sur les êtres éternels), ni avec la physique (qui porte sur le devenir).

4. *Prudentia est praeceptiva, inquantum scilicet est finis ejus determinare quid oporteat agere* (S^t THOMAS, 1240, p. 337, qui étudie également, 1239-1240, les rapports entre σύνεσις, φρόνησις et εὐδουλία).

scientifiquement¹, ainsi *comprendre* s'applique à l'exercice de la faculté d'opinion, quand il s'agit de porter un jugement sur ce qu'une autre personne énonce dans des matières relevant de la prudence, et par *jugement* j'entends un *jugement fondé*, car bien 15 est la même chose que *fondé*. Et l'emploi du terme *intelligence* pour désigner la qualité des gens perspicaces est venu de l'*intelligence* au sens d'*apprendre*, car nous prenons souvent *apprendre* au sens de *comprendre*².

Ce qu'on appelle enfin *jugement*³, qualité d'après laquelle nous disons des gens qu'ils ont un *bon jugement* ou qu'ils ont *du jugement*, est la correcte dis- 20 crimination de ce qui est équitable. Ce qui le montre bien, c'est le fait que nous disons que l'homme équitable est surtout favorablement disposé pour autrui⁴, et que montrer dans certains cas de la largeur d'esprit est équitable. Et dans la largeur d'esprit on fait preuve de jugement en appréciant correctement ce

1. Cf. de *Soph. elench.*, 4, 165 b 32 (p. 8 de notre trad.), qui, à propos des sophismes παρ'ὁμωνυμίαν, distingue les deux sens de μαθησθῆναι : acquérir la science (*discere*), apprendre en étudiant, et, d'autre part, comprendre ce qu'un autre dit (*intelligere*). Voir aussi la discussion de l'*Euthyd.*, 275 d-276 c : οἱ μαθησάνοντες pouvant signifier ceux qui apprennent ou ceux qui comprennent, et οἱ σοφοί les savants ou les gens intelligents.

La σύνεσις consiste ainsi dans un certain usage de la prudence, à laquelle elle demeure subordonnée : elle est la vertu du πολιτικός, et la φρόνησις celle du νομοθέτης, d'où l'importance, dans ce passage, de l'incidente ἄλλου λέγοντος, l. 15 : le συνετός affirme seulement, par un jugement bien fondé, ce qu'un φρόνιμος propose dans les matières rentrant dans sa sphère.

2. La difficulté de ce paragr. (l. 11-18) consiste en grande partie dans l'équivalence parfaite en grec de σύνεσις et de συνιέναι, qu'il est impossible de rendre en français, à moins d'employer les mots *compréhension* et *comprendre*. Mais la correction est facile à faire.

3. L. 19, γνώμη est le sens, le jugement, la manière de voir, la droite raison. — Sur la notion d'ἐπιείκεια, opposée à celle de justice légale, et dont la γνώμη est la saine appréciation (κρίσις δρθή, l. 20), cf. *supra*, V, 14, 1137 a 31-1138 a 3.

4. La συγγνώμη est la qualité qui nous fait comprendre les raisons d'agir d'une autre personne, c'est la largeur d'esprit et par suite l'indulgence et le pardon.

qui est équitable ; et juger correctement c'est juger ce qui est vraiment équitable¹.

12

< Relations des vertus dianoétiques entre elles
et avec la prudence. >

- 25 Toutes les dispositions dont il a été question convergent, comme cela est normal, vers la même chose². En effet, nous attribuons jugement, intelligence, prudence et raison intuitive indifféremment aux mêmes individus quand nous disons qu'ils ont atteint l'âge du jugement et de la raison³, et qu'ils sont prudents et intelligents. Car toutes ces facultés portent sur les choses ultimes et particulières⁴ ; et c'est en étant capable de juger des choses rentrant dans le domaine de l'homme prudent qu'on est
30 intelligent, bienveillant et favorablement disposé pour les autres, les actions équitables⁵ étant communes à tous les gens de bien dans leurs rapports avec autrui. Or toutes les actions que nous devons accomplir rentrent dans les choses particulières et ultimes, car

1. L. 24, τοῦ ἀληθοῦς = τοῦ ὡς ἀληθῶς ἐπιεικοῦς (J. BURNET, 279).

La définition de la γνώμη sera donc celle-ci : *judicium recti aequi ac boni viri, per quod judicat quid sit faciendum in quibus lex deficit, ac benigne interpretatur legem* (SYLV. MAURUS, 167^a).

2. Ces ἔξεις sont décrites plus bas comme étant celles qui appréhendent leur objet ἄνευ λόγου : il s'agit donc du νοῦς, de la γνώμη et de la σύνεσις, qui ont été étudiés dans les chapitres précédents, à l'exclusion de l'εὐδουλία, laquelle est au contraire μετὰ λόγου. Ces différentes dispositions sont en quelque façon équivalentes et interchangeableables, en ce qu'elles ont rapport εἰς ταὐτό (l. 25), c'est-à-dire à la φρόνησις (cf. J. BURNET, 279). En d'autres termes ce sont des πρὸς ἓν λεγόμενα, pour lesquels la φρόνησις joue le rôle d'*analogum princeps* (cf. sur ce point, *supra*, I, 4, 1096 b 27, note).

3. L. 27, νοῦν ἤδη doit être compris à l'aide de l'expression ἥδε ἡ ἡλικία νοῦν ἔχει, 1143 b 8, *infra*.

4. Cf. *passim*, et notamment 8, 1141 b 8 et ss.

5. Objet, nous le savons, de la γνώμη, dont le domaine s'étend ainsi aussi loin que celui de la φρόνησις.

l'homme prudent doit connaître les faits particuliers, et de leur côté l'intelligence et le jugement roulent sur les actions à accomplir, lesquelles sont des choses ultimes. La raison intuitive s'applique aussi aux 35 choses particulières, dans les deux sens à la fois, puisque les termes premiers¹ aussi bien que les derniers sont du domaine de la raison intuitive et non de la discursion : dans les démonstrations, la raison intuitive appréhende les termes immobiles et premiers, et dans les raisonnements d'ordre pratique, elle appréhende le fait dernier et contingent, c'est-à-dire la prémisses mineure², puisque ces faits-là sont principes de la fin à atteindre³, les cas particuliers servant de point de départ pour atteindre les universels. Nous devons donc avoir une perception des 5 cas particuliers, et cette perception est raison intuitive⁴.

C'est pourquoi on pense d'ordinaire que ces états sont des qualités naturelles, et, bien que personne ne soit philosophe naturellement, qu'on possède naturellement jugement, intelligence et raison intuitive. Une preuve, c'est que nous croyons que ces dispositions accompagnent les différents âges de la vie, et que tel âge déterminé apporte avec lui raison intuitive et jugement, convaincus que nous sommes que la nature en est la cause. — Voilà pourquoi encore la 10 raison intuitive est à la fois principe et fin, choses qui sont en même temps l'origine et l'objet des démonstrations⁵. — Par conséquent, les paroles et les opi-

1. Les principes universels et indémontrables, par opposition aux choses particulières. Sur l'appréhension par le νοῦς des principes de la connaissance, cf. *supra*, ch. 6, avec les notes.

2. Du syllogisme pratique.

3. Cf. *supra*, 3, 1139 b 28, et la note sur le rôle de l'ἐπαγωγή.

4. Voir 9, 1142 a 25-30 et les notes.

5. Des démonstrations pratiques. Cf. S^t THOMAS, 1253, p. 339 : *intellectus, qui est bene discretivus singularium in practicis, non solum se habet circa principia, sicut in speculativis, sed etiam sicut finis... In operativis, demonstrationes et procedunt ex his singularibus et dantur de his singularibus. Oportet in syllogismo operativo... esse minorem singularem et etiam conclusionem quae concludit ipsum operabile, quod est singulare.*

Cette phrase, qui est étrangère à l'argumentation (laquelle reprend, l. 11, avec ὥστε, qui est la conséquence des l. 7-9), est mise entre crochets par J. BURNET et H. RACKHAM.

nions indémontrées des gens d'expérience, des vieillards et des personnes douées de sagesse pratique sont tout aussi dignes d'attention que celles qui s'appuient sur des démonstrations, car l'expérience leur a donné une vue exercée qui leur permet de voir correctement les choses.

13

<Utilité de la sagesse théorique et de la sagesse pratique (ou prudence). — Rapports des deux sagesse.>

Nous avons donc établi quelle est la nature de la
 15 prudence et de la sagesse théorique¹, et quelles sont en fait leurs sphères respectives ; et nous avons montré que chacune d'elles est vertu d'une partie différente de l'âme.

Mais on peut se poser la question de savoir quelle est l'utilité de ces vertus. La sagesse théorique, en effet², n'étudie aucun des moyens qui peuvent rendre
 20 un homme heureux (puisque'elle ne porte en aucun cas sur un devenir)³ ; la prudence, par contre, remplit bien ce rôle⁴, mais en vue de quoi avons-nous besoin d'elle ? La prudence a sans doute pour objet les choses justes, belles et bonnes pour l'homme, mais ce sont là des choses qu'un homme de bien accomplit naturellement. Notre action n'est en rien facilitée par la connaissance que nous avons de ces choses⁵,

1. Qui sont en définitive les seules vertus dianoétiques.

2. *Première aporie* (l. 18-28 : ἡ μὲν γὰρ σοφία ... ἔσμεν).

3. Mais sur les réalités éternelles et immuables. Elle ne saurait ainsi enseigner les moyens de *devenir* heureux (cf. H. JOACHIM, 216, note 1).

4. *Considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix* (S^t THOMAS, 1259, p. 342).

5. Qui se réaliseront de toute façon, comme une conséquence de l'ἔξις, indépendamment de la connaissance *post eventum* que nous en aurons. C'est ainsi que le savant n'a que faire de la logique pour ses découvertes, et l'homme bien portant ou l'athlète n'ont pas besoin de connaissances théoriques sur la médecine ou la gymnastique (cf. H. JOACHIM, 216).

s'il est vrai que les vertus sont des dispositions du caractère, pas plus que ne nous sert la connaissance 25 des *choses saines* ou des *choses en bon état*, en prenant ces expressions non pas au sens de *productrices de santé*, mais comme un résultat de l'état de santé¹, car nous ne sommes rendus en rien plus aptes à nous bien porter ou à être en bon état, par le fait de posséder l'art médical ou celui de la gymnastique.

Mais si, d'un autre côté², on doit poser qu'un homme est prudent non pas afin de connaître les vérités morales, mais afin de devenir vertueux, alors, pour ceux qui le sont déjà, la prudence ne saurait servir à rien. Bien plus, elle ne servira pas davantage 30 à ceux qui ne le sont pas, car peu importera qu'on possède soi-même la prudence ou qu'on suive seulement les conseils d'autres qui la possèdent : il nous suffirait de faire ce que nous faisons en ce qui concerne notre santé, car tout en souhaitant de nous bien porter, nous n'apprenons pas pour autant l'art médical.

Ajoutons à cela³ qu'on peut trouver étrange que la prudence, bien qu'inférieure à la sagesse théorique ait une autorité supérieure à celle de cette dernière, puisque l'art qui produit une chose quelconque gouverne et régit tout ce qui concerne cette chose⁴. 35

Telles sont donc les questions que nous devons

1. Sur les sens divers d'un terme se rapportant à un *analogum princeps*, πρὸς ἓν καὶ μὴν φύσιν, cf. *Metaph.*, Γ, 2, 1003 a 34 et ss (I, 176-177 et notes, de notre comment.). Dans l'exemple présent, τὰ ὑγιεινὰ et τὰ εὐεχτικά, l. 25, sont employés comme des *signes* de la santé, et non comme des *facteurs* de santé.

2. *Seconde aporie* (l. 28-33 : εἰ δὲ μὴ... ἰατρικὴν). Si l'objet de la φρόνησις est de nous permettre de *devenir* bons (et non pas de réfléchir sur les bonnes actions, τούτων χάριν, l. 28), à quoi sert-elle ? Ceux qui sont déjà vertueux n'en ont pas besoin, et ceux qui ne le sont pas encore n'ont pas besoin de la posséder en personne : il suffira qu'ils consultent quelqu'un qui la possède, comme on consulte un médecin quand on est malade, sans pour cela apprendre soi-même la médecine (cf. S^t THOMAS, 1263, p. 342).

3. *Troisième aporie* (l. 34-35 : πρὸς δὲ τούτοις ... ἕκαστον) : comment concilier le caractère impératif de la φρ. avec son infériorité par rapport à la σοφία ? (Sur cette infériorité, cf. *supra*, 7, 1141 a 21 et ss.).

4. Cf. *Top.*, III, 5, 119 a 17-19.

discuter, car jusqu'ici nous n'avons fait que poser des problèmes¹.

1144 a D'abord² nous soutenons que la sagesse et la prudence sont nécessairement désirables en elles-mêmes, en tant du moins qu'elles sont vertus respectives de chacune des deux parties de l'âme, et cela même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien. — Secondement³, ces vertus produisent en réalité quelque chose, non pas au sens où la médecine produit la santé, mais au sens où l'état de santé est cause de la santé : c'est de
5 cette façon que la sagesse produit le bonheur, car étant une partie de la vertu totale⁴, par sa simple possession et par son exercice elle rend un homme heureux.

En outre⁵, l'œuvre propre de l'homme n'est complètement achevée qu'en conformité avec la prudence aussi bien qu'avec la vertu morale : la vertu morale, en effet, assure la rectitude du but que nous poursuivons, et la prudence celle des moyens pour parvenir à ce but. — Quant à la quatrième partie de l'âme⁶,

1. Il s'agit maintenant, non plus de *poser des problèmes* (ἀπορεῖν), mais de *trouver leur solution* (εὐπορεῖν) : ce sera l'objet de toute la fin du chapitre.

Sur la notion d'ἀρετή et sur la méthode *diaporématique* dans Ar., cf. *infra*, VII, 1, 1145 b 7, note.

2. *Première λύσις* : la σοφία et la φρ., en supposant qu'elles soient incapables de produire le bonheur, ont une valeur intrinsèque et sont en elles-mêmes les plus hautes vertus (cf. H. JOACHIM, 216-217).

3. *Deuxième λύσις* : mais en réalité elles sont facteur du bonheur. La σοφία notamment le produit non pas à titre de cause efficiente, mais à titre de cause formelle : c'est ainsi que l'état de santé engendre les activités saines (*sicut sanitas ad opera sana*, S^t THOM., 1257, p. 243).

4. La vie vertueuse étant un tout organisé dont les parties sont solidaires. Tout ce qui est dit ici de la σοφία doit s'étendre à la φρόνησις.

5. *Troisième λύσις* : la vertu morale est insuffisante pour remplir l'œuvre proprement humaine et assurer le bonheur de l'homme. Il y faut ajouter les vertus dianoétiques. La vertu éthique fournit le but, mais la prudence ou sagesse pratique, de caractère intellectuel, renseigne sur les moyens. Ainsi que nous le verrons *infra* (1144 b 30), il n'y a pas de prudence sans vertu éthique ni de vertu éthique sans prudence, tous les éléments qui composent la vertu totale étant au surplus inséparables et ne pouvant être distingués que par analyse.

6. Les *parties* de l'âme sont, nous le savons, les suivantes : τὸ ἐπιστημονικόν, dont la vertu est la σοφία ; τὸ λογιστικόν, qui a

la nutritive, elle n'a aucune vertu de cette sorte, car son action ou son inaction n'est nullement en son pouvoir.

En ce qui regarde enfin le fait¹ que la prudence ne nous rend en rien plus aptes à accomplir les actions nobles et justes, il nous faut reprendre d'un peu plus haut en partant d'un principe qui est le suivant. De même que nous disons de certains qui accomplissent des actions justes, qu'ils ne sont pas encore des hommes justes, ceux qui font, par exemple, ce qui est prescrit par les lois, soit malgré eux, soit par ignorance, soit pour tout autre motif, mais non pas simplement en vue d'accomplir l'action² (bien qu'ils fassent assurément ce qu'il faut faire, et tout ce que l'homme vertueux est tenu de faire), ainsi, semble-t-il bien, il existe un certain état d'esprit dans lequel on accomplit ces différentes actions de façon à être homme de bien, je veux dire qu'on les fait par choix délibéré et en vue des actions mêmes qu'on accomplit. Or la vertu morale assure bien la rectitude du choix, 20 mais accomplir les actes tendant naturellement à la réalisation de la fin que nous avons choisie, c'est là une chose qui ne relève plus de la vertu, mais d'une autre potentialité. — Mais il nous faut insister sur ce point et parler plus clairement. Il existe une certaine puissance, appelée *habileté*³, et celle-ci est telle qu'elle est capable de faire les choses tendant au but que nous 25

pour vertu la φρόνησις ; τὸ ὁρεκτικόν, dont la vertu est l'ensemble des vertus morales. Mais τὸ θρεπτικόν ne possède pas de vertu correspondante (τοιαύτη, l. 10, c'est-à-dire, apportant sa contribution à l'ἔργον propre de l'homme) : les fonctions naturelles du corps échappent à la volonté (οὐδὲν γὰρ ἐπ' αὐτῷ, l. 10) et sont communes à l'homme et aux autres êtres animés ; elles sont étrangères à la moralité.

1. Quatrième λύσις (et dernière), qui enveloppe les trois précédentes. AR. reprend et résume ses analyses antérieures de V, 10, 1135 a 16-1136 a 9.

2. *Propter amorem ipsorum operum iustitiae* (SAINT THOMAS, 1271, p. 343). — Nous approchons ici du *rigorisme* de la morale kantienne qui définit la bonne volonté, la volonté d'agir par devoir : voir notamment les *Fondements de la Métaph. des mœurs*, éd. V. DELBOS, p. 99 et ss.

3. Et opposée par sa nature à l'ἔξις, disposition permanente.

nous proposons et de les atteindre¹. Si le but est noble, c'est une puissance digne d'éloges, mais s'il est pervers, elle n'est que rouerie², et c'est pourquoi nous appelons *habiles* les hommes prudents aussi bien que les roués. La prudence n'est pas la puissance dont nous parlons, mais elle n'existe pas sans cette puissance. Mais ladite
 30 disposition ne se réalise pas pour cet « œil de l'âme » sans l'aide de la vertu³ : nous l'avons dit⁴, et cela est d'ailleurs évident. En effet, les syllogismes de l'action ont comme principe⁵ : « Puisque la fin, c'est-à-dire le Souverain Bien, est de telle nature », (quoi que ce puisse être d'ailleurs, et nous pouvons prendre à titre d'exemple la première chose venue) ; mais ce Souverain Bien ne se manifeste qu'aux yeux de l'homme de bien :
 35 car la méchanceté fausse l'esprit et nous induit en erreur sur les principes de la conduite⁶. La conséquence évidente, c'est l'impossibilité d'être prudent sans être vertueux⁷.

1144 b Examinons donc de nouveau encore la nature de la vertu.

1. BYWATER (suivi par H. RACKHAM et W. D. ROSS) lit, sans doute avec raison, αὐτοῦ (le but), au lieu de αὐτῶν, l. 28.

2. Cf. *Republ.*, VII, 518 e-519 a. — L. 28, nous acceptons τοῦς, inséré par J. KLEIN avant πανούργους.

3. Phrase difficile. AR. veut dire que « cet œil de l'âme » (à savoir l'habileté, qui est la δύναμις du νοῦς) ne devient la disposition constituant la prudence (ἡ δὲ ἐξίς, l. 29) qu'avec le secours de la vertu. *Habitus autem huic quasi animi oculo ingeneratur non sine virtute* (D. LAMBIN). Voir aussi J. BURNET, 284.

4. L. 6-26.

5. Prémisse immédiate majeure (c'est la définition de l'εὐδαιμονία). — Sur les ἀρχαί comme points de départ de la démonstration pragmatique, cf. *supra*, 3, 1139 b 28 et ss, et nos notes.

6. L'argumentation finale est clairement résumée par SYLV. MAURUS (172¹) : *pravitas pervertit iudicium... ergo solus vir probus potest iudicare de ultimo fine adeoque de agendis in ordine ad ultimum finem; sed prudentia est per quam iudicamus de ultimo fine ac de agendis in ordine ad ipsum: ergo prudentia potest inesse soli viro probi, adeoque prudentia non potest esse sine virtute morali.*

7. AR. va maintenant prouver qu'il est impossible d'être vertueux sans être prudent. — On voit dès lors l'espèce d'imbrication réciproque de toutes les notions intervenant dans la conception de la moralité, et qui sont inséparables dans l'unité de la vie morale. Mais AR. met partout l'accent sur l'élément intellectuel apporté par la prudence.

Le cas de la vertu est, en effet, voisin de celui de la prudence dans ses rapports avec l'habileté¹. Sans qu'il y ait à cet égard identité, il y a du moins ressemblance, et la vertu naturelle entretient un rapport de même sorte avec la vertu au sens strict. Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ⁵ ou braves, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d'autre, à savoir le bien au sens strict², et voulons que de telles qualités nous appartiennent d'une autre façon. En effet, même les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles, mais, faute d'être accompagnées de raison, ces dispositions nous apparaissent comme nocives. De toute façon, il y a une chose qui tombe semble-t-il sous le sens, ¹⁰ c'est que, tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu'il n'y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons ; une fois au contraire que la raison est venue³, alors dans le domaine de l'action morale c'est un changement radical, et la disposition qui n'avait jusqu'ici qu'une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict. Par conséquent, de même que pour la partie opinante⁴ on distingue deux sortes de qualités, l'habileté et la prudence, ainsi aussi pour la ¹⁵

1. Cf. J. BURNET, 285. AR. va établir que, de même que la δύναμις qu'est la δεινότης ne peut devenir l'ἐξίς qu'est la φρόνησις sans la vertu morale (ἀ. ἡθικὴ), de même la δύναμις qu'est la vertu naturelle (ἀ. φυσικὴ) ne peut devenir vertu morale (ἀ. ἡθικὴ), vertu au sens strict (τὴν κυρίαν, l. 4 ; κυρίως, l. 14 ; κυρία, l. 16, etc...) sans φρόνησις. On a ainsi la proportion :

$$\frac{\text{φρόνησις}}{\text{δεινότης}} = \frac{\text{ἀρετὴ ἡθικὴ}}{\text{ἀρετὴ φυσικὴ}}$$

Sur la vertu φυσικὴ, cf. *Hist. Anim.*, VIII, 1, 588 a 18-588 b 3 (II. p. 491-492 et notes de notre traduction).

2. La vertu morale.

3. Le terme νοῦς est pratiquement l'équivalent de φρόνησις (cf. H. RACKHAM).

4. Ou calculatrice (λογιστικόν) : cf. *supra*, 2, 1139 a 12 et note.

partie morale de l'âme¹ il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence. C'est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence, et SOCRATE, dans sa méthode d'investigation², avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus
 20 sont des formes de la prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu'elles ne pouvaient exister sans la prudence, il avait entièrement raison. Et la preuve, c'est que tout le monde aujourd'hui³, en définissant la vertu⁴, après avoir indiqué la disposition qu'elle est et précisé les choses qu'elle a pour objet, ajoute qu'elle est une disposition *conforme à la droite règle*, et la droite règle est celle qui est selon la prudence. Il apparaît dès lors que tous les hommes pressentent en quelque sorte obscurément que la
 25 disposition présentant ce caractère est vertu, je veux dire la disposition selon la prudence.

Mais il nous faut aller un peu plus loin : ce n'est pas seulement la disposition *conforme* à la droite règle qui est vertu, il faut encore que la disposition soit intimement *unie* à la droite règle⁵ : or dans ce domaine la prudence est une droite règle⁶. — Ainsi donc, SOCRATE pensait que les vertus sont des règles (puisqu'elles sont toutes selon lui des formes de

1. τὸ ἡθικόν est syn. de τὸ δεικνύον, source des vertus éthiques.

2. En identifiant le bien et la science. Sur l'utilitarisme intellectuel de SOCRATE, dont tous les historiens de la philosophie ont parlé, voir notamment G. RODIER, *Etudes de philos. gr.*, p. 11-14, et T. DEMAN, *Le témoign. d'Ar. sur Socr.*, 90-92.

3. C'est-à-dire les philosophes de l'Académie, disciples immédiats de PLATON et contemporains d'AR. (par exemple XÉNOCRATE). La même expression est employée *Metaph.*, A, 9, 992 a 33 (I, 98 et note de notre comm.).

4. Voir cette définition de la vertu morale II, 6, 1106 b 36-1107 a 2.

5. Un rapport *extérieur* (κατά) ne suffit pas. Il faut que la droite règle réside d'une façon intime et inséparable dans la φρόνησις elle-même.

6. La prudence est la connaissance de la droite règle, la présence de la droite règle dans l'âme du sage (H. РАСКНУМ).

science), tandis que, à notre avis à nous, les vertus sont intimement unies à une règle¹.

On voit ainsi clairement, d'après ce que nous venons 30
de dire, qu'il n'est pas possible d'être homme de bien
au sens strict, sans prudence, ni prudent sans
la vertu morale. Mais en outre on pourrait de cette
façon réfuter l'argument dialectique qui tendrait à
établir que les vertus existent séparément les unes des
autres, sous prétexte que le même homme n'est pas
naturellement le plus apte à les pratiquer toutes, de
sorte qu'il aura déjà acquis l'une et n'aura pas encore 35
acquis l'autre. Cela est assurément possible pour ce
qui concerne les vertus naturelles ; par contre, en ce
qui regarde celles auxquelles nous devons le nom
d'homme de bien proprement dit, c'est une chose 1145 a
impossible, car en même temps que la prudence, qui
est une seule vertu, toutes les autres seront données.
— Et il est clair² que, même si la prudence n'avait
pas de portée pratique, on aurait tout de même
besoin d'elle, parce qu'elle est la vertu de cette
partie de l'intellect à laquelle elle appartient ; et
aussi, que le choix délibéré ne sera pas correct sans
prudence, pas plus que sans vertu morale, car la vertu
morale est ordonnée à la fin, et la prudence nous fait 5
accomplir les actions conduisant à la fin³.

Il n'en est pas moins vrai que la prudence ne
détient pas la suprématie sur la sagesse théorique⁴,

1. Dans l'opinion d'AR. lui-même, opposée à celle de SOCRATE, les vertus sont à la fois *secundum rationem et cum ratione* (Sⁱ TH., 1284, p. 347). — La position d'AR. est donc intermédiaire entre la thèse de SOCRATE, pour qui la vertu est exclusivement d'ordre intellectuel, et celle des disciples de PLATON, qui estiment qu'un simple rapport extrinsèque rattache la vertu à son élément rationnel. AR. se rapproche plutôt de SOCRATE, en exigeant que la vertu soit intimement unie à la droite règle, à la raison (μετὰ λόγου, I. 30), sans cependant lui être identique.

2. Récapitulation de ce qui a été dit *supra*, 1144 a 1.

3. C'est-à-dire les moyens destinés à atteindre la fin.

4. Solution de la difficulté soulevée *supra*, 1143 b 33-1144 a 6. Cf. *Magna mor.*, I, 34, 1198 b 9-20, et le fragmt de THÉOPHRASTE cité dans J. BURNET, 287. La φρόνησις est à l'égard de la σοφία, dit THÉOPH., comme l'intendant à l'égard de son maître, qui ne s'occupe des affaires de ce dernier que pour lui ménager les loisirs qu'exigent les occupations libérales (cf. aussi H. JOACHIM, 216). La comparaison

c'est-à-dire sur la partie meilleure de l'intellect, pas plus que l'art médical n'a la suprématie sur la santé : l'art médical ne dispose pas de la santé, mais veille à la faire naître ; il formule donc des prescriptions *en vue de* la santé, mais non *à* elle. En outre, on pourrait
 10 aussi bien dire¹ que la politique gouverne les dieux, sous prétexte que ses prescriptions s'appliquent à toutes les affaires de la cité².

avec la Médecine est bien développée par SYLV. MAURUS : *sicut medicina, licet praecipiat quae sunt facienda ad sanitatem acquirendam, adhuc non praest sanitati neque utilis sanitate ad suum finem, sed habet sanitatem pro fine, adeoque servit sanitati* (174²).

1. Dans l'hypothèse où l'on voudrait maintenir la suprématie de la φρόνησις.

2. Y compris les affaires religieuses, pour régler la façon d'honorer les dieux et les détails de leur culte.

LIVRE VII

1

<Vice, intempérance, bestialité, et leurs contraires.>

Après cela, il nous faut établir, en prenant un autre 15 point de départ¹, qu'en matière de moralité les attitudes à éviter sont de trois espèces : vice, intempérance², bestialité. Les états contraires aux deux

1. Plus concret. — Après avoir étudié les vertus éthiques et les vertus dianoétiques, et les relations entre l'élément proprement affectif et l'élément intellectuel de la moralité, il reste à examiner certaines *ἔξεις*, qui ne sont ni des vertus ni des vices, mais qui favorisent la vie morale ou y font obstacle, et, dans ce dernier cas, quel *dérangement* (*ἔκστασις*) en est le résultat.

Sur la liaison du présent livre avec les précédents, cf. J. BURNET, 288 (note introductive) et H. JOACHIM, 219.

Le livre VII se divise lui-même en deux parties bien tranchées : les ch. 1 à 11 contiennent la théorie de l'*ἀκρασία*, et les ch. 12-15 traitent du plaisir et se rattachent au livre X.

2. L'*ἀκρασία* (qui fait l'objet des ch. 1 à 11) est l'*incontinence*, l'*intempérance*. Elle est caractérisée par la faiblesse de la volonté à l'égard des passions. Le sujet sait où est le bien, mais il fait le mal par manque d'empire sur lui-même. L'*acrasie* n'est pas un vice, mais elle est la porte ouverte à tous les vices. Son opposé est l'*ἐγκράτεια*, la *force du caractère*. « L'*ἐγκρατής* est l'homme qui agit bien après avoir vaincu en lui les mauvais instincts, tandis que l'*ἀκρατής* est celui qui agit mal, vaincu dans la lutte contre les désirs » (J. SOULIÈRE, l'*Éth. Nicom.*, I et II, p. 40, note). — Une notion voisine, mais distincte, que nous rencontrerons *infra* à plusieurs reprises (AR. y reviendra à satiété), est la *σωφροσύνη*, la *modération* dans les désirs : est *ώφρων* celui qui a pris l'habitude du bien sans effort, et qui est naturellement bon, ne ressentant plus ou ressentant à peine la concu-

- premiers sautent aux yeux (nous appelons l'un vertu, et l'autre tempérance) ; mais à la bestialité on pourrait le plus justement faire correspondre la vertu sur-humaine, sorte de vertu héroïque et divine¹, comme
- 20 HOMÈRE a représenté Priam qualifiant Hector de parfaitement vertueux,

Et il ne semblait pas

Être enfant d'un homme mortel, mais d'un dieu².

- Par conséquent, si, comme on le dit, les hommes deviennent des dieux par excès de vertu, c'est ce caractère que revêtira évidemment la disposition
- 25 opposée à la bestialité : de même, en effet, qu'une bête brute n'a ni vice ni vertu, ainsi en est-il d'un dieu : son état est quelque chose de plus haut que la vertu³, et celui de la brute est d'un genre tout différent du vice. Et puisqu'il est rare d'être un homme divin, au sens habituel donné à ce terme par les Lacédémoniens quand ils admirent profondément quelqu'un (un *homme divin* disent-ils)⁴, ainsi également la bestialité est rare dans l'espèce humaine :
- 30 c'est principalement chez les barbares qu'on la ren-

piscence. Au σώφρων est opposé l'ἀκόλαστος, le *dérégé*, le *débauché*, à qui le vice est une seconde nature, et qui est moralement très inférieur à l'ἀκρατής.

Sur l'acrasie, on consultera le récent article de R. ROBINSON, signalé dans notre bibliographie.

1. Cette vertu héroïque, de caractère mystique, est en quelque sorte la *saineté* ou l'une de ses formes. Elle est contraire à la θηριότης, qui est la *monstruosité* dans le vice. On opposerait ainsi, si l'on veut, le parfait détachement d'un saint Benoit Labre à la diabolique immoralité d'un marquis de Sade. — Sur la θηριότης et sur la vertu qui lui est opposée (et qui, disons-le en passant, ne trouve pas place dans l'éthique d'AR.), on se reportera au *Polit.* de PLATON, 301 d, et sa conception du régime du royal tisserand (308 c et ss. ; cf. aussi *Lois*, IX, 875 e) ; AR. en parle encore *infra*, 6, 1148 b 19 et 7, 1150 a 1 ; *Magna Mor.*, II, 4, 1200 b 9-19, et *Polit.*, III, 13, 1284 a 3 ; VII, 14, 1332 b 16.

2. *Il.*, XXIV, 258.

3. Cf. I, 12, 1101 b 18 et ss. et notes ; et sur le sens de τίμιος, opp. à ἐπαινετός, la note sous 1101 b 11. Les dieux sont au-dessus de toute louange.

4. Cf. *Ménon*, 99 d. — L. 29, σεῖος est la forme laconienne de θεῖος.

contre, mais elle se montre aussi parfois¹ comme le résultat de maladies ou de difformités ; et nous appelons encore de ce terme outrageant les hommes qui surpassent les autres en vice. Mais la disposition dont nous parlons doit faire ultérieurement² l'objet d'une mention de notre part, et le vice, de son côté, a été étudié plus haut³ ; nous devons pour le moment parler de l'intempérance et de la mollesse ou sensualité, ainsi que de la tempérance et de l'endurance⁴ : aucune de ces deux classes de dispositions ne doit en effet être conçue comme identique à la vertu ou au vice, ni pourtant comme étant d'un genre différent⁵. Et nous devons, comme dans les autres matières, poser devant nous les faits tels qu'ils apparaissent⁶, et après avoir d'abord exploré les problèmes, arriver ainsi à prouver le mieux possible la vérité de toutes les opinions communes concernant ces affections de l'âme, ou tout au moins des opinions qui sont les plus répandues et les plus importantes, car si les objections soulevées sont résolues pour ne laisser subsister que les opinions communes, notre preuve aura suffisamment rempli son objet⁷.

1. Dans les nations civilisées. — Sur *πήρωσις* (ou *πήρωμα*), *arrêt de développement* caractérisant l'être incomplet, manqué, cf. *supra*, I, 10, 1099 b 18, note.

2. 6, 1148 b 19 et ss.

3. Livre II à V concernant la vertu éthique.

4. Ou force de caractère.

5. Il n'en est pas comme de la *θηριότης* et de la vertu opposée qui diffèrent en genre, et totalement, du vice et de la vertu proprement dits : l'acrasie et le vice, l'encrasie et la vertu diffèrent seulement *specie*.

6. Les *φανόμενα* dont parle ici Ar. sont en fait les *ἔνδοξα*, les *opinions courantes* (cf. *Anal. pr.*, I, 1, 24 b 11, où ces deux termes sont liés). Sur les *ἔνδοξα*, cf. I, 9, 1098 b 27, note. H. JOACHIM les définit : *matters of common opinions or facts as they appear to the ordinary moral consciousness of this time* (219). Nous savons déjà qu'Ar. attribue une grande valeur aux *ἔνδοξα* dans le domaine de la moralité. Il considère que les opinions communes, surtout celles des sages, sont vraies en substance, et qu'elles ont seulement besoin d'être expliquées et dégagées.

7. Application de la méthode *diaporématique* : cf. I, 9, 1098 b 27 et ss. et notes.

Dans la terminologie d'Ar., le mot *ἀπορία* (plus rarement *ἀπόρημα*) a le sens de *difficulté à résoudre, problème*. Étymologiquement,

2

< Énumération des opinions communes
à vérifier. >

On est généralement d'accord¹ sur les points suivants : <1> la tempérance comme l'endurance

c'est l'encombrement du passage (α , πόρος). Sur la définition de l'ἀπορία, cf. *Top.*, VI, 6, 145 b 17. WAITZ, II, 381-382, a caractérisé en ces termes la méthode diaporématique : *solet Ar., antequam quid ipse sentiat accuratius exponat, quaestionem incipere a difficultatibus, quibus via, qua procedendum sit, obstruatur, vel etiam ab eo quod alii de eadem re statuerint et quod primo aspectu maxime placere videatur... quare verbum διαπορεῖν explorandi notionem habet.* « L'ἀπορία, dit de son côté O. HAMELIN (*le Syst. d'Ar.*, p. 233), est la mise en présence de deux opinions, contraires et également raisonnées, en réponse à une même question ». Le verbe ἀπορεῖν signifie *soulever une difficulté, poser un problème*; διαπορεῖν, c'est *développer l'ἀπορία*, διερχεσθαι τὰς ἀπορίας (*Ind. arist.*, 187 b 11), *chercher son chemin* parmi les difficultés, les *explorer en tous sens, présenter les arguments pour et contre*. Cet état prend fin par l'εὐπορία (εὐπορεῖν), qui est *résoudre l'aporie, trouver un passage facile* (εὖ πόρος). La solution de l'aporie est la vérité même.

Les grandes lignes de la méthode diaporématique sont clairement indiquées dans les I. 1145 b 2-7, et *Ar.* va l'appliquer dans les chapitres qui suivent. Comme dans les autres matières où la démonstration proprement dite (ἀπόδειξις) est impossible, et qui sont du domaine dialectique (ἐπὶ τῶν ἄλλων, I. 3), on prendra comme point de départ, à titre de *faits* (φαινόμενα, I. 3), un certain nombre d'ἐνδοξα, dont l'énumération forme le chapitre 2. Ces ἐνδοξα sont des *propositions* (λεγόμενα, 3, I. 21) généralement acceptées, hautement probables et qui ont toutes les chances d'exprimer la vérité morale. Mais elles donnent lieu à des apories qu'il faudra d'abord examiner à fond (πρῶτον διαπορήσαντας, I. 3) : ce sera l'objet du ch. 3, dont les divisions, nous le verrons, correspondent aux ἐνδοξα du ch. 2. Puis les apories seront résolues aux ch. 4 et suivants. Nous aurons ainsi établi la vérité des opinions communes, non pas assurément par voie de démonstration, mais dialectiquement et d'une façon suffisante pour entraîner l'adhésion (ἱκανῶς, I. 7).

1. Sur le sens de δοκεῖ, cf. I, 1, 1094 a 2 ; 9, 1098 b 27. — L. 8, δὴ marque la liaison avec la fin du chapitre précédent.

Ar., dans ce chapitre, énumère six ἐνδοξα, que, pour plus de commodité, nous avons séparés par des tirets et numérotés. Ces opinions plausibles expriment la vérité dans l'ordre moral, mais elles

font partie des états vertueux et louables, et, d'autre part, l'intempérance aussi bien que la mollesse rentrent dans les états à la fois pervers et blâmables. — 10

<2> L'homme tempérant se confond avec celui qui s'en tient fermement à son raisonnement, et l'homme intempérant est celui qui est enclin à s'en écarter. —

<3> L'intempérant, sachant que ce qu'il fait est mal, le fait par passion, tandis que le tempérant, sachant que ses appétits sont pervers, refuse de les

ont besoin d'être éprouvées par la méthode diaporématique. L'examen des objections occupera tout le chapitre 3. Les ch. 4 à 11 contiendront la *solution* (λύσις) des différentes apories et confirmeront ainsi le bien-fondé des thèses posées dans le ch. 2.

Voici le plan général adopté par Ar. Au fur et à mesure de l'exposé et des discussions qui suivront, nous indiquerons les correspondances entre les textes.

OPINION n° 1 (1145 b 9-10).

Examen diapor. (commun à 1 et à 2) : 3, 1146 a 16-21 ; (commun à 1 et à 3) : 3, 1146 a 21-31.

Cette opinion ne fait pas l'objet d'une λύσις spéciale.

OPINION n° 2 (1145 b 10-12).

Examen diapor. (commun à 2 et à 1) : 3, 1146 a 16-21 ; (commun à 2 et à 4) : 3, 1146 a 31-1146 b 2.

Solution : 10, 1151 a 29-11, 1151 b 32.

OPINION n° 3 (1145 b 12-14).

Examen diapor. : 3, 1145 b 21-1146 a 5, et 3, 1146 a 21-31 (commun à 3 et 1).

Solution : 5, 1146 b 24-6, 1147 b 19.

OPINION n° 4 (1145 b 14-17).

Examen diapor. : 3, 1146 a 9-16 ; 3, 1146 a 31-1146 b 2 (commun à 4 et 2) ; 1146 b 11-13.

Solutions : 7, 1150 a 9-8, 1150 b 28 ; 9, 1150 b 29-1151 a 29 ; 11, 1151 b 29-1152 a 6.

OPINION n° 5 (1145 b 17-19)

Examen diapor. : 3, 1146 a 4-9 (contient aussi l'esquisse de la solution).

Solution : 11, 1152 a 7-14.

OPINION n° 6 (1145 b 19-20).

Examen diapor. : 3, 1146 b 2-5.

Solution : 6, 1147 b 20-7, 1150 a 8.

Ce plan est relativement rigoureux, et en règle générale Ar. s'y tient sans trop de confusion. On voudra bien se reporter aussi au début du ch. 4, où Ar. donne lui-même des indications générales sur le cadre de son exposé, indications que nous avons nous-mêmes tenté de préciser.

suivre, par la règle qu'il s'est donnée. — <4> L'homme modéré est toujours un homme tempérant
 15 et endurant, tandis que l'homme tempérant et endurant n'est toujours modéré qu'au sentiment de certains à l'exclusion des autres : les uns identifient l'homme dérégulé avec l'intempérant, et l'intempérant avec l'homme dérégulé, en les confondant ensemble, tandis que les autres les distinguent. — <5> Quant à l'homme prudent, tantôt on prétend qu'il ne lui est pas possible d'être intempérant, tantôt au contraire que certains hommes, tout en étant prudents et habiles, sont intépérants. — <6> De plus, on dit
 20 qu'il y a des hommes intépérants même en ce qui concerne colère, honneur et gain¹.

3

<Examen des apories.>

Voilà donc les propositions que l'on pose d'ordinaire.

Mais on peut se demander comment un homme jugeant avec rectitude verse dans l'intempérance². Quand on a la science, cela n'est pas possible, au dire

1. Et non seulement *circa voluptates*. La faiblesse de caractère se traduit dans tous les domaines : cf. *Lois*, IX, 869 a (ἀκρατεῖς θυμοῦ), et aussi *supra*, IV, 14, 1128 a 24, pour la plaisanterie.

2. Première aporie (l. 21-1146 a 9 : ἀπορήσεις ... ἀρετᾶς), répondant à 2, 1145 b 12-14 : καὶ ὁ μὲν ἀκρατής ... τὸν λόγον. Discussion de la thèse de SOCRATE sur la vertu-science. Cf. *Protag.*, 352 b c, et XÉNOPH., *Mem.*, III, 9, 4-5 ; IV, 6, 2-6, et *passim*. Pour XÉN., on se reportera à l'étude de R. SIMETERRE, *la Th. socr. de la vertu-science selon les « Mémor. » de Xén.*, Paris, 1938, surtout p. 24-26. La science, prétendait SOCRATE, est invincible, et on n'agit mal que par ignorance. « Si l'on sait, on ne cède pas ; si l'on cède, c'est qu'on ne savait pas » (T. DEMAN, *op. cit.*, p. 113). Comment écarter cette difficulté ?

L. 22, ὑπολαμβάνων est employé à dessein, car l'ὑπόληψις se divise en ἐπιστήμη, δόξα et φρόνησις (cf. VI, 3, 1139 b 17, note). Chacune de ces attitudes mentales sera examinée (pour la science, l. 23-31 ; pour l'opinion, l. 31-1146 a 4 ; pour la prudence, l. 4-9) : en quelque sens que soit prise l'ὑπόληψις, le problème se pose de savoir comment on peut être ἀκρατής quand l'ὑπόληψις est correcte.

de certains, car il serait étrange, ainsi que SOCRATE le pensait, qu'une science résidant en quelqu'un pût se trouver sous le pouvoir d'une autre force et tirée en tous sens à sa suite comme une esclave¹. SOCRATE, en effet, combattait à fond cette façon de penser, dans l'idée qu'il n'existe pas d'intempérance², 25 puisque personne, selon lui, exerçant son jugement, n'agit contrairement à ce qu'il croit être le meilleur parti ; ce serait seulement par ignorance qu'on agit ainsi. — Or la théorie socratique est visiblement en désaccord avec les faits, et nous devons nous livrer à des recherches sur l'attitude en question³. Si on agit ainsi par ignorance, il faut voir quelle sorte d'igno- 30 rance est en jeu (que l'homme, en effet, qui tombe dans l'intempérance ne croie pas, avant de se livrer à sa passion, qu'il devrait agir ainsi, c'est là une chose évidente)⁴. — Mais il y a des auteurs qui n'acceptent la doctrine socratique que sur certains points, et rejettent les autres. Que rien ne soit plus fort que la science, ils l'accordent volontiers, mais qu'un homme n'agisse jamais à l'encontre de ce que l'opinion lui présente comme meilleur, ils refusent de l'admettre⁵, et pour cette raison prétendent que l'intempérant n'est pas en possession d'un véritable savoir quand il est asservi à ses plaisirs, mais seulement d'une 35 opinion. Nous répondons que si c'est bien une opinion et non une science, si ce n'est pas une forte conviction qui oppose de la résistance, mais seulement une conviction débile, semblable à celle de l'homme qui 1146 a hésite entre deux partis, nous ne pouvons que nous

1. L. 24, αὐτήν est la seule leçon possible, et il faut rejeter αὐτόν (cf. en effet, *Protag.*, 352 c) : c'est la science qui est tirillée, et non l'homme en qui elle réside.

2. Cf. *Magna Mor.*, II, 6, 1200 b 25-29.

3. L'état d'esprit de l'homme qui agit mal tout en jugeant sainement.

4. Cf. *supra*, V, 11, 1136 b 8. — La phrase est difficile (J. BURNET, 293), mais le sens n'est pas douteux, et il est bien indiqué par S^t THOMAS (1314, p. 355) : *manifestum enim quod incontinens, antequam passio superveniat, non existimat faciendum id quod per passionem postea facit*.

5. L'ὕπωλψις n'est plus ici ἐπιστήμη, mais δόξα. Voir la note suivante.

montrer indulgent envers celui qui sent fléchir ses opinions en face de puissants appétits ; et pourtant, en fait, la méchanceté ne rencontre chez nous aucune indulgence, pas plus qu'aucun autre état digne de blâme¹. — Est-ce alors quand c'est la prudence qui oppose de la résistance² ? car c'est elle le plus fort
 5 de tous les états dont nous parlons. Mais cela est absurde : le même homme serait en même temps prudent et intempérant, alors que personne ne saurait prétendre qu'un homme prudent est propre à commettre volontairement les actions les plus viles. En outre, nous avons montré plus haut³ que l'homme prudent est celui qui est apte à agir (puisque c'est un homme engagé dans les faits particuliers) et qui possède les autres vertus.

10 De plus⁴, si la tempérance implique la possession

1. Les l. 31-1146 a 4 présentent l'objection qui suit : si l'ὀπλόγησις est non plus une science, mais une simple δόξα, une opinion vague et mal assise, qui n'a pas la fermeté de l'intense conviction que seule donne la science (et peut-être aussi l'opinion bien fondée et réfléchie, car il y a des degrés dans l'opinion), alors, sans aucun doute, la passion remporte facilement la victoire. Mais alors à quoi bon blâmer l'ἀκρατής ? Il a suffisamment d'excuses pour faire le mal. Et pourtant nous n'hésitons pas, même dans ce cas, à condamner l'ἀκρασία (cf. J. BURNET, 294 ; H. JOACHIM, 220).

2. Nous arrivons à la troisième forme de l'ὀπλόγησις, forme qui, dans la sphère de la moralité, constitue le facteur le plus puissant (cf. sur ce point, *Eth. Eud.*, VII, 1, 1246 b 34). — Les l. 4-9 répondent à 2, 1145 b 17-19 (5^e ἐνδοξον).

Si l'ὀπλόγησις n'est ni science, ni opinion, mais φρόνησις (*prudence, sagesse pratique*), alors le même homme sera à la fois ἀκρατής et φρόνιμος, ce qui est absurde. Outre que la φρόνησις n'est autre chose qu'une ἀληθὴς ὀπλόγησις (VI, 10, 1142 b 33), le φρόνιμος est caractérisé par les actions qu'il accomplit (actions ayant rapport au singulier, VI, 8, 1141 b 16 ; 9, 1142 a 24) et par la possession de toutes les vertus éthiques (cf. VI, 13, 1144 b 30-1145 a 2). On ne peut donc pas à la fois être prudent et manquer de prudence. — Aρ. reviendra sur ce sujet, II, 1152 a 7-14.

3. VI, 5, 1140 b 4-6.

4. Deuxième aporie (l. 9-16 : ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ... οὐδὲν μέγα). répondant à 2, 1145 b 14-17 : καὶ τὸν σῶφ ... φασίν. — Le σῶφρων est celui qui est « installé » sans effort dans le bien, et qui ne ressent plus de désirs excessifs ou dépravés. On ne saurait le confondre avec l'ἐγκρατής, dont la vie est une lutte perpétuelle contre ses désirs. Aρ. critique ici la conception exposée dans *Républ.*, IV, 8, 430 e.

Les l. 12-16 montrent qu'il est nécessaire de supposer à l'ἐγκρατής des appétits *excessifs et pervers* à l'encontre desquels il exercera sa

d'appétits puissants et pervers, l'homme modéré ne sera pas tempérant, ni l'homme tempérant modéré, car le propre d'un homme modéré c'est de n'avoir ni appétits excessifs, ni appétits pervers. Mais l'homme tempérant, lui, doit en avoir, car si ses appétits sont bons, la disposition qui le détourne de les suivre sera mauvaise, et ainsi la tempérance ne sera pas toujours elle-même bonne ; si, au contraire, les appétits sont 15 débiles sans être pervers, il n'y aura rien de glorieux à les vaincre, ni s'ils sont pervers et débiles, rien de remarquable.

De plus¹, si la tempérance rend capable de demeurer ferme dans toute opinion quelle qu'elle soit, elle est mauvaise dans le cas par exemple où elle fait persister même dans une opinion erronée ; et si l'intempérance, par contre, rend apte à se dégager de toute opinion quelle qu'elle soit, il y aura une intempérance vertueuse, dont le Néoptolème de SOPHOCLE, dans le *Philoclète*², est un exemple : on doit l'approuver, en 20 effet, de ne pas persister dans une résolution inspirée par Ulysse, à cause de sa répugnance pour le mensonge.

En outre³, il y a l'aporie provenant de l'argument

vertu de résistance (l. 12, ἀλλὰ μὴν δεῖ γε, à savoir ἐπιθυμίας ἔχειν φαύλας καὶ ἰσχυράς τὸν ἐγκρατῆ, J. BURNET, 295). Admettons, en effet, qu'il ait des appétits honnêtes : sa force de résistance se déploiera contre eux, ce qui renverse toute vertu. S'il a des appétits débiles, qu'ils soient bons ou mauvais, l'ἐγκρατής n'a aucun mérite à leur résister. La vertu de l'ἐγκρατής exige donc des conditions spéciales étrangères à la vertu du σώφρων, et il y a entre les deux dispositions hétérogénéité absolue.

Bon exposé dans ST THOMAS, 1320, p. 356.

1. *Troisième aporie* (l. 16-21 : ἔτι εἰ πάση ... ψευδόμενος), répondant aux deux premiers ἐνδοξα, 2, 1145 b 8-12 : δοκεῖ ... τοῦ λογισμοῦ. L'aporie souligne la contradiction de vouloir ranger l'ἐγκρατεία parmi les biens et de la définir par sa fermeté à s'attacher à un raisonnement, sans autre précision. Voir *infra*, 10, 1151 a 29-11, 1151 b 32.

2. 895-916. Cf. *infra*, 10, 1151 b 18. — Dans la pièce de SOPHOCLE, Néoptolème, fils d'Achille, est soudoyé par Ulysse pour amener Philoclète, déporté à Lemnos, à se rendre à Troie. Voir l'analyse de P. MASQUERAY, dans son édition de SOPH., II, Paris, 1924, p. 67-79.

3. *Quatrième aporie* (l. 21-31 : ἔτι ὁ σοφ. ... πράξει), répondant aux deux ἐνδοξα, 2, 1145 b 8-10 ((δοκεῖ ... ψεκτῶν) et 12-14 (καὶ ὁ μὲν ἀφρ. λόγον). L'aporie consiste à contester que l'ἀκρασία soit un mal, et qu'elle agit en sachant ce qu'elle fait.

Cette aporie appelle un certain nombre de remarques :

sophistique que voici. — Du fait que les Sophistes veulent enfermer leur adversaire dans des propositions contraires aux opinions communes, de façon à montrer leur habileté en cas de succès, le syllogisme qui en résulte aboutit à une aporie : la pensée, en effet, est
25 enchaînée quand, d'une part, elle ne veut pas

a. Tous les critiques, depuis A. CORAY, qui fit paraître à Paris, en 1822, une édition de l'*Éth. à Nic.*, sont d'accord pour supprimer ψευδόμενος, l. 22, et il est surprenant que SUSEMIHL l'ait conservé. Il ne s'agit donc pas, dans ce passage, du célèbre argument sophistique du *Menteur*, qui a pour responsable EUBULIDE de Mégare, l'adversaire acharné d'AR. (Sur le *Menteur*, cf. DIOG. L., II, 108 [trad. R. GENAILLE, I, 124, et note 261], et CICÉRON, *Acad.*, II, 29).

b. AR. commence par exposer brièvement et en général la méthode sophistique (l. 21-27, qui ont le caractère d'une parenthèse, indiquée dans les éditions J. BURNET et H. RACKHAM ; nous avons nous-mêmes employé à cet effet des tirets). On connaît le sens précis des termes *ἔλεγχος* et *ἐλέγχειν* dans la terminologie d'AR., qui caractérisent l'emploi de la méthode dialectique. A la différence de la *démonstration proprement dite* (ἀπόδειξις, ἀπ. ἀπλῶς), qui part de prémisses nécessaires pour aboutir à une conclusion nécessaire, et qui est l'instrument de la science, l'*ἔλεγχος* est une preuve de second ordre qui atteint non la vérité, mais le vraisemblable ; il s'agit *non de re ipsa demonstranda, sed de adigendo et convincendo adversario* (Ind. arist., 235 b 20). C'est une démonstration *ad hominem, redargutiva*, qui ne fournit pas la raison de l'erreur de l'adversaire, mais montre seulement son existence. AR. en a donné la théorie dans *de Soph. elench.*, 5, 167 a 23-27 (p. 17-18 de notre trad.). C'est à l'*elenchus* que les Sophistes ont recours pour mettre leurs contradicteurs dans l'embarras. Ceci rappelé, le procédé sophistique, tel qu'il est décrit dans le présent passage, consistera à réduire l'adversaire à énoncer une *conclusion contraire aux opinions communes* (παράδοξα ἐλέγχειν), et amener ainsi le raisonnement dans une impasse (une ἀπορία), où la pensée se trouve *enchaînée* (δέδεται, l. 24 ; même comparaison *Melaph.*, B, 1, 995 a 31), car elle est à la fois incapable de demeurer où on l'a conduite et incapable d'aller de l'avant (πρὸτείναι, l. 26).

c. Cette parenthèse fermée, l. 27, l'argument sophistique conduisant à une conclusion absurde consiste à dire que l'union de deux vices, la folie accompagnée d'intempérance (ἄφροσύνη μετ' ἀκρασίας, l. 27) constitue une vertu (ce type de définition τὸδε μετὰ τὸδε est discuté *Top.*, VI, 13, 150 b 27-151 a 20, p. 125-128 de notre trad.). D'une part, en effet, la folie fait juger de travers et trouver mauvais ce qui est bon, et bon ce qui est mauvais (l. 29, ὑπολαμβάνει, sc. διὰ τὴν ἀφροσύνην), et, d'autre part, l'intempérance fait accomplir le contraire de ce qu'on croit bon. Le résultat est une ἀρετή, puisqu'on accomplit en définitive le bien et non le mal.

demeurer où elle est parce que la conclusion ne la satisfait pas, et que, d'autre part, elle est incapable d'aller de l'avant parce qu'elle ne peut résoudre l'argument qui lui est opposé. — Or de l'un de ces arguments il suit que la folie combinée avec de l'intempérance est une vertu : on accomplit le contraire de ce qu'on juge devoir faire, grâce à l'intempérance, et, d'un autre côté, on juge que ce qui est bon est mauvais et qu'on ne doit pas le faire ; et le résultat sera ainsi qu'on accomplira ce qui est bon et non ce qui est mauvais. 30

En outre¹, l'homme qui, par conviction, accomplit et poursuit ce qui est agréable et le choisit librement, peut être considéré comme meilleur que celui qui agit de même, non pas par calcul mais par intempérance. Il est plus facile, en effet, de guérir le premier, du fait qu'on peut le persuader de changer de conviction ; au contraire, l'intempérant se verra appliquer le proverbe qui dit : *Quand l'eau vous étouffe, que faut-il boire par-dessus*²? Car si l'intempérant avait la conviction qu'il doit faire ce qu'il fait, assurément sa conviction une fois modifiée, il cesserait de le faire, mais, en réalité, tout en étant convaincu, il n'en fait pas moins des choses toutes différentes. 35 1146 b

Enfin³, si l'intempérance a rapport à toutes sortes

1. Cinquième aporie (l. 31-1146 b 2 : $\xi\tau\iota\ \delta\ \tau\omega\ \pi\ldots\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota$), répondant à 2, 1145 b 10-12 ($\kappa\alpha\iota\ \delta\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \ldots\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$) et 14-17 ($\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\nu\ \sigma\acute{\omega}\phi\ldots\ \phi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$). Ici encore nous sommes en présence d'un paradoxe sophistique : l'homme qui accomplit le mal en étant convaincu qu'il est de son devoir de le faire, sera supérieur à celui qui l'accomplit par intempérance et faiblesse de caractère, car il se guérira facilement dès qu'on l'aura fait changer de conviction, alors qu'il n'y a rien à tenter avec l'intempérant, qui sait déjà qu'il fait mal et le fait quand même.

2. En d'autres termes : il n'y a rien à faire, l'eau servant déjà à « faire passer » ce qu'on a absorbé (cf. E. L. A. LEUTSCH et F. C. SCHNEIDEWIN, *Paroemiog. gr.*, 1839-1851, I, 441, et II, 195). Il est impossible de guérir l'intempérant en lui donnant une conviction droite, car il l'a déjà.

3. Sixième et dernière aporie (l. 2-5 : $\xi\tau\iota\ \epsilon\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \ldots\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma$), répondant à 2, 1145 b 19-20 ($(\xi\tau\iota\ \acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma\ \ldots\ \chi\acute{\epsilon}\rho\delta\omicron\upsilon\varsigma)$). Elle ne présente aucune difficulté d'interprétation.

Les différentes apories ayant été ainsi développées ($\delta\iota\alpha\pi\omicron\rho\epsilon\iota\nu$), il s'agit maintenant de les résoudre ($\epsilon\upsilon\pi\omicron\rho\epsilon\iota\nu$) : les $\epsilon\nu\delta\omicron\zeta\alpha$ seront ainsi confirmés.

d'objets, et la tempérance également, quel homme est intempérant purement et simplement ? Personne, en effet, n'a toutes les formes d'intempérance, et pourtant nous disons que certains sont intempérants d'une
5 façon absolue.

4

*<Solution des apories. — Tempérance
et connaissance.>*

Les apories se présentent donc sous les différentes formes que nous venons d'indiquer : certains de ces points doivent être résolus, et les autres laissés debout¹, car résoudre l'aporie c'est découvrir le vrai.

En premier lieu² il faut examiner si l'homme

1. Cf. *supra*, I, 1145 b 6. Voir aussi S^t THOMAS, 1327, p. 357 : *quaedam harum dubitationum oportet interimere, quasi falsum intendentes, et quasdam relinquere quasi concludentes verum. Haec est enim vera solutio dubitationis, cum invenitur quid sit verum circa id quod dubitatur.*

La λύσις des apories correspondant aux six ἔνδοξα se continuera jusqu'au ch. 11 inclus.

2. Plan général du présent chapitre et des chapitres suivants, jusqu'au ch. 11 inclus, qui marque la fin de la première partie du livre VII. Ce plan recoupe à peu près celui que nous avons nous-même établi au début du ch. 2.

PREMIÈRE DIVISION (I. 8-9 : πρῶτον ... εἰδότες), qui intéresse l'ἔνδοξον n° 3 posé 2, 1145 b 12-14. La λύσις s'étend de 5, 1146 b 24 à 6, 1147 b 19. C'est l'ἀπορία principale, née de la doctrine socratique de la vertu-science.

DEUXIÈME DIVISION (I. 9-11 : εἴτα ... ἀφωρισμένας), relative au 6^e ἔνδοξον, 2, 1145 b 19-20. Solution : 6, 1147 b 20-7, 1150 a 8.

TROISIÈME DIVISION (I. 11-13 : καὶ τὸν ἐγκρατῆ ... ἐστίν), ἔνδοξον n° 4, 2, 1145 b 14-17, avec trois solutions (du fait de la complexité de l'ἀπορία, qui embrasse les rapports de la tempérance, de l'endurance et de la modération, ainsi que ceux de leurs contraires) : 7, 1150 a 9-8, 1150 b 28 ; 9, 1150 b 29-1151 a 29 ; 11, 1151 b 29-1152 a 6.

QUATRIÈME DIVISION (I. 13-14 : ὁμοίως ... ταύτης), qui embrasse six questions annexes (ὅσα συγγενῇ, I. 13) qui sont les suivantes :

1) Distinction du tempérant et du modéré et de leurs contraires (9, 1150 b 29-1151 a 29) : concerne l'opinion n° 4 (2, 1145 b 14-17),

intempérant agit sciemment ou non, et, si c'est sciemment, en quel sens il sait¹; ensuite, quelles sortes d'objets devons-nous poser comme rentrant dans la sphère de l'homme intempérant et de l'homme tempérant, je veux dire s'il s'agit de toute espèce de plaisirs et de peines, ou seulement de certaines espèces déterminées; et si l'homme tempérant est identique à l'homme endurant, ou s'il est autre; et pareillement en ce qui concerne les autres questions de même espèce que la présente étude. 10

Un point de départ² pour notre examen est de savoir si l'homme tempérant, ainsi que l'homme intempérant, sont différenciés par leurs objets ou par leur façon de se comporter, autrement dit si l'homme 15

mais seulement en ce qui concerne le parallèle tempérant-moderé.

2) La persistance du λόγος chez l'homme tempérant (10, 1151 a 29-11, 1151 b 32) : c'est l'ἔνδοξον n° 2 (2, 1145 b 10-12).

3) Reprise de la distinction tempérant-moderé (11, 1151 b 29-1152 a 6) : c'est encore l'opinion n° 4.

4) Incompatibilité de la prudence et de l'intempérance (11, 1152 a 7-14) : solution de l'ἔνδοξον n° 5 (2, 1145 b 17-19).

5) L'intempérance distincte du vice (11, 1152 a 15-28).

6) Caractère curable ou incurable de l'intempérance et de ses formes (11, 1152 a 28-33).

1. Les l. 8 et 9 sont très concises, et c'est à bon droit que L. SPENGLER voulait insérer ἀκρατεύονται après εἰδότες. Il faut comprendre : si l'homme intempérant agit en sachant qu'il ne faut pas faire ce qu'il fait, ou en l'ignorant. Il ne s'agit donc pas de la conscience de sa propre action, mais de sa connaissance de l'ἑρῶδς λόγος.

L. 9, πῶς εἰδότες : cf. *supra*, 3, 1145 b 29 (ὁ τρόπος ... τῆς ἀγνοίας).

2. Ce paragraphe est, aux yeux de plusieurs commentateurs (H. RACKHAM, par exemple), un simple doublet du précédent. En réalité, comme l'ont bien vu J. BURNET, 297, et H. JOACHIM, 222, AR. marque ici l'ordre et la méthode qu'il entend suivre pour la λύσις des ἀπορίαι énumérées après εἶτα, l. 9 ci-dessus. Il se pose la question suivante : qu'est-ce qui caractérise, différencie (l. 16, ἔχοντες τὴν διαφορὰν) des autres *habitus* qui y ressemblent, l'ἑγκράτεια et l'ἀκρασία? Est-ce les choses qu'elles ont pour objet (περὶ ἃ), ou la façon de les faire (τῷ πῶς), ou les deux à la fois (ἐξ ἀμφοῖν)? Cf. le bon résumé de SYLV. MAURUS : *an continentia et incontinentia ab aliis habitibus ratione solius materiae, circa quam versantur, an ratione solius modi quo versantur, an ratione utriusque materiae nimirum et modi* (181^{1,2}).

intempérant est intempérant simplement par rapport à tels ou tels objets, ou si ce n'est pas plutôt parce qu'il se comporte de telle manière, ou si ce n'est pas plutôt encore pour ces deux raisons à la fois. Ensuite, nous nous demanderons si l'intempérance et la tempérance s'étendent à la conduite tout entière, ou seulement à certaine partie de celle-ci. L'homme, en effet¹, qui est intempérant au sens absolu n'est pas tel par rapport à tout objet quel qu'il soit, mais
 20 seulement par rapport aux choses où se révèle l'homme dérégulé. Il n'est pas non plus caractérisé par le fait d'avoir simplement rapport à ces choses (car alors son état se confondrait avec le dérèglement) mais par le fait d'être avec elles dans un rapport d'une certaine espèce : l'homme dérégulé, en effet, est conduit à satisfaire ses appétits par un choix délibéré, pensant que son devoir est de toujours poursuivre le plaisir présent ; l'homme intempérant, au contraire, n'a aucune pensée de ce genre, mais poursuit néanmoins le plaisir.

5

*<Solution de l'aporie sur les rapports
de la science et de la tempérance.>*

La doctrine d'après laquelle c'est en réalité à l'encontre d'une opinion vraie et non d'un savoir
 25 véritablement scientifique que nous agissons dans

1. AR. répond ici immédiatement à la seconde question qui vient d'être posée : l'intempérance a rapport seulement aux objets où se montre l'homme dérégulé (ces *voluptates* sont celles indiquées *supra*, III, 13, 1117 b 23, à 14, 1119 a 20). En d'autres termes le champ de l'*ἀκρασία* est celui de l'*ἀκολασία*, ce qui ne veut pas dire que ces notions soient identiques. Nous le savons déjà (cf. *supra*, I, 1145 a 17), mais AR. rappelle ici que l'*ἀκρατής* est celui qui est incapable de résister aux tentations de ces plaisirs où se complait l'*ἀκολάστος* : ce dernier agit en vertu d'un *choix délibéré* (*προαιρούμενος*, I. 22), impliquant perversité d'esprit, tandis que le jugement de l'*ἀκρατής* demeure sain (I. 22-23).

L'ensemble de la discussion est embrouillé, et AR. reviendra à plusieurs reprises sur la question.

l'intempérance¹, cette doctrine ne présente aucun intérêt pour notre raisonnement. (Certains, en effet, de ceux qui professent une opinion n'ont aucune hésitation et croient posséder une connaissance exacte ; si donc on prétend que c'est grâce à la faiblesse de leur conviction que ceux qui ont une simple opinion sont plus portés à agir à l'encontre de leur conception du bien que ceux qui possèdent la science, il n'y aura aucune différence à cet égard entre science et opinion², puisque certains hommes ne sont pas moins convaincus des choses dont ils ont l'opinion que d'autres des choses dont ils ont la science, et on 30 peut le voir par l'exemple d'HÉRACLITE³).

Mais, puisque⁴ le terme *avoir la science* se prend en un double sens (car celui qui possède la science, mais ne l'utilise pas, et celui qui l'utilise actuellement,

1. Cf. *supra*, 3, 1145 b 31, où AR. signale cette variante de l'opinion de SOCRATE sur la vertu-science. AR. déclare ici qu'il n'est pas vrai de dire que la δόξα soit une *croyance faible* (ἡρεμαία ὑπόληψις) ; par suite la distinction δόξα ἐπιστήμη n'a aucune importance.

La λύσις de l'aporie πότερον εἰδότες ἢ οὐ commence à ce chapitre pour se terminer à 6, 1147 b 19 (cf. H. JOACHIM, 222). Comme nous l'avons signalé. AR. y attache une importance particulière, en raison de la thèse socratique adoptée par l'Académie.

2. En d'autres termes, la science, en ce qui concerne la force de la πίστις, n'aura aucune supériorité sur la δόξα. — On peut admettre, avec J. BURNET, 299, que διοίσει, l. 29, a le sens de *will surpass*.

3. Qui emploie un ton tranchant et dogmatique dans des matières où il ne peut s'agir d'une connaissance scientifique véritable.

4. AR. va maintenant tenter quatre λύσεις, en quelque sorte secondaires, qui serviront à la solution de l'aporie née de la thèse socratique, et expliqueront, par une marche progressive, comment l'intempérance peut se dresser contre le savoir. La première de ces λύσεις repose sur la distinction entre la science *en puissance* et la science *en acte*. Cette distinction, qui a son origine dans le *Théétète* (197 b et ss.), permet d'établir une différence entre l'intempérant qui manque à son devoir sachant bien au fond qu'il a tort, mais qui n'a pas cette pensée explicitement réalisée dans son esprit (ἐχοντα μὲν μὴ θεωροῦντα, l. 33), et l'intempérant qui est pleinement et actuellement conscient qu'il fait mal (ἐχοντα καὶ θεωροῦντα, l. 34).

La χρήση, *utilisation hic et nunc* de la science, est synon. de ἐνέργεια, et s'oppose à la simple ἔξις, qui est δύναμις (cf. I, 9, 1098 b 33). Le verbe θεωρεῖν exprime l'ἐνέργεια de l'ἐπιστήμη (cf. de An., II, 1, 412 a 11, p. 66 et note 1 de notre trad., et *Ind. arist.*, 328 a 54 et ss.).

sont dits l'un et l'autre, avoir la science), il y aura une différence entre un homme qui, possédant la science mais ne l'exerçant pas, fait ce qu'il ne faut pas faire, et un autre qui fait de même en possédant la science et en l'exerçant : ce dernier cas paraît inexplicable, 35 mais il n'en est plus de même s'il s'agit d'une science ne s'exerçant pas¹.

En outre², puisqu'il y a deux sortes de prémisses, 1147 a rien n'empêche qu'un homme en possession des deux prémisses ensemble, n'agisse contrairement à la science qu'il a, pourvu toutefois qu'il utilise la prémisses universelle et non la prémisses particulière : car ce qui est l'objet de l'action, ce sont les actes singuliers. — Il y a aussi une distinction à établir³ pour le

1. On peut trouver extraordinaire (δεινόν, l. 35), avec SOCRATE, qu'on agisse mal à l'encontre d'une connaissance pleinement consciente et actuelle de ce qu'on ne doit pas faire. Mais si l'intempérant sait vaguement qu'il a tort, sans avoir cette conviction présente à l'esprit, on comprend qu'il peut mal agir.

2. Seconde λύσις (Voir déjà sur la mineure du syllogisme pratique, *supra*, VI, 12, 1143 b 3). L'argument est celui-ci. Si on possède une science en acte de la majeure, et une science en puissance de la mineure, on s'explique aisément que l'ἀκρατής puisse agir παρὰ τὴν ἐπιστήμην : il ne songe pas, en effet, à faire application de la règle générale contenue dans la majeure au cas particulier exprimé par la mineure, dont la connaissance reste ainsi en quelque sorte latente et ne permet pas de tirer une conclusion correcte. A-t-il, au contraire, une science en acte de la mineure : comme la mineure a rapport aux actions particulières, l'acte suivra nécessairement.

3. L'interprétation des l. qui suivent est des plus difficiles.

L. 4, τὸ καθόλου est le terme universel constituant le moyen du syllogisme pratique. La majeure (dans l'exemple d'Ar. : *les aliments secs sont bons pour tout homme*) contient ainsi deux universels, dont l'un est affirmé de l'agent lui-même (ἐφ' ἑαυτοῦ, l. 4), et l'autre, de la chose (ἐπὶ τοῦ πράγματος, l. 5). Pour être correct, le raisonnement devra donc revêtir la forme de deux syllogismes, ou de préférence d'un polysyllogisme avec pluralité de mineures. Le polysyllogisme sera celui-ci :

Majeure : *Les aliments secs sont bons pour tout homme.*

1^o mineure : *Je suis un homme* (universel affirmé de l'agent).

2^o mineure : *Telle espèce de nourriture est sèche* (universel affirmé de la chose).

3^o mineure : *Cette nourriture-ci est de cette espèce.*

Conclusion : *Cette nourriture-ci est bonne pour moi.*

Ceci posé, on peut posséder la science actuelle de la majeure, de la première mineure et de la seconde mineure. Mais si on n'a

terme universel : un universel est prédicable de l'agent lui-même, et l'autre de l'objet. Par exemple : *les aliments secs sont bons pour tout homme*, et : *je suis un homme*, ou : *telle espèce d'aliments est sèche*. Mais si c'est : *cette nourriture que voici est de telle sorte*, l'homme intempérant n'en possède pas la science, ou n'en a pas la science en exercice. Dès lors, entre ces deux modes de savoir, il y aura une différence tellement considérable qu'on ne verra rien de surprenant à ce que l'homme intempérant connaisse d'une certaine façon, tandis que connaître d'une autre façon serait extraordinaire.

De plus¹, la possession de la science en un autre 10

pas la science actuelle de la troisième mineure, si, en d'autres termes, on n'est pas capable d'appliquer la majeure à la chose particulière objet de l'action, on ne pourra pas tirer la conclusion correcte et on agira de façon intempérante, *παρά την ἐπιστήμην*. L'intempérance résultera ainsi d'un déséquilibre de notre savoir, qui manque d'homogénéité dans les diverses parties du raisonnement, la mineure dernière, dont la connaissance en acte déclencherait l'action, étant soustraite à notre appréhension. L'*ἀκρατής* se trouve ainsi dans la situation du médecin, déjà signalée par AR. (VI, 8, 1141 b 19), qui sait qu'une nourriture légère est facile à digérer, mais qui ignore quelle nourriture est légère.

Cette interprétation, qui est dans son ensemble celle de J. BURNET, 300, a soulevé les critiques de H. JOACHIM, 224-225. D'autre part, W. D. ROSS (*Aristote*, p. 309) fait justement remarquer la faiblesse de la solution proposée par AR., qui fait dépendre l'intempérance de l'ignorance de la mineure dernière, mineure qui est cependant l'énoncé d'un pur fait, complètement en dehors du domaine de la moralité.

1. *Troisième λύσις*. La science *en puissance* comporte elle-même deux degrés (ou, si l'on veut, il y a deux degrés dans l'ἐξίς) : ou bien, on possède la science sans l'exercer *hic et nunc* (c'est le sens dont il a été question plus haut), ou bien (et c'est ici un nouveau sens) on est seulement apte à recevoir la science : c'est l'état de ceux qui commencent l'étude d'une science sans la posséder encore (οἱ πρῶτον μαθόντες, l. 21), ou même qui la possèdent et sont incapables de s'en servir (comme dans le sommeil, la folie ou l'ivresse, l. 13-14). Or l'état de l'*ἀκρατής* sous l'influence de la passion, est assimilable à celui de ces gens-là (τούτοις, l. 18), et il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, l'intempérant agisse *παρά ἐπιστήμην*.

Sur les différents degrés de la puissance, on se reportera à *Phys.*, VIII, 4, 255 a 33, et surtout de *Gen. anim.*, II, 1, 735 a 9. Prenons pour exemple un géomètre. Il peut passer par les états suivants : il est éveillé et fait *hic et nunc* de la géométrie (*ἐπιστήμη ὡς θεωρία*) ;

sens encore que ceux dont nous avons parlé, peut se rencontrer chez l'homme : car même dans la possession de la science indépendamment de son utilisation, nous observons une différence de disposition, de sorte qu'on peut avoir la science en un sens et ne pas l'avoir, comme dans le cas de l'homme en sommeil, ou fou, ou pris de vin. Or c'est là précisément la condition de ceux qui sont sous l'influence de la
 15 passion, puisque les accès de colère, les appétits sexuels et quelques autres passions de ce genre, de toute évidence altèrent également l'état corporel¹, et même dans certains cas produisent la folie. Il est clair, par conséquent, que la possession de la science chez l'homme intempérant doit être déclarée de même nature que pour ces gens-là. Le fait pour les intempérants de parler le langage découlant de la science² n'est nullement un signe qu'ils la possèdent : car même ceux qui se trouvent dans les états affectifs que nous avons indiqués³ répètent machinalement des
 20 démonstrations de géométrie ou des vers d'EMPÉDOCLE, et ceux qui ont commencé à apprendre une science débitent tout d'une haleine ses formules, quoiqu'ils n'en connaissent pas encore la signification : la science, en effet, doit s'intégrer à leur nature, mais cela demande du temps. Par suite c'est par comparaison avec le langage des histrions que nous devons apprécier celui qu'emploient les hommes qui versent dans l'intempérance⁴.

De plus, voici encore de quelle façon⁵, en nous

il est éveillé et ne fait pas de géométrie (ἐξίς ἐπιστήμης) ; il dort (ἐξίς ἐπιστήμης, mais ἐξίς a le simple sens de δύναμις) et son état est alors le plus éloigné possible de l'ἐνέργεια.

· Cf. H. JOACHIM, 225-226.

1. L'état du corps de l'ἀκρατής subit les mêmes modifications que les gens qui dorment, ou sont fous, ou ivres (τούτοις, l. 18) : cf. de *Motu anim.*, 7, 701 b 29.

2. Quand l'ἀκρατής emploie de belles maximes morales en accomplissant le mal.

3. Le dormeur, le fou, l'ivrogne.

4. Et ne pas y attacher plus d'importance, car *histriones plurima dicunt recitative* (SYLV. MAURUS, 183¹).

5. *Quatrième* λύσις, envisageant le problème non plus διαλεκτικῶς, comme AR. l'a fait jusqu'ici, mais φυσικῶς, c'est-à-dire en

plaçant sur le terrain des faits, nous pouvons considérer la cause de l'intempérance. La prémisses universelle est une opinion, et l'autre a rapport aux faits particuliers, où la perception dès lors est maîtresse. Or quand les deux prémisses engendrent une seule proposition, il faut nécessairement que, dans certains cas, l'âme affirme la conclusion, et que dans le cas de prémisses relatives à la production, l'action suive immédiatement. Soit, par exemple les prémisses : *il faut goûter à tout ce qui est doux*, et : *ceci est doux* (au sens d'être une chose douce particulière) : il faut nécessairement que l'homme capable d'agir et qui ne rencontre aucun empêchement, dans le même temps accomplisse aussi l'acte. Quand donc¹, d'un côté,

portant l'attention sur la réalité psychologique — Sur φυσικῶς, cf. *supra*, II, 7, 1107 a 30, note.

Les l. 25-31 sont difficiles et doivent être comprises comme suit. Dans le syllogisme pratique, la majeure universelle (*Tout ce qui est doux doit être goûté*) est non pas science, mais *opinion* (δόξα, la seconde forme de l'ὑπόληψις : cf. *supra*, 3, 1145 b 22, note, et tout le chapitre 3), et dans l'espèce c'est une opinion fautive. La mineure se réfère toujours, comme nous le savons, aux faits particuliers et relève par conséquent de la *sensation* (ὡν αἴσθησις, l. 26). Or, il y a parallélisme entre syllogisme scientifique et syllogisme pratique, comme il y a parallélisme entre affirmation et désir, négation et aversion. Par l'effet de ce parallélisme, deux prémisses mises en présence, qu'il s'agisse de prémisses *théoriques* (ἐνθα μὲν, l. 27) ou de prémisses pratiques, engendrent *nécessairement* une conclusion de l'ordre théorique ou de l'ordre pratique : dans l'ordre théorique, elles entraînent l'assentiment de l'esprit, et dans l'ordre pratique, l'accomplissement de l'acte (cf. *infra*, l'exemple des aliments sucrés). Dans ces conditions, on voit mal jusqu'ici comment il est possible de parler d'intempérance, puisque l'acte accompli est la conclusion rigoureuse d'un syllogisme et l'application d'une règle générale. On peut seulement parler de *dérèglement*, d'ἀκολασία (sur ce dernier point, cf. H. JOACHIM, 228-229).

L. 25, il faut sous-entendre πρότασις après ἡ μὲν γὰρ καθόλου, et après ἡ δ' ἐτέρα.

1. L. 31-1147 b 5. Admettons à présent que nous ayons dans l'esprit deux majeures universelles se contredisant expressément, la première, de caractère théorique et vraie (l'ὀρθὸς λόγος), qui interdit de manger des choses douces (l. 32). On peut l'énoncer : *Tout ce qui est doux ne vaut rien pour la santé*, et la seconde, celle de tout à l'heure, de caractère impératif et fautive (*Il faut goûter à tout ce qui est doux*). Mais la majeure théorique et vraie n'est nullement contredite par

réside dans l'esprit l'opinion universelle nous défendant de goûter, et que, d'autre part, est présente aussi l'opinion que *tout ce qui est doux est agréable* et que *ceci est doux* (cette dernière opinion déterminant l'acte), et que l'appétit se trouve également présent en nous, alors, si la première opinion universelle nous invite bien à fuir l'objet, par contre l'appétit nous y conduit (puisqu'il est capable de mettre en
 35 mouvement chaque partie du corps) : il en résulte, par conséquent, que c'est sous l'influence d'une règle
 1147 b en quelque sorte ou d'une opinion qu'on devient intempérant, opinion qui est contraire, non pas en elle-même mais seulement par accident (car c'est l'appétit qui est réellement contraire, et non l'opinion), à la droite règle. Une autre conséquence en découle encore : la raison pour laquelle on ne peut parler d'intempérance pour les bêtes, c'est qu'elles ne possèdent pas de jugement portant sur les universels, mais qu'elles ont seulement image et souvenir
 5 des choses particulières.

Quant à dire comment l'ignorance de l'homme intempérant se résout pour faire place de nouveau

cette autre proposition théorique : *Tout ce qui est doux est agréable* (l. 32), et ce dernier couple peut, tout comme le premier, coexister dans l'esprit, qui hésite ainsi entre deux thèses. D'autre part, la mineure de fait (*Ceci est doux*, l. 29 et 31), purement empirique, demeure la même. Si à ce moment, un appétit, une concupiscence, est présent à la conscience, la mineure « introduit dans le raisonnement un facteur d'actualité » (L. ROBIN), les mécanismes corporels sont mis en branle par le désir, et la balance penche du côté de la proposition la plus séduisante. Tout mû qu'il soit par la passion, le sujet n'en agit pas moins *sous l'influence d'une règle* (ὕπὸ λόγου, l. 1147 b 1), contraire à l'ὀρθὸς λόγος non pas *essentiellement* (καθ' αὐτήν, l. 2) mais *accidentellement* (κατὰ συμβεβηχός), puisque seul le désir est moteur et qu'il nous pousse seulement à la conviction que tout aliment sucré est agréable. On voit aussi que l'intempérance reste une erreur de l'ordre intellectuel, une ignorance, inaccessible par suite aux animaux inférieurs (cf. VI, 2, 1139 a 20 ; de Mem., I, 450 a 12-25, p. 59 et 60 de notre trad. des *Parva Naturalia*). Comme il le dira plus loin (l. 14-15), Ar. accepte en définitive la théorie socratique de la vertu-science et se refuse à l'idée que l'intempérance pourrait se réaliser à l'encontre du savoir. Dans ce qu'elle a de spécifique et d'essentiel, la morale se réduit à ses éléments intellectuels.

à l'état de savoir¹, l'explication est la même que pour un homme pris de vin ou en sommeil, et n'est pas spéciale à l'état dont nous traitons : nous devons nous renseigner à cet effet auprès de ceux qui sont versés dans la science de la nature.

Mais la dernière prémisse² étant une opinion qui à la fois porte sur un objet sensible et détermine souverainement nos actes, cette opinion-là, un homme sous l'empire de la passion, ou bien ne la possède pas du tout, ou bien ne la possède qu'au sens où, comme nous l'avons dit, posséder la science veut dire seulement parler machinalement, à la façon dont l'homme pris de vin récite les vers d'EMPÉDOCLE³. Et du fait que le dernier terme n'est pas un universel, ni considéré comme étant un objet de science semblablement à un universel, on est, semble-t-il, amené logiquement à la conclusion que SOCRATE cherchait à établir : en effet, ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit⁴, pas plus que ce

1. La question qui se pose est de savoir comment l'appétit du plaisir arrive à être remplacé par la volonté raisonnée du bien. La situation, déclare ARISTOTE, est la même que pour le dormeur qui se réveille ou pour l'homme ivre qui a cuvé son vin : c'est un problème qui relève de la science de la nature, autrement dit, l'explication est d'ordre physiologique. On trouvera des indications dans le *de Somno*, 3, 458 a 10-25 (p. 91 et 92 de notre trad. des *Parva nat.*)

2. AR. va montrer, dans les l. qui suivent, de quelle façon le paradoxe socratique (cf. *supra*, 3, 1145 b 22 et ss.) est en somme l'expression de la vérité. On doit admettre, en effet, que la mineure (l. 9, ἡ τελευταία πρότασις est la dernière mineure du polysyllogisme, qui précède immédiatement la conclusion ; l. 14, ἔσχατον ὄρον est le petit terme, qui exprime la chose individuelle), faute de généralité, n'a pas le caractère d'une connaissance scientifique. Il est dès lors explicable que l'agent, mû par la passion, qui déclenche même des mécanismes corporels (cf. 1147 a 35, *supra*), ne sache pas subsumer la chose désirée sous sa véritable espèce, et confonde ainsi l'utile et le nuisible. La thèse de SOCRATE est exacte quand on oppose à l'intempérance la vraie science (κυρίως ἐπιστήμη, l. 15) ; mais elle n'est plus vraie quand l'intempérance lutte seulement contre la connaissance du particulier (τῆς αἰσθητικῆς, l. 17). Cf. les remarques de DEMAN, *op. cit.*, 114.

3. *Supra*, 1047 a 20.

4. L'intempérance. — Ligne suivante, πάθος désigne sans doute l'ἐπιθυμία en général (H. RACKHAM).

n'est la vraie science qui est tirillée par la passion, mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible.

6

<Domaine de l'intempérance.

Les diverses formes : l'intempérance simpliciter et l'intempérance secundum quid. >

Si l'intempérance peut ou non s'accompagner de savoir, et, le cas échéant, de quel genre de savoir, c'est là une question qui a été suffisamment traitée.

20 Mais peut-on être intempérant purement et simplement¹, ou doit-on toujours l'être par rapport à certaines choses particulières, et, dans l'affirmative, à quelles sortes de choses ? C'est une question à discuter maintenant.

Que les plaisirs et les peines rentrent dans la sphère d'action à la fois des hommes tempérants et des hommes endurants ainsi que des hommes intempérants et des hommes adonnés à la mollesse, c'est là une chose évidente². Or, parmi les choses qui donnent du

1. Seconde division, annoncée *supra*, 4, 1146 b 9, et concernant l'ἐνδοξον posé précédemment 2, 1145 b 19-20. AR. va étudier le domaine de l'ἀκρασία. La marche générale du chapitre est celle-ci. L'intempérance *simpliciter* (ἀπλῶς) n'a rapport qu'aux appétits corporels, dans la sphère de nos besoins élémentaires, sphère qui est aussi celle du dérèglement ou débauche (ἀκολασία). Mais elle s'étend par analogie (καθ' ὁμοιότητα, *secundum quid*), d'abord à tous les plaisirs bons en eux-mêmes mais susceptibles d'excès (jusqu'à 1148 b 14), et ensuite aux choses qui dépassent l'humaine nature et rentrent dans la bestialité ou la maladie (1148 b 15-1149 a 20).

2. AR. s'exprime d'une façon concise, mais sa pensée n'est pas douteuse. La tempérance ou l'endurance consiste à résister aux plaisirs illégitimes et à accepter les peines légitimes ; l'intempérance ou la mollesse, au contraire, se laisse aller au plaisir et refuse les peines. Ces plaisirs et ces peines sont les mêmes pour la tempérance et l'endurance, et pour l'intempérance et la mollesse. Nous allons les déterminer.

plaisir¹, les unes sont nécessaires, et les autres sont souhaitables en elles-mêmes mais susceptibles d'excès. 25
 Sont nécessaires les causes corporelles de plaisir (j'entends par là, à la fois celles qui intéressent la nutrition et les besoins sexuels, en d'autres termes ces fonctions corporelles que nous avons posées comme étant celles qui constituent la sphère du dérèglement et de la modération)²; les autres causes de plaisirs ne sont pas nécessaires, mais sont souhaitables en elles-mêmes (par exemple, la victoire, 30 l'honneur, la richesse, et autres biens et plaisirs de même sorte). Ceci posé, les hommes qui tombent dans l'excès en ce qui concerne ce dernier groupe de plaisirs, contrairement à la droite règle qui est en eux, nous ne les appelons pas des intempérants au sens strict, mais nous ajoutons une spécification et disons qu'ils sont intempérants *en matière d'argent, de gain, d'honneur ou de colère*, et non simplement intempérants, attendu qu'ils sont différents des gens intempérants proprement dits et qu'ils ne reçoivent ce 35 nom que par similitude (comme dans le cas d'Anthropos, vainqueur aux Jeux olympiques : la définition générale de l'homme différerait peu de la notion qui lui 1148 a était propre, mais elle était néanmoins autre)³. — En voici une preuve⁴ : nous blâmons l'intempérance

1. Longue phrase, semée d'incidentes et de parenthèses, dont l'apodose est rejetée l. 31, τοὺς μὲν οὖν. Nous avons dû la couper.

2. III, 13, 1117 b 27 et ss.

3. Anthropos, dont l'existence est bien attestée (cf. la note de J. BURNET, 306-307), était un pugiliste qui fut vainqueur aux Jeux Olympiques en 456. Anthropos, comme son nom l'indique, était un homme, mais il est clair que la définition de l'homme en général (ὁ κοινὸς λόγος, 1148 a 1 : *animal raisonnable*) ne recouvre pas complètement la définition de l'individu Anthropos, et que des spécifications sont nécessaires (*animal raisonnable + pugiliste + vainqueur olympique*, etc) : on sait que, strictement parlant (mais AR. veut seulement donner un exemple), l'individu est indéfinissable. — Les imparfaits διέφερον et ἦν (l. 1 et 2) marquent, selon BURNET, une référence à une précédente ἀκρόασις. Il est probable que le nom d'Anthropos devait être pris comme exemple courant d'homonymie (Cf. *Categ.*, 1, 1 a 1-5), comme, dans d'autres cas, Callias ou Coriscus.

4. La preuve qu'on peut être appelé intempérant seulement par analogie. En effet, ajoute AR., ἡ ἀκρασία soit ἀπλῶς, soit κατὰ μέρος, qui a pour objet les plaisirs du corps, appartient au même genre

non comme une erreur seulement, mais comme une sorte de vice, qu'il s'agisse de l'intempérance pure et simple ou de l'intempérance portant sur quelque plaisir <corporel> particulier, tandis que nous ne blâmons aucun intempérant de l'autre classe. — Mais parmi les hommes dont l'intempérance a rapport aux jouissances corporelles, jouissances qui, disons-
 5 nous, rentrent dans la sphère de l'homme modéré et de l'homme déréglé, celui qui, à la fois, poursuit les plaisirs excessifs et évite les peines du corps comme la pauvreté, la soif, la chaleur, le froid et toutes les sensations pénibles du toucher et du goût, et cela non pas par choix réfléchi¹ mais contrairement à son choix et à sa raison, celui-là est appelé intempérant, non
 10 pas avec la spécification qu'il est intempérant en telle chose, la colère par exemple, mais intempérant au sens strict seulement. Et une preuve², c'est qu'on parle de *mollesse*, seulement en ce qui regarde ces plaisirs et jamais en ce qui regarde les autres. Et c'est pour cette raison que nous plaçons dans le même groupe l'intempérant et le déréglé, le tempérant et le modéré, à l'exclusion de tous les autres, parce qu'ils ont pour sphère d'activité, en quelque sorte les
 15 mêmes plaisirs et les mêmes peines³. Mais, tout en s'intéressant aux mêmes objets, leur comportement à l'égard de ces objets n'est pas le même, les uns⁴ agissant par choix délibéré, et les autres en dehors de tout choix. Aussi donnerions-nous le nom de déréglé à l'homme qui, sans concupiscence ou n'en

que le vice, à la différence de l'*ἀκρασία χρημάτων, κέρδους, τιμῆς* et *θυμοῦ* (τούτων, l. 4), qui n'est jamais l'objet d'une désapprobation comme celle du vice.

1. Car ce ne serait plus intempérance, mais dérèglement, débauche (cf. *infra*, l. 16 et 17).

2. Une preuve que la dénomination d'intempérant *simpliciter* s'applique bien à ceux qui recherchent les plaisirs du corps. Ce *σημεῖον* fait état du langage courant : on ne dit pas qu'un homme est *mou* quand il est *ἀκρατής θυμοῦ* (cf. J. BURNET, 308).

3. Les plaisirs et les peines tenant au corps.

4. Le modéré et le déréglé, par opposition au tempérant et à l'intempérant. Nous savons déjà, et Ar. le répète ici, que ces derniers font le mal par faiblesse de caractère, tout en ayant conscience de mal faire, ce qui n'est nullement le cas des premiers.

éprouvant qu'une légère, poursuit les plaisirs excessifs et évite les peines modérées, plutôt qu'à celui qui en fait autant sous l'empire de violents appétits : car que ne ferait pas le premier si un appétit juvénile ou un chagrin violent venait s'ajouter en lui quand il se verrait privé des plaisirs nécessaires¹ ? 20

Parmi les appétits et les plaisirs², les uns appartiennent à la classe des choses génériquement nobles et bonnes (car certaines choses agréables sont naturellement dignes de choix, tandis que d'autres leur sont contraires, et les autres, enfin, sont intermédiaires, conformément à nos distinctions antérieures)³ : tels sont l'argent, le gain, la victoire, l'honneur. Et en ce qui concerne toutes ces choses-là et celles de même sorte, ainsi que celles qui sont intermédiaires, ce n'est pas le fait d'être affecté par elles, ou de les désirer, ou de les aimer, qui rend l'homme blâmable, mais c'est le fait de les aimer d'une certaine façon, autrement dit avec excès. C'est pourquoi tous ceux qui, en violation de la règle, ou bien se laissent dominer par l'une des choses naturellement nobles et bonnes, ou bien les recherchent trop, par exemple ceux qui montrent plus d'ardeur qu'il ne faudrait pour l'honneur, ou pour leurs enfants ou leurs parents, <ne sont pas des hommes pervers> (car ces objets font partie des biens, et on approuve ceux qui s'y attachent avec zèle ; mais cependant il y a un excès même dans ce domaine, si par exemple comme 30

1. Et corporels. Cf. S^t THOMAS, 1362, p. 367 : *qui enim sine concupiscentia peccat, quid faceret si adesset ei fortis concupiscentia et fortis tristitia circa indigentiam necessariorum?*

2. AR. reprend sa division précédente des plaisirs et des peines (I. 25, πρότερον renvoie à 1147 b 23-31), en la précisant par l'adjonction d'une nouvelle classe, celle des ἐναντία τούτων, I. 25, qui sont les choses génériquement honteuses et naturellement à éviter. L. 25, les μετὰ τοῦ sont les plaisirs corporels et nécessaires (= 1147 b 25), qui sont indifférents en eux-mêmes et ne sont bons ou mauvais qu'en raison de la fin que nous visons.

La phrase, I. 22 et ss., est très enchevêtrée et coupée d'incidentes ; l'apodose est rejetée 1148 b 2 (μοχθηρὰ μὲν οὖν). — A ἔσσι, I. 28, ne répond aucun verbe ; nous avons complété la pensée par les mots entre crochets (I. 31).

3. Nous modifions la disposition des parenthèses de l'édition SUSEMIHL.

Niobé¹ on luttait contre les dieux eux-mêmes, ou si on avait pour son père une affection semblable à celle de Satyros, surnommé Philopator², dont l'exagération sur ce point passait pour de la folie). —
 1148 b Il n'y a donc aucune perversité en ce qui regarde ces objets de notre attachement, pour la raison que nous avons indiquée, à savoir que chacun d'eux est naturellement digne de choix en lui-même, bien que l'excès soit ici condamnable et doive être évité. Et pareillement, il ne saurait y avoir non plus d'intem-
 5 pérance à leur sujet (car l'intempérance n'est pas seulement une chose qu'on doit éviter, c'est aussi une chose qui fait partie des actions blâmables³) ; seulement, par similitude, on emploie le terme *intempérance* en y ajoutant une spécification dans chaque cas⁴, tout comme on qualifie de mauvais médecin ou de mauvais acteur celui qu'on ne pourrait pas appeler mauvais au sens propre⁵. De même donc que dans ces exemples nous n'appliquons pas le terme *mauvais* sans spécification, parce que l'insuffisance du médecin ou de l'acteur n'est pas un vice mais
 10 lui ressemble seulement par analogie, ainsi il est clair que, dans l'autre cas également, seule doit être considérée comme étant véritablement intempérance ou tempérance celle qui a rapport aux mêmes objets que la modération et le dérèglement, et que nous n'appliquons à la colère que par similitude ; et c'est pourquoi, ajoutant une spécification, nous disons

1. Exemple de ὑπερβολή περὶ τέκνα. Niobé, fière de ses douze enfants, avait outragé Latone qui n'en avait que deux ; elle périt sous les flèches d'Apollon.

2. Exemple de ὑπερβολή περὶ γονεῖς. Sur Satyros, cf. les commentateurs grecs, ASPASIOS, 158, 16, et surtout ANONYME, 426, 24. D'après une suggestion de J. BURNET, 310, retenue par H. RACKHAM et W. D. ROSS, Satyros serait un roi du Bosphore, qui défila son père (il faudrait lire alors ἐπικαλούμενος [au sens moyen d'*invoker*] τὸν πατέρα, l. 1148 b 1, en supprimant περὶ).

3. Ce qui n'est pas le cas pour ces sentiments bons en eux-mêmes : un excès dans ce domaine n'est pas κακία, mais ἀμαρτία (cf. 1148 a 3).

4. En disant de quoi il y a intempérance (intempérance *secundum quid*).

5. Cf. de Soph. elench., 20, 177 b 13 : on peut être bon cordonnier et mauvais homme.

*intempérant dans la colère, comme nous disons intempérant dans l'honneur ou le gain*¹.

Certaines choses² sont agréables par leur nature, 15
les unes d'une façon absolue, et les autres pour telle
classe d'animaux ou d'hommes ; d'autres choses, par
contre, ne sont pas agréables par nature, mais le
deviennent soit comme conséquence d'une difformité,
soit par habitude ; d'autres enfin le sont par dépra-
vation naturelle. Ceci posé, il est possible, pour
chacune de ces dernières espèces de plaisirs³, d'observer
des dispositions du caractère correspondantes.
J'entends par là les dispositions bestiales⁴, comme
dans l'exemple de la femme qui, dit-on, étreint de 20
haut en bas les femmes enceintes et dévore leur
fruit⁵, ou encore ces horreurs où se complaisent, à ce

1. Bon résumé de SYLV. MAURUS, 187¹ : *aliud esse incontinentem simpliciter, hoc est circa delectationes pravas, circa quae versantur temperantia et intemperantia [= σωφροσύνη et ἀκολασία], aliud est esse incontinentem secundum quid, puta in materia irae, honoris, etc., hoc est circa delectabilia non prava.*

2. AR. va procéder à un remaniement de sa classification des plaisirs sur la base de leur caractère naturel ou de leur caractère contre nature. Ainsi, après avoir distingué entre l'ἀκρασία *simpliciter* et l'ἀκρασία *secundum quid*, l'une et l'autre dans le plan humain, on distinguera l'ἀκρασία humaine et l'ἀκρασία bestiale. Cette dernière sera appelée aussi ἀκρασία καθ' ὁμοιότητα (ou *secundum quid*).

La classification indiquée dans les l. 15-18 est dès lors la suivante :

1) ἡδέα φύσει (l. 15-16), qui sont les φύσει αἰρετά de 1148 a 24, et se subdivisent en

a. ἀπλῶς.

b. κατὰ γένη.

2) τὰ δ' οὐκ ἐστὶ (l. 17-19), qui sont les ἐναντία τούτων de 1148 a 24. Ces plaisirs non naturels se subdivisent en trois, d'après leurs causes :

a. διὰ πηρώσεις

b. δι' ἔθη

c. διὰ μοχθηρὰς φύσεις.

AR. ajoute, l. 18 et 19, que ces plaisirs non naturels correspondent à des ἕξεις également non naturelles. Ces *habitus* ne sont plus des vertus ou des vices, mais des états surhumains ou infra-humains.

AR. a déjà brièvement parlé de la θηριότης, l. 1145 a 20 (v. la note).

Sur cette classification un peu confuse, cf. H. JOACHIM, 230-231.

3. Les plaisirs non naturels avec leurs trois subdivisions.

4. Répondant à 2 c.

5. Sans doute quelque sorcière des traditions populaires.

qu'on raconte, certaines tribus sauvages des côtes du Pont¹, qui mangent des viandes crues ou de la chair humaine, ou échangent mutuellement leurs enfants pour s'en repaître dans leurs festins, ou enfin ce qu'on rapporte de Phalaris².

Ce sont là des états de bestialité, mais d'autres ont
 25 pour origine la maladie³ (ou parfois la folie, comme dans le cas de l'homme qui offrit sa mère en sacrifice aux dieux et la mangea, ou celui de l'esclave qui dévora le foie de son compagnon); d'autres encore sont des propensions morbides résultant de l'habitude⁴, comme par exemple s'arracher les cheveux, ronger ses ongles ou mêmes du charbon et de la terre, sans oublier l'homosexualité. Ces pratiques sont le résultat, dans certains cas de dispositions naturelles, et dans
 30 d'autres de l'habitude, comme chez ceux dont on a abusé dès leur enfance⁵.

Ceux chez qui la nature⁶ est la cause de ces dépravations, on ne saurait les appeler intempérants, pas plus qu'on ne qualifierait ainsi les femmes, sous le prétexte que dans la copulation leur rôle est passif et non actif; il en va de même pour ceux qui sont dans un état morbide sous l'effet de l'habitude.

La possession de ces diverses dispositions se situe
 1149 a hors des limites du vice, comme c'est aussi le cas pour la bestialité; et quand on les a, s'en rendre maître ou s'y laisser asservir ne constitue pas <la tempérance ou> l'intempérance proprement dites⁷, mais seulement ce qu'on appelle de ce nom par similitude, tout comme celui qui se comporte de cette

1. Cf. *Polit.*, VIII, 4, 1338 b 19; HÉROD., IV, 106.

2. Le tyran d'Agriente au taureau d'airain.

3. Répond à 2 a. Nous passons des états de bestialité proprement dits aux états morbides.

4. Répond à 2 b.

5. Sur le sens de οἱ ὑδριζόμενοι, l. 30, cf. *Ind. arist.*, 781 a 16 (*cinaedi*).

6. Cas de πῆρωσις. — Sur la distinction des sexes et la nature de la femme, cf. *de Gen. anim.*, II, 3, 737 a 27; IV, 3, 767 b 9; 6, 775 a 15. On pourra aussi se reporter aux indications sommaires de notre note *Hist. Anim.*, V, 1, 539 a 21 (I, p. 280-281 de notre trad.) — Sur la notion de πῆρωσις, cf. *supra*, I, 10, 1099 b 18, note.

7. AR. parle seulement, par pure négligence, de l'ἀκρασία. Nous complétons pour l'ἐγκράτεια.

façon dans ses colères¹ doit être appelé *intempérant dans* ladite passion, et non intempérant au sens strict.

En effet², tous excès d'insanité ou de lâcheté ou d'intempérance ou d'humeur difficile, sont soit des traits de bestialité, soit des états morbides. L'homme constitué naturellement de façon à avoir peur de tout, même du bruit d'une souris³, est lâche d'une lâcheté tout animale, et celui qui avait la phobie des belettes était sous l'influence d'une maladie ; et parmi les insensés, ceux qui sont naturellement privés de raison et vivent seulement par les sens, comme certaines tribus barbares éloignées, sont assimilables aux brutes, tandis que ceux qui ont perdu la raison à la suite de maladies, de l'épilepsie par exemple, ou par un accès de folie, sont des êtres morbides. Avec des penchants de ce genre, il peut se faire que l'on n'ait parfois qu'une simple disposition à les suivre, sans s'y laisser asservir, si, par exemple, Phalaris⁴ avait réprimé son désir de manger un jeune enfant ou de se livrer à des plaisirs sexuels contre nature ; mais il est possible également de s'abandonner à ces penchants et ne pas se contenter de les avoir. De même donc que, dans le cas de la perversité, celle qui est sur le plan humain est appelée perversité au sens strict, tandis que l'autre espèce⁵ se voit ajouter la spécification de *bestiale* ou de *morbide*, mais n'est pas appelée perversité proprement dite, de la même façon il est évident que, dans le cas de l'intempérance, il y a celle qui est bestiale et celle qui est morbide, et que l'intempérance au sens strict est seulement celle qui correspond au dérèglement proprement humain⁶.

1. Cf. *supra*, 1148 b 10-14. — L. 14. τοῦ πάθους, c'est-à-d. θυμοῦ.

2. *Omne vitium, cum excedit modum vitii humani, degenerat vel in feritatem vel in quemdam morbum et insaniam* (SYLV. MAURUS, 189¹).

3. Cf. *Polit.*, VII, 1, 1323 a 29.

4. La raison donnée par J. BURNET, 313, pour rejeter Φάλαρις comme sujet, ne nous semble pas convaincante.

5. Le vice extra-humain (le terme *μοχθηρία* est ici syn. d'*ἀκολασία* et de *κακία*). La conclusion est donc (J. BURNET, 313) que l'*ἀκρασία simpliciter* a pour domaine celui de l'*ἀκολασία*, mais sur le plan humain. Si on dépasse les limites de la nature humaine, ce n'est plus qu'une *ἀκρασία κατὰ πρόσθεσιν, secundum quid*.

6. Et lui est ainsi coextensive.

7

< Intempérance dans la colère et intempérance des appétits. — La bestialité. >

Ainsi donc l'intempérance et la tempérance portent exclusivement sur les mêmes objets que le dérèglement et la modération, et, d'autre part, l'intempérance qui porte sur les autres objets¹ est d'une espèce différente, appelée seulement ainsi par extension de sens et non au sens strict : tout cela est maintenant clair.

Que l'intempérance dans la colère soit moins déshonorante que l'intempérance des appétits, c'est
 25 cette vérité que nous allons à présent considérer². — La colère, en effet³, semble bien prêter jusqu'à un certain point l'oreille à la raison, mais elle entend de travers, à la façon de ces serviteurs pressés qui sortent en courant avant d'avoir écouté jusqu'au bout ce qu'on leur dit, et puis se trompent dans l'exécution de l'ordre, ou encore à la façon des chiens, qui avant même d'observer si c'est un ami, au moindre bruit qui se produit se mettent à aboyer. Pareillement la
 30 colère, par sa chaleur et sa précipitation naturelles, tout en entendant n'entend pas un ordre⁴, et s'élance pour assouvir sa vengeance. La raison ou l'imagination, en effet⁵, présente à nos regards une insulte ou une marque de dédain ressenties, et la colère, après

1. A savoir les φύσει αἰρετά et les θηριώδη καὶ νοσηματώδη.

2. AR. va donner quatre raisons pour prouver que l'ἀκρασία τοῦ θυμοῦ est moins choquante que l'ἀκρασία ἀπλῶς, i. e. τῶν ἐπιθυμιῶν.

3. Premier argument. — Sur le sens de παρακούειν, l. 26, cf. de Somno, I, 458 b 31 (p. 96 de notre trad. des Parva nat.).

4. La colère entend bien quelque chose de réel, mais elle croit entendre un ordre de se venger qui n'existe pas.

5. Cf. Problem., XXVIII, 3, 949 b 13-19. — Sur ὀλιγωρία l. 32, qui a le sens de *dédain*, et sa différence avec καταφρόνησις, *mépris*, l'une de ses espèces, cf. Rhel., II, 2, 1378 b 10 : « ce qui, à notre sentiment, ne vaut rien, on le méprise, ce qui, en réalité, ne vaut rien, on le dédaigne ».

avoir conclu par une sorte de raisonnement que notre devoir est d'engager les hostilités contre un pareil insulteur¹, éclate alors brusquement ; l'appétit, au contraire, dès que la raison² ou la sensation a seulement dit qu'une chose est agréable, s'élance pour en 35
jouir. Par conséquent, la colère obéit à la raison en 1149 b
un sens, alors que l'appétit n'y obéit pas. La honte est donc plus grande dans ce dernier cas, puisque l'homme intempérant dans la colère est en un sens vaincu par la raison, tandis que l'autre l'est par l'appétit et non par la raison³.

En outre⁴, on pardonne plus aisément de suivre les désirs naturels, puisque, même dans le cas des appétits 5
on pardonne plus facilement de les suivre quand ils sont communs à tous les hommes, et cela dans la mesure même où ils sont communs. Or la colère et l'humeur difficile sont une chose plus naturelle que les appétits portant sur des plaisirs excessifs et qui n'ont rien de nécessaire. Donnons comme exemple⁵ l'homme qui, en réponse à l'accusation de frapper son père, disait : « Mais lui aussi a frappé le sien, et le père de mon père aussi ! », et désignant son petit garçon : « Et celui-ci, dit-il, en fera autant quand il 10
sera devenu un homme ! car c'est inné dans notre famille. » C'est encore l'histoire de l'homme qui, traîné par son fils hors de sa maison, lui demandait de s'arrêter à la porte, car lui-même n'avait traîné son père que jusque-là.

1. L. 33, τῷ τοιούτῳ πολεμεῖν : *huic tali qui contumelia effecerit vel contempserit bellum inferre* (D. LAMBIN).

2. C'est à tort que H. RACKHAM considère λόγος comme une interpolation. Rien ne s'oppose à ce que la raison (*ratio depravata*, précise D. LAMBIN) fournisse le motif d'une ἐπιθυμία.

3. SYLV. MAURUS, 190³, résume bien la pensée d'AR. : *qui operatur ex concupiscentia operatur magis irrationabiliter, ac proinde pejor ac reprehensibilior est quam qui operatur ex ira.*

4. Second argument.

5. Exemple du caractère naturel de la colère. Ces anecdotes ont un côté humoristique évident, et appartiennent au folklore universel. L'auteur de *Magna mor.*, II, 6, 1202 a 23-29, semble pourtant les prendre au sérieux, quand il déclare que le moyen de défense de l'homme accusé de battre son père fut accepté par les juges, qui prononcèrent un verdict d'acquiescement (ἀποφυγεῖν δὴ).

De plus¹, on est d'autant plus injuste qu'on use davantage de manœuvres perfides. Or l'homme violent n'a aucune perfidie, ni non plus la colère, qui agit
 15 à visage découvert ; l'appétit, au contraire, est comme l'Aphrodite dont on dit :

*Cyprogeneia qui ourdit des embûches*², et HOMÈRE, décrivant la ceinture brodée de la déesse :

*Un conseil perfide, qui s'emparait de l'esprit du sage, si sensé fût-il*³.

Par conséquent, si cette forme d'intempérance est plus injuste, elle est aussi plus honteuse que celle qui est relative à la colère, et elle est intempérance proprement dite, et vice en un sens⁴.

20 De plus⁵, si nul ne fait subir un outrage avec un sentiment d'affliction, par contre tout homme agissant par colère agit en ressentant de la peine, alors que celui qui commet un outrage le fait avec accompagnement de plaisir. Si donc les actes contre lesquels une victime se met le plus justement en colère sont plus injustes que d'autres, l'intempérance causée par l'appétit est aussi plus injuste que l'intempérance de la colère, car il n'y a dans la colère aucun outrage.

Qu'ainsi donc l'intempérance relative à l'appétit soit plus déshonorante que celle qui a rapport à la

1. *Troisième argument.*

2. Sur l'épithète d'Aphrodite Cyprogeneia (*née à Chypre*), cf. Hés., *Theog.*, 199. Le terme *δολοπλόκος* se rencontre dans SAPHO, I, 2.

3. *Il.*, XIV, 214, 217.

4. En un sens seulement, et non *ἀπλῶς*, car l'*ἀκρασία* est sans choix délibéré.

5. *Quatrième argument.* — J. BURNET, 316, s'élève contre l'idée que l'*ὄδρις* dont il est ici question soit l'outrage au sens de *stuprum*. Malgré le sentiment contraire de H. RACKHAM et de W. D. ROSS, nous croyons que BURNET a raison, et qu'il suffit pour le raisonnement d'un outrage ou d'une injure quelconque.

Pour l'argument d'AR., on se reportera à *Rhetor.*, II, 3, 1380 a 34-36. La colère, sentiment pénible, ne montre aucune insolence envers la personne qui en est l'objet, puisque l'insolence s'accompagne toujours de satisfaction. Le ressentiment est moindre chez la victime que s'il s'agit d'un outrage ayant pour cause l'intempérance proprement dite. Le passage de *Rhetor.* ci-dessus s'exprime de la même façon, sauf qu'il parle d'*ὄλιγωρία* (*dédain*) au lieu d'*ὄδρις*, mais on sait que l'*ὄδρις* n'est qu'une espèce de l'*ὄλιγωρία*.

colère, et que la tempérance et l'intempérance aient 25 rapport aux appétits et plaisirs du corps, c'est clair.

Mais parmi ces appétits et ces plaisirs eux-mêmes nous devons établir des distinctions. Ainsi, en effet, que nous l'avons dit en commençant¹, certains d'entre eux sont sur le plan humain et sont naturels à la fois en genre et en grandeur², d'autres ont un caractère bestial, et d'autres sont dus à des difformités ou des maladies. Or c'est seulement aux plaisirs que nous 30 avons nommés en premier lieu³ que la modération et le dérèglement ont rapport ; et c'est pourquoi nous ne disons pas des bêtes qu'elles sont modérées ou dérèglées, sinon par extension de sens et seulement dans le cas où en totalité quelque espèce d'animaux⁴ l'emporte sur une autre en lascivité, en instincts destructeurs ou en voracité (les animaux, en effet, n'ont ni faculté de choisir, ni raisonnement)⁵ : ce sont là des aberrations de la nature, tout comme les déments 35 chez les hommes. La bestialité⁶ est un moindre mal 1150 a

1. 6, 1148 b 15-31.

2. C'est-à-dire sans dépasser la mesure humaine, sans excès morbide ou bestial.

3. Ceux de l'ordre humain et qui sont naturels.

4. Nous acceptons la correction de BYWATER, suivi par J. BURNET, H. RACKHAM et W. D. ROSS, et lisons, l. 32, $\tau\iota$ au lieu de $\tau\iota\kappa\iota$. — AR. veut parler de ces animaux dont les instincts de violence ou de destruction passent toute mesure : pour l'ὄρεσις, c'est sans doute l'âne ; pour la σιναμωρία, le sanglier (*de Part. anim.*, II, 4, 651 a 4) ; et pour la voracité, le porc (*Hist. anim.*, VIII, 6, 595 a 18).

5. Avec J. BURNET, 317, nous considérons la phrase οὐ γὰρ ... λογισμὸν (l. 34-35) comme une parenthèse qui interrompt le développement, lequel reprend à ἀλλ' ἐξέστηκε. AR. rappelle que les animaux en général (et non seulement les brutes exceptionnelles) n'ont ni raison, ni volonté réfléchie.

6. Toute la fin du chapitre est d'une interprétation très difficile, et sur laquelle les commentateurs ne s'accordent pas.

Il s'agit, dans l'esprit d'AR., d'établir une comparaison entre la bestialité de l'animal et celle de l'homme. A cet égard, la bestialité, moralement moins mauvaise que le vice (l. 1150 a 1, ἑλαττον, *id.* καχόν), est plus horrible chez l'homme. Pourquoi ? Parce que, chez la brute, la partie supérieure de l'âme (τὸ βέλτιστον ou βέλτιον, l. 2), c'est-à-dire le νοῦς, n'existe pas du tout, alors que chez l'homme elle est dépravée. L'homme se sert ainsi de son intelligence pour faire le mal, et il peut être comparé à une chose vivante, pourvue d'une ἀρχὴ κινήσεως, tandis que la bête n'est à cet égard qu'une machine

que le vice, quoique plus redoutable : non pas que la partie supérieure ait été dépravée, comme dans l'homme, mais elle est totalement absente. Par suite, c'est comme si, comparant une chose inanimée avec un être animé, on demandait lequel des deux l'emporte en méchanceté : car la perversité d'une chose qui n'a pas en elle de principe d'action est
 5 toujours moins pernicieuse, et l'intellect est un principe de ce genre (C'est donc à peu près comme si on comparait l'injustice avec un homme injuste : chacun de ces deux termes est en un sens pire que l'autre) : car un homme mauvais peut causer infiniment plus de maux qu'une bête brute.

8

*< Intempérance et mollesse, tempérance et endurance.
 L'impétuosité et la faiblesse. >*

A l'égard des plaisirs et des peines dues au toucher et au goût¹, ainsi que des appétits et des aversions

sans vie. L'homme est donc, dans la bestialité, infiniment plus dangereux que l'animal (l. 1150 a 1-5). AR. établit ensuite une seconde comparaison (beaucoup plus forcée) entre l'*injustice* au sens abstrait (ἀδικία) et un *homme injuste* (πρὸς ἄνθρωπον ἄδικον, l. 6). L'injustice est en un sens pire que l'homme injuste, parce qu'elle est essentiellement ce qui est mal et que l'homme où elle se réalise est seulement ἄδικος κατὰ συμβεβηκός (cf. pour ce raisonnement *Top.*, III, 1, 116 a 23-27, p. 97 et note de notre trad.) ; mais en un autre sens elle est moins mauvaise que l'homme injuste, car elle ne peut faire le mal que réalisée en lui : tout comme τὸ ποιητικὸν ἀγαθοῦ est meilleur que τὸ μὴ ποιητικὸν ἀγαθοῦ, τὸ ποιητικὸν κακοῦ est pire que τὸ μὴ ποιητικὸν κακοῦ. Cette seconde comparaison constitue, croyons-nous avec H. RACKHAM, une parenthèse (παράπλησιον ... ἄδικον, l. 6-7), et le développement reprend ensuite.

1. Dans ce chapitre, AR. continue à examiner la question περὶ τοῖα, examen commencé 6, 1147 b 20. Mais nous passons des plaisirs aux peines nées d'appétits corporels insatisfaits (sur les affections causées par le toucher et le goût, cf. *supra*, 6, 1148 a 9). L'*endurance* (καρτερία) et la *mollesse* (μαλακία) ont rapport aux peines, comme la *tempérance* et l'*intempérance* ont rapport aux plaisirs. Mollesse et endurance,

correspondants, toutes choses que nous avons définies plus haut¹ comme rentrant dans la sphère à la fois du 10
dérèglement et de la modération, il est possible de se comporter des deux façons suivantes : ou bien nous succombons même à des tentations que la majorité des hommes peut vaincre, ou bien, au contraire, nous triomphons même de celles où la plupart des hommes succombent. De ces deux dispositions, celle qui a rapport aux plaisirs est tempérance et intempérance, et celle qui a rapport aux peines, mollesse et endurance. La disposition de la plupart des hommes tient 15
le milieu entre les deux, même si, en fait, ils penchent davantage vers les états moralement plus mauvais.

Puisque parmi les plaisirs les uns sont nécessaires et les autres ne le sont pas, les premiers étant nécessaires seulement jusqu'à un certain point, alors que ni l'excès en ce qui les concerne, ni le défaut ne sont soumis à cette nécessité (et on peut en dire autant des appétits et des peines) : dans ces conditions, l'homme qui poursuit ceux des plaisirs qui dépassent la mesure, ou qui poursuit à l'excès des plaisirs nécessaires, et cela par choix délibéré², et qui les poursuit pour eux- 20

intempérance et tempérance ont le même domaine de plaisirs et de peines que le *dérèglement* (ἀκολασία) et la *modération* (σωφροσύνη). L'intempérance succombe aux tentations de *plaisirs* auxquelles tout homme doit être capable de résister, et la mollesse est impuissante à endurer des *peines* que le vulgaire supporte aisément. Tout au long de son exposé, AR. insistera sur la différence qui sépare la recherche *positive* du plaisir et la fuite *negative* de la peine, et opposera ainsi intempérance et mollesse (cf. H. JOACHIM, 232). On remarquera que la solution de l'aporie de 2, 1145 b 19-20, relative à la sphère de l'ἀκρασία, et qui est en cours, interfère avec celle de l'aporie de 2, 1145 b 14-17 (examinée 3, 1146 a 9-16, et 1146 a 31-1146 b 2).

1. III, 13, 1117 b 23 et ss.

2. Tout ce passage (l. 19-21 : ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς ... ἀκόλαστος) est vraisemblablement corrompu. L. 19 et 20, nous lisons, avec ASPASIUS, suivi par J. BURNET et W. D. ROSS, ἢ καθ' ὑπερβολὴν (ou, si l'on veut, ὑπερβολὰς) καί, et adoptons l'interprétation de BURNET, qui renvoie avec raison à III, 13, 1118 b 25. Nous comprenons donc comme s'il y avait : ὁ διωκὼν τῶν ἡδέων τὰ ὑπερβάλλοντα (les plaisirs non nécessaires, αἱ δ' οὐ, l. 17) ἢ τὰ ἀναγκαῖα καθ' ὑπερβολὴν. Nous avons traduit en conséquence.

L. 20, διὰ προαίρεσιν, car la προαίρεσις constitue, nous le savons déjà (et AR. va le répéter à satiété), l'ἀκολασία (*dérèglement, débauche*), par opposition à l'ἀκρασία, qui manifeste seulement la faiblesse de la volonté.

mêmes et nullement en vue d'un résultat distinct du plaisir¹, celui-là est un homme déréglé : car cet homme est nécessairement incapable de se repentir, et par suite il est incurable, puisque pour qui est impuissant à se repentir il n'y a pas de remède². — L'homme déficient dans la recherche du plaisir est l'opposé du précédent, et celui qui occupe la position moyenne un homme modéré. Pareillement encore est un homme déréglé celui qui évite les peines du corps, non pas parce qu'il est sous l'empire de la
 25 passion mais par choix délibéré. (De ceux qui agissent sans choix délibéré, les uns sont menés par le plaisir, les autres parce qu'ils veulent fuir la peine provenant de l'appétit insatisfait, ce qui entraîne une différence entre eux³. Mais, au jugement de tout homme, si
 30 quelqu'un, sans aucune concupiscence ou n'en ressentant qu'une légère, commet quelque action honteuse, il est pire que s'il est poussé par de violents appétits, et s'il frappe sans colère, il est pire que s'il frappe avec colère : que ne ferait pas, en effet, le premier, s'il était sous l'empire de la passion ? C'est pourquoi le déréglé est pire que l'intempérant). Des états donc décrits ci-dessus⁴, le dernier est plutôt une espèce de

1. Cf. II, 3, 1105 a 32, et note.

2. Le mot ἀκόλαστος (cf. III, 15, 1119 a 34 et la note) a le sens étymologique de *non-châtié*, *incorrigible*. AR. joue ici sur le mot et déclare *incurable* l'incorrigible ou le déréglé. C'est qu'en effet l'ἀκόλαστος, en faisant du plaisir le but réfléchi et délibéré de toute sa vie, se montre d'une perversion morale telle qu'on n'entrevoit pour lui aucun moyen de salut.

3. C'est-à-dire, croyons-nous, entre les deux types d'hommes, agissant l'un et l'autre par impulsion et sans προαίρεσις, dont il vient d'être parlé (celui qui agit sous l'attrait du plaisir et celui qui agit par crainte de la peine). J. BURNET, 319, qui juge évidemment la différence un peu mince, pense que la distinction est plutôt celle qui sépare ceux qui agissent par choix et ceux qui agissent par impulsion.

Les l. 25-31 sont une simple parenthèse, où AR. rappelle une fois de plus sa distinction entre ἀκόλαστος et ἀκρατής. — L. 28, la formule εἰ τις μὴ ἐπιθυμῶν ἢ ἡρέμα a déjà été employée *supra*, 6, 1148 a 18.

4. L. 19-25. Le développement reprend après la parenthèse.

L. 31, τὸ μὲν, c'est-à-dire τὸ φεύγειν τὰς λύπας διὰ προαίρεσιν, et ὁ δέ, celui qui poursuit les plaisirs διὰ προαίρεσιν. — Même l., μαλακίας εἶδος, et non μαλακία ἀπλῶς, qui suppose choix délibéré.

la mollesse, et l'autre est l'intempérance. — A l'homme intempérant est opposé l'homme tempérant, et à l'homme mou l'homme endurant : car l'endurance consiste dans le fait de résister, et la tempérance dans le fait de maîtriser ses passions, et résister et maîtriser sont des notions différentes, tout comme éviter la défaite est différent de remporter la victoire ; et c'est pourquoi la tempérance est une chose préférable à l'endurance¹. — L'homme qui manque de résistance à l'égard des tentations où la plupart des hommes à la fois tiennent bon et le peuvent², celui-là est un homme mou et voluptueux (et, en effet, la volupté est une sorte de mollesse), lequel laisse traîner son manteau pour éviter la peine de le relever, ou feint d'être malade, ne s'imaginant pas qu'étant semblable à un malheureux il est lui-même malheureux³.

Même observation pour la tempérance et l'intempérance. Qu'un homme, en effet, succombe sous le poids de plaisirs ou de peines violents et excessifs, il n'y a là rien de surprenant, et il est même excusable s'il a succombé en résistant, à l'exemple de Philoctète dans THÉODECTE⁴, quand il est mordu par la vipère, ou de Cercyon dans l'*Alope* de CARCINOS⁵, ou encore

1. La tempérance, qui domine l'attrait des plaisirs, a un côté positif et actif (κρατεῖν, νικᾶν) qui la rend moralement supérieure à la simple endurance (καρτερεῖν), laquelle se contente de résister passivement (ἀντέχειν, μὴ ἡττᾶσθαι) à la douleur. Cf. H. JOACHIM, 233.

2. L'objet des l. 1150 b 1-5 (ὁ δ' ἐλλείπων ... ὧν) est de montrer que la τρυφή (volupté, caractère de ce qui est efféminé) est une simple espèce de la μαλακία.

L. 1150 b 1-2 : οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται : *obsistunt et obsistere possunt* (D. LAMBIN). S^t THOMAS comprend, en un sens légèrement différent : *multi etiam contendunt resistendo et possunt vincendo* (1414, p. 379).

3. Il ne s'aperçoit pas que contrefaire la misère est être soi-même misérable (H. RACKHAM). Cf. SYLV. MAURUS, 194¹ : *miserum est vivere more miserorum ; sed mollis vivil more aegrotorum, qui profecto sunt miseri ; ergo molles sunt miseri, et mollities est quaedam miseria*.

4. Cf. NAUCK, *Fragm. trag. poet.*, 803. — THÉODECTE de Phaselis, disciple d'ISOCRATE puis d'AR., auteur de tragédies et de discours fictifs, est cité à plusieurs reprises *Rhetor.*, II, 23, 1397 b 3, 1398 b 6, etc. (V. les références *Ind. arist.*, 324 b 27-36).

5. NAUCK, 797. — CARCINOS, poète tragique du iv^e siècle, est mentionné *Poet.*, 16, 1454 b 23 ; 17, 1455 a 27 ; *Rhetor.*, II, 23, 1400

de ceux qui, essayant de réprimer leur rire, éclatent d'un seul coup, mésaventure qui arriva à XÉNOPHANTOS¹; mais ce qui est surprenant, c'est qu'à l'égard de plaisirs ou de peines auxquels la plupart des gens sont capables de résister, un homme ait le dessous et ne puisse pas tenir bon quand cette faiblesse n'est pas due à l'hérédité ou à une maladie, comme c'est le cas chez les rois scythes², où la mollesse
 15 tient à la race, ou encore pour l'infériorité physique qui distingue le sexe féminin du sexe masculin.

L'homme passionné pour l'amusement³ est considéré également comme un homme déréglé, mais c'est en réalité chez lui de la mollesse : car le jeu est une détente puisque c'est un repos, et c'est dans la classe de ceux qui pèchent par excès à cet égard que rentre l'amateur de jeu.

La première forme de l'intempérance est l'impétuosité, et l'autre la faiblesse. Certains hommes⁴, en
 20 effet, après qu'ils ont délibéré, ne persistent pas dans le résultat de leur délibération, et cela sous l'effet de la passion; pour d'autres⁵, au contraire, c'est grâce à leur manque de délibération qu'ils sont menés par la passion : certains, en effet (pareils en cela à ceux qui ayant pris les devants pour chatouiller ne sont pas eux-mêmes chatouillés)⁶, s'ils ont préalablement

b 11; III, 16, 1417 b 18. — Dans la tragédie d'*Alopé*, Cercyon, ayant su que sa fille avait commis un adultère, ne put supporter le dés-honneur et se tua.

1. Peut-être le musicien de la cour d'Alexandre, dont parle SÉNÈQUE, de *Ira*, II, 2.

2. Cf. HÉROD., I, 105; ΗΙΡΡΟΔ., Περὶ ἀέρων, 106, raconte que les Scythes se livrent aux travaux féminins et ont le son de la voix et le langage des femmes, et qu'on les appelle ἀνδρῖναι.

3. Application nouvelle de la même idée. Le παιδιώδης est un homme passif, qui cherche à éviter toute peine et à conserver son repos, plutôt qu'à poursuivre le plaisir. Le jeu est une forme de la détente. Sur ἀνάπαυσις, I, 17, cf. IV, 14, 1127 b 33 et la note.

4. Les ἀσθενεῖς, qui, à défaut de βούλησις, ont du moins la βούλευσις.

5. Les προπετεῖς, qui eux, n'ont ni βούλησις ni βούλευσις.

6. Incidente obscure, dont le texte est peu sûr et comporte des variantes. Tout compte fait, nous acceptons l'interprétation de J. BURNET (321, 322), qui renvoie avec raison à *Probl.*, XXXV, 6, 965 a 11-13. AR. veut dire sans doute que les impétueux sont sem-

senti et vu ce qui va leur arriver, et s'ils ont auparavant pu donner l'éveil à eux-mêmes et à leur faculté de raisonner, ne succombent pas alors sous l'effet de la passion, que ce soit un plaisir ou une peine. Ce sont surtout les hommes d'humeur vive et les hommes de tempérament excitable¹ qui sont sujets à l'intempérance sous sa forme d'impétuosité : les premiers par leur précipitation, et les seconds par leur violence n'ont pas la patience d'attendre la raison, enclins qu'ils sont à suivre leur imagination.

9

<Intempérance et dérèglement.>

L'homme dérégulé, comme nous l'avons dit², n'est pas sujet au repentir (car il persiste dans son état par son libre choix), alors que l'homme intempérant est toujours susceptible de regretter ce qu'il fait. C'est pourquoi la position adoptée dans l'énoncé que nous avons donné du problème³ n'est pas exacte : au

blables à ceux qu'on chatouille sans prévenir, et à qui le chatouillement n'aurait donné aucune sensation désagréable s'ils s'y fussent attendu. Selon STEWART, il s'agirait d'une allusion à une sorte de combat pour rire, consistant pour deux adversaires à se chatouiller mutuellement, et dans lequel celui qui prend l'initiative l'emporte. D. LAMBIN, dans sa trad. latine, donne une explication légèrement différente, mais plus conforme au texte des *Problem.* cité ci-dessus : *ut ii qui se ipsi ante titillarint, non titillantur ab alio.* (Dans le même sens, S^t THOMAS, 1420, p. 370; SYLV. MAURUS, 194-195; J. VOILQUIN, 325).

1. Sur le sens de *μελαγχολικός* (tempérament *atrabilaire*, *excitable*, *nerveux*, un peu *fou*), cf. de *Mem.*, 2, 453 a 19, où AR. note, comme dans le présent passage (l. 28), le grand pouvoir moteur des images; *Problem.*, XXX, 1, 953 a 10 et ss. où l'auteur range parmi les *μελαγχ.* EMPÉDOCLE, SOCRATE et PLATON. Voir aussi CIC., *Tuscul.*, I, 33, et les remarques de J. BURNET, 322.

2. 8, 1150 a 21.

3. 3, 1146 a 31-1146 b 2, où on aboutissait au paradoxe de soutenir que le débauché vaut mieux que l'intempérant, car, agissant suivant une conviction qui peut changer sous l'effet d'un traitement appro-

contraire, c'est l'homme déréglé qui est incurable, et l'homme intempérant qui est guérissable : car la perversité est semblable à ces maladies comme l'hydropisie ou la consommation, tandis que l'intempérance ressemble à l'épilepsie, la perversité étant un mal continu et l'intempérance un mal intermittent¹.

35 Effectivement l'intempérance et le vice sont d'un genre totalement différent : le vice est inconscient, alors que l'intempérance ne l'est pas.

1151 a Parmi les intempérants eux-mêmes, les impulsifs² valent mieux que ceux qui possèdent la règle mais n'y persistent pas : car ces derniers³ succombent sous une passion moins pressante, et en outre ne s'y abandonnent pas sans délibération préalable, comme le font les impulsifs : l'intempérant⁴, en effet, est semblable à ceux qui s'enivrent rapidement et avec une faible quantité de vin, moindre qu'il n'en faut à la plupart des hommes.

5 Qu'ainsi l'intempérance ne soit pas un vice, voilà

prié, il est susceptible de s'améliorer, ce qui n'est pas possible avec l'intempérant, qui agit sans système et par faiblesse. Mais en réalité, comme Ar. va le montrer dans le présent passage, c'est le contraire qui est vrai : le débauché est pire que l'intempérant, et il est inguérissable, parce que sa perversité est liée à sa nature même.

Le ch. 9, comme nous l'avons relevé, concerne l'ἐνδοξον 4 (2, 1145 b 14-17), mais seulement en ce qui concerne le parallèle tempérant-modéré.

1. L'intempérance est une *crise*, dont l'intempérant *s'aperçoit* fort bien (οὐ λανθάνει, l. 36), et qui cesse quand l'ἐπιθυμία est calmée. Le débauché au contraire a le vice tellement incorporé à son être même qu'il ne s'en rend même plus compte (λανθάνει).

2. L. 1151 a 1, οἱ ἑκστατικοί sont ceux qui sont *hors d'eux-mêmes*, qui perdent le contrôle de leurs actes sous l'effet d'une passion très vive ; ce terme est ici syn. de προπετεῖς, employé plus haut. Même l., αὐτῶν δὲ τούτων, c'est-à-dire τῶν ἀκρατῶν. Ar. reprend la distinction entre les différents types d'intempérants qu'il a posée 8, 1150 b 19-28 : il y a les *impulsifs* et les *faibles* (qu'il désigne ici par une périphrase : οἱ τὸν λόγον ἔχοντες μὲν, μὴ ἐμμένοντες δέ). Cf. aussi 2, 1145 b 10-12. — L'enchaînement de l'exposé ne laisse rien à désirer, et il est inutile, comme le fait W. D. Ross, de considérer les l. 1151 a 1-3 (αὐτῶν δὲ ... ἄτεροι) comme une parenthèse interrompant l'argumentation.

3. N'ont aucune excuse, car ils succombent, etc...

4. En fait le *faible*, qui est le véritable intempérant, et non le προπετεῖς. — Voir un bon résumé de SYLV. MAURUS, 196.

qui est clair (quoiqu'elle le soit peut-être en un sens)¹ ; car l'intempérance agit contrairement à son choix, et le vice conformément au sien. Mais cependant il y a ressemblance du moins dans leurs actions respectives, et comme disait DÉMODOCOS² aux Milésiens :

Les Milésiens ne sont pas dénués d'intelligence, mais ils agissent tout à fait comme les imbéciles,

pareillement, les hommes intempérants ne sont pas des hommes injustes, mais ils commettent des actions injustes. 10

Puisque l'homme intempérant est constitué de telle sorte qu'il poursuit, sans croire pour autant qu'il a raison de le faire, les plaisirs corporels excessifs et contraires à la droite règle, tandis que l'homme déréglé est convaincu qu'il doit agir ainsi, et cela parce qu'il est constitué de façon à poursuivre ces plaisirs : il en résulte que c'est au contraire³ le premier qu'on peut aisément persuader de changer de conduite, alors que pour le second ce n'est pas possible. En effet, la vertu et le vice, respectivement conservent et 15 détruisent le principe, et dans le domaine de la pratique c'est la cause finale qui est principe, comme les hypothèses en mathématiques⁴ ; dès lors, pas plus

1. Cf. *supra*, 7, 1149 b 19 et la note. La προαίρεσις qui accompagne toujours le vice, fait défaut dans l'acrasie.

2. On ne sait rien de ce personnage.

3. L. 14, μὲν οὖν (sur le sens de cette particule, qui, dans les réponses, signifie souvent « bien au contraire », cf. la *Synt. gr.* de O. RIEMANN, Paris, 1932, p. 241, et l'exemple tiré d'*Euthydème*, 304 e) : *au contraire* de ce que soutenait l'aporie déjà visée 1150 b 31. L'intempérance est affaire de faiblesse : on peut amener l'ἀκρατῆς à changer de conduite, mais on ne peut pas modifier l'ἥθος du débauché. — Voir le passage parallèle de *Eth. Eud.*, II, 11, 1227 b 12-1228 a 11.

4. Le point de départ, le principe de nos actions (ἀρχή), la fin qui oriente notre conduite (τὸ οὗ ἕνεκα, l. 16), et dont la rectitude de choix est l'œuvre de la vertu naturelle (φύσιν, l. 18) exercée et fixée par l'habitude (ἐθιστή, l. 19 ; cf. VI, 13, 1144 b 1 et ss.), est indémontrable et ne peut être saisi que par une intuition rationnelle, par le νοῦς (voir *supra*, VI, 6, en entier, 1140 b 31-1141 a 8, avec nos notes). Ce principe, en tant qu'il échappe à l'emprise de la science démonstrative et qu'il constitue le premier anneau de la chaîne déductive, joue le même rôle en morale que les ὑποθέσεις en mathématiques ; l'ὑπόθεσις est une position de base, un jugement posant le sens d'un terme et en outre l'existence de la chose (par exemple les

dans les matières que nous traitons ici que dans les mathématiques, le raisonnement n'est apte à nous instruire des principes, mais c'est une vertu soit naturelle, soit acquise par l'habitude, qui nous fait avoir une opinion correcte au sujet du principe. L'homme répondant à cette description est par suite un homme modéré, et son contraire un homme déréglé.

- 20 Mais il y a un genre d'hommes¹ qui, sous l'influence de la passion, abandonne les voies de la droite règle ; c'est un homme que la passion domine au point de l'empêcher d'agir conformément à la droite règle, mais cette domination ne va cependant pas jusqu'à le rendre naturellement capable de croire que son devoir est de poursuivre en toute liberté les plaisirs dont nous parlons : c'est là l'homme intempérant, qui est meilleur que l'homme déréglé et qui n'est même pas vicieux à proprement parler, puisque en
25 lui est sauvegardé ce qu'il y a de plus excellent, je veux dire le principe. Opposé enfin à l'intempérant est un autre genre d'hommes² : c'est celui qui demeure ferme et ne s'écarte pas du principe, sous l'effet du moins de la passion. Ces considérations montrent donc clairement que cette dernière disposition du caractère est bonne et que l'autre ne vaut rien.

lignes et les figures en géométrie), qui sert de fondement à la démonstration : cf. *Anal. post.*, I, 2, 72 a 18-24 (p. 11-12 de notre trad.) ; 10, 76 a 33.

Il paraît difficile (et sur ce point nous sommes d'accord avec E. POSTE, *Post. Analytics*, 105, note, et avec H. JOACHIM, 233) de dire, comme le fait J. BURNET, 324, que ὑπόθεσις a dans le présent passage le sens du *Quod Erat Demonstrandum* des géomètres, car le Q. E. D. est ce que le géomètre se propose de prouver (τὸ πρόβλημα), et non pas le point de départ indémontrable de la démonstration.

Sur les l. 15 et ss., cf. *Eth. Eud.*, II, 10, 1227 a 8-10, et aussi les claires explications de S^t THOMAS (1431, p. 383) : *sicut in mathematicis principia non docentur per rationem, sic neque in operabilibus finis docetur per rationem. Sed homo per habitum virtutis sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilem, quod est finis.*

1. Après l'homme déréglé et l'homme modéré, AR. passe à l'homme intempérant et à l'homme tempérant.

2. L'homme tempérant.

<Tempérance et obstination.>

Est-ce donc qu'est tempérant¹ celui qui demeure ferme dans n'importe quelle règle et n'importe quel choix, ou seulement celui qui demeure ferme dans la droite règle, et, d'autre part, est-ce qu'est intempérant celui qui ne persiste pas dans n'importe quel choix et n'importe quelle règle, ou celui qui fait seulement abandon de la règle exempte de fausseté et du choix correct ? Telle était la façon dont le problème a été posé précédemment. — Ne serait-ce pas que, par accident, ce peut être une règle ou un choix quelconque², mais que, en soi, c'est seulement la règle vraie et le choix correct où le tempérant persiste et où l'intempérant ne persiste pas ? Si, en effet, on choisit ou poursuit telle chose en vue de telle autre chose, c'est cette dernière que par soi on poursuit et choisit, mais par accident c'est la première. Or d'une façon absolue a pour nous le sens de *par soi*. Par conséquent, en un sens c'est n'importe quelle

1. Solution de la *seconde opinion*, posée 2, 1145 b 10-12, et examinée 3, 1146 a 16-21 et 1146 a 31-b 2. Cette λύσις se termine seulement 11, 1151 b 32 (cf. notre note au début du ch. 4).

2. Les l. 33-1151 b 4 (ἢ κατὰ μὲν... τῇ ἀληθείᾳ) sont difficiles. AR. veut dire ceci. Il peut se faire que l'ἐγκρατής persiste dans un λόγος (une règle de conduite librement choisie) qu'il croit vrai, mais qui en fait se trouve faux. Pour emprunter l'exemple de S^t THOMAS (1437, p. 386), si on prend du fiel pour du miel à cause de la ressemblance de couleur, par soi c'est le miel qu'on recherche (*ratio recta*), mais par accident c'est le fiel (*ratio falsa*). Or le miel est la fin ultime qui est recherchée pour elle-même et *simpliciter* (ἀπλῶς, l. 4), et ce qui est recherché par accident intéresse seulement les moyens d'atteindre la fin et est *secundum quid* (ἔστι μὲν ὥς, l. 3). Par suite, on peut dire qu'en un sens le tempérant est celui qui persiste dans une opinion quelconque même fausse ; mais *simpliciter*, c'est celui qui persiste seulement dans l'opinion vraie, et c'est la considération de la fin qui dicte cette dernière. Même raisonnement en sens inverse, pour l'intempérant.

Sur le sens de ἢ, l. 33, cf. I, 4, 1096 b 28, note.

opinion à laquelle le tempérant s'attache fermement et que l'intempérant abandonne, mais absolument parlant c'est seulement à celle qui est vraie.

- Mais il y a des personnes capables de persister dans
 5 leur opinion¹, qu'on appelle des *opiniâtres*, c'est-à-dire qui sont difficiles à convaincre et qu'on ne fait pas facilement changer de conviction. Ces gens-là présentent une certaine ressemblance avec l'homme tempérant, comme le prodigue ressemble à l'homme libéral, et le téméraire à l'homme sûr de lui : mais en réalité ils diffèrent de lui sous bien des aspects. L'homme tempérant, en effet, sous l'assaut de la passion et de la concupiscence demeure inébran-
 10 lable, mais il sera prêt, le cas échéant, à céder à la persuasion ; l'homme opiniâtre, au contraire, refuse de céder à la raison, car de telles gens ressentent des appétits et beaucoup d'entre eux sont menés par leurs plaisirs². Or parmi les opiniâtres on distingue les entêtés, les ignorants et les rustres³ : l'entêtement des premiers tient au plaisir ou à la peine que leur propre attitude leur cause : ils se
 15 plaisent à chanter victoire quand on ne réussit pas à les faire changer d'opinion, et ils s'affligent quand leurs propres décisions deviennent nulles et non avenues, comme cela arrive pour des décrets ; aussi ressemblent-ils davantage à l'homme intempérant qu'à l'homme tempérant.

D'autre part, il y a des gens⁴ qui ne persistent pas dans leurs opinions pour une cause étrangère à l'intempérance, par exemple Néoptolème dans le

1. Pour serrer davantage la notion de tempérance, AR. distingue les cas où la simple persistance dans une opinion ou un principe, n'est pas une *ἐγκράτεια*.

2. *Perlinax non mutatur a sua opinione propter aliquam rationem induclam, sed recipit concupiscentias et multi eorum ducuntur a delectationibus contra rationem* (S^t THOMAS, 1443, p. 386).

L. 9, nous supprimons, à la suite de SCALIGER et J. BURNET, *ὁ ἐγκρατής*, mais on peut conserver ces mots à la ligne suivante. — L. 11, D. LAMBIN lit, peut-être avec raison, *ἐπειτ'*, au lieu de *ἐπεὶ*.

3. Sur les *ἄρροιστοι*, cf. *Rhetor.*, II, 21, 1395 a 6.

4. Cas inverse du précédent : tout changement d'opinion n'est pas forcément dû à l'intempérance.

Philoctète de SOPHOCLE¹. Il est vrai que c'est au plaisir que fut dû son changement de résolution, mais c'était un noble plaisir : car dire la vérité était pour lui quelque chose de noble, et il n'avait consenti à mentir qu'à l'instigation d'Ulysse. En effet, celui qui accomplit une action par plaisir n'est pas toujours un homme déréglé ou pervers ou intempérant ; mais c'est celui qui l'accomplit par un plaisir honteux.

11

<Insensibilité. — Intempérance et prudence.>

Puisqu'il existe aussi un genre d'homme constitué de telle façon qu'il ressent moins de joie qu'il ne devrait des plaisirs corporels², et qu'il ne demeure pas fermement attaché à la règle, celui qui occupe la position intermédiaire entre lui et l'homme intempérant est l'homme tempérant. En effet, l'homme intempérant ne demeure pas dans la règle parce qu'il aime trop les plaisirs du corps, et cet autre dont nous parlons, parce qu'il ne les aime pas assez ; l'homme tempérant, au contraire, persiste dans la règle et ne change sous l'effet d'aucune de ces deux causes. Mais il faut bien, si la tempérance est une chose bonne, que les deux dispositions qui y sont contraires soient l'une et l'autre mauvaises, et c'est d'ailleurs bien ainsi qu'elles apparaissent. Mais du fait que l'une d'elles³ ne se manifeste que dans un petit nombre d'individus et rarement, on croit d'ordinaire que la tempérance est le seul contraire de

1. Cf. *supra*, 3, 1146 a 19. — L. 20, la suggestion de RAMSAUER tendant à remplacer καλόν par ἡδύ est intéressante, mais cette modification n'est pas indispensable.

2. Non pas en vue du bien, mais par dégoût et par fatigue, et c'est la raison pour laquelle aussi il ne persiste pas dans la voie droite.

L. 24, au lieu de ἢ τοιοῦτος, qui n'a guère de sens, nous suivons le texte de BYWATER, accepté par J. BURNET, 327, et W. D. ROSS, et lisons ὁ [τοιοῦτο] τοῦτου ...

3. L'amour insuffisant des plaisirs corporels.

l'intempérance, tout comme on admet que la modération est le seul contraire du dérèglement.

Étant donné, d'autre part, qu'un grand nombre d'expressions sont employées par similitude¹, c'est par similitude que nous venons naturellement à parler de la *tempérance* de l'homme modéré, parce que l'homme tempérant et l'homme modéré sont l'un et l'autre constitués de façon à ne rien faire à l'encontre de la règle sous l'impulsion des plaisirs corporels.

35
1152 a Mais tandis que le premier a des appétits pervers, le second n'en a pas, et sa nature est telle qu'il ne ressent aucun plaisir dans les choses qui sont contraires à la règle, alors que l'homme tempérant est naturellement apte à goûter le plaisir dans ces choses-là mais à ne pas s'y abandonner. — Il y a également une ressemblance entre l'homme intempérant et l'homme dérégé, bien qu'ils soient en réalité

5 différents : tous deux poursuivent les plaisirs du corps, mais l'homme dérégé pense qu'il doit le faire, et l'homme intempérant ne le pense pas.

Il n'est pas possible non plus que la même personne soit en même temps prudente et intempérante, car nous avons montré² que la prudence et le caractère vertueux vont toujours ensemble. Ajoutons que la prudence ne consiste pas seulement dans la connaissance purement théorique du bien, mais encore dans la capacité de le faire, capacité d'agir que l'homme intempérant ne possède pas. — Rien n'empêche au

1. Par analogie.

Les l. 1151 b 33-1152 a 6 constituent la *λύσις* de la *quatrième opinion*, posée 2, 1145 b 14-17, examinée 3, 1146 a 9-16, 1146 a 31-b 2, et déjà résolue 7, 1150 a 9-1150 b 28, mais seulement en ce qui concerne l'*endurance*, *καρτερία* (toutes ces notions sont assez voisines et interfèrent les unes avec les autres, ainsi que le montre l'énoncé même de l'*ἐνδοξον*, 2, 1145 b 14-17). La présente *λύσις* constitue un complément à 9, 1150 b 29-1151 a 29 (v. notre note au début du ch. 4).

2. VI, 13, 1144 a 11-b 32.

Les l. 7-14 sont la *λύσις* se rapportant à la *cinquième opinion*, posée 2, 1145 b 17-19, et examinée (cet examen étant aussi une esquisse de la solution) 3, 1146 a 4-9.

Rappelons que la *φρόνησις*, que nous traduisons par *prudence*, est la *sagesse pratique*.

surplus que l'homme habile¹ soit intempérant (et c'est 10
la raison pour laquelle on pense parfois qu'il y a des
gens qui tout en étant prudents sont cependant
intempérants), parce que si l'habileté et la prudence
diffèrent, c'est de la façon indiquée dans nos premières
discussions² : en tant que se rapportant à la raison
ce sont des notions voisines, mais elles diffèrent pour
ce qui est du choix³. — On ne doit dès lors pas
comparer non plus l'homme intempérant à celui qui
sait et contemple, mais seulement à celui qui est en
état de sommeil ou d'ivresse⁴. Et il agit certes volon-
tairement (puisqu'il sait, d'une certaine manière⁵, à la 15
fois ce qu'il fait et en vue de quoi il le fait), mais il
n'est pas pervers, parce que son choix est équitable⁶,
de telle sorte qu'il n'est qu'à demi pervers. Et il n'est
pas injuste, car il n'a aucune malice⁷, puisque des
deux types d'hommes intempérants, l'un ne persiste
pas dans le résultat de ses délibérations, et que l'autre,
l'homme d'humeur excitable, ne délibère pas du tout⁸.

1. Les l. 10-14 (τὸν δὲ δεινόν ... προαίρεσιν), bien que renfermant la λύσις de l'aporie, ont le caractère d'une digression, le développement reprenant ensuite. L'incidente, l. 11-12 (διὸ καὶ ... ἀκρατεῖς δέ), est elle-même une parenthèse qu'à l'exemple de H. RACKHAM nous avons marquée.

2. VI, 13, 1144 a 23-b 4, passage qui traite de la nature de l'habileté.

3. L'habileté est une pure δύναμις, étrangère à la moralité, capable à la fois de bien et de mal, alors que la φρόνησις s'accompagne toujours de προαίρεσις, et c'est cette dernière qui lui donne son caractère moral. Cf. IV, 13, 1127 b 14, note.

L. 13, κατὰ μὲν τὸν λόγον : nous adoptons l'interprétation de H. RACKHAM (*as being intellectual faculties*), qui nous paraît plus naturelle que celle de J. BURNET, 328.

4. La connaissance de la droite règle que possède l'homme intempérant n'est pas une connaissance en acte, *hic et nunc*, mais elle est latente et ne se réveille qu'au départ de l'ἐπιθυμία : cf. 5, 1147 b 6-9,

5. *Quodammodo, scilicet in universali* (S^t THOMAS, 1461, p. 390).

6. Sa προαίρεσις, d'une manière générale (sa ἔξις προαιρετική, dit J. BURNET), est bonne quand elle n'est pas empêchée de s'exercer. dans une situation donnée, par la concupiscence. *Cum non perturbatur a passione habet electionem rectam, licet cum perturbatur a passione recedat a recta electione* (SYLV. MAURUS, 199²).

7. Sur ἐπιβουλος, cf. 7, 1149 b 14.

8. Sur les deux formes de l'intempérance (les faibles, δ μὲν, l. 18, et les impulsifs, ὁ δὲ μελαγχολικός, l. 19), cf. 8, 1150 b 19-28.

- 20 Dès lors, l'homme intempérant est semblable à une cité qui rend toujours les décrets qu'il faut¹ et possède des lois sages, mais qui n'en fait aucun usage, comme le remarque en raillant ANAXANDRIDE² :

La cité le souhaitait, elle qui n'a aucun souci des lois.

L'homme vicieux, au contraire, ressemble à une cité qui se sert de ses lois, mais ces lois ne valent rien à l'usage.

- 25 Tempérance et intempérance ont rapport à ce qui dépasse l'état habituel de la majorité des hommes : l'homme tempérant, en effet, montre une fermeté plus grande, et l'homme intempérant une fermeté moindre que ne sont capables d'en montrer la plupart des hommes.

- De toutes les formes d'intempérance, celle dont les hommes à humeur excitable sont atteints est plus facile à guérir que celle des hommes qui délibèrent sans persister ensuite dans leur décision³, et ceux qui sont intempérants par habitude se guérissent plus aisément que ceux qui le sont par nature, car on change d'habitude plus facilement que de nature ;
30 même l'habitude est difficile à changer, précisément pour cette raison qu'elle ressemble à la nature⁴, suivant la parole d'EVENUS :

Je dis que l'habitude⁵ n'est qu'un exercice de longue haleine, mon ami, et dès lors

Elle finit par devenir chez les hommes une nature.

1. V, 10, 1134 b 24, note.

2. Poète de la moyenne comédie. Le fragment cité figure sous le n° 67 dans le recueil de Th. Kock (Leipzig, 1880-1888).

3. Les faibles.

4. C'est une seconde nature. Cf. *de Mem.*, 2, 452 a 27.

5. Fragmt 9, dans le recueil de E. Diehl, *Anthologia lyr. gr.*, Leipzig, 1922-1925 (fasc. I).

Le sujet de *ἐπειναι*, l. 32, est probablement *ἔθος*.

EVENUS de Paros était un sophiste et un poète élégiaque du temps de SOCRATE. AR. le cite à deux ou trois reprises (cf. notamment *Rhetor.* I, 11, 1370 a 10 ; *Metaph.*, Δ, 5, 1015 a 29).

12

< Théories sur le plaisir : leurs arguments. >

Nous avons traité de la nature de la tempérance et de l'intempérance, de celle de l'endurance et de la mollesse, et montré comment ces états se comportent 35 les uns envers les autres.

L'étude du plaisir et de la peine¹ est l'affaire du 1152 b

1. Pour la théorie aristotélicienne du plaisir on se reportera à la belle étude de A. J. FESTUGIÈRE, *le Plaisir*, Paris, 1936, ainsi qu'à celle de J. LÉONARD, *le Bonheur chez Ar.*, Bruxelles, 1948.

Les textes principaux, réunis et traduits par A. J. FESTUGIÈRE, sont au nombre de trois : *Eth. Nic.*, VII, 12, 1152 a 34-15, 1154 b 34 ; X, 1, 1172 a 15 à 5, 1176 a 29 ; *Magna mor.*, II, 7, 1204 a 19-1206 a 35. Ce dernier texte, d'une authenticité incertaine, n'est qu'un commentaire de *Eth. Nic.*, VII, 12-15. Restent donc en présence les deux traités des l. VII et X. Le livre X, 1-5, de composition probablement plus récente, contient une doctrine plus élaborée, et ne fait pas double emploi avec VII, 12-15 (cf. sur ce point MICHEL D'ÉPHE, 529, 7, qui signale une différence de perspective). Pendant longtemps, à la suite de L. SPENGLER et d'autres (cf. la préface de SUSEMHL, à son édition de *Eth. Nic.*, p. xi), on a contesté l'authenticité de VII, 12-15, pour rattacher ce texte à l'*Eth. Eud.*, dont par ailleurs on refusait d'attribuer la paternité à AR. Aujourd'hui on admet généralement que l'*Eth. Eud.* est une première rédaction de l'*Eth. Nic.*, et que d'autre part les deux traités du plaisir, VII, 12-15, et X, 1-5, sont l'un et l'autre l'œuvre d'AR., tout en n'appartenant peut-être pas au même ouvrage.

Les autres passages de l'*Eth. Nic.* qui parlent du plaisir sont moins importants (voir la liste dans FESTUG., p. 47-48).

AR. traite encore du même sujet dans un long chapitre de la *Rhetor.*, I, 11, 1369 b 33-1372 a 3, qui n'a aucun caractère dogmatique. Il renferme une énumération des ἡδέα. La définition du plaisir donnée au début du chapitre (κίνησις τῆς ψυχῆς) est en contradiction avec les analyses de l'*Eth. Nic.*, et doit être considérée comme un simple *postulat* (ὑποκείμενον), conforme aux opinions courantes et suffisante pour établir les règles de la persuasion, qui sont l'objet de l'art rhétorique.

Les ch. 12-15 apparaissent comme à peu près indépendants des ch. précédents. On peut cependant, avec J. BURNET, 329, marquer comme suit la transition des idées : ἡδυστασία et ἡδονή sont mauvaises parce qu'elles sont la satisfaction des appétits, lesquels ont le seul plaisir pour objet. Qu'est-ce donc que le plaisir ? Est-il mauvais ?

philosophe politique¹ : c'est lui, en effet, dont l'art architectonique² détermine la fin sur laquelle nous fixons les yeux pour appeler chaque chose bonne ou mauvaise au sens absolu. En outre, cette investigation est l'une de nos tâches indispensables : car
 5 non seulement nous avons posé³ que la vertu morale et le vice ont rapport à des plaisirs et à des peines, mais encore, au dire de la plupart des hommes, le bonheur ne va pas sans le plaisir, et c'est la raison pour laquelle l'homme *bienheureux* est désigné par un nom dérivé de *se réjouir*⁴.

Certains sont d'avis⁵ qu'aucun plaisir n'est un bien,

1. L'Éthique, nous le savons, n'est qu'un chapitre de la Politique (I, 1). AR. entend par *philosophe politique*, à la fois le théoricien de la politique et l'homme d'État qui met la main à la pâte. C'est lui qui établit la fin suprême, l'ultime valeur servant d'étalon aux activités subordonnées, qui ne sont bonnes en elles-mêmes que si elles tendent vers cette fin.

2. Cf. I, 1, 1094 a 14 et ss.

3. II, 2, 1104 b 8 et ss.

4. AR., qui n'est pas difficile en matière d'étymologie (cf. par exemple, *supra*, V, 7, 1132 a 30), dérive *μακάριος* (*heureux, bienheureux*) de *χαίρειν* (plus exactement de *μάλα χαίρειν* : cf. ASP., 142, 7).

5. AR. va maintenant exposer, puis critiquer les différentes opinions sur le plaisir. Il y reviendra, avec plus d'abondance, dans le livre X.

Les arguments antihédonistes d'AR. sont empruntés à PLATON, et les textes relatifs au plaisir sont en étroite dépendance du *Philèbe*. Dans ce dialogue célèbre et souvent obscur, PLATON, on le sait, a traité *ex professo* de la nature du plaisir et de ses diverses espèces, en faisant état d'objections et de controverses nées à l'intérieur même de son École. Pour une analyse et une interprétation fidèles, on se reportera à l'admirable introduction de A. DIÈS à son édition du *Philèbe* (Paris, les Belles-Lettres, 1941).

Dans le présent passage, AR. distingue trois opinions sur le plaisir :

I. L. 8-10 (τοῖς μὲν ... ἡδονήν). Condamnation radicale du plaisir, lequel n'est un bien, ni en lui-même, ni par accident. C'est l'opinion de SPEUSIPPE et des *gens distingués* du *Philèbe* (κοινοί, 53 c), par opposition à celle d'EUDOXE qui, nous le savons déjà (I, 12, 1101 b 27 ; cf. aussi X, 2, 1172 b 9 et ss), considérera le plaisir comme le Souverain Bien. D'après SPEUSIPPE (cf. fragmt 60-1 LANG, et AULU-G., *Noct. atticae*, IX, 5, 4), le plaisir et la douleur sont deux maux opposés l'un à l'autre ainsi qu'au bien, lequel tient le milieu entre les deux.

II. L. 10 (τοῖς δὲ ... φαῦλα). Opinion suivant laquelle quelques plaisirs sont bons, mais la plupart ne valent rien. On reconnaît la

ni en lui-même ni par accident (car il n'y a pas identité, disent-ils, entre bien et plaisir). Pour d'autres, 10 certains plaisirs seulement sont bons, mais la plupart sont mauvais. Selon une troisième opinion, enfin, même en supposant que tous les plaisirs soient un bien, il n'est cependant pas possible que le plaisir soit le Souverain Bien.

<I> Le plaisir n'est pas du tout un bien, dit-on¹, parce que : <1> tout plaisir est un devenir senti, vers un état naturel, et qu'un devenir n'est jamais du même genre que sa fin² : par exemple un processus de construction n'est jamais du même genre qu'une maison. <2> De plus, l'homme modéré évite les plaisirs. <3> De plus, l'homme prudent poursuit ce 15 qui est exempt de peine³, non l'agréable. <4> De plus, les plaisirs sont un obstacle à la prudence⁴, et cela d'autant plus que la jouissance ressentie est plus intense, comme dans le cas du plaisir sexuel, où nul

thèse du *Philèbe*, où PL. distingue les plaisirs purs et sans mélange de peine, et les plaisirs impurs ou mélangés de peine (64 e; cf. A. DËS, LXXX).

III. L. 11-12 (ἐτι ... ἡδονήν), qui exprime l'opinion d'AR. lui-même, opinion qu'on retrouvera au livre X et qui est en accord avec les conclusions du *Philèbe*.

1. Exposé de l'opinion de SPEUSIPPE et de l'Académie. Les arguments, au nombre de 6, commencent par le mot ἐτι, et nous les avons numérotés. Le premier argument (l. 12-14) se trouve dans le *Philèbe* (32 a, 32 b), où le plaisir est défini comme une γένεσις (génération, genèse, processus, devenir) quand il est mixte ou impur (cf. aussi *Rhetor.*, I, 11, 1369 b 33, où la définition du plaisir comme une κίνησις est prise comme postulat).

2. Sur l'opposition γένεσις-τέλος, cf. *Philèbe*, 54 c. La fin appartient à la classe du bien, et ce qui tend seulement vers la fin ne peut être un bien. L'exemple, qui suit, de οἰκοδόμησις et de οἰκία est fréquent chez AR. : voir notamment *Phys.*, III, 1, 201 b 9-13 [= *Metaph.*, K, 9, 1065 b 17-1066 a 5, avec les notes de notre commentaire, II, p. 615-616]; de *Part. anim.*, I, 1, 640 a 18, etc... Il y a dans le *Philèbe*, 54 e, une comparaison analogue (ναυπηγία-πλοῖα).

3. CLÉMENT, dans les *Strom.*, II, 22, p. 186, 19, Stählin, nous apprend qu'au dire de SPEUSIPPE, le but du sage est l'ἀσυχλία, la tranquillité, terme emprunté au vocabulaire habituel d'ÉPICURÈ (*Ep.* III, à Ménécée, 127, 11, p. 86 C. Bailey).

4. Cf. *Phédon*, 65 a, 66 c. — L. 16, φρονεῖν est, croyons-nous, l'exercice de la pensée pratique ou prudence (φρόνησις), et non de la pensée en général (rendue par νοῆσαι, l. 18).

n'est capable de penser quoi que ce soit en l'éprouvant. <5> De plus, il n'existe aucun art productif du plaisir ; cependant toute chose bonne est l'œuvre d'un art¹. <6> De plus, enfants et bêtes poursuivent les plaisirs.

- 20 <II> Tous les plaisirs ne sont pas bons, dit-on d'autre part², parce que : <1> il y en a de honteux et de répréhensibles et qu'en outre <2> il y en a de nuisibles, puisque certaines choses qui plaisent sont funestes à la santé.

<III> Enfin³, que le plaisir ne soit pas le Souverain Bien est prouvé par ce fait qu'il n'est pas une fin mais un devenir.

13

*<Discussion de la théorie que le plaisir
n'est pas un bien.>*

Telles sont donc, à peu près, les opinions qui ont cours.

- 25 Qu'il ne résulte pas de ces arguments que le plaisir ne soit pas un bien, ni même le Souverain Bien, les considérations suivantes le font voir⁴.

En premier lieu⁵, puisque le bien est pris en un

1. La source de cet argument est *Gorgias*, 462 b.

2. Seconde opinion.

3. Troisième opinion, celle d'AR. lui-même.

4. Tout le ch. 13 est consacré à l'examen de la doctrine de SPEUSIPPE, mais AR. y reviendra au l. X, 3, 1174 a 13-4, 1175 a 21. C'est à cette théorie que les développements les plus considérables sont réservés.

5. La λύσις de la théorie de SPEUSIPPE sur le plaisir-genèse fait appel à trois arguments (l. 26-33, l. 33-1153 a 7, l. 7-17).

Le premier argument répond à I, I, et à III, du ch. 12, conf^t aux distinctions que nous avons marquées. Il est le suivant. Pour refuser au plaisir le caractère de bien, SPEUSIPPE part de cette idée que le plaisir est une γένεσις. Mais son raisonnement n'est pas exact. Si on admet que le bien peut être *absolu* ou relatif à telle *personne* ou à telle *circonstance donnée* (ἀπλῶς, τινί, ποτέ, etc.), — et il faut en dire autant du mal, — cette distinction doit s'appliquer à tout ce qu'on

double sens (il y a le bien au sens absolu et le bien pour telle personne), il s'ensuivra que les états naturels et les dispositions seront aussi appelés bons en un double sens, et par suite également les mouvements et les devenir correspondants. Et de ces mouvements et devenir considérés comme mauvais, les uns seront mauvais au sens absolu, <les autres, mauvais pour une personne déterminée> et non pour une autre, mais au contraire désirables pour tel individu; certains autres ne seront même pas désirables en général pour tel individu, mais seulement à un moment 30 donné et pour peu de temps et non <toujours>; les autres devenir, enfin, ne sont pas même des plaisirs¹, mais le paraissent seulement, ce sont tous ceux qui s'accompagnent de peine et ont pour fin une guérison, par exemple les processus des maladies.

En outre², puisque une sorte de bien est activité,

appelle bon, que ce soit une *nature* (φύσις), une *disposition* du caractère (ἔξις), ou (et voilà le centre de la réfutation) à un *mouvement* et à une *genèse* (κίνησις, γένεσις). Le plaisir-γένεσις ne sera donc pas intrinsèquement mauvais, mais il y aura des plaisirs bons ou mauvais ἀπλῶς, des plaisirs bons ou mauvais τινί, ποτέ, etc. (cf. S^t THOMAS, 1484-1485, p. 396; H. JOACHIM, 235). — Le texte des l. 29-31 est en partie incertain, et comporte des variantes. Nous suivons la leçon de SUSEMIHL-APELT, en respectant ses crochets.

1. Dans l'état de maladie, en raison des dispositions morbides de l'organisme, certaines γένεσις, qui ne sont en rien des plaisirs, peuvent cependant le paraître aux yeux du malade.

2. *Deuxième argument* (l. 33-1153 a 7). Il est fort difficile et se rattache à la vieille notion du plaisir-réplétion et de la douleur-déperdition, provenant de l'ancienne médecine (cf. HIPPOCR., *Aphor.*, II, 22; IV, 476 Littré : ἀπὸ πλησμονῆς ὀκόσα ἀν νουσήματα γένηται, κένωσις ἴηται. καὶ ὀκόσα ἀπο κενώσιως, πλησμονή).

AR. fait appel à une nouvelle distinction. Le bien peut être soit celui d'un *état permanent* (une ἔξις : on parle d'un *homme bon*), soit celui des *actes* par lesquels cet état se traduit (ἐνέργειαι : les *bonnes actions*). Or la γένεσις par laquelle on passe d'un état déficient (la maladie par exemple) à l'état normal (et qui est pour SPEUSIPPE le plaisir type) est agréable en tant qu'elle est une activité et non en tant qu'elle est un processus, et le plaisir ressenti a un caractère *accidentel*. Qu'est-ce à dire ? C'est que l'activité en question provient seulement de cette partie de notre nature qui, au sein de la maladie, est demeurée saine, et elle n'est pas l'activité de l'organisme tout entier (cf. *infra*, 15, 1154 b 17). Ainsi c'est en tant qu'activités saines que ces processus donnent du plaisir, et elles ne sont liées à une res-

et une autre sorte, disposition, les processus qui nous restaurent dans notre état naturel sont agréables seulement par accident, l'activité en travail dans
 35 nos appétits¹ étant celle de cette partie de nous-mêmes demeurée dans son état naturel : c'est qu'il existe aussi² des plaisirs sans accompagnement de
 1153 a peine ou d'appétit, par exemple l'activité contemplative, où la nature ne souffre d'aucun manque. Et ce qui indique <que les plaisirs liés à un processus sont seulement accidentels>³, c'est qu'on ne se réjouit pas du même objet agréable au moment où la nature remplit ses vides et après qu'elle est restaurée : dans la nature restaurée, on se plaît aux choses qui sont agréables au sens absolu ; dans la nature en train de se refaire, on se plaît même à leurs contraires⁴ : car on aimera même les substances
 5 piquantes et amères dont aucune n'est naturellement agréable ni absolument agréable, de sorte que les plaisirs que nous en ressentons ne sont non plus ni naturellement ni absolument agréables, la distinction qui sépare les différents objets plaisants l'un de l'autre s'étendant aux plaisirs qui en découlent.

En outre⁵, il ne s'ensuit pas qu'on doive nécessai-

tauration de l'état normal que d'une façon accidentelle. Au plaisir accidentel en dépendance de la γένεσις il faut ajouter une autre forme supérieure à la première, liée à l'ἐνέργεια d'une ἔξις sans déficience : ce sera l'exercice de la pensée pure (αὐ τοῦ θεωρεῖν ἐνέργεια), qui n'implique nullement un état de manque ou un processus de restauration.

Sur ce passage délicat, on se reportera à *Mag. mor.*, II, 7, 1204 b 20-1205 a 5 ; le comm. de A. J. FESTUGIÈRE, p. 17-18 ; et surtout H. JOACHIM, 236.

1. « L'activité qui se manifeste dans ces désirs de restauration. » (A. J. FESTUGIÈRE, p. 8).

2. Sur la portée de cette réserve (ἐπεὶ καί, l. 36), cf. H. JOACHIM, 236 : il n'y a pas que les plaisirs résultant d'un appétit à satisfaire, il y a aussi les plaisirs purs.

3. Nous ajoutons les mots entre crochets.

4. Ce ne sont plus les ἡδέα véritables qui plaisent à un organisme malade, mais des ἡδέα de caractère illusoire, pouvant satisfaire des fonctions corporelles perverses.

5. *Troisième argument*, le plus décisif. AR. prend nettement position contre SPEUSIPPE et va plus au fond des choses. En réalité, nombre de plaisirs ne sont pas liés à un mouvement vers quelque fin

rement poser quelque chose de meilleur que le plaisir, pour la raison qu'au dire de certains la fin est meilleure que le devenir. Les plaisirs, en effet, ne sont pas réellement des devenirs, ni ne sont pas tous liés à un devenir : ils sont activités et fin ; ils ne se produisent pas non plus au cours de nos devenirs mais quand nous faisons usage de nos puissances¹ ; tous enfin n'ont pas une fin différente d'eux-mêmes, cela n'est vrai que des plaisirs de ceux qui reviennent à la perfection de leur nature. Et c'est pourquoi il n'est pas exact de dire que le plaisir est un devenir *senti*, il faut plutôt le définir comme une activité de la manière d'être qui est selon la nature, et, au lieu de *senti*, mettre *non empêché*². — Il y a aussi les gens³ qui regardent le plaisir comme un devenir, parce que c'est pour eux un bien au sens absolu, car à leurs yeux l'activité est un devenir, alors qu'en fait elle est tout autre chose.

L'opinion suivant laquelle⁴ les plaisirs sont mauvais parce que certaines choses agréables sont nuisibles

distincte d'eux-mêmes : ils sont par eux-mêmes actes et fin. Le plaisir doit être défini par l'activité et non par la passivité. Le livre X apportera une correction essentielle à la théorie du plaisir-activité : le plaisir n'est pas en soi une *ἐνέργεια*, il est lié à une *ἐνέργεια*.

SYLV. MAURUS, 203², expose d'une façon remarquable la pensée d'AR. : *non valet ratio qua contra sententiam probabatur, delectationem non posse esse optimam, quia semper finis ac terminus generationis est melior ipsa generatione. Supponit enim haec ratio quod omnis voluptas est generatio*, ce qui n'est pas.

1. Nous savons que *χρῆσις* est opposé à *ἔξις* et a le sens d'*ἐνέργεια* (cf. 5, 1146 b 31, note).

2. Le plaisir est ainsi une activité qui s'exerce librement ; il n'est pas la conscience d'un processus, mais l'activité non entravée de nos facultés naturelles.

3. Simple additif destiné à montrer le caractère ambigu de la doctrine du plaisir-genèse, puisque les Cyrénéiques, hédonistes absolus, admettent, tout comme SPEUSIPPE, que le plaisir est une *γένεσις*. La référence d'AR. à l'École d'ARISTIPPE est certaine : c'est l'opinion de A. GRANT et J. BURNET, et elle est entièrement partagée par A. DIÈS (p. LXIV-LXX de son *Introduction au Philèbe*, déjà cité) : cf. au surplus DIOG. L., II, 65 et ss (dans C. J. DE VOGEL, *Greek phil.*, I, 254-257, p. 166-168).

4. Réponse à II, 2 (12, 1152 b 21-22). Voir cependant A. J. FES-
TUGIÈRE, p. x et 9.

à la santé, revient à dire que la santé est mauvaise parce que certaines choses utiles à la santé ne valent rien pour gagner de l'argent. A cet égard assurément les choses agréables comme les choses utiles à la santé sont mauvaises, mais elles ne sont pas mauvaises du moins pour cette raison-là¹, puisque même la contem-
 20 plation peut parfois être nuisible à la santé.

D'autre part², ni la prudence, ni aucune disposition en général n'est entravée par le plaisir découlant d'elle-même, mais seulement par les plaisirs étrangers³, puisque les plaisirs nés du fait de contempler et d'apprendre nous feront contempler et apprendre davantage.

Qu'aucun plaisir ne soit l'œuvre d'un art⁴, c'est là un fait assez naturel : aucune autre activité non
 25 plus n'est le produit d'un art, mais l'art se contente de donner la capacité, bien qu'en fait l'art du parfumeur et celui du cuisinier soient généralement considérés comme des arts productifs de plaisir.

Les arguments⁵ qui s'appuient sur le fait que l'homme modéré évite le plaisir et que l'homme prudent poursuit la vie exempte de peine seulement, et que d'autre part les enfants et les bêtes poursuivent le plaisir, ces arguments-là sont réfutés tous à la fois
 30 par la même considération : nous avons indiqué⁶, en effet, comment les plaisirs sont bons au sens absolu, et comment certains plaisirs ne sont pas bons ; or ce sont ces derniers plaisirs que les bêtes et les enfants poursuivent (et c'est l'absence de la peine causée par la privation des plaisirs de ce genre que recherche l'homme prudent), c'est-à-dire les plaisirs qui impliquent appétit et peine, en d'autres termes les plaisirs corporels (qui sont bien de cette sorte-là)

1. Autrement dit : cela ne prouve pas qu'elles soient mauvaises en elles-mêmes.

2. Réponse à I, 4 (12, 1152 b 16-18).

3. Les plaisirs qui proviennent de l'exercice d'autres dispositions. Quand le plaisir est l'acte de sa puissance, il n'est jamais un mal.

4. Réponse à I, 5 (12, 1152 b 18-19).

5. Réponse à I, 2, 3 et 6 (12, 1152 b 15, 15-16, 19-20).

6. 1152 b 26-1153 a 7. La réponse d'Ar. revient à savoir faire la distinction élémentaire entre bons et mauvais plaisirs. — L. 31-32, nous avons accepté la parenthèse de W. D. Ross.

et leurs formes excessives, plaisirs qui rendent précisément dérégulé l'homme dérégulé. Telle est la raison pour laquelle l'homme modéré fuit ces plaisirs, car même l'homme modéré a des plaisirs¹.

35

14

*<Le plaisir et le Souverain Bien.
Plaisirs bons et plaisirs mauvais.>*

En outre², que la peine aussi soit un mal et doive être évitée, c'est ce que tout le monde reconnaît : car la peine est tantôt un mal au sens absolu³, tantôt un mal en ce qu'elle est propre à entraver de quelque façon notre activité. Or le contraire d'une chose qu'on doit éviter, en tant qu'elle est à éviter et est un mal, ce contraire est un bien⁴. Le plaisir est donc nécessairement un bien. SPEUSIPPE tentait de réfuter cet argument en s'appuyant sur cette comparaison que *plus grand* est contraire à la fois à *plus petit* et à *égal*⁵, mais sa réfutation est inopérante, car on ne

1. *Sunt autem quaedam delectationes propriae temperati... et has non fugit sed quaerit* (S^r THOMAS, 1497, p. 397). Le σῶφρων évite les plaisirs en question, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en a pas d'autres, d'un ordre plus élevé.

2. Cf. aussi X, 2, 1173 a 5-13, qui contient la même argumentation. AR. continue à réfuter la doctrine de SPEUSIPPE, suivant laquelle plaisir et douleur sont deux maux opposés à la fois l'un à l'autre et au bien, terme moyen entre les deux (cf. 12, 1152 b 8, note ; se reporter surtout au passage d'AULU-G., IX, 5, 4).

3. Et c'est ce qu'elle est en réalité, quoique une peine déterminée puisse être seulement un mal par accident.

4. Cf. *Top.*, IV, 3, 123 b 5.

5. Comprendre : SP. disait que le bien est contraire à la fois à la peine et au plaisir, de la même façon que ce qui est *plus grand* est contraire à *plus petit* et à *égal* (sur cette sorte d'opposition, cf. *Metaph.*, I, 5, 1055 b 30-1056 b 3, et les notes de notre comm., II, 553-557). La comparaison de SP. ne vaut rien, car l'opposition *égal-plus grand-plus petit* n'est pas une opposition de contrariété, une chose ne pouvant avoir plus d'un contraire (*Metaph.*, I, 4, 1055 a 19). En réalité l'égal n'est opposé au plus grand et au plus petit qu'à titre de *néga-tion privative* (ἀπόφασις στέρητική) de tous les deux.

saurait prétendre que le plaisir est dans son essence quelque espèce de mal¹.

D'autre part², rien ne s'oppose à ce que le Souverain Bien ne soit lui-même un plaisir déterminé, même si on accorde que certains plaisirs sont mauvais : tout comme le Souverain Bien pourrait consister en une science déterminée, même si certaines sciences sont mauvaises. Peut-être même³ est-ce une nécessité, si chacune de nos dispositions a son activité corres-
 10 pondante s'exerçant sans entraves (qu'on fasse consister le bonheur soit dans l'activité de l'ensemble de nos dispositions, soit dans l'activité de l'une d'entre elles, cette activité < sous l'une ou l'autre forme > étant supposée sans entraves), que l'activité en question soit la plus digne de notre choix : or cette activité est plaisir. Ainsi le Souverain Bien serait un certain plaisir, bien que la plupart des plaisirs soient mauvais, et même, le cas échéant, mauvais absolument. —
 15 Et c'est pourquoi tous les hommes pensent que la vie heureuse est une vie agréable, et qu'ils entrelacent étroitement le plaisir au bonheur. En cela ils ont raison, aucune activité n'étant parfaite quand elle est empêchée, alors que le bonheur rentre dans la

1. Dont il serait le genre. L'argument de SPEUSIPPE revient à dire que plaisir et douleur sont deux *espèces* du genre mal, ce qui est impossible à admettre, tout au moins pour d'autres que Sp. lui-même. C'est ainsi que nous comprenons, avec ASPASIVS et H. JOACHIM (238) les l. 6-7 (οὐ γὰρ ἐν... ἡδονῇ); nous donnons en conséquence, comme sujet sous-entendu de φαίη, le pronom οὐδεὶς et non Sp. (Voir cependant J. BURNET, 336).

Sur ὅπερ, l. 6, cf. VI, 4, 1140 a 7, note.

2. Réponse à III (12, 1152 b 11-12 et 22-23) et à II, 1 (12, 1152 b 21). Ar. va réfuter, au moyen de *trois* arguments, l'opinion suivant laquelle le plaisir ne peut pas être le Souverain Bien. Cette opinion est d'ailleurs la sienne, mais elle est fondée sur des considérations différentes (livre X).

3. *Premier argument*. Il peut se résumer dans le syllogisme suivant : le bonheur est une activité sans entraves ; tous les plaisirs consistent dans une activité sans entraves ; donc le bonheur est un plaisir. Si on dit que le bonheur consiste en une ἐνέργεια plutôt qu'en une ἡδύτης (cf. I, 6, 1089 a 5 et ss., et les notes), et si d'autre part on définit le plaisir une ἐνέργεια et non une γένεσις (13, 1153 a 13 et ss.), on aboutit forcément à la conclusion que l'εὐδαιμονία est ἡδονή τις.

L. 10-12, nous avons dégagé le texte par une parenthèse.

classe des activités parfaites¹. Aussi l'homme heureux a-t-il besoin, en sus du reste, des biens du corps, des biens extérieurs et des dons de la fortune, de façon que son activité ne soit pas entravée de ce côté-là. Et ceux qui prétendent que l'homme attaché à la roue ou tombant dans les plus grandes infortunes est un homme heureux à la condition qu'il soit bon², pro- 20
fèrent, volontairement ou non, un non-sens. A l'opposé, sous prétexte que l'on a besoin, en sus du reste, du secours de la fortune, on identifie parfois la fortune favorable au bonheur ; or ce sont des choses toutes différentes, car la fortune favorable elle-même, quand elle excède la mesure, constitue un empêchement à l'activité, et peut-être n'est-il plus juste de l'appeler alors fortune favorable, sa limite étant déterminée par sa relation au bonheur.

Et le fait que tous les êtres³, bêtes et hommes, 25
poursuivent le plaisir est un signe que le plaisir est en quelque façon le Souverain Bien :

Nulle rumeur ne meurt tout entière, que tant de gens⁴...

Mais⁵, comme ce n'est ni la même nature, ni la même disposition qui est la meilleure pour tout le monde, ou qui du moins apparaît telle à chacun, tous les hommes ne poursuivent pas non plus le même plaisir, bien que tous poursuivent le plaisir. 30
Peut-être aussi poursuivent-ils non pas le plaisir qu'ils s'imaginent ou qu'ils voudraient dire qu'ils recherchent, mais un plaisir le même pour tous, car tous les êtres ont naturellement en eux quelque chose

1. Le bonheur est une activité parfaite ; une activité parfaite est une activité sans entraves, c'est-à-dire un plaisir ; donc le bonheur est un plaisir.

2. Paradoxe d'origine probablement cynique. Cf. *Gorgias*, 473 c ; *Républ.*, IX, 580 c.

3. Deuxième argument de la réponse à III. Cet argument était celui d'EUDOXE (cf. I. X), et AR. l'admet lui-même πῶς (I. 26).

4. HÉSIODE, *Op.* 763. On sait l'importance qu'attache lui-même AR. à l'opinion commune.

5. AR. répond ici à une objection implicite : si tel plaisir déterminé est le Souverain Bien, comment se fait-il que tous les hommes ne recherchent pas ce plaisir, et comment expliquer les différences à ce sujet ?

de divin¹. Mais les plaisirs corporels ont accaparé l'héritage du nom de plaisir, parce que c'est vers eux que nous dirigeons le plus fréquemment notre course et qu'ils sont le partage de tout le monde ; et ainsi, du fait qu'ils sont les seuls qui nous soient familiers, nous croyons que ce sont les seuls qui existent.

1154 a Il est manifeste aussi² que si le plaisir, autrement dit l'activité, n'est pas un bien, la vie de l'homme heureux ne sera pas une vie agréable³ : pour quelle fin aurait-il besoin du plaisir si le plaisir n'est pas un bien ? Au contraire sa vie peut même être chargée de peine : car la peine n'est ni un bien ni un mal, si le plaisir n'est non plus ni l'un ni l'autre : dans ces conditions pourquoi fuirait-on la peine ? Dès lors aussi la vie de l'homme vertueux ne sera pas plus agréable qu'une autre, si ses activités ne le sont pas non plus davantage.

Au sujet des plaisirs du corps⁴, il faut examiner la doctrine de ceux qui disent qu'assurément certains plaisirs sont hautement désirables, par exemple les plaisirs nobles, mais qu'il n'en est pas ainsi des plaisirs corporels et de ceux qui sont le domaine de l'homme déréglé. S'il en est ainsi, pourquoi les peines contraires sont-elles mauvaises ? car le contraire d'un mal est un bien⁵. Ne serait-ce pas⁶ que les plaisirs

1. Sur cette vue platonicienne (*Philèbe*, 20 b), cf. aussi X, 2, 1172 b 36-1173 a 5. Dieu est l'attraction unique et universelle : *the instinctive impulse of the creature towards its true good is the working in it of the divine force which initiates all change in the universe* (H. JOACHIM, 238) ; cf. aussi S^t THOMAS, 1511, p. 401. On se reportera aux célèbres analyses de *Melaph.*, A, 7.

L. 34, παραβάλλειν appartient au vocabulaire nautique.

2. Troisième argument.

3. Alors que la vie heureuse ne peut être qu'une vie agréable. Et si le plaisir n'est pas un bien, la peine n'est pas non plus un mal, et l'homme sage n'aura aucune raison de l'éviter. On en arrive à cette absurdité que la vie heureuse est une vie pénible.

L. 2, ἐνέργεια, l'activité non-entravée.

4. Réponse à II (12, 1152 b 10 et 20).

5. Si tel plaisir corporel est mauvais *simpliciter*, comment expliquer que la peine corporelle opposée soit également mauvaise, puisque l'opposé d'un mal ne peut être qu'un bien ? A. va présenter deux solutions (ἡ οὕτως, l. 11 ; ἡ μέχρι, l. 13).

6. Première λύσις. Les plaisirs du corps qui sont nécessaires à

qui sont nécessaires sont bons au sens où ce qui n'est pas mauvais est bon ? Ou encore¹ que ces plaisirs sont bons jusqu'à un certain point ? En effet², si dans les dispositions et les mouvements qui n'admettent pas d'excès du mieux il n'y a pas non plus d'excès possible du plaisir correspondant, dans les états admettant au contraire cette sorte d'excès il y aura aussi excès du plaisir. Or les biens du corps 15 admettent l'excès, et c'est la poursuite de cet excès qui rend l'homme pervers, et non pas celle des plaisirs nécessaires : car si tous les hommes jouissent d'une façon quelconque des mets, des vins et des plaisirs sexuels, tous n'en jouissent pas dans la mesure qu'il faut. C'est tout le contraire pour la peine : on n'en évite pas seulement l'excès, mais on la fuit complètement ; c'est que ce n'est pas au plaisir excessif qu'une peine est contraire, excepté pour 20 l'homme qui poursuit l'excès de plaisir³.

la vie sont bons, non pas absolument, mais en ce sens qu'ils sont une absence de mal, qu'ils servent à éloigner le mal. Il n'y a donc pas de véritable contrariété entre plaisir corporel et peine corporelle.

1. *Seconde λύσις*. Les plaisirs corporels sont bons par soi, mais tant qu'ils demeurent dans la mesure normale (μέχρι του, l. 13) ; ils deviennent mauvais au-delà. Cette solution a la préférence d'AR., et il l'explique dans les l. qui suivent.

2. Une ἔξις qui consiste dans un *medium* (la vertu, par exemple) n'est pas susceptible d'excès ou de défaut, le *medium* étant alors en quelque sorte un extrême (cf. sur ce point, II, 6, 1107 a 20-26, et nos notes) : l'activité hédonique qui en découle ne peut non plus être excessive. Mais les plaisirs du corps admettent au contraire l'excès, et c'est cet excès qui est le vice.

3. La pensée d'AR. est ici elliptique et doit être entendue de la façon suivante. Alors que le plaisir corporel est bon quand il est modéré et mauvais quand il est excessif, toute peine au contraire est mauvaise, — ce qui ne veut pas dire (οὐ γὰρ ἔστιν, l. 20) que l'absence de plaisir excessif soit un mal pour l'homme de bien : en réalité cette absence n'est un mal que pour le méchant, qui n'a de choix qu'entre la peine, d'une part, et le plaisir immodéré, de l'autre. Ainsi pour l'homme vertueux, le plaisir modéré est un bien positif, et la peine opposée un mal positif ; pour le méchant, l'excès de plaisir est un mal positif, et la peine opposée n'est que la négation de ce plaisir, et non un mal proprement dit (cf. J. BURNET, 340).

<Le plaisir. — Les plaisirs corporels.>

Puisqu'il faut¹ non seulement énoncer le vrai, mais encore montrer la cause de l'erreur contraire (car c'est renforcer la croyance au vrai : quand, en effet, on a fourni une explication plausible de la raison pour laquelle ce qui apparaît comme vrai ne l'est pas en réalité, on rend plus forte la croyance au vrai), il en résulte que nous devons indiquer pourquoi
 25 les plaisirs du corps apparaissent comme plus désirables que d'autres.

La première raison, donc², est que le plaisir détourne la peine ; l'excès de la peine pousse les hommes à rechercher, en guise de remède, le plaisir

1. Nous avons établi que, contrairement à l'opinion de SPEUSIPPE, tous les plaisirs ne sont pas condamnables ; que, d'autre part, la thèse de Sp. n'apparaît plausible que parce qu'elle considère exclusivement les plaisirs du corps ; qu'enfin (14, 1153 b 29 et ss.) cette exclusivité s'explique elle-même par le fait que la majorité des hommes ne connaît pas d'autres plaisirs que ceux du corps. D'où vient donc une opinion si répandue ? Si nous parvenions à rendre compte de l'origine de l'erreur sur laquelle elle repose, nous renforcerions par là même notre propre thèse que le plaisir n'est pas un mal et nous aurions définitivement réfuté Sp. (cf. la note de J. BURNET, 340, et surtout H. JOACHIM, 239).

AR. va donner deux raisons de cette précellence du plaisir corporel (1^{re} raison : 26-1154 b 2 ; 2^e raison : 2-20).

Voir aussi le bon résumé de SYLV. MAURUS, 208¹.

2. *Première raison* pour laquelle on regarde généralement le plaisir corporel comme le plaisir par excellence : c'est qu'il est un dérivatif de la peine : à excès de peine, excès de plaisir (cf. *Probl.*, I, 2, 859 a 3). L'intensité du plaisir corporel par rapport aux autres plaisirs est d'ailleurs plus apparente que réelle, car elle est le résultat d'un effet de contraste avec la peine que le plaisir corporel fait oublier et qui réagit sur lui. *Mensurantur*, dit très bien S^t THOMAS, 1524, p. 405, parlant de ces plaisirs qu'avive le contraste, *non solum ex sui natura, sed etiam ex contrario quod expellunt* : à celui qui souffre violemment de la soif, le plaisir de boire paraît plus grand. Ces fines notations sont empruntées à PLATON, *Republ.*, IX, 585 a ; *Phèdre*, 42 b, c, 43 e et ss.

lui-même excessif, et, d'une manière générale, le plaisir corporel. Et ces plaisirs curatifs revêtent eux-mêmes une grande intensité (et c'est pourquoi on les 30 poursuit) parce qu'ils apparaissent en contraste avec la peine opposée. L'opinion, dès lors, suivant laquelle le plaisir n'est pas un bien tient aussi à ces deux faits que nous avons signalés¹, à savoir : que certains plaisirs sont des actes relevant d'une nature perverse (qu'elle le soit dès la naissance, comme chez la brute, ou par l'effet de l'habitude, comme les plaisirs des hommes vicieux) ; que les autres qui agissent comme remèdes supposent un manque, et qu'il est préférable d'être en bon état que d'être en voie de guérison ; mais ces plaisirs curatifs accompagnent en fait 1154 b des processus de restauration d'un état parfait, et sont donc bons par accident.

En outre², les plaisirs corporels sont poursuivis, en raison même de leur intensité, par les gens qui ne sont pas capables d'en goûter d'autres : ainsi il y en

1. Probablement 13, 1152 b 26-33, mais les deux passages ne se recouvrent pas entièrement.

AN. (I. 31, οὐ σπουδαῖον) ajoute qu'une conséquence (δὴ) de l'opinion qui considère le plaisir corporel comme le seul plaisir, c'est la condamnation sans appel de tout plaisir quel qu'il soit (th. de SPÉUSIPPE). Il rappelle les deux faits qui motivent cette condamnation du plaisir corporel : qu'il s'agisse soit de plaisirs manifestant une nature dépravée (αἱ μὲν φαύλης φύσεως, I. 32), et qui sont toujours mauvais, soit de plaisirs accompagnant le processus de restauration de l'organisme déficient (αἱ δὲ ἰατρεῖαι, I. 34), qui, tout en étant des biens par accident, sont cependant des maux en eux-mêmes, de toute façon les plaisirs corporels ne valent rien. Nous voyons ainsi les raisons pour lesquelles la doctrine de SP. a une apparence de vérité, et cette connaissance, comme il a été dit plus haut, renforce notre propre thèse.

Les I. 31-1154 b 2 sont donc la suite logique (indiquée par la particule δὴ) du développement qui précède, et n'ont pas le caractère d'une simple parenthèse, que H. RACKHAM et W. D. ROSS ont le tort de marquer.

L. 33, ἔχειν βέλτιον ἢ γίνεσθαι : il est mieux de se trouver dans l'état naturel de santé et de perfection physique, que d'être en train de le redevenir (*melius est habere aliquem jam perfectum quam fieri*, S^t THOMAS, 1526, p. 405).

2. Seconde raison qui fait considérer le plaisir corporel comme étant le seul, ce qui entraîne la condamnation de tout plaisir.

a qui vont jusqu'à provoquer en eux la soif¹. Quand ces plaisirs n'entraînent aucun dommage, il n'y a rien à redire, mais s'ils sont pernicieux, c'est un mal. Le fait est que ces gens-là n'ont pas d'autres sources de jouissance, et l'état qui n'est ni agréable ni pénible² est pour beaucoup d'entre eux une chose difficile à supporter, en raison de leur constitution naturelle. L'être animé vit, en effet, dans un état perpétuel d'effort, au témoignage même des physiologues³, d'après lesquels la vision et l'audition sont quelque chose de pénible ; il est vrai que depuis longtemps, disent-ils, nous y sommes accoutumés. Dans le même ordre d'idées, les jeunes gens, à cause de la croissance⁴, sont dans un état semblable à celui de l'homme pris de vin, et c'est même là le charme de la jeunesse ; d'autre part, les gens d'humeur naturellement excitable ont un perpétuel besoin de remède, car même leur corps vit dans un continuels état d'irritation dû à leur tempérament⁵, et ils sont toujours en proie à un désir violent ; mais le plaisir chasse la peine, aussi bien le plaisir qui y est contraire que n'importe quel autre, à la condition qu'il soit fort, et c'est ce qui fait

1. L'exemple d'Ar. n'a rien de métaphorique. Comme l'explique ASPASIOS, la soif résultant de la saine activité du corps est un plaisir innocent ; si elle est provoquée par l'ingestion de poisson salé, elle devient un plaisir coupable.

L. 4, nous lisons avec J. BURNET et H. RACKHAM, τινός au lieu de τινός.

2. τὸ μηδέτερον, l. 6, est l'état d'indifférence, qui n'est ni agréable ni pénible, et que beaucoup de personnes ont de la peine à supporter.

3. L. 7, nous lisons, à la suite de la plupart des commentateurs, φυσιολόγοι, au lieu de φυσικὸν λόγον. — ASP., 156, 14, cite ANAXAGORE le quel effectivement, au dire de THÉOPHRE. (*de Sensu*, 29 ; 59 A 92 Diels ; cité par C. DE VOGEL, *Gr. phil.*, I, 132-A, p. 70), faisait dépendre la sensation de l'excitation par les contraires, et la liait à la peine.

4. D. LAMBIN : *propterea quod ea aetate corpus magnitudinem et vires colligit*. Cf. *Problem.*, XXX, 1, 954 b 39. — Sur les μεταγχολικοί, l. 11, cf. 8, 1150 b 26, note.

5. L. 13, κρᾶσις (qui est une espèce de la μῆξις : cf. *de Gen. et Corr.*, I, 10, p. 84-93 de notre trad.) marque la proportion qui doit être observée, pour assurer l'existence de l'être vivant, dans la composition des humeurs. Sur la κρᾶσις en biologie, on consultera une note érudite de A. L. PECK, dans son *Introduction au de Gener. anim.*, p. LVI, nos 39 et 40.

que l'homme d'humeur excitable devient dérégulé et pervers.

D'autre part, les plaisirs non accompagnés de 15
peine¹ n'admettent pas l'excès, et ces plaisirs sont
ceux qui découlent des choses agréables par nature
et non par accident. Par *choses agréables par accident*,
j'entends celles qui agissent comme remèdes (il se
trouve, en effet, que leur vertu curative vient d'une
certaine activité de la partie de nous-mêmes demeurée
saine, ce qui fait que le remède lui-même semble
agréable)², et par *choses agréables par nature*, celles
qui stimulent l'activité d'une nature donnée³. 20

Il n'y a aucune chose cependant qui soit pour nous
toujours agréable⁴ : cela tient à ce que notre nature
n'est pas simple, mais qu'elle renferme aussi un second
élément, en vertu de quoi nous sommes des êtres
corruptibles, de sorte que si le premier élément fait
une chose, cette chose est pour l'autre élément naturel
quelque chose de contraire à sa nature, et quand les
deux éléments sont en état d'équilibre, l'action
accomplie n'est ressentie ni comme pénible ni comme
agréable⁵; car supposé qu'il existe un être quel-
conque possesseur d'une nature simple, la même
activité serait pour lui toujours le plus haut degré de 25
plaisir. C'est pourquoi DIEU jouit perpétuellement
d'un plaisir un et simple⁶; car il y a non seulement

1. Les plaisirs purs (voir le livre X), *qui circa ea quae sunt delectabilia secundum sui naturam et non secundum accidens* (S^t THOMAS, 1532, p. 406).

2. Cf. *supra*, notamment 13, 1152 b 33 et ss., avec nos notes.

3. C'est-à-dire les choses qui stimulent l'activité d'une ἔξις ou φύσις, dans son état naturel et sain et non en voie de restauration. Ainsi, la musique est plaisante naturellement à une nature musicale.

4. AR. répond à une objection sous-entendue. Pourquoi donc ne persévère-t-on pas toujours dans le même plaisir, quand notre nature est apte aux φύσει ἡδέα?

5. L'exemple donné par S^t THOMAS, 1534, p. 406, est excellent : *Contemplari est naturale homini ratione intellectus, sed praeler naturale homini ratione organorum imaginationis... Cum homo appropinquat ad contrariam dispositionem, tunc illud quod prius erat delectabile secundum praecedentem dispositionem, neque adhuc videtur triste, quia nondum contraria dispositio totaliter advenit, neque videtur delectabile, quia jam fere alia dispositio recessit.*

6. Cf. le livre X, et *Métaph.*, A, 7, sur DIEU acte pur et pensée

une activité de mouvement, mais encore une activité d'immobilité¹, et le plaisir consiste plutôt dans le repos que dans le mouvement. Mais

Le changement en toutes choses est bien doux,

suivant le poète², en raison d'une certaine imperfection de notre nature : car de même que l'homme
 30 pervers est un homme versatile, ainsi est perverse la nature qui a besoin de changement, car elle n'est ni simple, ni bonne.

La tempérance et l'intempérance, le plaisir et la peine ont fait jusqu'ici l'objet de nos discussions, et nous avons établi la nature de chacune de ces notions et en quel sens les unes sont bonnes et les autres mauvaises. Il nous reste à parler de l'amitié.

de la pensée, et particulièrement 1072 b 25 sur la béatitude parfaite et souveraine de DIEU. Nous renvoyons à notre comm. de la *Métaph.*, II, p. 672-686.

1. Activité immanente, qui atteint sa fin à tout moment, et qui est l'activité parfaite, par opposition à l'activité de mouvement, action transitive et fabricatrice. Cf. *Métaph.*, Θ, 6, 1048 b 18-35 (comm., II, 501-502) ; 8, 1050 a 23-1050 b 2 (II, p. 512-514, avec nos références et notamment J. M. LE BLOND, *Log. et Méth. chez Ar.*, p. 369-370).

2. EURIPIDE, dans *Oreste*, 234.

LIVRE VIII

1

[1155 a]

<L'amitié. — Sa nécessité.>

Après ces considérations, nous pouvons passer à la discussion sur l'amitié¹. L'amitié est en effet une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu ; de plus, elle

1. Outre les I. VIII et IX de l'*Eth. Nicom.*, qui sont exclusivement consacrés à la théorie de l'amitié, on se reportera à *Eth. Eud.*, VII, 1, 1234 b 18 et ss., et *Rhetor.*, II, 4, 1380 b 34-1382 a 19 : ce dernier texte traite à la fois de la *φιλία* et de l'*ἔχθρα*.

AR. a donné des développements importants à l'étude de l'amitié, parce qu'elle est la condition du bonheur, dont la définition même constitue le couronnement de l'éthique. On sait que les Anciens ont toujours réservé un rôle considérable à l'amitié dans la description et l'établissement des règles de la moralité.

Conformément à l'usage, et sauf en quelques endroits, nous traduirons *φιλία* par *amitié*. Mais ce terme exprime, d'une façon plus générale, tout sentiment d'affection et d'attachement pour les autres, qu'il soit spontané ou réfléchi, dû aux circonstances ou au libre choix : amitié proprement dite, amour, bienveillance, bienfaisance, philanthropie. C'est en somme l'*altruisme*, la *sociabilité*. L'amitié est le *lien social* par excellence, qui maintient l'unité entre les citoyens d'une même cité, ou entre les camarades d'un groupe, ou les associés d'une affaire. L'adjectif *φίλος* est à la fois actif et passif : c'est *celui qui aime* et *celui qui est aimé* de retour (*φίλος ... ἐστὶν ὁ φιλῶν καὶ ἀντιφιλούμενος*, *Rhetor.*, II, 4, 1381 a 1) ; il est distinct d'*ἐταῖρος*, qui signifie surtout *camarade*. D'autre part, *φίλησις* n'est pas tout à fait syn. de *φιλία* : elle désigne plutôt le genre d'attachement que nous pouvons avoir pour une chose inanimée (*infra*, 2, 1155 b 27).

est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre¹. Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous
 5 les autres biens (et de fait les gens riches, et ceux qui possèdent autorité et pouvoir semblent bien avoir plus que quiconque besoin d'amis : à quoi servirait une pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloge, à l'égard des amis ? Ou encore, comment cette prospérité serait-elle
 10 gardée et préservée sans amis ? car plus elle est grande, plus elle est exposée au risque). Et dans la pauvreté comme dans tout autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge. L'amitié d'ailleurs est un secours aux jeunes gens, pour les préserver de l'erreur ; aux vieillards, pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité dû à la faiblesse ; à ceux enfin qui sont dans la fleur de l'âge, pour les inciter aux nobles actions :

15 *Quand deux vont de compagnie*²,

car on est alors plus capable à la fois de penser et d'agir.

De plus, l'affection est, semble-t-il, un sentiment naturel³ du père pour sa progéniture et de celle-ci pour le père, non seulement chez l'homme mais encore chez les oiseaux et la plupart des animaux ; les individus de même race⁴ ressentent aussi une amitié
 20 mutuelle, principalement dans l'espèce humaine, et c'est pourquoi nous louons les hommes qui sont bons pour les autres. Même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour

1. L'amitié est une vertu, autrement dit un *bien* (καλόν), ou, plus précisément, ne peut exister qu'entre gens vertueux (μετ' ἀρετῆς, l. 2) ; elle est d'autre part la condition *sine qua non* du bonheur dans la vie. AR. commence par examiner ce dernier point. — La distinction entre καλόν et ἀναγκαῖον figure déjà dans la *Républ.* (VI, 493 c).

2. Sous-entendre : « comme dit HOMÈRE » (II, X, 224). L'expression était proverbiale.

3. Et par conséquent nécessaire et bon, car la nature ne fait rien en vain.

4. Cf. *Rhetor.*, I, 11, 1371 b 12.

l'homme. L'amitié semble aussi constituer le lien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, 25 alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié.

Non seulement l'amitié est une chose nécessaire, mais elle est aussi une chose noble¹ : nous louons ceux qui aiment leurs amis, et la possession d'un grand nombre d'amis est regardée comme un bel avantage ; 30 certains pensent même qu'il n'y a aucune différence entre un homme bon et un véritable ami².

2

<Les diverses théories sur la nature de l'amitié.>

Les divergences d'opinion au sujet de l'amitié sont nombreuses³. Les uns la définissent comme une sorte de ressemblance, et disent que ceux qui sont semblables sont amis, d'où les dictons : *le semblable va à son semblable*⁴, *le choucas va au choucas*⁵, et ainsi

1. Une fin en soi, une vertu (cf. *supra*, 1155 a 2 et la note).

2. Même idée dans *Lysis*, 214 e (V. la note suivante).

3. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 4-29 ; *Rhetor.*, I, 11, 1371 b 12-17. On se reportera surtout au *Lysis*, 214 a et ss., dont AR. s'inspire visiblement dans son exposé.

4. *Odys.*, XVII, 218. Le vers complet est : *comme toujours, un dieu mène le semblable vers son semblable* (ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον). Nous dirions en français : « qui se ressemble s'assemble ». Ce vers est déjà cité *Lysis*, 214 a. Cf. aussi *THEOPH.*, *Caract.*, XXIX.

5. Source inconnue. Cf. *Magna mor.*, II, 11, 1208 b 9.

35 de suite. D'autres au contraire, prétendent que les
 1155 b hommes qui se ressemblent ainsi sont toujours comme
*des potiers l'un envers l'autre*¹. Sur ces mêmes sujets,
 certains recherchent une explication plus relevée et
 s'appuyant davantage sur des considérations d'ordre
 physique² : pour EURIPIDE, *la terre, quand elle est*
desséchée, est éprise de pluie, et le ciel majestueux,
*saturé de pluie, aime à tomber sur la terre*³ ; pour
 5 HÉRACLITE, *c'est ce qui est opposé qui est utile*⁴, et des
dissonances résulte la plus belle harmonie, et toutes
choses sont engendrées par discorde. Mais l'opinion
 contraire est soutenue par d'autres auteurs et notam-
 ment par EMPÉDOCLE, suivant lequel *le semblable*
*tend vers le semblable*⁵.

Laissons de côté les problèmes d'ordre physique
 (qui n'ont rien à voir avec la présente enquête)⁶ ;
 examinons seulement les problèmes proprement hu-
 10 mains et qui concernent les mœurs et les passions :
 par exemple, si l'amitié se rencontre chez tous les
 hommes, ou si au contraire il est impossible que des
 méchants soient amis ; et s'il n'y a qu'une seule
 espèce d'amitié ou s'il y en a plusieurs. Ceux qui
 pensent que l'amitié est d'une seule espèce pour la
 raison qu'elle admet le plus et le moins, ajoutent foi
 à une indication insuffisante, puisque même les choses
 qui diffèrent en espèce sont susceptibles de plus et de

1. Allusion à HÉSIODE, *Trav. et J.*, 25 : *le potier en veut au potier, le charpentier au charpentier*.

2. Sur le sens de ἀνώτερον, l. 2, cf. *Ind. arist.*, 68 b 50 et 379 b 39 : *in serie notionum ἀνω dicuntur quae magis sunt universales*, par opposition à κάτω. Cf. aussi T. WAITZ, *Ar. Organon*, I, 143. — Sur φυσικώτερον, cf. II, 7, 1107 a 30, note, *supra*.

3. 890 DINDORF, ou 898, 7-10, NAUCK. Œuvre inconnue. Le fragmt a été reconstitué d'après ATH., XII, 600 a.

4. Trois citations d'HÉRACLITE, empruntées au fragmt 8 DIELS (= 45 BYW.). Selon J. BURNET (*l'Aurore de la ph. gr.*, p. 153, note), la première citation aurait une portée médicale (cf. *supra*, II, 2, 1104 b 16).

5. Par exemple fgmt B. 90 Diels : doux et doux, amer et amer, acide et acide, chaud et chaud. C'était là une conséquence de la théorie des effluves.

6. Cf. le passage parallèle de *Eth. Eud.*, VII, 1, 1235 a 29-1235 b 12.

moins¹. Mais nous avons discuté ce point antérieurement².

1. Des deux problèmes posés l. 10-13, Ar. examine ici le second. Son argumentation, très ramassée, ne va pas sans difficultés.

L'amitié, selon certains, serait essentiellement une en espèce puisqu'elle admet des différences de degré. Déjà PLATON, dans le *Philèbe* (24 e), énumérant les cinq genres de l'Être, rangeait sous l'unité d'une même nature (en fait l'ἄπειρον) « tout ce qui nous apparaît comme passant par le plus et le moins et comme susceptible du violemment, du doucement, de l'excessivement, etc. » (trad. A. DIÈS), en un mot tout *continuum*. Ar. déclare lui-même à plusieurs reprises (par ex. *Polit.*, I, 13, 1259 b 36) que les variations de degré sont insuffisantes pour constituer une différence spécifique, et n'empêchent pas une chose de demeurer ce qu'elle est. Il fait application de cette idée en biologie quand il classe sous une même forme la peau, les vaisseaux sanguins, les membranes, tous éléments anatomiques qui diffèrent seulement par leur viscosité plus ou moins grande (*de Gen. anim.*, II, 3, 737 b 4 ; cf. aussi *de Part. anim.*, I, 4, 644 a 17, pour les parties des animaux). La doctrine d'Ar. paraît ainsi bien ferme. Et cependant, en ce qui regarde l'amitié, il n'hésite pas à renoncer à la distinction entre différence spécifique et différence de degré, et il admet expressément (l. 14-15) que les choses qui diffèrent en espèce (excluant ainsi celles qui diffèrent par le genre) peuvent varier selon le plus et le moins.

S'il est vrai, en effet, que les variations de degré ne peuvent jamais entraîner une différence générique, il peut se faire toutefois, qu'à l'intérieur même du genre et sous certaines conditions, le *plus* constitue une espèce, et le *moins* une autre. Prenons la couleur, où les diverses couleurs, rouge, jaune, bleu, etc. forment des espèces distinctes tombant sous l'unité générique de la couleur. On sait que, pour Ar., les couleurs intermédiaires entre le blanc et le noir (le rouge, le jaune, etc.) sont constituées par une combinaison des deux couleurs extrêmes (le blanc et le noir) selon des *proportions* (λόγοι) variables (*de Sensu*, 3, 440 b 1-25, p. 19-21 de notre trad. des *Parva natur.*), analogues à celles qui régissent la combinaison des sons composés. Au sein du *continuum* des couleurs il se crée donc des espèces déterminées ; en d'autres termes, pour reprendre la terminologie du *Philèbe*, le πέρας est mélangé à l'ἄπειρον, et de ce mélange naît le λόγος déterminatif qui donne à chaque couleur son εἶδος. Cette discontinuité introduite dans le *continuum* s'explique par les nécessités de notre *perception* (αἴσθησις), qui est incapable de distinguer un nombre infini de couleurs entre le blanc et le noir, et qui n'appréhende que des espèces aux contours nettement délimités par leurs λόγοι (*de Sensu*, 6, 445 b 27 et ss.).

Ainsi donc, il n'y a pas, en définitive, incompatibilité entre la pluralité des espèces de φιλία et le fait que la φιλία est susceptible de degré. Ar. reconnaîtra, nous le verrons, trois espèces d'amitié

Peut-être ces matières gagneraient-elles en clarté si nous connaissions préalablement ce qui est objet de l'amitié¹. Il semble, en effet, que tout ne provoque pas l'amitié, mais seulement ce qui est aimable, c'est-à-dire ce qui est bon, agréable ou utile². On peut d'ailleurs admettre qu'est utile ce par quoi est obtenu
 20 un certain bien ou un certain plaisir, de sorte que c'est seulement le bien et l'agréable qui seraient aimables, comme des fins³. Dans ces conditions, est-ce que les hommes aiment le bien réel, ou ce qui est bien pour eux⁴ ? car il y a parfois désaccord entre ces deux choses. Même question en ce qui concerne aussi l'agréable. Or on admet d'ordinaire que chacun aime ce qui est bon pour soi-même, et que ce qui est réellement un bien est aimable d'une façon absolue tandis que ce qui est bon pour un homme déterminé est aimable
 25 seulement pour lui. Et chaque homme aime non pas ce qui est réellement un bien pour lui, mais ce qui lui apparaît tel ; cette remarque n'a du reste ici aucune

répondant à des notions et à des définitions séparées. Il établira toutefois entre elles une hiérarchie, la première étant la plus parfaite, dont les deux autres ne sont que des approximations. Il en est à cet égard de l'amitié comme de l'âme humaine, laquelle, n'étant pas un genre, n'est pas susceptible de définition commune, et ne peut être définie que dans ses espèces.

Sur toutes ces difficultés, cf. surtout H. JOACHIM, 244-246.

2. En fait AR. n'a jamais traité cette question. Aussi A. GRANT met-il cette phrase entre crochets.

1. En d'autres termes, quelles sortes de choses donnent naissance à l'amitié ? La multiplicité des φιλικά entraînera celle de la φιλία. AR. se tourne vers l'objet, comme il l'a déjà fait pour la προαίρεσις, définie en fonction du προαιρετόν, et pour la βούλευσις, définie par le βουλευτόν. (cf. aussi *Top.*, I, 15, 106 b 28-107 a 3, et aussi *Lysis*, 219 b et ss.).

2. Cf. II, 2, 1104 b 30. C'est là l'opinion commune, qui servira de point de départ.

3. Les φιλικά ne comprennent plus ainsi que le bien et l'agréable, qui seuls sont des fins, puisque l'utile n'est qu'un moyen pour les atteindre (cf., sur le rôle de l'utile, I, 4, 1097 a 7).

4. La même question s'est posée à propos de la βούλησις (III, 6, 1113 a 15 et ss.). C'est le bien apparent qui doit être pris en considération (I, 26, *infra*), mais le bien apparent ne se confond avec le bien réel que chez l'homme de bien. — Les développements de l'*Éth. Eud.* (VII, 2, 1235 b 13-1236 a 6) sont particulièrement intéressants : cf. notamment 1236 a 1-6.

importance¹ : nous dirons que l'aimable est l'aimable apparent.

Il y a donc trois objets² qui font naître l'amitié. L'attachement pour les choses inanimées ne se nomme pas amitié, puisqu'il n'y a pas attachement en retour, ni possibilité pour nous de leur désirer du bien (il serait ridicule sans doute de vouloir du bien au vin par exemple ; tout au plus souhaite-t-on sa conservation, de façon à l'avoir en notre possession)³ ; s'agit-il au contraire d'un ami, nous disons qu'il est de notre devoir de lui souhaiter ce qui est bon pour lui. Mais ceux qui veulent ainsi du bien à un autre, on les appelle bienveillants quand le même souhait ne se produit pas de la part de ce dernier, car ce n'est que si la bienveillance est réciproque qu'elle est amitié⁴. Ne faut-il pas ajouter encore que cette bienveillance mutuelle ne doit pas demeurer inaperçue ? Beaucoup de gens ont de la bienveillance pour des personnes qu'il n'ont jamais vues mais qu'ils jugent honnêtes ou utiles, et l'une de ces personnes peut éprouver ce même sentiment à l'égard de l'autre partie. Quoiqu'il y ait manifestement alors bienveillance mutuelle, comment pourrait-on les qualifier d'amis, alors que chacun d'eux n'a pas connaissance des sentiments personnels de l'autre ? Il faut donc⁵ qu'il y ait bienveillance mutuelle, chacun souhaitant le bien de l'autre ; que cette bienveillance ne reste pas ignorée des intéressés ; et qu'elle ait pour cause l'un des objets dont nous avons parlé.

1. En ce qui concerne le problème de la pluralité de φιλαί conséquence de la pluralité de φιλητά.

2. A savoir le bien, l'agréable et l'utile. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 7-15. — L. 27, à ἐπὶ μὲν correspond τῷ δὲ φίλῳ, I, 31.

3. *Sed hoc bonum quod est vinum homo vult sibi... non benevolus vino sed sibi ipsi* (S^t THOMAS, 1557, p. 413).

4. L'εὐνοία sera étudiée *infra*, IX, 5, 1166 b 30-1167 a 21.

5. Définition de l'amitié, ainsi résumée par SYLV. MAURUS, 214^a : *mutua benevolentia non latens, per quam aliqui bene sibi volunt ad invicem gratia ipsorum propter honestatem, jucunditatem vel utilitatem*. — L. 4, ἐν τι τῶν εἰρημένων, le bien, l'agréable ou l'utile.

Cf. aussi la définition de *Rhétor.*, II, 4, 1380 b 35.

3

*<Les espèces de l'amitié : l'amitié fondée sur l'utilité
et l'amitié fondée sur le plaisir.>*

Or ces objets aimables¹ diffèrent l'un de l'autre en espèce, et par suite aussi les attachements et les amitiés correspondantes. On aura dès lors trois espèces d'amitiés, en nombre égal à leurs objets, car répondant à chaque espèce il y a un attachement réciproque ne demeurant pas inaperçu des intéressés². Or quand ils se souhaitent réciproquement du bien d'après
 10 l'objet qui est à l'origine de leur amitié³. Ainsi donc, ceux dont l'amitié réciproque a pour source l'utilité ne s'aiment pas l'un l'autre pour eux-mêmes⁴, mais en tant qu'il y a quelque bien qu'ils retirent l'un de l'autre. De même encore ceux dont l'amitié repose sur le plaisir : ce n'est pas en raison de ce que les gens d'esprit sont ce qu'ils sont en eux-mêmes qu'ils les chérissent, mais parce qu'ils les trouvent agréables personnellement. Par suite ceux dont l'amitié est
 15 fondée sur l'utilité aiment pour leur propre bien, et ceux qui aiment en raison du plaisir, pour leur propre agrément, et non pas dans l'un et l'autre cas en tant ce qu'est en elle-même la personne aimée⁵, mais en

1. C'est-à-dire le bien, l'agréable et l'utile qui sont les sources (ou les objets) de l'amitié, les φίλητά (cf. 2, 1155 b 19). De la diversité spécifique des φίλητά AR. conclut à une diversité correspondante des φίλται.

Voir le passage parallèle de *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 a 16-1236 b 26.

2. Sur cette condition, cf. 2, 1155 b 34.

3. Chacun, dans chaque espèce d'amitié, souhaite que l'autre devienne ou plus vertueux, ou plus plaisant, ou plus utile, suivant la différence des φίλητά. St THOMAS, 1564, p. 417, a fort bien expliqué ce point.

4. C'est-à-dire dans leur essence même, dans leur personnalité tout entière. — L. 12, ἀγαθόν a le sens d'*avantage*, d'*intérêt personnel*. Même sens, l. 19 et 30, *infra*.

5. Sur le texte de ce passage difficile, cf. J. BURNET, 367. Nous suivons la lecture courante, acceptée par tous les commentateurs,

tant qu'elle est utile ou agréable. Dès lors ces amitiés ont un caractère accidentel, puisque ce n'est pas en tant ce qu'elle est essentiellement que la personne aimée est aimée, mais en tant qu'elle procure quelque bien ou quelque plaisir, suivant le cas. Les amitiés de ce genre sont par suite fragiles, dès que les deux amis ne demeurent pas pareils à ce qu'ils étaient : 20 s'ils ne sont plus agréables ou utiles l'un à l'autre, ils cessent d'être amis. Or l'utilité n'est pas une chose durable, mais elle varie suivant les époques. Aussi, quand la cause qui faisait l'amitié a disparu, l'amitié elle-même est-elle rompue, attendu que l'amitié n'existe qu'en vue de la fin en question.

C'est surtout chez les vieillards que cette sorte d'amitié se rencontre¹ (car les personnes de cet âge 25 ne poursuivent pas l'agrément mais le profit), et aussi chez ceux des hommes faits et des jeunes gens qui recherchent leur intérêt. Les amis de cette sorte ne se plaisent guère à vivre ensemble, car parfois ils ne sont pas même agréables l'un à l'autre ; ils n'ont dès lors nullement besoin d'une telle fréquentation, à moins qu'ils n'y trouvent leur intérêt, puisqu'ils ne se plaisent l'un avec l'autre que dans la mesure où ils ont l'espérance de quelque bien. — A ces amitiés 30 on rattache aussi celle envers les hôtes.

D'autre part, l'amitié chez les jeunes gens semble avoir pour fondement le plaisir² ; car les jeunes gens vivent sous l'empire de la passion, et ils poursuivent surtout ce qui leur plaît personnellement et le plaisir du moment ; mais en avançant en âge, les choses qui leur plaisent ne demeurent pas les mêmes. C'est pourquoi ils forment rapidement des amitiés et les abandonnent avec la même facilité, car leur amitié 35

et rejetons l'addition de BONITZ, ὅσπερ ἐστίν, après ὁ φιλούμενος ἐστίν, l. 16. — Cf. H. JOACHIM, 247 : *the main characteristic of ideal friendship* (celle qui repose sur la vertu, dont il sera traité au ch. suivant) *is its inclusiveness: each friend loves the other because that other is what he is, i. e. the whole character or personality of each friend is comprehended in the union*. AR. reviendra constamment sur cette idée, qui sert en effet de critère pour apprécier les différentes espèces de φιλία.

1. Sur l'égoïsme des vieillards, cf. aussi *Rhetor.*, II, 13, 1389 b 36.

2. Cf. les analyses de *Rhetor.*, II, 12, 1389 a 2 et ss.

change avec l'objet qui leur donne du plaisir, et les
 1156 b plaisirs de cet âge sont sujets à de brusques variations.
 Les jeunes gens ont aussi un penchant à l'amour, car
 une grande part de l'émotion amoureuse relève de
 la passion et a pour source le plaisir. De là vient qu'ils
 aiment et cessent d'aimer avec la même rapidité,
 changeant plusieurs fois dans la même journée. Ils
 souhaitent aussi passer leur temps et leur vie en
 5 compagnie de leurs amis, car c'est de cette façon que
 se présente pour eux ce qui a trait à l'amitié¹.

4

<L'amitié fondée sur la vertu.>

Mais la parfaite amitié est celle des hommes
 vertueux et qui sont semblables en vertu² : car ces
 amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns
 aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons
 par eux-mêmes³. Mais ceux qui souhaitent du bien à
 leurs amis pour l'amour de ces derniers sont des
 10 amis par excellence (puisque'ils se comportent ainsi
 l'un envers l'autre en raison de la propre nature de
 chacun d'eux, et non par accident) ; aussi leur amitié
 persiste-t-elle aussi longtemps qu'ils sont eux-mêmes
 bons, et la vertu est une disposition stable. Et chacun
 d'eux est bon à la fois absolument et pour son ami,
 puisque les hommes bons sont en même temps bons
 absolument et utiles les uns aux autres. Et de la
 même façon qu'ils sont bons⁴, ils sont agréables aussi
 15 l'un pour l'autre : les hommes bons sont à la fois
 agréables absolument et agréables les uns pour les

1. *Isto enim modo* (la fréquentation et la vie en commun) *disponitur in eis amicitia* (S^t THOMAS, 1573, p. 418).

2. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1236 b 27-1237 a 9.

3. Essentiellement, et non par accident.

4. C'est-à-dire à la fois *ἀπλῶς* et *τῷ φίλῳ*. La *φιλία* étant *τελεία* doit avoir toutes les qualités désirables, y compris l'agrément réciproque. Sur la notion de *τέλειον*, définie comme ce en dehors de quoi il n'y a plus rien, cf. *Métaph.*, Δ, 16, 1021 b 12-1022 a 3.

autres, puisque chacun fait résider son plaisir dans les actions qui expriment son caractère propre, et par suite dans celles qui sont de même nature, et que, d'autre part, les actions des gens de bien sont identiques ou semblables à celles des autres gens de bien. Il est normal qu'une amitié de ce genre soit stable, car en elle sont réunies toutes les qualités qui doivent appartenir aux amis. Toute amitié, en effet, a pour source le bien ou le plaisir, bien ou plaisir envisagés soit au sens absolu, soit seulement pour celui qui aime, 20 c'est-à-dire en raison d'une certaine ressemblance¹; mais dans le cas de cette amitié, toutes les qualités que nous avons indiquées appartiennent aux amis par eux-mêmes² (car en cette amitié les amis sont semblables aussi pour les autres qualités)³, et ce qui est bon absolument est aussi agréable absolument. Or ce sont là⁴ les principaux objets de l'amitié, et dès lors l'affection et l'amitié existent chez ces amis au plus haut degré et en la forme la plus excellente.

Il est naturel que les amitiés de cette espèce soient

1. Passage difficile. Nous suivons l'interprétation de J. BURNET, 361, et supprimons la virgule après φιλοῦντι, l. 20, en donnant à καὶ qui suit, le sens (fréquent) de *c'est-à-dire*. — L'amitié peut être fondée soit sur le bien (l. 19, ἀγαθόν reprend ici son sens habituel de *bien moral*), soit sur le plaisir (Ar. ne parle pas ici de l'utilité : cf. 2, 1155 b 19, et la note) : le bien et le plaisir peuvent être considérés soit en eux-mêmes, dans l'abstrait (ἀπλῶς), et exister alors entre personnes dissemblables, soit d'une façon relative par rapport à la personne aimée. Dans ce dernier cas l'amitié est basée sur le plaisir ou le bien que l'ami peut lui-même ressentir, parce que l'acte qui le produit est semblable aux actes qu'il accomplit lui-même. — Voir aussi l'intéressante note de H. RACKHAM.

Cf., à partir de la l. 18, le passage parallèle de *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 a 10-1237 b 7.

2. Dans leur nature essentielle et non par accident.

3. Parenthèse obscure, dont le texte est d'ailleurs incertain. J. BURNET, 362, a proposé une nouvelle interprétation, en apportant à la leçon de SUSEMHL de profondes modifications. Nous estimons que le texte traditionnel n'est pas inintelligible, et comprenons avec S. THOMAS, 1579, p. 419 : *Illi enim qui sunt similes secundum hanc amicitiam virtutis, et reliqua bona habent, quia quod est simpliciter bonum, etiam est delectabile*. Ainsi, les amis parfaits sont non seulement bons au sens absolu, mais encore bons pour leur ami, plaisants au sens absolu et plaisants pour leur ami.

4. A savoir, l'absolument bon et l'absolument plaisant.

- 25 rares, car de tels hommes sont en petit nombre. En outre elles exigent comme condition supplémentaire, du temps et des habitudes communes, car, selon le proverbe, il n'est pas possible de se connaître l'un l'autre avant d'avoir *consommé ensemble la mesure de sel* dont parle le dicton¹, ni d'admettre quelqu'un dans son amitié, ou d'être réellement amis, avant que chacun des intéressés se soit montré à l'autre comme un digne objet d'amitié et lui ait inspiré de la confiance. Et ceux qui s'engagent rapidement dans les liens d'une amitié réciproque ont
30 assurément la volonté d'être amis, mais ils ne le sont pas en réalité, à moins qu'ils ne soient aussi dignes d'être aimés l'un et l'autre, et qu'ils aient connaissance de leurs sentiments : car si la volonté de contracter une amitié est prompte², l'amitié ne l'est pas.

5

*< Comparaison entre l'amitié parfaite
et les autres amitiés. >*

Cette amitié, donc, est parfaite aussi bien en raison de sa durée que pour le reste³ ; et à tous ces points de vue, chaque partie reçoit de l'autre les mêmes avantages ou des avantages semblables, ce qui est
35 précisément la règle entre amis.

1157 a L'amitié fondée sur le plaisir a de la ressemblance avec la précédente (puisque les hommes bons sont aussi des gens agréables les uns aux autres) ; et il en est encore de même pour celle qui est basée sur l'utilité (puisque les hommes de bien sont utiles aussi les uns aux autres). Dans ces deux derniers cas⁴, l'amitié

1. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 2, qui parle du « médimne de sel » (ὁ μέδιμνος τῶν ἁλῶν).

2. Et qui n'est alors que de la bienveillance sans efficacité (Cf. *supra*, 2, 1155 b 33).

3. C'est-à-dire pour ses autres qualités : elle est bonne et plaisante à la fois ἀπλῶς et τῷ φιλοῦντι (cf. *supra*, 4, 1156 b 24-25).

4. Dans les deux formes inférieures de l'amitié.

atteint son maximum de durée quand l'avantage que retirent réciproquement les deux parties est le même, par exemple le plaisir, et non seulement cela, mais encore quand sa source est la même¹, comme c'est 5 le cas d'une amitié entre personnes d'esprit, alors qu'il en est tout différemment dans le commerce de l'amant et de l'aimé. Ces derniers, en effet, ne trouvent pas leur plaisir dans les mêmes choses : pour l'un, le plaisir consiste dans la vue de l'aimé, et pour l'autre, dans le fait de recevoir les petits soins de l'amant ; et la fleur de la jeunesse venant à se faner, l'amour se fane aussi² (à celui qui aime, la vue de l'aimé ne cause pas de plaisir, et à l'être aimé on ne rend plus de soins) ; dans beaucoup de cas, en revanche, l'amour 10 persiste quand l'intimité a rendu cher à chacun d'eux le caractère de l'autre, étant tous les deux d'un caractère semblable. Mais ceux dont les relations amoureuses reposent sur une réciprocité non pas même de plaisir mais seulement d'utilité, ressentent aussi une amitié moins vive et moins durable. Et l'amitié basée sur l'utilité disparaît en même temps que le profit : car ces amis-là ne s'aimaient pas l'un l'autre, 15 mais n'aimaient que leur intérêt.

Ainsi donc³, l'amitié fondée sur le plaisir ou sur l'utilité peut exister entre deux hommes vicieux, ou entre un homme vicieux et un homme de bien, ou enfin entre un homme ni bon ni mauvais et n'importe quel autre⁴ ; mais il est clair que seuls les hommes vertueux peuvent être amis pour ce qu'ils sont en eux-mêmes⁵ : les méchants, en effet, ne ressentent aucune joie l'un de l'autre s'il n'y a pas quelque intérêt en jeu.

Seule encore l'amitié entre gens de bien est à l'abri 20 des traverses : on ajoute difficilement foi à un propos concernant une personne qu'on a soi-même pendant longtemps mise à l'épreuve ; et c'est parmi les gens

1. Quand il y a réciprocité non seulement de plaisir, mais du *même* plaisir (J. BURNET, 364).

2. *Banquet*, 183 e.

3. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1237 b 8-1238 a 10.

4. Bon, ou mauvais, ou ni bon ni mauvais.

5. Et non pas accidentellement. C'est une idée sur laquelle Ar. aime à revenir : cf. déjà 4, 1156 b 27.

vertueux qu'on rencontre la confiance, l'incapacité de se faire jamais du tort, et toutes autres qualités qu'exige la véritable amitié. Dans les autres formes d'amitié, rien n'empêche les maux opposés de se produire.

- 25 Mais étant donné¹ que les hommes appellent aussi amis à la fois ceux qui ne recherchent que leur utilité, comme cela arrive pour les cités (car on admet généralement que les alliances entre cités se forment en vue de l'intérêt), et ceux dont la tendresse réciproque repose sur le plaisir, comme c'est le cas chez les enfants : dans ces conditions, peut-être nous aussi devrions-nous désigner du nom d'amis ceux qui entretiennent des relations de ce genre, et dire qu'il
- 30 existe plusieurs espèces d'amitié, dont l'une, prise au sens premier et fondamental, est l'amitié des gens vertueux en tant que vertueux, tandis que les deux autres ne sont des amitiés que par ressemblance² : en effet, dans ces derniers cas, on n'est amis que sous l'angle de quelque bien³ ou de quelque chose de semblable, puisque même le plaisir est un bien pour ceux qui aiment le plaisir. Mais⁴ ces deux formes inférieures de l'amitié sont loin de coïncider entre elles, et les hommes ne deviennent pas amis à la fois par intérêt et par plaisir, car on ne trouve pas souvent
- 35 unies ensemble les choses liées d'une façon accidentelle⁵.

1. L. 25, avec H. RACKHAM, nous remplaçons γάρ par δέ. La liaison de ce paragraphe avec le précédent n'est pas aussi évidente qu'elle le semble à J. BURNET, 365.

2. Avec la véritable amitié.

3. Comme il est expliqué l. 33, ce « quelque bien » est le plaisir, qui est un φαίνόμενον ἀγαθόν pour les φιληδεῖς.— L. 32, ὁμοιον τι, quelque chose de semblable à ce qu'on trouve dans la véritable amitié, c'est-à-dire au bien. H. RACKHAM pense que ces derniers mots sont interpolés.

4. Tandis que l'amitié τελεία est en même temps plaisante et utile.

5. Règle générale des accidents : cf. *Métaph.*, E, 2, 1027 a 11. Plaisir et utilité sont liés essentiellement à la véritable amitié, mais le lien plaisir-profit est accidentel et se réalise rarement dans un sujet.

6

<L'habitus et l'activité dans l'amitié.>

Telles étant les différentes espèces entre lesquelles se distribue l'amitié, les hommes pervers seront amis par plaisir ou par intérêt, étant sous cet aspect semblables entre eux¹, tandis que les hommes vertueux seront amis par ce qu'ils sont en eux-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'ils sont bons. Ces derniers sont ainsi des amis au sens propre, alors que les précédents ne le sont que par accident et par ressemblance avec les véritables amis. 1157 b

De même que, dans la sphère des vertus², les hommes sont appelés bons soit d'après une disposition, soit d'après une activité, ainsi en est-il pour l'amitié : les uns mettent leur plaisir à partager leur existence et à se procurer l'un à l'autre du bien, tandis que ceux qui sont endormis ou habitent des lieux séparés ne sont pas des amis en acte, mais sont cependant dans une disposition de nature à exercer leur activité d'amis. Car les distances ne détruisent pas l'amitié absolument, mais empêchent son exercice. Si cependant l'absence se prolonge, elle semble bien entraîner l'oubli de l'amitié elle-même³. D'où le proverbe : 10

*Un long silence a mis fin à de nombreuses amitiés*⁴.

On ne voit d'ailleurs ni les vieillards ni les gens moroses êtres enclins à l'amitié : médiocre est en eux le côté plaisant⁵, et personne n'est capable de passer 15

1. Tous deux aimant leur plaisir ou leur intérêt.

2. Cf. I, 9, 1098 b 33 et ss., et *passim*. Les notions d'ἐξῆς et d'ἐνέργεια, dont nous connaissons l'application aux différentes vertus, jouent aussi leur rôle dans l'amitié.

3. Prise comme ἐξῆς.

4. Origine inconnue de ce proverbe, qui revient à notre « Loin des yeux, loin du cœur ». J. BURNET, 368, remarque la rareté du terme ἀπροσηγορία, que D. LAMBIN rend heureusement par *neglectum alloquium*.

5. *Parum enim invenitur in eis de delectatione* (S^t THOMAS, 1598, p. 425).

son temps en compagnie d'un être chagrin et sans agrément, la nature paraissant par-dessus tout fuir ce qui est pénible et tendre à ce qui est agréable. — Quant à ceux qui se reçoivent dans leur amitié¹ tout en ne vivant pas ensemble, ils sont plutôt semblables à des gens bienveillants² qu'à des amis. Rien, en effet, ne caractérise mieux l'amitié que la vie en commun : ceux qui sont dans le besoin aspirent à l'aide de leurs amis, et même les gens comblés souhaitent passer leur temps ensemble, car la solitude leur convient moins qu'à tous autres. Mais il n'est pas possible de vivre les uns avec les autres si on n'en retire aucun agrément et s'il n'y a pas communauté de goûts, ce qui, semble-t-il, est le lien de l'amitié entre camarades³.

7

*< Étude de rapports particuliers
entre les diverses amitiés. >*

25 L'amitié est donc surtout celle des gens vertueux⁴, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises⁵. On admet, en effet, que ce qui est bon, ou plaisant, au sens absolu, est digne d'amitié et de choix⁶, tandis que ce qui est bon ou plaisant pour telle personne

1. Sur le sens de ἀποδέχεσθαι (οἱ ἀποδεχόμενοι, l. 18), cf. *Ind. arist.*, 80, 5 : *probare hominem, in amicitiam accipere*. Voir aussi S^t THOMAS, 1599, p. 425 : *qui recipiunt se adinvicem in hoc scilicet quod unus acceptat mores et conversationem alterius, et tamen propter aliquam causam nunquam conviunt adinvicem*.

2. Sur τὸ εὖ νοεῖν, simple désir sans efficacité, cf. *infra*, IX, 5, 1166 b 30-1167 a 21.

3. L'ἐταιρεία est, suivant *Rhetor.*, II, 4, 1381 b 34, l'une des espèces de l'amitié. Au temps d'AR. c'était une sorte d'association qui groupait les personnes professant des goûts communs et mettant une partie de leurs ressources à la disposition des co-associés (V. la note de H. RACKHAM).

4. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 11-29.

5. 4, 1156 b 7, 23 ; 5, 1157 a 30 ; etc.

6. Pour renforcer et éclairer la pensée d'AR., ASP. intercale ἀπλῶς après αἰρετόν, l. 26.

déterminée n'est digne d'amitié et de choix que pour elle. Et l'homme vertueux l'est pour l'homme vertueux pour ces deux raisons à la fois¹. (L'attachement semble être une émotion, et l'amitié une disposition, car l'attachement s'adresse même aux êtres inanimés, mais l'amour réciproque s'accompagne de choix 30 délibéré, et le choix provient d'une disposition)². Et quand les hommes souhaitent du bien à ceux qu'ils aiment pour l'amour même de ceux-ci, ce sentiment relève non pas d'une émotion, mais d'une disposition. Et en aimant leur ami ils aiment ce qui est bon pour eux-mêmes, puisque l'homme bon, en devenant un ami devient un bien pour celui qui est son ami. Ainsi chacun des deux amis, à la fois aime son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit, en 35 souhaite et en plaisir : on dit, en effet, que *l'amitié est une égalité*³, et c'est principalement dans l'amitié entre gens de bien que ces caractères se rencontrent. 1155 a

Chez les personnes moroses ou âgées⁴ l'amitié naît

1. *Quia uterque est bonus et delectabilis simpliciter, et uterque est bonus et delectabilis alteri* (S^r THOMAS, 1601, p. 425).

2. Sur la distinction entre φιλησις et φιλία, cf. *supra*, I, 1155 a 1 et note *in fine*, et surtout 2, 1155 b 27 et ss. AR. rattache ici la φιλησις à la simple émotion fugitive (πάθος), tandis que la φιλία est une disposition permanente (ἔξις); il note, en outre, que c'est la προαίρεσις qui distingue l'ἔξις du πάθος (cf. sur ce point, II, 4, 1106 a 3).

H. RASSOW, approuvé par H. RACKHAM, estime que les l. 28-31 (ἔοικεν ... ἀφ' ἑξέως), qu'à la suite de SUSEMIHL nous mettons entre parenthèses, devraient être transposées après καθ' ἑξιν, l. 32. Le sens y gagnerait assurément.

Quoi qu'il en soit, dans ce par., qui présente une certaine confusion, AR. revient sur la nature d'ἔξις de la φιλία τελεία. Il en donne pour preuve son caractère désintéressé, qui l'oppose au πάθος, lequel se rattache à l'appétit sensible et égoïste de l'être (l. 31-32). AR. ajoute que le caractère désintéressé de la φιλία n'exclut pas que l'amitié et le choix portent sur ce est bon pour l'être aimant lui-même : en vertu de la réciprocité parfaite des sentiments, chacun des amis en aimant l'autre s'aime lui-même.

3. Formule d'origine probablement pythagoricienne. — L. 36, contrairement à J. BURNET, 370, dont nous écartons l'interprétation, nous maintenons la leçon de SUSEMIHL, ἡδεῖ.

4. *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 30-1238 b 14.

SYLV. MAURUS, 221¹, a bien vu l'enchaînement de ce paragr. avec le précédent. L'amitié véritable est une ἔξις. Or, nous le savons,

moins fréquemment en tant qu'elles ont l'humeur trop chagrine et se plaisent médiocrement aux fréquentations, alors que les qualités opposées sont considérées comme les marques les plus caractéristiques de l'amitié et les plus favorables à sa production. Aussi, tandis
 5 que les jeunes gens deviennent rapidement amis, pour les vieillards il en est tout différemment : car on ne devient pas amis de gens avec lesquels on n'éprouve aucun sentiment de joie. Même observation pour les personnes de caractère morose. Il est vrai que ces deux sortes de gens peuvent ressentir de la bienveillance les uns pour les autres (ils se souhaitent du bien, et vont au secours l'un de l'autre dans leurs besoins) ; mais on peut difficilement les appeler des amis, pour la raison qu'ils ne vivent pas ensemble, ni ne se plaisent les uns avec les autres : or ce sont là les deux
 10 principaux caractères qu'on reconnaît à l'amitié.

On ne peut pas être un ami pour plusieurs personnes, dans l'amitié parfaite, pas plus qu'on ne peut être amoureux de plusieurs personnes en même temps (car l'amour¹ est une sorte d'excès, et un état de ce genre n'est naturellement ressenti qu'envers un seul) ; et peut-être même n'est-il pas aisé de trouver un grand nombre de gens de bien. On doit aussi acquérir² quelque expérience de son ami et entrer dans son
 15 intimité, ce qui est d'une extrême difficulté. Par contre, si on recherche l'utilité ou le plaisir, il est possible de plaire à beaucoup de personnes, car nombreux sont les gens de cette sorte, et les services qu'on en reçoit ne se font pas attendre longtemps³.

De ces deux dernières formes d'amitié⁴, celle qui

l'ἔξις s'acquiert (comme elle se déploie une fois formée) par des actes d'amitié. Par suite, les personnes que l'âge ou le caractère rend incapables de ces actes ne sauraient non plus acquérir l'ἔξις.

1. L'*amor venereus*, auquel l'amitié ressemble à cet égard. Dans les deux cas, il y a τέλειον, qui est un état maximum, ne pouvant être dépassé (cf. *Métaph.*, Δ, 16, 1021 b 15).

2. Pour réaliser la φιλία τέλεια, la connaissance de son ami et l'intimité sont nécessaires, mais difficiles à acquérir. A plus forte raison si nous avons une multitude d'amis.

3. A la différence de l'amitié parfaite, qui demande du temps pour se former. (Cf. 4, 1156 b 31-32) : *et brevi tempore duo illa* [l'utilité et le plaisir] *suppeditari possunt*. (D. LAMBIN).

4. Comparaison entre l'amitié d'utilité et l'amitié de plaisir.

repose sur le plaisir ressemble davantage à la véritable amitié, quand les deux parties retirent à la fois les mêmes satisfactions l'une de l'autre¹ et qu'elles ressentent une joie mutuelle ou se plaisent aux mêmes choses : telles sont les amitiés entre jeunes gens, car il y a en elles plus de générosité ; au contraire, l'amitié basée sur l'utilité est celle d'âmes mercantiles. Quand à ceux qui sont comblés par la vie², ils ont besoin non pas d'amis utiles, mais d'amis agréables, parce qu'ils souhaitent vivre en compagnie de quelques personnes ; et bien qu'ils puissent supporter un court temps ce qui leur est pénible, ils ne pourraient jamais l'endurer d'une façon continue, pas plus qu'ils ne le pourraient même pour le Bien en soi³, s'il leur était à charge. C'est pourquoi les gens heureux recherchent les amis agréables. Sans doute devraient-ils aussi rechercher des amis qui, tout en ayant cette dernière qualité, soient aussi gens de bien, et en outre bons et plaisants pour eux, possédant ainsi tous les caractères exigés de l'amitié⁴.

Les hommes appartenant aux classes dirigeantes ont, c'est un fait, leurs amis séparés en groupes distincts : les uns leur sont utiles, et d'autres agréables, mais ce sont rarement les mêmes à la fois. Ils ne recherchent pour amis ni ceux dont l'agrément s'accompagne de vertu, ni ceux dont l'utilité servirait de nobles desseins, mais ils veulent des gens d'esprit quand ils ont envie de s'amuser, et quant aux autres ils les veulent habiles à exécuter leurs ordres, toutes exigences qui se rencontrent rarement dans la même personne. Nous avons dit⁵ que l'homme de bien est en même temps utile et agréable, mais un tel homme ne devient pas ami d'un autre occupant une position sociale plus élevée, à moins que cet autre ne le surpasse aussi en vertu : sinon, l'homme de bien, surpassé par le supérieur, ne peut réaliser une égalité proportion-

1. Cf. 5, 1157 a 4-6.

2. *Supra*, 6, 1157 b 20.

3. AR. vise ici l'Académie.

4. Bons *simpliciter* ; agréables *simpliciter* ; bons pour l'ami, agréables pour l'ami.

5. 4, 1156 b 13-15 ; 5, 1157 a 1-3.

nelle¹. Mais on n'est pas habitué à rencontrer fréquemment des hommes puissants de cette espèce.

8

<L'égalité et l'inégalité dans l'amitié.>

- 1158 b Quoi qu'il en soit², les amitiés dont nous avons parlé impliquent égalité : les deux parties retirent les mêmes avantages l'une de l'autre et se souhaitent réciproquement les mêmes biens, ou encore échangent une chose contre une autre³, par exemple plaisir contre profit. Nous avons dit⁴ que ces dernières formes de l'amitié sont d'un ordre inférieur et durent moins
5 longtemps. Mais du fait qu'à la fois elles ressemblent et ne ressemblent pas à la même chose, on peut aussi bien penser qu'elles sont des amitiés et qu'elles n'en sont pas⁵ : par leur ressemblance, en effet, avec

1. La phrase οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον ὑπερχόμενος, l. 35, est très difficile. Nous acceptons l'ingénieuse interprétation de H. RACKHAM, et, à la différence de J. BURNET et de W. D. ROSS, nous construisons : (ὁ σπουδαῖος), ὑπερχόμενος, οὐκ ἰσάζει ἀνάλογον, donnant ainsi à ἰσάζει son sens actif ordinaire, et qui a pour complément ἀνάλογον. L'amitié, dit AR., est égalité (*supra*, 1157 b 36) : entre un homme de bien et un homme puissant, la partie n'est pas égale si l'homme de bien n'aime pas l'homme puissant plus que celui-ci ne l'aime, de façon à compenser l'excès d'avantages qu'il retire de cette amitié. L'égalité n'est rétablie que si l'homme puissant est aussi un homme vertueux : alors l'homme de bien peut l'aimer à ce titre plus que l'homme puissant ne l'aime. Cf. *infra*, 8, 1158 b 27.

2. *Eth. Eud.*, VII, 3, 1238 b 15-39.

Dans l'esprit d'AR., l'amitié entre égaux, dont il a été question jusqu'ici, ressemble à la justice rectificative (διορθωτικὸν δίκαιον), et l'amitié entre inégaux, à la justice distributive (διανεμητικὸν δίκαιον), fondée sur le κατ' ἀξίαν. Cette ressemblance ne va pas jusqu'à l'identité complète, et AR. marquera les différences.

3. Dans les choses qui ne sont pas de même espèce.

4. 3, 1156 a 16-24 ; 5, 1157 a 20-33. — L. 4, αὗται φίλαι, les amitiés basées sur le plaisir et l'utilité, comparées à l'amitié basée sur la vertu.

5. En d'autres termes, les opinions peuvent différer au sujet des amitiés basées sur le plaisir ou l'intérêt, du fait qu'elles ressemblent et diffèrent à la fois de l'amitié véritable, qui sert de point de comparaison (παύτου, l. 6).

l'amitié fondée sur la vertu, elles paraissent bien être des amitiés (car l'une comporte le plaisir et l'autre l'utilité, et ces caractères appartiennent aussi à l'amitié fondée sur la vertu)¹; par contre, du fait que l'amitié basée sur la vertu est à l'abri des traverses et demeure stable, tandis que les autres amitiés changent rapidement et diffèrent en outre de la première sur beaucoup d'autres points, ces amitiés-là ne semblent pas être des amitiés, à cause de leur dissemblance avec l'amitié véritable.

Mais il existe une autre espèce d'amitié, c'est celle qui comporte une supériorité d'une partie sur l'autre, par exemple l'affection d'un père à l'égard de son fils, et, d'une manière générale, d'une personne plus âgée à l'égard d'une autre plus jeune, ou encore celle du mari envers sa femme, ou d'une personne exerçant une autorité quelconque envers un inférieur. Ces diverses amitiés diffèrent aussi entre elles² : l'affection des parents pour leurs enfants n'est pas la même que celle des chefs pour leurs inférieurs ; bien plus, celle du père pour son fils n'est pas la même que celle du fils pour son père, ni celle du mari pour sa femme la même que celle de la femme pour son mari. En effet, chacune de ces personnes a une vertu et une fonction différentes, et différentes sont aussi les raisons qui les font s'aimer : il en résulte une différence dans les attachements et les amitiés. Dès lors³ il n'y a pas identité dans les avantages que chacune des parties retire de l'autre, et elles ne doivent pas non plus y prétendre ; mais quand les enfants rendent à leurs parents ce qu'ils doivent aux auteurs de leurs jours et que les parents rendent à leurs enfants ce qu'ils doivent à leur progéniture, l'amitié entre de telles personnes sera stable et équitable. Et dans toutes les amitiés comportant supériorité, il faut aussi que l'attachement soit proportionnel⁴ : ainsi, celui qui est meilleur que l'autre doit être aimé plus qu'il n'aime ;

1. 4, 1156 b 13-15 ; 5, 1157 a 1-3 ; 7, 1158 a 33. C'est là une idée chère à An.

2. Aussi bien que de l'amitié entre égaux.

3. Cf. *Éth. Eud.*, VII, 4, 1239 a 1-21.

4. Et non égal. Il doit être proportionné aux avantages reçus par l'une des parties.

il en sera de même pour celui qui est plus utile, et pareillement dans chacun des autres cas. Quand, en effet, l'affection est fonction du mérite des parties, alors il se produit une sorte d'égalité¹, égalité qui est considérée comme un caractère propre de l'amitié.

9

*<L'égalité dans la justice et dans l'amitié.
Amitié donnée et amitié rendue.>*

Mais l'égalité ne semble pas revêtir la même forme dans le domaine des actions justes et dans l'amitié¹.

- 30 Dans le cas des actions justes, l'égal au sens premier est ce qui est proportionné au mérite, tandis que l'égal en quantité n'est qu'un sens dérivé ; au contraire, dans l'amitié l'égal en quantité est le sens premier, et l'égal proportionné au mérite, le sens secondaire.

1. Une égalité de proportion. Cf. S^t THOMAS, 1630, p. 432 : *cum enim uterque amatur secundum dignitatem [= κατ' ἀξίαν], tunc fit quaedam aequalitas, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere.*

2. L'amitié entre inégaux, qui repose sur une ὑπεροχή, ressemble nous l'avons vu (*supra*, 8, 1158 b 1, note), à la justice distributive (διανεμητικὸν δίκαιον), mais il y a aussi des différences sur lesquelles AR. appelle maintenant l'attention. La justice distributive repose sur une égalité κατ' ἀξίαν, et ne se réalise que si elle est proportionnée au mérite des deux parties (cf. V, 6, 1131 a 15 et ss.), en d'autres termes si des personnes inégales sont inégalement traitées ; l'égalité quantitative ou arithmétique n'intervient qu'à titre secondaire et par accident. L'amitié, tout au contraire, repose sur une égalisation quantitative et arithmétique, et la considération du mérite de chacun (κατ' ἀξίαν) n'a lieu qu'à titre dérivé. La raison de cette différence réside dans ce fait que l'amitié est une association qui ne peut exister entre personnes d'un rang par trop inégal, et qui exige ainsi une stricte égalité, de caractère mathématique, laquelle faute de se réaliser empêche la formation de l'amitié. Dans la justice il en est tout autrement et la situation est inversée : la justice doit se réaliser quelle que soit la différence de rang des parties. S^t THOMAS, 1631, p. 432, a bien exprimé la pensée d'AR. en disant que l'égalité, qui est *principium* dans l'amitié, est *ultimum* dans la justice.

Ce que nous disons là saute aux yeux, quand une disparité considérable se produit sous le rapport de la vertu, ou du vice, ou des ressources matérielles, ou de quelque autre chose : les amis ne sont plus longtemps amis, et ils ne prétendent même pas à le rester. Mais le cas le plus frappant est celui des dieux, chez qui la supériorité en toute espèce de biens est la plus indiscutable. Mais on le voit aussi quand il s'agit des rois : en ce qui les concerne, les hommes d'une situation par trop inférieure ne peuvent non plus prétendre à leur amitié, pas plus d'ailleurs que les gens dépourvus de tout mérite ne songent à se lier avec les hommes les plus distingués par leur excellence ou leur sagesse. Il est vrai qu'en pareil cas on ne peut déterminer avec précision jusqu'à quel point des amis sont encore des amis : les motifs sur lesquels elle repose disparaissant en grande partie, l'amitié persiste encore. Toutefois si l'un des amis est séparé par un intervalle considérable, comme par exemple Dieu est éloigné de l'homme, il n'y a plus d'amitié possible. C'est même ce qui a donné lieu à la question de savoir si, en fin de compte, les amis souhaitent vraiment pour leurs amis les biens les plus grands, comme par exemple d'être des dieux, car alors ce ne seront plus des amis pour eux, ni par suite des biens, puisque les amis sont des biens¹. Si donc nous avons eu raison de dire² que l'ami désire du bien à son ami en vue de cet ami même, celui-ci devrait demeurer ce qu'il est, quel qu'il puisse être, tandis que l'autre souhaitera à son ami seulement les plus grands biens compatibles avec la persistance de sa nature d'homme. Peut-être même ne lui souhaitera-t-il pas tous les plus grands biens, car c'est surtout pour soi-même que tout homme souhaite les choses qui sont bonnes³.

1. Il y a contradiction à souhaiter à un ami un bien qui le place à une telle distance de nous qu'il ne peut plus être notre ami, et qui nous fait perdre son amitié, laquelle est un bien pour celui qui la possède. Cf. S^r THOMAS, 1636, p. 433 : *non remanebunt eis amici, et ita perdunt ipsi magna bona, scilicet ipsos amicos*.

2. 2, 1155 b 31.

3. Et ainsi il ne voudra pas se priver d'un ami, en augmentant d'une façon par trop considérable la distance qui les sépare. La *φιλία* a ainsi pour fondement, dans l'éthique aristotélicienne, l'amour de

La plupart des hommes¹, poussés par le désir de l'honneur², paraissent souhaiter être aimés plutôt qu'aimer (de là vient qu'on aime généralement les flatteurs, car le flatteur est un ami en état d'infériorité
 15 ou qui fait du moins semblant d'être tel et d'aimer plus qu'il n'est aimé) ; or être aimé et être honoré sont, semble-t-il, des notions très rapprochées, et c'est à être honorés que la majorité des hommes aspirent. Mais il apparaît qu'on ne choisit pas l'honneur pour lui-même, mais seulement par accident³. En effet, on se plaît la plupart du temps à recevoir des marques de considération de la part des hommes en place, en raison des espérances qu'ils font
 20 naître (car on pense obtenir d'eux ce dont on peut avoir besoin, quoi que ce soit ; dès lors, c'est comme signe d'un bienfait à recevoir qu'on se réjouit de l'honneur qu'ils vous rendent). Ceux qui, d'autre part, désirent être honorés par les gens de bien et de savoir, aspirent, ce faisant, à renforcer leur propre opinion sur eux-mêmes. Ils se réjouissent dès lors de l'honneur qu'ils reçoivent, parce qu'ils sont assurés de leur propre valeur morale sur la foi du jugement porté par ceux qui la répandent. D'un autre côté,
 25 on se réjouit d'être aimé par cela même. Il résulte de tout cela qu'être aimé peut sembler préférable à être honoré, et que l'amitié est désirable par elle-même.

Mais il paraît bien que l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé. Ce qui le montre bien, c'est la joie que les mères ressentent à aimer leurs enfants. Certaines les mettent en nourrice, et elles les aiment en sachant qu'ils sont leurs enfants⁴, mais ne cherchent

l'homme bon pour lui-même : l'égoïsme de l'homme de bien se confond avec l'altruisme. Nous retrouverons le problème de la φιλαυτία au livre suivant.

1. *Eth. Eud.*, VII, 4, 1239 a 21-1239 b 2.

2. Le désir de l'estime, de la considération d'autrui.

3. Pour les avantages qu'il peut procurer, ainsi qu'Ar. va l'expliquer. Aussi l'amitié est-elle préférable à l'estime.

4. Bien qu'elles soient éloignées d'eux. Le mot εἰδῶται, l. 29, est embarrassant. W. D. Ross comprend : *and so long as they know their fate*. Nous préférons cependant l'interprétation courante, parce que, l. 33, διὰ τὴν ἄγνοιαν signifie manifestement l'ignorance où les enfants envoyés en nourrice se trouvent en ce qui concerne la personne de leur mère.

pas à être aimées en retour, si les deux choses à la 30
fois ne sont pas possibles, mais il leur paraît suffisant
de les voir prospérer ; et elles-mêmes aiment leurs
enfants même si ces derniers ne leur rendent rien de
qui est dû à une mère, à cause de l'ignorance où ils
se trouvent.

10

*< Amitié active et amitié passive, suite.
Amitiés entre inégaux. >*

Étant donné¹ que l'amitié consiste plutôt dans le
fait d'aimer, et qu'on loue ceux qui aiment leurs
amis², il semble bien qu'aimer soit la vertu des amis,
de sorte que ceux dans lesquels ce sentiment se 35
rencontre proportionné au mérite de leur ami, sont
des amis constants, et leur amitié l'est aussi. — 1150 b
C'est de cette façon surtout³ que même les hommes de
condition inégale peuvent être amis, car ils seront
ainsi rendus égaux. Or l'égalité et la ressemblance
constituent l'affection, particulièrement la ressem-
blance de ceux qui sont semblables en vertu : car
étant stables en eux-mêmes, ils le demeurent aussi
dans leurs rapports mutuels⁴, et ils ne demandent ni
ne rendent des services dégradants, mais on peut 5
même dire qu'ils y mettent obstacle : car le propre
des gens vertueux c'est à la fois d'éviter l'erreur pour
eux-mêmes et de ne pas la tolérer chez leurs amis.
Les méchants, au contraire, n'ont pas la stabilité⁵,
car ils ne demeurent même pas semblables à eux-
mêmes ; mais ils ne deviennent amis que pour un

1. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 5, 1239 b 3-1240 a 4.

2. Et non ceux qui sont aimés.

3. En aimant κατ' ἀξίαν : l'ami de condition inférieure arrive à compenser son infériorité par l'intensité de son affection (Cf. S^t THOMAS, 1650, p. 436).

4. *Ipsi enim et permanent similes in seipsis, quia non de facili mutantur ab uno in aliud, et permanent etiam in amicitia adinvicem* (S^t THOMAS, 1650, p. 436).

5. Dans l'amitié.

temps fort court, se délectant à leur méchanceté
 10 réciproque. Ceux dont l'amitié repose sur l'utilité
 ou le plaisir demeurent amis plus longtemps que les
 précédents, à savoir aussi longtemps qu'ils se pro-
 curent réciproquement des plaisirs ou des profits.

C'est l'amitié basée sur l'utilité qui, semble-t-il, se
 forme le plus fréquemment à partir de personnes de
 conditions opposées : par exemple l'amitié d'un pauvre
 pour un riche, d'un ignorant pour un savant ; car
 quand on se trouve dépourvu d'une chose dont on a
 envie, on donne une autre chose en retour pour l'ob-
 15 tenir¹. On peut encore ranger sous ce chef² le lien qui
 unit un amant et son aimé, un homme beau et un
 homme laid. C'est pourquoi l'amant apparaît parfois
 ridicule, quand il a la prétention d'être aimé comme
 il aime : s'il était pareillement aimable, sans doute
 sa prétention serait-elle justifiée, mais s'il n'a rien de
 tel à offrir, elle est ridicule.

Mais peut-être³ le contraire ne tend-il pas au
 20 contraire par sa propre nature, mais seulement par
 accident, le désir ayant en réalité pour objet le moyen⁴,
 car le moyen est ce qui est bon : ainsi il est bon pour
 le sec non pas de devenir humide, mais d'atteindre à
 l'état intermédiaire, et pour le chaud et les autres
 qualités il en est de même.

11

< Amitié et justice. Les types d'amitié. Associations particulières et cité. >

Mais laissons de côté ces dernières considérations
 (et de fait elles sont par trop étrangères à notre sujet)⁵.

1. Le pauvre, par exemple, multipliera les témoignages d'obsé-
 quiosité envers le riche, pour en obtenir de l'argent.

2. Sur ἄν τις ἔλχοι, l. 5, cf. *Ind. arist.*, 237 b 56 : *huc referat quispiam*.

3. Correction d'AR. En fait l'attraction des opposés entre eux est
 quelque chose d'accidentel, et les gens de conditions contraires ne
 se sentent pas attirés l'un vers l'autre par cette contrariété même.

4. Et non l'extrême. Nous connaissons l'importance de la μεσότης
 dans la définition de la vertu.

5. Et relèvent de la physique et non de la morale.

Il semble bien, comme nous l'avons dit au début¹, 25
 que l'amitié et la justice ont rapport aux mêmes
 objets et interviennent entre les mêmes personnes.
 En effet, en toute communauté, on trouve, semble-t-il,
 quelque forme de justice et aussi d'amitié coextensive :
 aussi les hommes appellent-ils du nom d'amis leurs
 compagnons de navigation et leurs compagnons
 d'armes, ainsi que ceux qui leur sont associés dans
 les autres genres de communauté². Et l'étendue de
 leur association est la mesure de l'étendue de leur 30
 amitié, car elle détermine aussi l'étendue de leurs
 droits³. En outre, le proverbe *ce que possèdent des
 amis est commun*⁴, est bien exact, car c'est dans une
 mise en commun que consiste l'amitié⁵. Il y a entre

1. 1, 1155 a 22-26 : la *concorde* (δμόνοια) est une sorte d'amitié. —
 AR. va examiner la φιλία ἐν κοινωνίᾳ, et surtout dans la cité, qui
 est la κοινωνία par excellence. Il y a correspondance évidente entre
 φιλία et δικαιοσύνη (la δικ. étant l'ensemble des rapports juridiques
 entre les citoyens).

Cf. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 11-17.

2. Tout groupement, toute association, même temporaire et
 accidentelle, poursuivant un intérêt commun, donne naissance à des
rapports de droit (δίκαιον) comme à des sentiments d'amitié. Cf.
Républ., I, 351 c et ss. — L. 28, nous lisons οὖν au lieu de γοῦν.

3. L'amitié qui unit les membres d'un groupe quelconque *est
 mesurée* par ce groupe lui-même et *dure autant* (καθ' ὅσον ... ἐπὶ
 τοσοῦτον, l. 29) que lui, ni plus ni moins. Elle suit à cet égard les
 liens juridiques déterminant les droits de chacun. Cf. la trad. de
 D. LAMBIN : *quanta porro communis est, tam late patet et amicitia ;
 nam tam late jus quoque patet.*

4. Maxime pythagoricienne, citée souvent par PLATON (cf. par
 ex., *Gorg.*, 507 e). C'est l'équivalent de notre « Tout est commun entre
 amis », entendant par « tout » non seulement les biens corporels mais
 aussi les pensées et les sentiments.

5. Mise en commun qui porte sur les biens comme sur les sentiments
 et les idées. Plus cette mise en commun est complète, plus l'amitié
 est parfaite. Elle se réalise entre frères et entre camarades (l. 32,
 sur l'ἐταιρεία, *camaraderie*, cf. *infra*, 6, 1157 b 24, note), mais surtout
 dans la cité, qui absorbe tous les intérêts particuliers. Les *autres
 formes* d'amitié (τοῖς ἑτέροις, l. 33), moins parfaites et plus fragiles,
 sont par exemple celles des compagnons de navigation et des compa-
 gnons d'armes (l. 28, *supra*) : elles ne mettent en commun qu'un cer-
 tain nombre de choses ; l'amitié ressentie est elle-même plus ou moins
 intense, et varie en fonction du nombre et de l'importance des choses
 mises en commun.

frères ainsi qu'entre camarades communauté totale, mais pour les autres amis la mise en commun ne porte que sur des choses déterminées, plus ou moins nombreuses suivant les cas : car les amitiés aussi suivent les mêmes variations en plus ou en moins.

- 35 Les rapports de droit admettent aussi des différences¹ :
 1100 a les droits des parents et des enfants ne sont pas les
 mêmes que ceux des frères entre eux, ni ceux des
 camarades les mêmes que ceux des citoyens ; et il en
 est de même pour les autres formes d'amitié. Il y a
 par suite aussi des différences en ce qui concerne les
 injustices commises dans chacune de ces différentes
 classes d'associés, et l'injustice acquiert un surcroît
 de gravité quand elle s'adresse davantage à des amis :
 par exemple, il est plus choquant de dépouiller de
 5 son argent un camarade qu'un concitoyen, plus
 choquant de refuser son assistance à un frère qu'à un
 étranger, plus choquant enfin de frapper son père
 qu'une autre personne quelconque. Et il est naturel
 aussi que la justice croisse en même temps que l'amitié,
 attendu que l'une et l'autre existent entre les mêmes
 personnes et possèdent une égale extension².

Mais toutes les communautés ne sont, pour ainsi
 dire, que des fractions de la communauté politique.
 On se réunit, par exemple, pour voyager ensemble en
 10 vue de s'assurer quelque avantage déterminé, et de
 se procurer quelque une des choses nécessaires à la vie ;
 et c'est aussi en vue de l'avantage de ses membres³,
 pense-t-on généralement, que la communauté poli-
 tique s'est constituée à l'origine et continue à se
 maintenir. Et cette utilité commune est le but visé
 par les législateurs, qui appellent juste ce qui est
 à l'avantage de tous⁴. Ainsi les autres communau-

1. Suivant les différentes sortes d'associations.

2. Autrement dit, s'appliquent aux mêmes objets : l. 8, ἐπ' ἑαυτὸν διήκοντα = περὶ ταῦτά, 1159 b 25.

3. L'intérêt général. Cf. *Polit.*, III, 6, 1287 b 23 : la fin de la société politique est le εὖ ζῆν de tous. Voir aussi H. JOACHIM, 250. Les communautés particulières ne sont que des fractions de la communauté politique, car les intérêts privés et particuliers qu'elles défendent sont absorbés dans l'intérêt général qui est l'objet de la cité.

4. La *Républ.*, II, 369 c, fondait la société politique sur les besoins matériels (ἡ ἡμετέρα χρεία) des citoyens, qui ne peuvent être satis-

tés¹ recherchent leur avantage particulier : par exemple 15
 les navigateurs, en naviguant ensemble, ont en vue
 l'avantage d'acquérir de l'argent ou quelque chose
 d'analogue ; pour les compagnons d'armes, c'est le
 butin, que ce soit richesses, ou victoire, ou prise d'une
 ville² qu'ils désirent ; et c'est le cas également des
 membres d'une tribu ou d'un dème³ [Certaines
 communautés⁴ semblent avoir pour origine l'agrè-
 ment, par exemple celles qui unissent les membres
 d'un thiasse ou d'un cercle dans lequel chacun paye
 son écot⁵, associations constituées respectivement en
 vue d'offrir un sacrifice ou d'entretenir des relations 20
 de société. Mais toutes ces communautés semblent
 bien être subordonnées à la communauté politique,
 car la communauté politique n'a pas pour but l'avan-
 tage présent, mais ce qui est utile à la vie tout entière],
 qui offrent des sacrifices et tiennent des réunions à
 cet effet, rendant ainsi des honneurs aux dieux et se
 procurant en même temps pour eux-mêmes des
 distractions agréables. En effet⁶, les sacrifices et les 25
 réunions d'ancienne origine ont lieu, c'est un fait,
 après la récolte des fruits et présentent le caractère
 d'une offrande des prémices : car c'est la saison de

faits que par l'association. AR. a sur ce point corrigé PLATON, en donnant pour but à la société τὸ καλόν et non plus τὰ ἀναγκαῖα (Cf. *Polit.*, III, 6, 1279 a 17 ; IV, 4, 1281 a 10-19 ; etc.).

1. *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 24-26.

2. Le sens de ἡ πόλεως, I. 17, est incertain. Cf. J. BURNET, 382, et la note de H. RACKHAM.

3. La population de l'Attique était divisée en dix *tribus* (φυλαί), chaque tribu en trois *trittyes* (τριττύες), et chaque trittye en *dèmes*. Il y avait environ 190 dèmes.

4. Les l. 19-23 (ἐναι ... τὸν βίον) interrompent le développement, lequel reprend à θυσίας τε ποιοῦντες, I. 23. W. D. ROSS, à la suite de J. COOK WILSON (*Class. Rev.*, XVI [1902], p. 28), considère ces lignes as an insertion from an alternative version.

5. Les *thiases* étaient des confréries religieuses. Sur les *repas par colations* (ἔρανος, ἐρανιστῶν, I. 20), cf. IV, 6, 1123 a 22, et note.

6. Ce qui montre bien que ces *κοινωνίαι* ont pour objet une ἀνάπαυσις autant qu'un objet religieux. — Ces diverses associations, étant toutes en fait constituées pour le divertissement et le loisir des citoyens, libérés des travaux de la moisson, servent l'intérêt général et peuvent être ainsi considérées comme des fractions de la communauté politique (I. 28-30).

l'année où le peuple avait le plus de loisir. Toutes ces communautés sont donc manifestement des fractions de la communauté politique, et les espèces particulières d'amitiés correspondent aux espèces particulières de communautés.

12

<Constitutions politiques et amitiés correspondantes.>

Il y a trois espèces de constitutions¹ et aussi un nombre égal de déviations, c'est-à-dire de corruptions

1. Dans le *Politique* (301 a et ss. ; cf. A. DIÈS, *Introd.* à l'éd. G. Budé, 1935, p. LVIII-LIX) et surtout au livre VIII de la *République* (544 c et ss. ; cf. A. DIÈS, *Introd.* à l'éd. G. Budé, 1932, I, p. LXXXIX-CVIII), PLATON, s'inspirant sans doute de travaux antérieurs (voir par exemple HÉRODOTE, III, 80-82), s'était appliqué à une étude comparée des diverses sortes de constitutions, en vue de l'établissement de sa cité idéale. AR., dans sa propre classification des πολιτεῖαι, tout en critiquant les vues platoniciennes, s'est manifestement inspiré de la division adoptée par son maître. Sa théorie n'en est pas moins originale et profonde. La présente analyse de l'*Éthique à Nic.* demande à être complétée par les chapitres de la *Politique* où la question des constitutions est traitée *ex professo* (notamment, III, 6-18 ; IV, 1-10 ; VI, 1-8, etc. ; on s'arrêtera plus particulièrement à III, 7, 1279 a 22-1270 b 10, qui est un texte essentiel).

Sur la classification aristotélicienne des constitutions, on peut consulter les importants commentaires de W. L. NEWMAN dans son édition monumentale de la *Politique*, et notamment : I, 214-225 ; II, 385-401 (*Appendix A: the Relation of the teaching of the Nic. Eth. to that of the Politics*, dissertation qui intéresse directement notre sujet) ; III, xxvii-xxviii. On verra aussi les exposés substantiels de L. ROBIN, *la Pensée gr.*, 329-331, *Arist.*, 282-283, et de H. JOACHIM, 251-253.

La *Politique* (III, 7) distingue trois πολιτεῖαι normales (πολιτεία ayant d'abord le sens général de *constitution, organisation politique*) auxquelles correspondent trois déviations (παρεκβάσεις) :

Monarchie, qui dégénère en *tyrannie* ;

Aristocratie, qui dégénère en *oligarchie* ;

πολιτεία (au sens étroit), qui dégénère en *démocratie*.

La *monarchie* est le gouvernement désintéressé d'un seul. L'*Eth. Nic.* préfère la désignation de *royauté* (βασιλεία, 1160 a 32), et effectivement, ainsi qu'AR. l'indique lui-même (1160 b 1), *royauté*

auxquelles elles sont sujettes. Les constitutions sont la royauté, l'aristocratie et en troisième lieu celle qui est fondée sur le cens¹ et qui, semble-t-il, peut recevoir

et tyrannie sont toutes deux des μοναρχίαι. — La tyrannie a pour fin la conservation de la personne du tyran et de ses intérêts personnels.

L'aristocratie repose, tout au moins en droit, sur la valeur personnelle des individus et a pour idéal le maintien des institutions. — L'oligarchie est caractérisée par une distribution des magistratures (ce que nous appelons le pouvoir exécutif) fondée sur la fortune, et elle accorde la prépondérance à la richesse.

La πολιτεία au sens étroit est le gouvernement constitutionnel proprement dit, la démocratie saine et limitée en nombre (à peu près ce que nous entendons par régime censitaire, et que nous opposons à *démagogie*). Cette *politie* constitue, selon Ar., la forme la plus parfaite de l'organisation politique. Elle est désignée dans l'*Eth.* du nom de *timocratie*, parce qu'elle est fondée sur la propriété et le cens, le revenu (ἀπὸ τιμημάτων, 1160 a 33). Elle dégénère en *démocratie* (que POLYBE appelle plus justement peut-être ὄχλοκρατία, réservant le nom de δημοκρατία à la πολιτεία), laquelle consiste dans une répartition des magistratures réglée par le sort, au profit exclusif de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre.

Un bref passage de *Rhet.*, I, 8, 1365 b 29-1366 a 8, de portée restreinte, ne retient que quatre formes : démocratie, oligarchie, aristocratie, monarchie. Remarquons seulement qu'Ar. y qualifie de régime censitaire (ἀπὸ τιμημάτων), non plus la πολιτεία, comme dans notre *Eth.*, mais l'oligarchie (1365 b 33).

Ce qui différencie essentiellement les formes normales des formes aberrantes, c'est que les premières ont le souci du bien public, de l'utilité générale (τὸ κοινῇ συμφέρον), tandis que les autres n'ont en vue que les intérêts particuliers et égoïstes soit d'un seul, soit de la classe riche, soit de l'ensemble des indigents (cf. *Polit.*, III, 7, 1279 a 35).

En introduisant dans son analyse de la φιλία ces considérations qui se rattachent de toute évidence à la politique, Ar. a voulu montrer que les associations qui naissent naturellement entre les membres d'une οἰκία, avec les formes d'amitié qu'elles traduisent, sont semblables aux sociétés politiques de forme diverse et aux amitiés qui y correspondent. Le parallélisme est exposé *infra*, I. 1160 b 22 et ss., où Ar. souligne les *ressemblances* (ὁμοιώματα) et même le *paradigmatisme* (παράδειγματα) existant entre l'organisation politique et l'organisation familiale. Toutes les associations naturelles particulières se rangent sous la société politique dont elles ne sont que des fractions. Il faut donc, suivant Ar., analyser préalablement ces diverses sortes d'organisation politique et les φιλίαι qui en dérivent pour connaître les différentes espèces d'amitié.

1. Pour PLATON, *Républ.*, VIII, 550 c (et pour Ar. lui-même dans la *Rhétor.* : cf. la note précédente), c'est l'oligarchie.

le qualificatif approprié de *timocratie*¹, quoique en fait on a coutume de l'appeler la plupart du temps
 35 *république*. La meilleure de ces constitutions est la royauté², et la plus mauvaise la timocratie³. La déviation de la royauté est la tyrannie. Toutes deux
 1160 *b* sont des monarchies, mais elles diffèrent du tout au tout : le tyran n'a en vue que son avantage personnel, tandis que le roi a en vue celui de ses sujets⁴. En effet, n'est pas réellement roi celui qui ne se suffit pas à lui-même, c'est-à-dire ne possède pas la supériorité en toutes sortes de biens⁵ ; mais le roi tel que nous le
 5 supposons, n'ayant besoin de rien de plus qu'il n'a, n'aura pas en vue ses propres intérêts mais ceux de ses sujets, car le roi ne possédant pas ces caractères ne serait qu'un roi désigné par le sort⁶. La tyrannie est tout le contraire de la royauté, car le tyran poursuit son bien propre. Et on aperçoit plus clairement dans le cas de la tyrannie⁷ qu'elle est la pire des déviations, le contraire de ce qu'il y a de mieux étant ce qu'il y a de plus mauvais⁸.

10 De la royauté on passe à la tyrannie, car la tyrannie est une perversion de monarchie, et dès lors le mauvais roi devient tyran. De l'aristocratie on passe à l'oligarchie⁹ par le vice des gouvernants, qui distribuent ce qui appartient à la cité sans tenir compte du mérite, et s'attribuent à eux-mêmes tous les biens ou la plupart d'entre eux, et réservent les magistratures

1. Dans la *Républ.*, VIII, 545 *b*-550 *c*, la timocratie est le gouvernement qui repose sur l'honneur. Pour AR. c'est le régime où le pouvoir appartient à ceux qui possèdent un certain revenu (le cens).

2. Cf. *Polit.*, III, 14-18.

3. Raison indiquée *Polit.*, III, 7, 1279 *a* 39-*b* 3 (Il s'agit des formes normales).

4. Cf. *Polit.*, III, 7, 1279 *b* 6 ; IV, 10, 1295 *a* 19 ; V, 10, 1311 *a* 2.

5. L'αὐτάρχεια (l. 4) du roi est donc l'indépendance économique, qui lui permet de s'occuper exclusivement des intérêts de ses sujets.

6. En d'autres termes, un roi honorifique, sans pouvoir réel, analogue à l'archonte-roi athénien, qui était tiré au sort, et qui de l'ancienne royauté ne conservait plus que le titre et certaines attributions religieuses (cf. *Polit.*, VI, 2, 1318 *a* 2).

7. Que dans le cas de la timocratie (*supra*, 1160 *a* 36).

8. Cf. *Top.*, III, 2, 117 *b* 2 ; *Polit.*, IV, 2, 1289 *a* 39.

9. *Polit.*, IV, 4, 1290 *b* 19, définit l'oligarchie le régime dans lequel un petit nombre de riches et de nobles exercent le pouvoir.

toujours aux mêmes personnes, ne faisant cas que de la richesse ; dès lors le gouvernement est aux mains d'un petit nombre d'hommes pervers au lieu d'appartenir aux plus capables. De la timocratie on passe à la démocratie¹ : elles sont en effet limitrophes, puisque la timocratie a aussi pour idéal le règne de la majorité, et que sont égaux tous ceux qui répondent aux conditions du cens. La démocratie est la moins mauvaise <des gouvernements corrompus>², car elle n'est qu'une légère déviation de la forme du gouvernement républicain³. — Telles sont donc les transformations auxquelles les constitutions sont surtout exposées (car ce sont là des changements minimes et qui se produisent le plus facilement).

On peut trouver des ressemblances à ces constitutions, des modèles en quelque sorte, jusque dans l'organisation domestique. En effet, la communauté existant entre un père et ses enfants est de type royal (puisque le père prend soin de ses enfants⁴ ; de là vient qu'HOMÈRE désigne Zeus du nom de *père*, car la royauté a pour idéal d'être un gouvernement paternel). Chez les Perses, l'autorité paternelle est tyrannique (car ils se servent de leurs enfants comme d'esclaves). Tyrannique aussi est l'autorité du maître sur ses esclaves (l'avantage du maître s'y trouvant seul engagé ; or si cette dernière sorte d'autorité apparaît comme légitime, l'autorité paternelle de type perse est au contraire fautive, car des relations différentes appellent des formes de commandement différentes)⁵. La communauté du mari et de sa femme semblent être de type aristocratique (le mari exerçant l'autorité en raison de la dignité de son sexe, et dans

1. Il y a démocratie quand les hommes libres et indigents, qui sont la majorité, possèdent le pouvoir (*Polit.*, IV, 4, 1290 b 17).

2. Et vient après la tyrannie et l'oligarchie (*Polit.*, IV, 2, 1289 b 2). — Nous avons ajouté les mots entre crochets.

3. Autrement dit de la timocratie, de la démocratie sainement comprise. Cf. SYLV. MAURUS, 230¹ : *quia vero democratia parum distat a timocratia quae est gubernatio recta, ideo non multum est prava.*

4. Comme le roi, de ses sujets (*supra*, I, 6). Cf. *Polit.*, I, 12, 1259 b 10-17, où AR. se réfère aussi à HOMÈRE.

Passage parallèle, *Eth. Eud.*, VII, 9, 1241 b 27-32 ; 10, 1242 a 1-18.

5. Cf. *Polit.*, I, 13, 1260 a 9-14.

des matières où la main d'un homme doit se faire sentir ; mais les travaux qui conviennent à une
 35 femme, il les lui abandonne). Quand le mari étend sa domination sur toutes choses, il transforme la communauté conjugale en oligarchie (puisqu'il agit ainsi en violation de ce qui sied à chaque époux, et
 1161 a non en vertu de sa supériorité). Parfois cependant ce sont les femmes qui gouvernent quand elles sont héritières¹, mais alors leur autorité ne s'exerce pas en raison de l'excellence de la personne, mais elle est due à la richesse et au pouvoir, tout comme dans les oligarchies. La communauté entre frères est semblable à une timocratie (il y a égalité entre eux, sauf dans la mesure où ils diffèrent par l'âge ; et c'est
 5 ce qui fait précisément que si la différence d'âge est considérable, l'affection qui les unit n'a plus rien de fraternel). La démocratie se rencontre principalement dans les demeures sans maîtres² (car là tous les individus sont sur un pied d'égalité), et dans celles où le chef est faible et où chacun a licence de faire ce qui lui plait.

13

*<Formes de l'amitié correspondant
aux constitutions politiques.>*

- 10 Pour chaque forme³ de constitution on voit apparaître une amitié, laquelle est coextensive aussi aux rapports de justice. L'affection d'un roi pour ses sujets réside dans une supériorité de bienfaisance⁴,

1. L'*épiciélat* est une institution (qui semble avoir été étendue à la Grèce entière) en vertu de laquelle si un *de cujus* laisse une fille unique, elle est épousée par le plus proche parent, qui recueille à la fois la fille et la succession (cf. L. GERNET, *Introd. à l'éd. des Lois, Belles-Lettres*, I, p. CLX).

2. *Sicut cum socii morantur in hospitio* (S^t THOMAS, 1687, p. 444).

3. Normale ou déviée.

4. Le roi *dépasse* ses sujets en bienfaisance, du fait que ceux-ci sont incapables de lui rendre l'équivalent de ce qu'ils reçoivent.

car un roi fait du bien à ses sujets si, étant lui-même bon, il prend soin d'eux en vue d'assurer leur prospérité, comme un berger le fait pour son troupeau¹. De là vient qu'Homère a appelé Agamemnon *pasteur des peuples*². De même nature est aussi l'amour paternel, lequel cependant l'emporte ici par la grandeur des services rendus, puisque le père est l'auteur de l'existence de son enfant (ce qui de l'avis général est le plus grand des dons), ainsi que de son entretien et de son éducation³; et ces bienfaits sont attribués également aux ancêtres. Et, de fait, c'est une chose naturelle qu'un père gouverne ses enfants, des ancêtres leurs descendants, et un roi ses sujets. Ces diverses amitiés impliquent supériorité <de bienfaits de la part d'une des parties>, et c'est 20 pourquoi encore les parents sont honorés par leurs enfants⁴. Dès lors, les rapports de justice entre les personnes dont nous parlons ne sont pas identiques des deux côtés, mais sont proportionnés au mérite de chacun, comme c'est le cas aussi de l'affection qui les unit.

L'affection entre mari et femme est la même que celle qu'on trouve dans le régime aristocratique, puisqu'elle est proportionnée à l'excellence personnelle, et qu'au meilleur⁵ revient une plus large part

1. Cf. *Polit.*, 267 a et ss., sur la définition platonicienne du roi comme pasteur d'hommes.

2. Par exemple, *Il.*, IV, 413.

3. Sur le système d'éducation de l'État idéal selon Ar., cf. *Polit.*, VII, 13-17. Ar. distingue, dans ce chapitre et le suivant, trois périodes au cours de l'éducation de l'enfant : la *τεχνοποιία*, jusqu'à la naissance, la *τροφή*, de la naissance à sept ans, et la *παιδεία* proprement dite, de sept à vingt et un ans; cette dernière se divise elle-même en deux époques, l'une avant et l'autre après la puberté (*Polit.*, VII, 17, 1336 b 37-40). — Sur cette question, on se reportera avec intérêt aux analyses de M. DEFOURNY, *Aristote. Études sur la Politique (l'État et la famille dans l'éducation)*, p. 227.

4. Qui comblent ainsi par leurs égards la différence qui subsiste toujours entre les bienfaits reçus et les bienfaits rendus. Cf. H. JOACHIM, 251 : *It is impossible for the child to requite this "superiority of beneficence"* (ὁπεροχὴ εὐεργεσίας); *he must do his utmost to repay it with gratitude, affection and honour.* — L. 20, nous avons ajouté les mots entre crochets.

5. C'est-à-d. au mari. D'où l'inégalité, qui est la caractéristique du régime aristocratique (cf. H. JOACHIM, 252).

de biens, chaque époux recevant ce qui lui est exactement approprié ; et il en est ainsi encore pour les rapports de justice.

25 L'affection entre frères ressemble à celle des camarades¹ : ils sont, en effet, égaux et de même âge, et tous ceux qui remplissent cette double condition ont la plupart du temps mêmes sentiments et même caractère. Pareille à l'affection fraternelle est celle qui existe dans le régime timocratique, car ce gouvernement a pour idéal l'égalité et la vertu des citoyens, de sorte que le commandement appartient à ces derniers à tour de rôle et que tous y participent sur un pied d'égalité. Cette égalité caractérise aussi l'amitié correspondante.

30 Dans les formes déviées de constitutions, de même que la justice n'y tient qu'une place restreinte, ainsi en est-il de l'amitié, et elle est réduite à un rôle insignifiant dans la forme la plus pervertie, je veux dire dans la tyrannie, où l'amitié² est nulle ou faible. En effet, là où il n'y a rien de commun entre gouvernant et gouverné, il n'y a non plus aucune amitié, puisqu'il n'y a pas même de justice : il en est comme dans la relation d'un artisan avec son outil, de l'âme

35 avec le corps, d'un maître avec son esclave : tous ces instruments sans doute peuvent être l'objet de
1161 b soins de la part de ceux qui les emploient, mais il n'y a pas d'amitié ni de justice envers les choses inanimées³. Mais il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave. Dans ce dernier cas, les deux parties n'ont en effet rien de commun : l'esclave est un outil

1. Dans l'un et l'autre cas, ils sont liés par une commune sympathie et une similitude de goûts, d'habitudes et de caractère.

2. Entre le tyran et ses inférieurs. — Sur la comparaison avec la relation de l'âme et du corps, l. 35, cf. la conclusion qu'en tire F. NUYENS (*l'Évol. de la Psych. d'Ar.*, p. 192) pour le problème de la chronologie de l'*Eth.* à Nic. L'âme et le corps n'ayant ici rien de commun, contrairement à l'enseignement du *de Anima*, il est clair que l'*Eth.* est antérieure à ce dernier traité.

3. Cf. la trad. de D. LAMBIN : *His enim prosunt et consulunt ii qui utuntur; verum nec amicitia, nec jus* [autrement dit, ni droits ni devoirs] *in nobis cum rebus inanimis*.

animé, et l'outil un esclave inanimé¹. En tant donc qu'il est esclave on ne peut pas avoir d'amitié pour 5 lui, mais seulement en tant qu'il est homme², car de l'avis général il existe certains rapports de justice entre un homme, quel qu'il soit, et tout autre homme susceptible d'avoir participation à la loi ou d'être partie à un contrat ; dès lors il peut y avoir aussi amitié avec lui, dans la mesure où il est homme. Par suite encore, tandis que dans les tyrannies l'amitié et la justice ne jouent qu'un faible rôle, dans les démocraties au contraire leur importance est extrême : car il y a beaucoup de choses communes là où les 10 citoyens sont égaux³.

14

<L'affection entre parents et entre époux.>

C'est donc au sein d'une communauté que toute amitié se réalise, ainsi que nous l'avons dit⁴. On peut cependant mettre à part du reste, à la fois l'affection entre parents et celle entre camarades. L'amitié qui unit les membres d'une cité ou d'une tribu ou celle contractée au cours d'une traversée commune, et tous autres liens de ce genre⁵, se rapprochent davan-

1. Même idée, *Polit.*, I, 4, 1253 b 27-32. — Sur la condition de l'esclave, cf. notamment M. DEFOURNY, *op. cit.*, p. 27-38 ; cf. L. GENET, *Introd. aux Lois de PL.*, p. CXIX-CXXVIII.

2. Cf. *Polit.*, I, 6, 1255 b 12.

3. Et l'amitié, nous le savons (11, 1159 b 34-35), est fonction du nombre et de l'importance des choses mises en commun.

4. 11, 1159 b 29-32 : toute amitié implique une communauté, et une espèce déterminée de communauté donne naissance à une espèce déterminée d'amitié.

5. Celle qui existe par exemple entre compagnons d'armes. Toutes ces *φύλας* ont été mentionnées déjà : *πολιτικάί*, 13, 1161 a 10 et ss. ; *φύλεται*, 11, 1160 a 18 ; *συμπλοικάί*, 11, 1159 b 28. — A la différence des communautés *naturelles*, qui groupent les diverses parentés et la camaraderie, et qui constituent une *classe à part* (*ἀφορίσται δ' αὖ*, I. 12), les communautés dont nous parlons en dernier lieu ont un caractère *artificiel*, en ce sens qu'elles reposent sur une *conven-*

tage des amitiés caractérisant les membres d'une
 15 communauté, car elles semblent reposer pour ainsi
 dire sur une convention déterminée. Dans ce dernier
 groupe on peut ranger l'amitié à l'égard des étran-
 gers¹.

L'affection entre parents apparaît revêtir plusieurs
 formes, mais toutes semblent se rattacher à l'amour
 paternel. Les parents, en effet, chérissent leurs
 enfants comme étant quelque chose d'eux-mêmes, et
 les enfants leurs parents comme étant quelque chose
 d'où ils procèdent. Or, d'une part, les parents savent
 20 mieux que leur progéniture vient d'eux-mêmes que
 les enfants ne savent qu'ils viennent de leurs parents²,
 et, d'autre part, il y a communauté plus étroite du
 principe d'existence à l'égard de l'être engendré que
 de l'être engendré à l'égard de la cause fabricatrice³ :
 car ce qui procède d'une chose appartient propre-
 ment à la chose dont il sort (une dent, par exemple,
 un cheveu, n'importe quoi, à son possesseur), tandis
 que le principe d'existence n'appartient nullement à
 ce qu'il a produit, ou du moins lui appartient à un
 plus faible degré. Et l'affection des parents l'emporte
 encore en longueur de temps : les parents chérissent
 25 leurs enfants aussitôt nés, alors que ceux-ci n'aiment
 leurs parents qu'au bout d'un certain temps, quand
 ils ont acquis intelligence⁴ ou du moins perception.
 Ces considérations montrent clairement aussi pour

tion (καθ' ὁμολογίαν, l. 15) expresse ou tacite, et sont formées en vue
 d'un but déterminé. Cf. S^t THOMAS, 1704, p. 450 : *in his enim
 amicitiiis* [celles qui reposent sur une convention] *manifeste conflat
 potest quod ratio amicitiae sit communicatio... Sed in amicitia cognata
 et elairica, non est aliquid praesens et permanens in quo communicatur.
 Unde magis latet.*

1. 3, 1156 a 31.

2. *Tanto aliquod rationabile est magis amare quanto magis cognos-
 cit dilectionis causas... Causa quare parentes amant filios est quia sunt
 aliquid ipsorum. Causa autem quare filii diligunt est quia sunt parenti-
 bus. Magis autem possunt scire patres qui sint ex eis nati quam filii
 ex quibus parentibus sint orti* (S^t THOMAS, 1707, p. 450).

3. D'une façon générale, dit AR., ce qui donne l'existence à un
 autre être (τὸ ἀφ' οὗ, l. 21) a davantage conscience de la dépendance
 de cet être envers lui que l'être engendré n'a conscience d'appartenir
 à son auteur (sur ce difficile passage, cf. L. ROBIN, *Arist.*, 244).

4. C'est l'âge de discrétion.

quelles raisons l'amour de la mère est plus fort que celui du père. Ainsi les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes (les êtres qui procèdent d'eux sont comme d'autres eux-mêmes, « autres » du fait qu'ils sont séparés du père)¹, et les enfants aiment leurs parents comme étant nés d'eux ; les frères s'aiment entre eux comme étant nés des mêmes parents, car leur identité avec ces derniers les rend 30 identiques entre eux, et de là viennent les expressions *être du même sang, de la même souche*², et autres semblables. Les frères sont par suite la même chose en un sens, mais dans des individus distincts. Ce qui contribue grandement aussi à l'affection entre eux, c'est l'éducation commune et la similitude d'âge : *les jeunes se plaisent avec ceux de leur âge*³ ; et des 35 *habitudes communes engendrent la camaraderie*, et c'est pourquoi l'amitié entre frères est semblable à celle entre camarades. La communauté de sentiments entre cousins ou entre les autres parents dérive de 1162 a celle des frères entre eux, parce qu'ils descendent des mêmes ancêtres. Mais ils se sentent plus étroitement unis ou plus étrangers l'un à l'autre suivant la proximité ou l'éloignement de l'ancêtre originel.

L'amour des enfants pour leurs parents, comme l'amour des hommes pour les dieux, est celui qu'on ressent pour un être bon et qui nous est supérieur : 5 car les parents ont concédé à leurs enfants les plus grands des bienfaits en leur donnant la vie, en les élevant, et en assurant une fois nés leur éducation. Et cet amour entre parents et enfants possède encore en agrément et en utilité une supériorité par rapport à l'affection qui unit des personnes étrangères,

1. « Ce qui donne naissance à l'altruisme, remarque avec raison L. ROBIN, *op. cit.*, 244, [on sait que tel est le sens véritable de $\phi\iota\lambda\iota\alpha$], c'est donc bien une sorte de rayonnement par lequel l'égoïsme s'étend hors de soi ».

2. L. 32, $\phi\iota\lambda\iota\alpha$, sous-entendre $\tau\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu$.

3. L. 34, $\eta\lambda\iota\kappa\epsilon\ \gamma\alpha\rho\ \eta\lambda\iota\kappa\alpha$, sc. $\tau\epsilon\rho\pi\epsilon\iota$: cf. *Phèdre*, 240 c ; *Eth. Eud.*, VII, 2, 1238 a 34 ; *Rhétor.*, I, 11, 1371 b 15. Le proverbe complet (de source inconnue) est $\eta\lambda\iota\kappa\epsilon\ \eta\lambda\iota\kappa\alpha\ \tau\epsilon\rho\pi\epsilon\iota$, $\gamma\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\epsilon\ \tau\epsilon\rho\pi\epsilon\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\rho\omega\nu\tau\alpha$ (*jeune, plais-toi avec qui a ton âge, et vieux plais-toi avec les vieux*). Il figure au répertoire de L. A. LEUTSCH et F. C. SCHNEIDEWIN, I, 253, 350 ss. ; II, 33.

- supériorité qui est d'autant plus grande que leur communauté de vie est plus étroite. On trouve aussi dans l'amitié entre frères tout ce qui caractérise
- 10 l'amitié soit entre camarades (et à un plus haut degré entre camarades vertueux), soit, d'une façon générale, entre personnes semblables l'une à l'autre¹; cette amitié est d'autant plus forte que les frères sont plus intimement unis et que leur affection réciproque remonte à la naissance; d'autant plus forte encore, qu'une plus grande conformité de caractère existe entre les individus nés des mêmes parents, élevés ensemble et ayant reçu la même éducation; et c'est dans leur cas que l'épreuve du temps se montre la plus décisive et la plus sûre. Entre les autres parents
- 15 les degrés de l'amitié varient proportionnellement².

L'amour entre mari et femme semble bien être conforme à la nature, car l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique³, dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et de plus nécessaire qu'elle, et la procréation des enfants une chose plus commune aux êtres vivants⁴. Quoi qu'il en soit, chez les animaux la communauté ne va

20 pas au-delà de la procréation⁵, tandis que dans l'espèce humaine la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas seulement pour objet la reproduction, mais s'étend à tous les besoins de la vie: car la division des tâches entre l'homme et la femme⁶ a lieu dès l'origine, et leurs fonctions ne sont pas les mêmes; ainsi, ils se portent une aide mutuelle, mettant leurs capacités propres au service de l'œuvre commune. C'est pour ces raisons que l'utilité et l'agrément semblent se rencontrer à la fois dans l'amour conjugal.

1. Nous rejetons l'interprétation de H. RACKHAM, et pensons, avec W. D. ROSS, que l'incidente καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς ἐπιδεικνύουσιν, l. 10, a le caractère d'une parenthèse.

2. En proportion de l'intimité de leurs relations.

3. Cf. *Polit.*, I, 2, 1252 a 26.

4. Et plus universelle même que l'instinct grégaire.

5. Cf. aussi de *Gener. anim.*, III, 2, 753 a 7-14; *Econom.*, I, 3, 1343 b 13-19. — L. 20, ἐπὶ τοσοῦτον, sc. ἐφ' ὅσον ἡ τεκνοποιία (J. BURNET, 391).

6. Cf. *Econom.*, I, 3, 1343 b 26 et ss.

Mais cet amour peut aussi être fondé sur la vertu, 25
 quand les époux sont gens de bien : car chacun d'eux
 a sa vertu propre, et tous deux mettront leur joie en
 la vertu de l'autre¹. Les enfants aussi, semble-t-il,
 constituent un trait d'union, et c'est pourquoi les
 époux sans enfants se détachent plus rapidement
 l'un de l'autre : les enfants, en effet, sont un bien
 commun aux deux, et ce qui est commun maintient
 l'union.

La question de savoir² quelles sont les règles qui
 président aux relations mutuelles du mari et de la
 femme, et, d'une manière générale, des amis entre 30
 eux, apparaît comme n'étant rien d'autre que de
 rechercher les règles concernant les rapports de justice
 entre ces mêmes personnes : car la justice ne se
 manifeste pas de la même manière à l'égard d'un ami,
 d'un étranger, d'un camarade ou d'un condisciple.

15

*<Règles pratiques relatives à l'amitié
 entre égaux. — L'amitié utilitaire.>*

Il existe donc trois espèces d'amitié, ainsi que nous
 l'avons dit au début³, et pour chaque espèce il y a à
 la fois les amis qui vivent sur un pied d'égalité, et 35
 ceux où l'une des parties l'emporte sur l'autre (car non
 seulement deux hommes également vertueux peuvent
 devenir amis, mais encore un homme plus vertueux
 peut se lier avec un moins vertueux ; pareillement
 pour l'amitié basée sur le plaisir ou l'utilité il peut 1162 b

1. Cette vertu spéciale au mari et à la femme peut être le fonde-
 ment de leur amour mutuel. Comme le dit bien SYLV. MAURUS, 235^a,
mulier delectabitur virtute viri, et vir delectabitur virtute mulieris.

2. *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 a 19-1242 b 1, déclare plus simplement :
 τὸ δὴ ζητεῖν πῶς δεῖ τῷ φίλῳ ὁμιλεῖν, τὸ ζητεῖν δικαίον τι εἶναι.
 La façon de pratiquer l'amitié sous toutes ses formes se ramène en
 somme à une question de justice, en vertu de la coextension maintes
 fois affirmée entre l'amitié et la justice.

3. 3, 1156 a 7.

y avoir égalité ou disparité dans les avantages qui en découlent¹⁾ : dans ces conditions, les amis qui sont égaux doivent réaliser l'égalité dans une égalité d'affection et du reste², et chez ceux qui sont inégaux, <la partie défavorisée réalisera cette égalité> en fournissant en retour un avantage proportionné à la supériorité, quelle qu'elle soit, de l'autre partie³.

- 5 Les griefs et les récriminations se produisent uniquement, ou du moins principalement, dans l'amitié fondée sur l'utilité, et il n'y a rien là que de naturel. En effet, ceux dont l'amitié repose sur la vertu s'efforcent de se faire réciproquement du bien (car c'est le propre de la vertu et de l'amitié), et entre gens qui rivalisent ainsi pour le bien, il ne peut y avoir ni plaintes ni querelles (nul, en effet, n'éprouve d'indignation envers la personne qui l'aime et qui lui fait
10 du bien, mais au contraire, si on a soi-même quelque délicatesse, on lui rend la pareille en bons offices. Et celui qui l'emporte décidément sur l'autre en bienfaits, atteignant ainsi le but qu'il se propose, ne saurait se plaindre de son ami, puisque chacun des deux aspire à ce qui est bien)⁴. Les récriminations ne sont pas non plus fréquentes entre amis dont l'affection repose sur le plaisir (tous deux, en effet, atteignent en même temps l'objet de leur désir, puisqu'ils se plaisent à vivre ensemble ; et même on paraîtrait
15 ridicule de reprocher à son ami de ne pas vous causer

1. L'un des deux amis pouvant l'emporter en agrément ou en utilité. — L. 2, *ὠφελείας* désigne à la fois l'avantage retiré du plaisir aussi bien que l'avantage retiré de l'utilité.

2. C'est-à-d. *τῷ ἀγαθῷ, τῷ ἡδεῖ ou τῷ χρησίμῳ*.

3. L'ami en état d'infériorité doit compenser l'insuffisance du plaisir ou de l'utilité qu'il peut apporter à l'autre, par une déférence et une affection plus vives (cf. *supra*, 13, 1161 a 21 et note). — Nous avons ajouté les mots entre crochets pour compléter la pensée d'Ar., qui est extrêmement concise.

4. Les mots *ἐκάτερος ... ὁρέγεται*, l. 12, semblent suspects à RAMSAUER, peut-être avec raison. Certains commentateurs (H. RACKHAM, W. D. ROSS, par exemple) lisent *ἑαστος* et donnent ainsi à la phrase une portée générale. — Le sens des l. 11-13 a été bien dégagé par SYLV. MAURUS, 236¹ : *si vero quis exsuperet in conferendis beneficiis, non conqueretur de amico, si non reddat aequala. Cum enim uterque conetur alterum superare in beneficiis conferendis, ut quid conqueratur, si voti compos fiat?*

de plaisir, étant donné qu'il vous est loisible de ne pas passer vos journées avec lui).

Au contraire l'amitié basée sur l'utilité a toujours tendance à se plaindre : les amis de cette sorte se fréquentant par intérêt, ils demandent toujours davantage, s'imaginent avoir moins que leur dû et en veulent à leur ami parce qu'ils n'obtiennent pas autant qu'ils demandent, eux qui en sont dignes! De son côté, le bienfaiteur est dans l'incapacité de 20 satisfaire à toutes les demandes de son obligé.

De même que la justice est de deux espèces¹, la justice non-écrite et la justice selon la loi, de même il apparaît que l'amitié utilitaire peut être soit morale soit légale². Et ainsi les griefs ont cours principalement quand les intéressés ont passé une convention et s'en acquittent en se réclamant d'un type d'amitié 25 qui n'est pas le même³. Or l'amitié utilitaire de type

1. AR. va maintenant exposer pour quelles raisons l'amitié utilitaire est une source de contestations. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 10, 1242 b 22-1243 b 14.

Sur la justice *légale* ou *écrite* (κατὰ νόμον, l. 22 : c'est le droit positif) et la justice *non-écrite* (ἄγραφον) ou droit naturel, cf. *Rhetor.* I, 13, 1374 a 18-26. On se reportera aussi à la théorie aristotélicienne de l'équité (ἐπιείκεια) *supra*, V, 10, 1137 a 31 et ss.

2. Correspondant ainsi au droit non-écrit et au droit positif. Une obligation morale (ou de bonne foi, κατὰ πίστιν, l. 30) reposant sur l'équité et le droit naturel, est différente d'une obligation légale (obligation de droit strict), résultant de pactes et de conditions définies (ἐπὶ ρῆτοῖς, l. 25) et sanctionnée par la loi, qui accorde une action en justice (δίκη : cf. τούτων δίκαι, l. 29) pour en assurer l'exécution. Il est remarquable, dit justement H. RACKHAM, que le terme φιλία s'applique même au lien purement commercial et intéressé des co-contractants de cette dernière catégorie de conventions. — L. 25 et *passim*, διαλύειν (et διαλύεσθαι) a le sens de paiement, exécution d'une obligation, et nullement de dissolution du contrat. Le contrat s'éteint, prend fin, par son exécution, et c'est alors que les difficultés surgissent.

3. L'une des parties se référant, au moment de l'exécution (διάλυσις), à l'amitié morale (ἡθική), et demandant une interprétation large et équitable de l'accord passé de bonne foi, l'autre partie, au contraire, exigeant l'exécution stricte de la convention et se référant à l'amitié légale (νομική). La première est ainsi amenée à réclamer une prestation dépassant celle qui résulte des termes mêmes du contrat (ἐπὶ ῥητοῖς), termes que l'autre partie invoque pour effectuer une prestation moins importante. Ce malentendu (ὥς δὲ διαμαρτόντα,

légal est celle qui se réfère à des clauses déterminées¹ ; l'une de ses variétés est purement mercantile, avec paiement de la main à la main² ; l'autre variété est plus libérale pour l'époque du paiement, tout en conservant son caractère de contrat, obligeant à remettre une chose déterminée contre une autre chose (dans cette dernière variété, l'obligation est claire et sans ambiguïté, mais renferme cependant un élément affectif, à savoir le délai octroyé ; c'est pourquoi chez certains peuples il n'existe pas d'actions en justice pour sanctionner ces obligations, mais on estime que ceux qui ont traité sous le signe de la confiance doivent en supporter les conséquences)³. Le type moral, d'autre part, ne se réfère pas à des conditions déterminées, mais le don ou tout autre avantage quelconque est consenti à titre amical, bien que celui qui en est l'auteur s'attende à recevoir en

1163 a 3), qui remonte à la formation du contrat (ἐν τῇ ἀρχῇ), a pour cause le caractère ambigu de l'amitié utilitaire, qui n'est ni une véritable amitié, ni un lien totalement intéressé (sauf dans sa variété extrême d'obligation au comptant, qui est *πάμπαν ἀγοράα*, l. 26). Pour éviter ces contestations, AR. conseillera de procéder dans tous les cas comme s'il s'agissait de conventions strictement légales, où le facteur *affectif* et amical (φιλικόν, l. 20) est inexistant ou réduit au minimum, et de rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu.

1. Comme dans les contrats de droit strict. Cf. la trad. de D. LAMBIN : *est autem legitima ea quae lege dicta certa mercede praestituta constat*.

2. C'est-à-dire au comptant. — On conçoit qu'un semblable contrat ne crée entre les intéressés qu'un lien strictement commercial. L'autre variété (ἡ δὲ ἐλευθερωτέρα, l. 26) contient, en raison du délai consenti, un élément *désintéressé* et reposant sur la *confiance* (φιλικόν, l. 29 ; κατὰ πίστιν, l. 30), qui fait du contrat une convention de bonne foi et l'apparente au contrat où l'amitié est *ῥηιχὴ*. Cette parenté s'accuse encore davantage si, dans les deux cas, la loi refuse toute action contraignante ; on ne peut alors que s'en remettre à l'équité des contractants.

3. Ils ont traité à leurs risques et périls. — THÉOPHR. (frgmt 97, 5, Wimmer) cite une loi de Charondas où il était dit que « c'est celui qui a accordé sa confiance qui est responsable de l'injustice commise » (ἐάν δὲ τις πιστεύσῃ, μὴ εἶναι δίκην ἑαυτὸν γὰρ αἴτιον εἶναι τῆς ἀδικίας). Même préoccupation chez PLATON, qui voudrait voir les citoyens s'inquiéter de l'honnêteté des personnes avec qui ils traitent : cf. *Républ.*, VIII, 556 a ; *Lois*, V, 742 c ; VIII, 849 e ; XI, 915 e. Voir aussi L. GERNET, *Intr. aux Lois*, p. CLXXVI.

retour une valeur égale ou même supérieure¹, comme s'il n'avait pas fait un don mais un prêt; et du fait qu'à l'expiration du contrat il n'est pas dans une situation aussi favorable qu'au moment où il a traité², il fera entendre des récriminations. La raison de cet état de choses vient de ce que tous les hommes ou la plupart d'entre eux, souhaitent assurément ce qui est noble, mais choisissent ce qui est profitable³; et s'il est beau de faire du bien sans espoir d'être payé de retour, il est profitable d'être soi-même l'objet de la faveur d'autrui.

1163 a

Dès lors⁴, quand on le peut, il faut rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu, et cela sans se faire prier⁵: car on ne doit pas faire de quelqu'un son ami contre son gré⁶. Reconnaisant par suite que nous avons commis une erreur au début⁷ en recevant un bienfait d'une personne qui n'avait pas à nous l'octroyer, puisqu'elle n'était pas notre ami et qu'elle n'agissait pas pour le plaisir de donner⁸, nous devons nous libérer comme si la prestation dont nous avons bénéficié résultait de clauses strictement déterminées. Effectivement, nous aurions à ce moment⁹ consenti à rendre, dans la mesure de nos moyens, une prestation équivalente, et, en cas d'impossibilité, celui qui nous a avantage n'aurait pas compté sur cette réci-

1. Car nous sommes sur le terrain de l'amitié utilitaire.

2. Et où il espérait retirer de son geste davantage de profit.

3. *Plerique, licet appetant honesta, ideoque velint apparenter operari secundum honestatem, adhuc tamen re ipsa praeferunt utilia* (SYLV. MAURUS, 237¹).

4. AR. passe à l'étude des moyens à employer pour éviter les contestations inhérentes à l'amitié utilitaire. Ces moyens se résument dans l'obligation de rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu.

5. Les objections de J. BURNET (395) contre les mots καὶ ἐχόντι, l. 2 (omis, il est vrai, par ASPASius et rejetés par BYW.) ne sont pas décisives, et nous préférons les conserver.

6. Or il serait notre ami, s'il agissait sans espoir d'une compensation équivalente.

7. Au moment de la formation du contrat.

8. Mais dans le but intéressé que comporte toute amitié utilitaire.

9. Au début, quand la convention s'est formée, nous aurions volontiers admis le principe d'une contre-partie si on nous l'avait demandée. Corrigéons donc nous-mêmes les insuffisances du contrat en acquittant une prestation équivalant à ce que nous avons reçu.

procité¹. Ainsi donc, si nous le pouvons, nous devons rendre l'équivalent. Mais dès le début² nous ferons bien de considérer de quelle personne nous recevons les bons offices, et en quels termes l'accord est passé, de façon qu'on puisse en accepter le bénéfice sur les bases fixées, ou à défaut le décliner.

- Il y a discussion³ sur le point suivant : doit-on
 10 mesurer un service par l'utilité qu'en retire celui qui le reçoit et calculer sur cette base la rémunération à fournir en retour, ou bien faut-il considérer le prix qu'il coûte au bienfaiteur ? L'obligé dira que ce qu'il a reçu de son bienfaiteur était peu de chose pour ce dernier et qu'il aurait pu le recevoir d'autres personnes, minimisant ainsi l'importance du service qui lui est rendu. Le bienfaiteur, en revanche, prétendra que ce
 15 qu'il a donné était la chose la plus importante de toutes celles dont il disposait, que personne d'autre n'était capable de la fournir, et qu'au surplus elle était concédée à un moment critique ou pour parer à un besoin urgent. Ne devons-nous pas dire⁴ que, dans l'amitié de type utilitaire, c'est l'avantage de l'obligé qui est la mesure ? C'est, en effet, l'obligé qui demande, tandis que l'autre vient à son aide dans l'idée qu'il recevra l'équivalent en retour ; ainsi l'assistance consentie a été à la mesure de l'avantage reçu par l'obligé, et dès lors ce dernier doit rendre à
 20 l'autre autant qu'il en a reçu, ou même, ce qui est mieux, davantage⁵. — Dans les amitiés fondées sur la vertu, les griefs sont inexistantes, et c'est le choix

1. Car ce n'était pas une pure transaction commerciale, et on peut supposer que, dans l'amitié même utilitaire, celui qui a consenti l'avantage (ὁ δοῦς, l. 7) n'exigerait pas le paiement d'une valeur strictement équivalente, si l'autre partie était incapable de la fournir.

2. A la formation du contrat.

3. Autre problème : comment calculer la valeur équivalente que doit rendre celui qui a été l'objet de la bienfaisance d'autrui ?

4. Réponse d'AR. — Sur le sens habituel de ἀρα, l. 16 (ἀρ' οὖν), cf. *Ind. arist.*, 90 b 38-40 : *in interrogationibus simplicibus* [= sans ἥ corrélatif] *non raro ita usurpatur ut interrogatio vim habeat enunciati modestae vel dubitanter affirmantis.*

5. Cf. HÉSIODE, *Trav. et J.*, 349-350 : « Mesure exactement ce que tu empruntes à ton voisin et rends-le lui exactement, à mesure égale, et plus large encore si tu peux » (trad. P. MAZON).

délibéré¹ du bienfaiteur qui joue le rôle de mesure, car le choix est le facteur déterminant de la vertu et du caractère².

16

*<Règles de conduite pour l'amitié
entre personnes inégales.>*

Des différends se produisent aussi³ au sein des amitiés où existe une supériorité⁴ : car chacun des deux amis a la prétention de recevoir une part plus grande que l'autre, mais cette prétention, quand elle se fait jour, entraîne la ruine de l'amitié. Le plus vertueux estime que c'est à lui que doit revenir la plus large part (puisque à l'homme vertueux on assigne d'ordinaire une part plus considérable) ; même état d'esprit chez celui qui rend plus de services, car un homme bon à rien n'a pas droit, disent ces gens-là, à une part égale : c'est une charge gratuite⁵ que l'on supporte et ce n'est plus de l'amitié, dès lors que les avantages qu'on retire de l'amitié ne sont pas en rapport avec l'importance du travail qu'on accomplit. Ils pensent, en effet, qu'il doit en être de l'amitié comme d'une société de capitaux où les associés dont l'apport est plus considérable reçoivent une plus grosse part de bénéfices⁶. Mais, d'un autre côté, l'ami dénué de ressources ou en état d'infériorité quelconque, tient un raisonnement tout opposé : à son avis, c'est le rôle d'un véritable ami

1. L'intention.

2. Et que, dans chaque genre, la mesure est de même nature que l'objet mesuré, et ce qui est principal (τὸ κύριον) dans le genre (cf. *Metaph.*, I, 1, 1052 b 18 et ss., tome II, p. 530-537 de notre comment.). On sait, d'autre part, l'importance décisive de la προαίρεσις dans la définition de la vertu.

3. *Quaedam differentia et discordia* (S^r THOMAS, 1744, 458).

4. Comme dans la famille ou la cité.

5. Sur les λειτουργίαι (*charges gratuites*), cf. *supra* IV, 4, 1122 a 26, note.

6. Cf. V, 8, 1133 a 5 et ss., sur la justice distributive.

que d'aider ceux qui ont besoin de lui. A quoi sert, dira-t-il, d'être l'ami d'un homme de bien ou d'un
 35 homme puissant, si on n'a rien d'avantageux à en attendre ?

1163 b Il semble bien¹ que les deux parties aient des prétentions également justifiées, et que chacun des amis soit en droit de se faire attribuer en vertu de l'amitié une part plus forte que l'autre ; seulement ce ne sera pas une part de la même chose : à celui qui l'emporte en mérite on donnera plus d'honneur, et à celui qui a besoin d'assistance plus de profit matériel : car la vertu et la bienfaisance ont l'honneur pour récompense, et l'indigence, pour lui venir en aide, a le profit.

5 Qu'il en soit encore ainsi dans les diverses organisations politiques, c'est là un fait notoire². On n'honore pas le citoyen qui ne procure aucun bien à la communauté : car ce qui appartient au patrimoine de la communauté³ est donné à celui qui sert les intérêts communs, et l'honneur est une de ces choses qui font partie du patrimoine commun. On ne peut pas, en effet, tirer à la fois de la communauté argent et honneur. De fait, personne ne supporte d'être dans une situation défavorisée en toutes choses en même
 10 temps : par suite, celui qui amoindrit son patrimoine⁴ est payé en honneur, et celui qui accepte volontiers des présents, en argent, puisque la proportionnalité au mérite rétablit l'égalité et conserve l'amitié, ainsi que nous l'avons dit⁵.

Telle est donc aussi la façon dont les amis de condition inégale doivent régler leurs relations : celui qui retire un avantage en argent ou en vertu doit

1. Solution d'AR., qui fait appel aux règles de la justice commutative.

2. *Supra*, V, 5, 1130 b 30 et ss.

3. Les places, les charges publiques, qui apportent de la considération à ceux qui les exercent.

4. En raison des dépenses qu'il a engagées dans l'intérêt public. Cf. S^t THOMAS, 1750, p. 459 : *qui diminutus est in pecuniis propter expensas quas in servitium communitatis fecit*.

5. 15, 1162 a 34-b 4. Cf. 7, 1158 a 26 ; 10, 1159 a 35-b 3. Voir aussi SAINT THOMAS, 1751, p. 459 : *quod est secundum dignitatem observatum et exhibitum facit aequalitatem proportionaliter in amicis, et sic amicitias conservat*.

s'acquitter envers l'autre en honneur, payant avec ce qu'il peut. L'amitié, en effet¹, ne réclame que ce 15
 qui rentre dans les possibilités de chacun, et non ce que le mérite exigerait, chose qui, au surplus, n'est même pas toujours possible, comme par exemple dans le cas des honneurs que nous rendons aux dieux ou à nos parents : personne ne saurait avoir pour eux la reconnaissance qu'ils méritent, mais quand on les sert dans la mesure de son pouvoir on est regardé comme un homme de bien. Aussi ne saurait-on admettre qu'il fût permis à un fils de renier son père, bien qu'un père puisse renier son fils² : quand on doit, il faut s'acquitter, mais il n'est rien de tout ce qu'un 20
 fils ait pu faire qui soit à la hauteur des bienfaits qu'il a reçus de son père, de sorte qu'il reste toujours son débiteur³. Cependant ceux envers qui on a des obligations ont la faculté de vous en décharger, et par suite un père peut le faire. En même temps⁴, aucun père sans doute, de l'avis général, ne voudrait jamais faire abandon d'un enfant qui ne serait pas un monstre de perversité (car l'affection naturelle mise à part, il n'est pas dans l'humaine nature de repousser l'assistance éventuelle d'un fils)⁵. Un fils 25
 au contraire, quand il est vicieux, évitera de venir en aide à son père ou du moins n'y mettra pas d'empressement : c'est que la plupart des gens souhaitent qu'on leur fasse du bien, mais se gardent d'en faire eux-mêmes aux autres, comme une chose qui ne rapporte rien.

1. A la différence de la justice.

2. Sur l'ἀποχήρυξις, *déclaration publique* du père entraînant l'exhérédation de son fils, cf. *Lois*, XI, 928 e. L'abdicatio filii, sur laquelle on est mal renseigné, sanctionnait le manque de respect pour les parents.

3. Cf. H. JOACHIM, 252. — L. 21, ὑπηργμένων, sc. τῷ υἱεὶ παρὰ τοῦ πατρὸς (J. BURNET, 399).

4. L. 22, ἀμα marque ici, comme dans d'autres passages, la *liaison* d'un argument avec celui qui précède.

5. L. 24, ἐπικουρία a le sens de γηροτροφία (J. BURNET, 399).

1

<Les amitiés d'espèces différentes.
Fixation de la rémunération.>

Les matières qui précèdent ont été suffisamment étudiées.

Dans toutes les amitiés d'espèce différente, c'est la proportionnalité qui établit l'égalité entre les parties et qui préserve l'amitié, ainsi que nous l'avons indiqué¹ : ainsi, dans la communauté politique², le cordonnier reçoit pour ses chaussures une rémunération proportionnée à la valeur fournie, et de même le tisserand et les autres artisans. Dans ce secteur³, on a institué une commune mesure, la monnaie, et c'est l'étalon auquel dès lors on rapporte toutes choses

1. Mais non d'une façon expresse : V, 8, 1132 b 31-33 ; VIII, 8, 1158 b 27 ; 10, 1159 a 35-b 3 ; 15, 1162 a 34-b 4 ; 16, 1163 b 11 (Réf. de W. D. Ross). — An. a en vue les amitiés *hétérogènes* (ἐν ... ταῖς ἀνομοιοειδέσιν, l. 32), qui, selon l'expression de l'*Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 17, μὴ κατ' εὐθυμερίαν : par exemple, si l'un des deux amis poursuit son plaisir, et l'autre son intérêt. Il en résulte que les avantages recueillis par l'un et par l'autre sont eux-mêmes différents en espèce.

Cf. le passage parallèle *Eth. Eud.*, VII, 10, 1243 b 15-38.

2. Dans la forme politique de l'amitié, dans le sentiment qui unit les citoyens d'une même cité. L. 33, ἐν τῇ πολιτικῇ, sous-ent. κοινωvίᾳ (cf. *Eth. Eud.*, 1243 b 30). — Sur l'exemple du cordonnier, voir *supra*, V, 8, 1133 a 8-11.

3. L. 1164 a 1, ἐνταῦθα, c'est-à-d., la société politique. — La monnaie a déjà été étudiée V, 8, 1133 a 19 et ss.

et avec lequel on les mesure. — Dans les relations amoureuses¹, l'amant se plaint parfois que son amour passionné ne soit pas payé de retour, quoique, le cas échéant, il n'y ait en lui rien d'aimable ; de son
 5 côté, l'aimé se plaint fréquemment que l'autre, qui lui avait précédemment fait toutes sortes de promesses, n'en remplit à présent aucune. Pareils dissentiments se produisent lorsque l'amant aime l'aimé pour le plaisir, tandis que l'aimé aime l'amant pour l'utilité, et que les avantages attendus ne se rencontrent ni dans l'un ni dans l'autre². Dans l'amitié basée sur ces motifs, une rupture a lieu quand les deux amis n'obtiennent pas les satisfactions³ en vue desquelles leur amitié s'était formée : ce n'est
 10 pas, en effet, la personne en elle-même qu'ils chérissaient, mais bien les avantages qu'ils en attendaient, et qui n'ont rien de stable ; et c'est ce qui fait que de telles amitiés ne sont pas non plus durables. Au contraire, celle qui repose sur la similitude des caractères, n'ayant pas d'autre objet qu'elle-même, est durable, ainsi que nous l'avons dit⁴.

Des dissentiments éclatent encore quand les amis obtiennent des choses autres que celles qu'ils désirent : car c'est en somme ne rien obtenir du tout que de ne pas obtenir ce qu'on a en vue. On connaît
 15 l'histoire de cet amateur⁵ qui avait promis à un joueur de cithare de le payer d'autant plus cher que son jeu serait meilleur : au matin, quand le cithariste réclama

1. Cf. VIII, 5, 1157 a 7 et ss. Cette *κοινωνία* est bien *ἀνομοιοειδής*, puisque l'amant recherche la vue de l'aimé, et l'aimé les soins de l'amant.

2. Cf. S^t THOMAS, 1761, p. 464 : *contingit autem quandoque, quod ista [delectatio, utile, ταῦτα, l. 8] non existunt: quia scilicet nec amatori amatus exhibet delectationem, nec amator amato utilitatem.*

3. L. 10, ὧν, et 11, τὰ ὑπάρχοντα, désignent le plaisir et l'intérêt (comme ταῦτα, l. 8).

4. Cf. VIII, 4, 1156 b 9-12 ; VIII, 5, 1157 a 10. — L. 12, καθ' αὐτήν, amitié qui s'adresse à la personne même de l'ami et non à ses qualités instables, autrement dit qui est désintéressée.

5. Selon PLUTARQUE (*de Alex. fortuna*, 333), c'est Denys le Tyran qui répondit au musicien, qu'il l'avait déjà payé en plaisir, — le plaisir de lui avoir fait espérer un bon salaire (εὐφρανὰ καὶ γὰρ σὲ ταῖς ἐλπίσιν). Il est clair que le musicien voulait être payé en bon argent, et non en plaisir.

l'exécution de la promesse, l'autre répondit qu'il avait déjà rendu plaisir pour plaisir. Certes, si tous deux avaient souhaité du plaisir, pareille solution eût été satisfaisante ; mais quand l'un veut de l'amusement et l'autre un gain matériel, si le premier obtient ce qu'il veut, et l'autre non, les conditions de leur accord mutuel ne sauraient être remplies comme il faut : 20 car la chose dont en fait on a besoin, c'est elle aussi qui intéresse, et c'est pour l'obtenir, elle, qu'on est prêt à donner soi-même ce qu'on a.

Mais auquel des deux appartient-il de fixer le prix ? Est-ce à celui dont le service émane ? Ne serait-ce pas plutôt à celui qui a bénéficié le premier de l'opération¹ ? car, enfin, celui qui rend d'abord service paraît bien s'en remettre sur ce point à l'autre partie. Telle était, dit-on, la façon de faire de PROTAGORAS² : quand il donnait des leçons sur un sujet quelconque, 25 il invitait son élève à évaluer lui-même le prix des connaissances qu'il avait acquises, et il recevait le salaire ainsi fixé. Cependant, dans des circonstances de ce genre, certains préfèrent s'en tenir à l'adage *Que le salaire convenu avec un ami <lui soit assuré>*³. Mais ceux qui commencent par prendre l'argent, et qui ensuite ne font rien de ce qu'ils disaient, à cause de l'exagération de leurs promesses, sont l'objet de plaintes bien naturelles, puisqu'ils n'accomplissent pas ce qu'ils ont accepté de faire. Cette façon de 30 procéder⁴ est peut-être pour les Sophistes une nécessité, parce que personne ne voudrait donner de l'argent en échange de leurs connaissances⁵. Ainsi

1. L. 23, τοῦ ποιεμένου et ὁ ποιόμενος désignent celui qui rend service ou cède quelque chose, ὁ δοῦς (VIII, 15, 1163 a 7), contre une rémunération à venir. Au contraire, τοῦ παραδόντος est celui qui reçoit le service le premier, c'est-à-dire qui, dans l'opération, commence (προ) par en avoir le bénéfice, mais qui ultérieurement doit s'en acquitter.

2. Cf. *Protag.*, 328 b c.

3. Fragment d'un vers d'HÉSIODE, *Op. et D.*, 370 (trad. P. MAZON), dont le sens général est : qu'un homme fixe lui-même son salaire, même quand il s'agit d'un ami.

4. Se faire payer d'avance.

5. On sait qu'AR. ne pense aucun bien de la Sophistique, qui n'est qu'une sagesse apparente et sans réalité (φαρμογή σοφία) : cf. notamment de *Soph. elench.*, I, 165 a 22-23 ; II, 171 b 28-30, 34 ; *Metaph.*, Γ, 2, 1004 b 18 ; etc.

donc, ces gens qu'on paie d'avance, s'ils ne remplissent pas les services pour lesquels ils ont reçu leur salaire, soulèvent à juste titre des récriminations.

Dans les cas où il n'existe pas de convention fixant la rémunération du service rendu, et où on agit par pure bienveillance pour son ami, aucune récrimination, avons-nous dit¹, n'est à redouter (et, de fait, 35 cette absence de tout dissentiment caractérise l'amitié fondée sur la vertu), et le montant de la rémunération 1164 b donnée en retour doit être fixé conformément au choix délibéré² du bienfaiteur (puisque le choix délibéré est le fait d'un ami et en général de la vertu). Telle est encore, semble-t-il, la façon de nous acquitter envers ceux qui nous ont dispensé leur enseignement philosophique ; car sa valeur n'est pas mesurable en argent, et aucune marque de considération ne saurait non plus entrer en balance avec le service rendu, mais 5 sans doute suffit-il, comme dans nos rapports avec les dieux et avec nos parents³, de nous acquitter dans la mesure où nous le pouvons. Quand, au contraire⁴, le service accordé ne présente pas ce caractère de gratuité mais qu'il est fait pour quelque avantage corrélatif, la meilleure solution sera sans doute que la rémunération payée en retour soit celle qui semble aux deux parties conforme à la valeur du service ; et si l'accord des parties ne peut se réaliser, il semblera non seulement nécessaire, mais juste, que ce soit la 10 partie ayant bénéficié d'abord du service⁵ qui fixe le montant de la rémunération, puisque l'autre partie,

1. VIII, 15, 1162 b 6-13. On agit alors d'une façon désintéressée, sans espoir de réciprocité.

2. C'est-à-dire l'intention. Cf. VIII, 15, 1163 a 21.

3. VIII, 16, 1163 b 16-18.

4. L. 6, δ' répond à μέν l. 34, ci-dessus.

5. L. 9, τὸν προέχοντα a le même sens et désigne la même personne que τοῦ προλαβόντος, 1164 a 23 (v. la note) : c'est celui qui a bénéficié du service rendu par ὁ προτιόμενος, et qui doit ensuite une rémunération. C'est encore le bénéficiaire que représente οὗτος, l. 10, tandis que le benefactor est désigné par ἀντιλαβών, l. 11. — Sur le sens du texte, cf. SAINT THOMAS, 1770, p. 465 : *quantum aliquis est adjutus per beneficium amici in amicitia utili, aut quantum acceperat delectationem in amicitia delectabilitatum, dignum est quod recompenset.*

en recevant en compensation l'équivalent de l'avantage conféré au bénéficiaire ou le prix librement consenti par ce dernier en échange du plaisir, recouvrera ainsi du bénéficiaire le prix justement dû. Pour les marchandises mises en vente, en effet, c'est manifestement encore de cette façon-là qu'on procède¹; et dans certains pays² il existe même des lois refusant toute action en justice pour les transactions de gré à gré, en vertu de cette idée qu'il convient, quand on fait confiance à quelqu'un, de s'acquitter envers lui dans le même esprit qui a présidé à la formation du contrat. Dans la pensée du législateur³, en effet, il est plus juste d'abandonner la fixation du prix à la personne en qui on a mis sa confiance qu'à celle qui s'est confiée⁴. C'est que, la plupart du temps, le possesseur d'une chose ne lui attribue pas la même valeur que celui qui souhaite l'acquérir : chacun, c'est là un fait notoire, estime à haut prix les choses qui lui appartiennent en propre et celles qu'il donne. Il n'en est pas moins vrai⁵ que la rémunération fournie en retour est évaluée au taux fixé par celui qui reçoit la chose. Mais sans doute faut-il que ce dernier apprécie la chose non pas à la valeur qu'elle présente pour lui quand il l'a en sa possession, mais bien à la valeur qu'il lui attribuait avant de la posséder⁶.

1. Ce qui est une première preuve de ce que la rémunération doit être fixée par ὁ ποτόρων. — Le prix est ainsi déterminé, suivant Ar., par l'acheteur et non par le vendeur, le besoin étant la seule mesure de la valeur. J. BURNET, 403-404, remarque justement qu'Ar. sacrifie délibérément tout un côté de la réalité. La valeur d'un produit résulte aussi du coût de production, car si le vendeur ne rentre pas dans ses dépenses et ne réalise aucun bénéfice, il retirera sa marchandise et préférera que la vente n'ait pas lieu.

2. Autre preuve que la rémunération est fixée par le bénéficiaire. Cf. *supra*, VIII, 15, 1162 b 29 et note.

3. On peut prendre ὁ νομοθέτης comme sujet sous-entendu de οἷεται, l. 15.

4. Et qui peut ainsi être victime de son imprudence.

5. Bien que l'appréciation du vendeur (ou du donateur) ne soit pas négligeable.

6. Correction apportée par Ar. au danger que peut présenter l'estimation de l'acquéreur, qui risquerait d'être trop faible, car une chose qu'on a déjà en possession perd pour nous de son prix. *Solent enim homines bona externa minoris aestimare quando jam illa possident, quam antequam illa possideant* (SYLV. MAURUS, 244¹).

2

<Conflits entre les diverses formes de l'amitié.>

Une difficulté est également soulevée¹ par des questions telles que celle-ci : doit-on tout concéder à son père et lui obéir en toutes choses, ou bien quand on est malade doit-on plutôt faire confiance à son médecin, et, dans le choix d'un stratège, faut-il plutôt voter pour l'homme apte à la guerre² ? Pareillement, 25 doit-on rendre service à un ami plutôt qu'à un homme de bien, doit-on montrer sa reconnaissance à un bien-facteur plutôt que faire un don à un camarade, si on ne peut pas accomplir les deux choses à la fois ?

N'est-il pas vrai que³, pour toutes les questions de ce genre, il n'est pas facile de déterminer une règle précise ? (Elles comportent, en effet, une foule de distinctions de toutes sortes, d'après l'importance plus ou moins grande du service rendu, et la noblesse 30 ou la nécessité d'agir). Mais que nous ne soyons pas tenus de tout concéder à la même personne, c'est un point qui n'est pas douteux. D'autre part, nous devons, la plupart du temps, rendre les bienfaits que nous avons reçus plutôt que de faire plaisir à nos camarades, tout comme⁴ nous avons l'obligation de rembourser un prêt à notre créancier avant de donner de l'argent à un camarade. Et même ces règles ne sont-elles pas sans doute applicables dans tous les cas. Supposons, par exemple, un homme délivré, moyennant rançon, des mains des brigands : doit-il à son tour payer rançon pour délivrer son propre 35 libérateur, quel qu'il soit (ou même dans l'hypothèse où ce dernier n'a pas été enlevé par les brigands, mais

1. *Eth. Eud.*, VII, 11, 1244 a 1-36. — Cf. la note de J. BURNET, 404, sur la « casuistique » de l'amitié.

2. Plutôt que pour son père ou le candidat de ce dernier.

3. Solution nuancée d'AR., qui évite une réponse trop péremptoire.

4. L. 32, nous pensons qu'il faut supprimer καί devant ὡςπερ, ou lire ὡςπερ καί, comme ARGYROPOULOS.

demande seulement à être rémunéré du service rendu, doit-il payer ?), ou ne doit-il pas plutôt racheter 1165 a contre rançon son propre père ? Car on pensera qu'il doit faire passer l'intérêt de son père avant même le sien propre. Ainsi donc que nous venons de le dire¹, en règle générale on doit rembourser la dette contractée ; mais si cependant un don pur et simple l'emporte en noblesse morale ou en nécessité, c'est en faveur de ce don qu'il faut faire pencher la balance. Il existe, en effet, des circonstances où il n'est même pas équitable 5 de rendre l'équivalent de ce qu'on a d'abord reçu : quand, par exemple, un homme a fait du bien à un autre homme qu'il sait vertueux, et qu'à son tour ce dernier est appelé à rendre son bienfait au premier, qu'il estime être un malhonnête homme. Car même si une personne vous a prêté de l'argent, vous n'êtes pas toujours tenu de lui en prêter à votre tour : cette personne peut, en effet, vous avoir prêté à vous, qui êtes honnête, pensant qu'elle rentrera dans son argent, alors que vous-même n'avez aucun espoir de vous faire rembourser par un coquin de son espèce. Si donc on 10 se trouve réellement dans cette situation, la prétention de l'autre partie² n'est pas équitable ; et même si on n'a pas affaire à un coquin, mais qu'il en ait la réputation, personne ne saurait trouver étrange que vous agissiez de la sorte.

La conclusion est celle que nous avons indiquée à plusieurs reprises³ : nos raisonnements concernant les passions et les actions humaines ne sont pas autrement définis que les objets dont ils traitent.

Que nous ne soyons pas tenus d'acquitter à tous indistinctement les mêmes rémunérations en retour de leurs services, ni de déférer en toutes choses aux 15 désirs d'un père, pas plus qu'on n'offre à Zeus tous les sacrifices, c'est ce qui ne fait pas de doute. Mais

1. 1164 b 31-1165 a 2.

2. A obtenir un avantage équivalent.

3. I, 1, 1094 b 11-27 ; 7, 1098 a 26-29 ; II, 2, 1103 b 34-1104 a 5. —

Nos raisonnements doivent s'adapter aux cas d'espèce, la moralité étant une matière mouvante pour laquelle il n'est pas possible d'établir des lois invariables. Sur le texte, cf. la traduction de D. LAMBIN : *oratio... nihilo magis certa aut definita est quam ea in quibus versatur.*

puisque ce sont des satisfactions différentes que réclament parents, frères, camarades ou bienfaiteurs, il faut attribuer à chacun de ces groupes les avantages qui lui sont appropriés et qui sont à sa mesure. C'est d'ailleurs ainsi qu'en fait on procède : aux noces, par exemple, on invite les personnes de sa parenté (car elles font partie de la famille, et par suite participent
20 aux actes qui la concernent) ; pour les funérailles aussi on estime qu'avant tout le monde les gens de la famille doivent s'y présenter et cela pour la même raison. On pensera encore que l'assistance due à nos parents pour assurer leur subsistance passe avant tout autre devoir, puisque c'est une dette que nous acquittions, et que l'aide que nous apportons à cet égard aux auteurs de nos jours est quelque chose de plus honorable encore que le souci de notre propre conservation. L'honneur aussi est dû à nos parents, comme il l'est aux dieux, mais ce n'est pas n'importe quel honneur dans tous les cas : l'honneur n'est
25 pas le même pour un père ou pour une mère, ni non plus pour le philosophe ou pour le stratège, mais on doit rendre au père l'honneur dû à un père, et pareillement à la mère l'honneur dû à une mère. À tout vieillard aussi nous devons rendre l'honneur dû à son âge, en nous levant à son approche, en le faisant asseoir, et ainsi de suite. En revanche, à l'égard de camarades ou de frères on usera d'un langage plus libre, et on mettra tout en commun avec eux. Aux
30 membres de notre famille, de notre tribu, de notre cité, ou d'autres groupements, à tous nous devons toujours nous efforcer d'attribuer ce qui leur revient en propre, et de comparer ce que chacune de ces catégories d'individus est en droit de prétendre, eu égard à leur degré de parenté, à leur vertu ou à leur utilité. Entre personnes appartenant à une même classe, la discrimination est relativement aisée, mais entre personnes de groupements différents, elle est plus laborieuse. Ce n'est pourtant pas une raison pour y
35 renoncer, mais, dans la mesure du possible, il convient d'observer toutes ces distinctions.

3

<De la rupture de l'amitié.>

On se pose encore la question de savoir si l'amitié sera rompue ou non à l'égard des amis ne demeurant pas ce qu'ils étaient. Ne devons-nous pas répondre **1165 b** que dans le cas des amitiés reposant sur l'utilité ou le plaisir, dès que les intéressés ne possèdent plus ces avantages, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elles se rompent ? (Car c'était de ces avantages qu'on était épris ; une fois qu'ils ont disparu, il est normal que l'amitié cesse). Mais on se plaindrait à juste titre de celui qui ne recherchant en réalité dans l'amitié que l'utilité ou le plaisir qu'elle procure, ferait semblant **5** d'y être poussé par des raisons morales¹. Comme nous l'avons dit au début², des conflits entre amis se produisent le plus souvent lorsqu'ils ne sont pas amis de la façon qu'ils croient l'être. Quand donc on a commis une erreur sur ce point et qu'on a supposé être aimé pour des raisons morales, si l'autre ne fait rien pour accréditer cette supposition on ne saurait s'en prendre qu'à soi-même ; si, au contraire, ce sont ses feintes qui **10** nous ont induits en erreur, il est juste d'adresser des reproches à celui qui nous a dupés, et qui les mérite davantage que s'il avait falsifié la monnaie, d'autant que sa perfidie porte sur un objet plus précieux encore³.

Mais si on reçoit dans son amitié quelqu'un comme étant un homme de bien et qu'il devienne ensuite un homme pervers et nous apparaisse tel, est-ce que nous devons encore l'aimer ? N'est-ce pas plutôt là une chose impossible, s'il est vrai que rien n'est aimable que ce qui est bon, et que, d'autre part, nous ne pou- **15**

1. L. 5 et 9, διὰ τὸ ἥθος, textuellement : pour le caractère de l'autre. Cf. D. LAMBIN : *simulet se moribus et virtute ad hoc ipsum [sc. ad amandum] exsilari*.

2. VIII, 15, 1162 b 23-25.

3. Que la monnaie.

vons, ni ne devons aimer ce qui est pervers¹ ? Car notre devoir est de ne pas être un amateur de vice, et de ne pas ressembler à ce qui est vil ; et nous avons dit² que le semblable est ami du semblable. Est-ce donc que nous devons rompre sur-le-champ ? N'est-ce pas là plutôt une solution qui n'est pas applicable à tous les cas, mais seulement quand il s'agit d'amis dont la perversité est incurable ? Nos amis sont-ils, au contraire, susceptibles de s'amender, nous avons alors le devoir de leur venir moralement en aide, bien plus même que s'il s'agissait de les aider pécuniairement, et cela dans la mesure où les choses

20 d'ordre moral l'emportent sur l'argent et se rapprochent davantage de l'amitié³. On admettra cependant que celui qui rompt une amitié de ce genre ne fait rien là que de naturel : car ce n'était pas à un homme de cette sorte que s'adressait notre amitié ; si donc son caractère s'est altéré et qu'on soit impuissant à le remettre dans la bonne voie, on n'a plus qu'à se séparer de lui.

Si, d'autre part, l'un des deux amis demeurerait ce qu'il était et que l'autre eût progressé dans le bien et l'emportât grandement en vertu, celui-ci doit-il

25 garder le premier pour ami ? N'y a-t-il pas plutôt là une impossibilité ? Quand l'intervalle qui sépare les deux amis est considérable, cette impossibilité apparaît au grand jour, comme dans le cas des amitiés entre enfants : si, en effet, l'un restait enfant par l'esprit, tandis que l'autre serait devenu un homme de haute valeur, comment pourraient-ils être amis, n'ayant ni les mêmes goûts, ni les mêmes plaisirs, ni les mêmes peines ? Même dans leurs rapports

1. Texte incertain et comportant des variantes. Nous acceptons la leçon de SUSEMHL, mais il serait peut-être préférable de supprimer les mots οὐτε δὲ φιλητέον, πονηρόν, l. 15. Cf. la note de J. BURNET, 408.

2. VIII, 4, 1156 b 19-21 ; 10, 1159 b 1. — Sur la φιλοπονηρία (le goût du vice), cf. THÉOPHR., *Caract.*, XXIX, principalement *in fine*.

3. A l'exemple de H. RACKHAM, nous lisons, l. 19, μᾶλλον ... ἢ. W. D. ROSS fait tomber au contraire μᾶλλον sur βοηθητέον et traduit simplement : *one should rather come to the assistance of their character or their property, inasmuch as this is better and more characteristic of friendship*.

mutuels, cette communauté de sentiments leur fera défaut ; or c'est là une condition sans laquelle, nous le savons¹, ils ne peuvent être amis, puisqu'il ne leur 30 est pas possible de vivre l'un avec l'autre. Mais nous avons déjà traité cette question².

Devons-nous donc nous comporter envers un ancien ami exactement de la même façon³ que s'il n'avait jamais été notre ami ? Ne doit-on pas plutôt conserver le souvenir de l'intimité passée, et de même que nous pensons qu'il est de notre devoir de nous montrer plus aimable pour des amis que pour des étrangers, ainsi également à ceux qui ont été nos amis ne devons-nous pas garder encore quelque sen- 35 timent d'affection en faveur de notre amitié d'antan, du moment que la rupture n'a pas eu pour cause un excès de perversité de leur part ?

4

<Analyse de l'amitié. Altruisme et égoïsme.>

Les sentiments affectifs que nous ressentons à 1168 a l'égard de nos amis⁴, et les caractères qui servent à

1. VIII, 6, 1157 b 22-24. — Sur le sens de $\eta\gamma$, l. 30, cf. III, 7, 1113 b 12, note.

2. VIII, 6, 1157 b 17-26 ; 9, 1158 b 33-35.

3. L. 31, οὐθὲν ἀλλοιότερον... η équivaut à $\delta\lambda\lambda\omicron$... η (*Ind. arist.*, 34 a 32). Même tournure de *Coelo*, I, 10, 280 a 12.

4. Ar. examine dans le présent chapitre la nature intime de la $\phi\iota\lambda\iota\alpha$, et c'est là le point le plus important de sa théorie. L'amitié trouve son fondement et son explication dans l'amour de l'homme de bien ($\delta\ \epsilon\pi\iota\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ ou $\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$) pour lui-même ; l'égoïsme (mais l'égoïsme de l'individu vertueux) n'est pas essentiellement différent de l'altruisme, qui n'est qu'un déploiement et un transfert de l'amour de soi bien compris, le bien-être d'autrui devenant ainsi un objet d'intérêt aussi direct que l'amour de soi. Toutes les *marques* qui caractérisent l'amitié à ses différents stades ($\tau\acute{\alpha}\ \phi\iota\lambda\iota\kappa\acute{\alpha}$) se retrouvent dans le sentiment que l'honnête homme éprouve pour sa propre personne, ou, plus précisément, pour la partie la plus excellente de sa nature, à savoir la partie intellectuelle de son âme, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. L'intellectualisme d'Ar. se manifeste ici une fois encore, et on peut considérer

définir les diverses amitiés semblent bien dériver des relations de l'individu avec lui-même. En effet¹, on

la *φιλία* comme l'utilisation sociale de la *φρονήσις*. On comprend dès lors la place que la *φιλία* occupe dans le traité : elle est un passage de la sagesse *pratique* à la sagesse *théorique* (la *σοφία*), qui fera l'objet du X^e livre (cf. sur ce point, J. BURNET, 345).

La conception aristotélicienne de l'amitié, qui donne l'égoïsme pour principe aux sentiments désintéressés, soulève (en dépit de l'importante correction qu'y apporte lui-même Ar. en précisant qu'il s'agit de l'égoïsme de l'homme vertueux) des objections et des difficultés d'interprétation considérables. On en trouvera un bon résumé dans L. ROBIN, *Arist.*, 241-247. Les développements des ch. 4 et suivants du livre IX se concilient mal avec les critiques adressées, à la fin du livre V, à la conception platonicienne des parties de l'âme ; d'autre part, la légitime importance accordée dans le livre VIII aux sentiments désintéressés paraît bien opposée à l'idée que l'amitié n'est qu'un dérivé de l'égoïsme.

H. JOACHIM a donné une brève mais décisive analyse du présent chapitre (p. 254-255). Cf. aussi le passage parallèle de *Eth. Eud.*, VII, 6, 1240 a 5-1240 b 37.

1. Ar. va établir un parallélisme entre les caractères de l'amitié *πρὸς ἕτερον* et les caractères de l'amitié *πρὸς ἑαυτόν*. Ces *caractéristiques* (*φιλικά*) sont au nombre de cinq, et on peut les grouper dans le tableau suivant :

φ. πρὸς ἕτερον.

1. Souhaiter et faire du bien à son ami d'une façon désintéressée (1166 a 3-4 : τὸν βουλόμενον... ἔνεκα).

2. Souhaiter longue vie à son ami (1166 a 4-6 : τὸν βουλόμενον... προσχεκρουκότες).

3. Vivre en compagnie de son ami (1166 a 6-7 : οἱ δέ ... συνδιάγοντα).

4. Partager les mêmes opinions et les mêmes goûts que son ami (1166 a 7 : ταῦτά ... αἰρούμενον).

5. Partager les joies et les tristesses de son ami (1166 a 7-8 : τὸν συναλγοῦντα καὶ συγχαίροντα).

φ. πρὸς ἑαυτόν.

1. Se souhaiter et se faire du bien à soi-même d'une façon désintéressée (1166 a 14-17 : καὶ βούλεται ... δοκεῖ. 1166 b 10-11 : οἱ δ' ... εἶναι).

2. Se souhaiter longue vie à soi-même (1164 a 17-23 : καὶ ζῆν... ἢ μάλιστα. 1166 b 11-13 : οἷς δέ... ἑαυτούς).

3. Vivre avec soi-même (1166 a 23-27 : συνδιάγειν ... τῇ διανοίᾳ. 1166 b 13-17 : ζητοῦσιν τε ... ἐπιλανθίνονται).

4. L'homme de bien désire la même chose dans toutes les parties de son âme (1166 a 13-14 : οὗτος γάρ ... τὴν ψυχὴν. 1166 b 7-10 : διαφέρονται ... ὄντα).

5. Compatir à ses propres joies et tristesses (1166 a 27-29 : συναλγεῖ ... ὡς εἰπεῖν. 1166 b 18-22 : οὐδὲ δέ ... διασπώντα).

définit un ami : celui qui souhaite et fait ce qui est bon en réalité ou lui semble tel, en vue de son ami même ; ou encore, celui qui souhaite que son ami ait l'existence et la vie, pour l'amour de son ami même (c'est précisément ce sentiment que ressentent les mères à l'égard de leurs enfants, ainsi que les amis qui se sont querellés)¹. D'autres définissent un ami : celui qui passe sa vie avec un autre et qui a les mêmes goûts que lui ; ou celui qui partage les joies et les tristesses de son ami (sentiment que l'on rencontre aussi tout particulièrement chez les mères). L'amitié se définit enfin par l'un ou l'autre de ces caractères.

Or chacune de ces caractéristiques se rencontre aussi dans la relation de l'homme de bien avec lui-même (comme aussi chez les autres hommes, en tant qu'ils se croient eux-mêmes des hommes de bien ; or, de l'avis général, ainsi que nous l'avons dit², la vertu et l'homme vertueux sont mesure de toutes choses). En effet, les opinions sont chez lui en complet accord entre elles, et il aspire aux mêmes choses avec son âme tout entière³. Il se souhaite aussi à lui-même ce qui est bon en réalité et lui semble tel, et il le fait (car c'est le propre de l'homme bon de travailler activement pour le bien), et tout cela en vue de lui-même (car il agit en vue de la partie intellectuelle qui est en lui et qui paraît constituer l'intime réalité de chacun de nous)⁴. Il souhaite encore que lui-même

1. L. 6, τῶν φίλων οἱ προσκεκρουκότες vise les amis qu'une légère querelle a séparés et qui ont cessé de se voir, mais qui cependant conservent des sentiments amicaux l'un pour l'autre (D. LAMBIN : *amici ii inter quos aliqua offensiuncula nata est*) : cf. SAINT THOMAS 1799, p. 476. Même idée *Polit.*, II, 5, 1263 a 18.

2. III, 6, 1113 a 22-33. — Les l. 11-13 (τοῖς δὲ λοιποῖς ... εἶναι) forment une parenthèse, que nous avons marquée. AR. reviendra sur le cas des « autres hommes » *infra*, 1166 b 2. — Sur le sens, cf. S^t THOMAS, 1803, p. 476.

3. L'homme de bien désire les mêmes choses dans toutes les parties de son âme. En d'autres termes, l'ἐπιθυμία, le θυμός et la βουλήσις (les trois espèces de l'ὄρεξις : cf. I, 1, 1094 a 2, note) ont les mêmes objets et ne se contrarient pas ; l'harmonie règne entre les diverses facultés.

4. Le νοῦς constitue le fondement de notre personnalité morale. Cette conception intellectualiste est affirmée encore, presque dans les mêmes termes, *infra*, l. 18-19 et 22-23.

vive et soit conservé, et spécialement cette partie par laquelle il pense¹. L'existence est, en effet, un bien pour l'homme vertueux, et chaque homme souhaite à soi-même ce qui est bon : et nul ne choisirait
 20 de posséder le monde entier en devenant d'abord quelqu'un d'autre que ce qu'il est devenu (car Dieu possède déjà tout le bien existant²), mais seulement en restant ce qu'il est, quel qu'il soit. Or il apparaîtra que l'intellect constitue l'être même de chaque homme, ou du moins sa partie principale. En outre, l'homme vertueux souhaite de passer sa vie avec lui-même : il est tout aise de le faire, car les souvenirs
 25 que lui laissent ses actions passées ont pour lui du charme, et en ce qui concerne les actes à venir, ses espérances sont celles d'un homme de bien et en cette qualité lui sont également agréables. Sa pensée enfin abonde en sujets de contemplation. Et avec cela, il sympathise par-dessus tout avec ses propres joies et ses propres peines, car toujours les mêmes choses sont pour lui pénibles ou agréables, et non telle chose à tel moment et telle autre à tel autre, car on peut dire qu'il ne regrette jamais rien³.

1. L. 18, τοῦτο ᾧ φρονεῖ, le *principe pensant*, au sens où PLATON employait le terme φρονήσις (*raison, pensée pure, réflexion, sagesse*) : cf., par ex., *Phédon*, 79 d.

2. Les l. 19-22 sont très difficiles et sont peut-être altérées (les mots ἔχει γὰρ καὶ νῦν ὁ θεὸς τὰγαθόν notamment paraissent suspects, ont un sens incertain et pourraient être supprimés). Quoi qu'il en soit, nous conservons la leçon traditionnelle, acceptée par SUSEMIHL et adoptée par J. BURNET, 411, lequel juge notamment inutile (contrairement à l'opinion de M. VERMEHREN, *Arist. Schriftst.*, Leipzig, 1864, suivie par BYW. et H. RACKHAM) de mettre entre crochets ἔχειν τὸ γινόμενον, l. 21, mots qui complètent le sens. La pensée d'AR. est d'ailleurs suffisamment claire. L'homme de bien veut persévérer dans son être, l'existence étant pour lui, comme pour tout homme, un bien. Mais encore faut-il que sa personnalité, qui lui paraît plus précieuse que tout, reste la même, et il n'accepterait pas de devenir même un dieu à la condition de la perdre (cf. *supra*, VIII, 9, 1159 a 5 et ss). Dans une parenthèse, assez obscure, AR. ajoute que dès à présent cette condition est réalisée : Dieu possède le bien dans son entier et nous ne possédons pas plus ce bien que si nous le possédions ayant perdu notre personnalité. (Cf. J. BURNET, 411, et la note de W. D. ROSS, *ad loc.*).

3. Cum (pene dicam) nihil agat cujus eum paenitere possit (D. LAMBIN).

Dès lors¹, du fait que chacun de ces caractères appartient à l'homme de bien dans sa relation avec lui-même, et qu'il est avec son ami dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même (car l'ami est un autre soi-même), il en résulte que l'amitié semble consister elle aussi en l'un ou l'autre de ces caractères, et que ceux qui les possèdent sont liés d'amitié. — Quant à la question de savoir s'il peut ou non y avoir amitié entre un homme et lui-même, nous pouvons la laisser de côté pour le moment²; on admettra cependant qu'il peut y avoir amitié en tant que chacun de nous est un être composé de deux parties ou davantage³, à en juger d'après les caractères mentionnés plus haut, et aussi parce que l'excès dans l'amitié ressemble à celle qu'on se porte à soi-même. 1168 b

C'est un fait d'expérience que les caractères que nous avons décrits⁴ appartiennent aussi à la plupart des hommes, si pervers qu'ils puissent être. Ne pouvons-nous alors dire que, en tant qu'ils se complaisent en eux-mêmes et se croient des hommes de bien, ils participent réellement à ces caractères? Car enfin aucun homme d'une perversité ou d'une scélératesse achevée n'est en possession de ces qualités, et il ne 5

1. Conclusion : l'altruisme dérive de l'égoïsme (mais de l'égoïsme de l'homme vertueux).

2. Cf. *infra*, 8, 1168 a 28-1169 b 2.

3. Les mots ἡ ἔστι δύο ἡ πλείω, l. 35, sont embarrassants, mais les commentateurs récents sont d'accord pour y voir une allusion à la théorie platonicienne des parties de l'âme, dont AR. fait d'ailleurs dans ce passage un usage purement dialectique (sur sa propre théorie, cf. *supra*, I, 13, 1102 a 27, note). Le texte de *Eth. Eud.*, VII, 6, 1240 a 12-21, impose cette interprétation (cf. la note de J. BURNET, 413).

L. 35, contrairement à J. BURNET et à H. RACKHAM, mais conformément à la leçon de BYW., acceptée par W. D. ROSS, nous conservons ἐκ τῶν εἰρημένων en le faisant précéder d'une virgule.

4. Et qui intéressent la relation πρὸς ἑαυτόν. Ces φιλικὰ appartiennent non seulement aux hommes vertueux, mais encore aux gens dépravés, dans la mesure où il reste en eux des traces d'honnêteté (Même idée, *supra*, 1166 a 11 : τοῖς δὲ λοιποῖς, κτλ.). D'où, dans les lignes qui suivent, la distinction entre les hommes pervers κομιδῆ (l. 5) et les hommes pervers proprement dits (τοῖς φαύλοις, l. 6), ces derniers seuls pouvant posséder des φιλικὰ.

- donne même pas l'impression de les avoir. On peut même à peu près assurer qu'elles ne se rencontrent pas chez les individus d'une perversité courante : ces gens-là sont en désaccord avec eux-mêmes, leur concupiscence les poussant à telles choses, et leurs désirs rationnels à telles autres : c'est par exemple le cas des intempérants¹, qui, au lieu de ce qui, à leurs propres yeux, est bon, choisissent ce qui est agréable
- 10 mais nuisible. D'autres, à leur tour, par lâcheté et par fainéantise, renoncent à faire ce qu'ils estiment eux-mêmes le plus favorable à leurs propres intérêts. Et ceux qui ont commis de nombreux et effrayants forfaits et sont détestés pour leur perversité en arrivent à dire adieu à l'existence et à se détruire eux-mêmes. De même encore, les méchants recherchent la société d'autres personnes avec lesquelles ils passeront leurs journées, mais ils se fuient eux-mêmes, car seuls avec eux-mêmes ils se ressouvient d'une
- 15 foule d'actions qui les accablent et prévoient qu'ils en commettront à l'avenir d'autres semblables, tandis qu'au contraire la présence de compagnons leur permet d'oublier. De plus, n'ayant en eux rien d'aimable, ils n'éprouvent aucun sentiment d'affection pour eux-mêmes. Par suite, de tels hommes demeurent étrangers à leurs propres joies et à leurs propres peines, car leur âme est déchirée par les factions : l'une de ses parties, en raison de sa dépravation, souffre quand
- 20 l'individu s'abstient de certains actes, tandis que l'autre partie s'en réjouit ; l'une tire dans un sens et l'autre dans un autre, mettant ces malheureux pour ainsi dire en pièces. Et s'il n'est pas strictement possible qu'ils ressentent dans un même moment du plaisir et de la peine, du moins leur faut-il peu de temps pour s'affliger d'avoir cédé au plaisir et pour souhaiter que ces jouissances ne leur eussent jamais été agréables : car les hommes vicieux sont chargés de regrets.
- 25 Ainsi donc, il est manifeste que l'homme pervers n'a même pas envers lui-même de dispositions affectueuses, parce qu'il n'a en lui rien qui soit aimable. Si dès lors un pareil état d'esprit est le comble de la

1. Sur l'ἀκρασία et ses caractères, cf. VII, 1, 1145 a 17, note.

misère morale, nous devons fuir la perversité de toutes nos forces et essayer d'être d'honnêtes gens : ainsi pourrons-nous à la fois nous comporter en ami avec nous-mêmes et devenir un ami pour un autre.

5

<Analyse de la bienveillance.>

La bienveillance est une sorte de sentiment affectif, 30 tout en n'étant pas cependant amitié. La bienveillance, en effet, est ressentie même à l'égard de gens qu'on ne connaît pas, et elle peut demeurer inaperçue, ce qui n'est pas le cas de l'amitié. Nous avons précédemment discuté ce point¹.

Mais la bienveillance n'est pas non plus amour proprement dit². Elle n'enveloppe, en effet, ni distension, ni désir, caractères qui au contraire accompagnent toujours l'amour ; et l'amour ne va pas sans fréquentation habituelle³, tandis que la bienveillance prend naissance même d'une façon soudaine, comme celle 35 qu'il nous arrive d'éprouver en faveur de ceux qui prennent part à une compétition sportive : nous ressentons de la bienveillance pour eux, notre volonté s'associe à la leur, mais nous ne les seconderions en rien : ainsi que nous venons de le dire, notre bien- 1167 a

1. VIII, 2, 1155 b 32-1156 a 5. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 7, 1240 b 38-1241 a 14. — L. 30, nous lisons, avec SUSEMIHL, φιλικῶ, et non la vulgate φιλία (suivie par J. BURNET).

2. Sur φιλῆσις, l. 32 (*attachement, affection*), cf. VIII, 1, 1155 a 1, note. Dans le présent passage, l'*amatia* est plutôt l'amour sensuel et passionné, *in appetitu sensitivo*, et le terme ὀρεξις signifie ici ἐπιθυμία, qui, on l'a vu (I, 1, 1094 a 2, note ; 13, 1102 b 30), est l'une des espèces de l'ὀρεξις.

L. 33, διάτασις (*tensio, contentio, distentio*) est un terme d'origine médicale, qui exprime une violence de l'âme pour atteindre l'objet aimé (Cf. S^r THOMAS, 1822, p. 480).

3. *Paulatim ad majus perducitur, et ideo per quamdam consuetudinem amatia crescit* (S^r THOMAS, 1823, p. 481, qui nuance ici la pensée d'AR. [*crescit*], lequel ne semble guère croire au « coup de foudre » [προσπαίωσις]).

veillance pour eux s'éveille d'une façon soudaine et notre affection est superficielle¹.

La bienveillance semble dès lors un commencement d'amitié, tout comme le plaisir causé par la vue de l'être aimé est le commencement de l'amour : nul, en effet, n'est amoureux sans avoir été auparavant charmé par l'extérieur de la personne aimée, mais celui
 5 qui éprouve du plaisir à l'aspect d'un autre n'en est pas pour autant amoureux², mais c'est seulement quand on regrette son absence et qu'on désire passion-
 nement sa présence³. Ainsi également, il n'est pas possible d'être amis sans avoir d'abord éprouvé de la bienveillance l'un pour l'autre, tandis que les gens bienveillants ne sont pas pour autant liés d'amitié : car ils se contentent de souhaiter du bien à ceux qui sont l'objet de leur bienveillance, et ne voudraient
 10 les seconder en rien ni se donner du tracass à leur sujet. Aussi pourrait-on dire, en étendant le sens du terme amitié, que la bienveillance est une amitié paresseuse, mais avec le temps et une fois parvenue à une certaine intimité elle devient amitié, <amitié véritable>, et non pas cette sorte d'amitié basée sur l'utilité ou le plaisir, car la bienveillance non plus ne prend pas naissance sur ces bases. L'homme qui en effet⁴, a reçu un bienfait, et qui, en échange des faveurs

1. D. LAMBIN traduit élégamment : *neque admodum altis amor eorum radices agit*. Cf. L. ROBIN, *Arist.*, 244 : la bienveillance est une sorte d'émotion-choc, soudaine et superficielle.

2. L. 5, *ιδέα* et *εἶδος* (pris en un sens non technique) ont pratiquement la même signification : *externa figura ac species* (*Ind. arist.*, 217 b 58).

La joie que l'on ressent à la vue de la beauté n'est donc qu'un commencement d'amour, et non l'amour même. De même, poursuit AR., la bienveillance réciproque est un commencement d'amitié, mais il arrive qu'on en reste à ce stade.

3. Souvenir du *Cratyle*, 420 a b.

4. AR. veut démontrer que la bienveillance est ἀρχή (l. 3) de la seule amitié fondée sur la vertu (φιλία, l. 12 : nous avons ajouté les mots entre crochets pour bien préciser la pensée d'AR.), et non de celle qui repose sur la volupté ou l'intérêt. Si, en effet, la bienveillance s'exerce en retour d'un service donné, ce n'est plus de la bienveillance, mais de la stricte justice (τὰ δίκαια δρῶν, l. 15) ; si, d'autre part, elle a en vue un enrichissement (εὐπορίας, l. 16) futur, ce n'est pas à autrui qu'on souhaite du bien, mais à soi-même.

dont il a été gratifié, répond par de la bienveillance, ne fait là que ce qui est juste, et, d'autre part, celui 15 qui souhaite la prospérité d'autrui dans l'espoir d'en tirer amplement profit, paraît bien avoir de la bienveillance, non pas pour cet autre, mais plutôt pour lui-même, pas plus qu'on n'est ami de quelqu'un si les soins dont on l'entoure s'expliquent par quelque motif intéressé. En somme, la bienveillance est suscitée par une certaine excellence et une certaine valeur morale : quand, par exemple, une personne se montre à une autre, noble, ou brave, ou douée de quelque qualité analogue¹, comme nous l'avons 20 indiqué pour le cas des compétiteurs sportifs.

6

<Analyse de la concorde.>

La concorde² est, elle aussi, l'expérience le montre, un sentiment affectif. Pour cette raison elle n'est pas simple conformité d'opinion, qui pourrait exister même entre personnes inconnues les unes aux autres. Pas davantage, on ne dit des gens qui ont la même manière de voir sur une question quelconque que la concorde règne entre eux : par exemple, ceux qui 25 sont du même avis sur les phénomènes célestes³ (car la façon de penser commune sur ces matières n'a rien d'affectif). Au contraire, nous disons que la concorde prévaut dans les cités, quand les citoyens sont unanimes sur leurs intérêts, choisissent la même ligne de conduite et exécutent les décisions prises en commun. C'est donc aux fins d'ordre pratique que la concorde se rapporte, mais à des fins pratiques d'importance⁴ et

1. Caractères exclusifs de toute idée de plaisir ou d'intérêt, et qui sont les notes de la véritable amitié.

2. Cf. VIII, 1, 1055 a 24 et ss.; *Eth. Eud.*, VII, 7, 1241 a 15-33.

3. Problèmes qui n'intéressent que la spéculation, et n'ont aucun caractère pratique.

4. Qui tendent, précise l'*Eth. Eud.*, 1241 a 17, εἰς τὸ συζῆν. Il faut en outre, ajoute AR., que les aspirations de toutes les parties en

susceptibles d'intéresser les deux parties à la fois ou
 30 même toutes les parties en cause : c'est le cas pour
 les cités, quand tous les citoyens décident que les
 magistratures seront électives, ou qu'une alliance
 sera conclue avec les Lacédémoniens, ou que Pitta-
 cos exercera le pouvoir, à l'époque où lui-même y
 consentait de son côté¹. Quand au contraire chacun
 des deux partis rivaux souhaite pour lui-même la
 chose débattue, comme les chefs dans *les Phéniciennes*²,
 c'est le règne des factions : car la concorde ne consiste
 pas pour chacun des deux compétiteurs à penser
 la même chose, quelle que soit au surplus la chose,
 35 mais à penser la même chose réalisée dans les mêmes
 mains³, quand, par exemple, le peuple et les
 1167 b classes dirigeantes sont d'accord pour remettre le
 pouvoir au parti aristocratique, car c'est seulement
 ainsi que *tous* les intéressés voient se réaliser ce qu'ils
 avaient en vue. Il apparaît dès lors manifeste que la
 concorde est une amitié politique⁴, conformément
 d'ailleurs au sens ordinaire du terme⁵ : car elle roule
 sur les intérêts et les choses se rapportant à la vie⁶.

La concorde prise en ce sens n'existe qu'entre les
 5 gens de bien, puisqu'ils sont en accord à la fois avec
 eux-mêmes et les uns à l'égard des autres⁷, se tenant

cause aient la possibilité d'être satisfaites. Cf. ST THOMAS, 1833, p. 483... : *illa circa quae est concordia sint talia quae possint convenire utrique concordantium, vel etiam omnibus sive hominibus sive civibus unius civitatis. Si enim aliquis consentiat alicui quod habeat id quod nullus potest habere, non multum pertinet ad concordiam.*

1. PITTACOS, l'un des Sept Sages, tyran de Mytilène, avait été élu par ses concitoyens, et il résigna sa dictature malgré l'opposition de ceux-ci. Par conséquent il y avait concorde *durant toute la période* (δρε, l. 32) où il consentit à gouverner. AR. parle de Pittacos avec sympathie à plusieurs reprises (cf. *supra*, III, 7, 1113 b 31 et la note ; *Ind. arist.*, 596 a 32-37).

2. Tragédie d'EURIPIDE, 588 et ss., où il était question de la rivalité d'Étéocle et de Polynice.

3. *In volendo idem eidem* (SYLV. MAURUS, 252³).

4. Où les aspirations de tous peuvent recevoir satisfaction.

5. Qui ne s'applique qu'à l'accord des citoyens dans la cité : cf. par exemple THUCYDIDE, VIII, 93.

6. Plus précisément à la vie en société (*supra*, l. 29 et note).

7. C'est tout l'objet du ch. 4.

pour ainsi dire sur le même terrain¹. Chez les gens de cette sorte, en effet, les volontés demeurent stables et ne sont pas le jouet du reflux comme les eaux d'un détroit ; et ils souhaitent à la fois ce qui est juste et ce qui est avantageux, toutes choses pour lesquelles leurs aspirations aussi sont communes. Les hommes pervers, au contraire, sont impuissants à faire régner entre eux la concorde, sinon dans une faible mesure, tout comme ils sont incapables d'amitié, du fait qu'ils visent à obtenir plus que leur part dans les profits, et moins que leur part dans les travaux et dans les charges publiques. Et comme chacun souhaite ces avantages pour lui personnellement, il surveille jalousement son voisin et l'empêche d'en bénéficier : faute d'y veiller, l'intérêt général court à sa ruine. Le résultat est que des dissensions éclatent entre les citoyens, chacun contraignant l'autre à faire ce qui est juste, mais ne voulant pas s'y plier lui-même.

7

<Analyse de la bienfaisance.>

Les bienfaiteurs² aiment ceux auxquels ils ont fait du bien, semble-t-il, plus que ceux auxquels on a fait du bien n'aiment ceux qui leur en ont fait ; et comme c'est là une constatation contraire à toute raison, on en recherche l'explication.

Aux yeux de la plupart, la cause est que les obligés sont dans la position de débiteurs, et les bienfaiteurs dans celle de créanciers : il en est donc comme dans le cas du prêt d'argent, où l'emprunteur verrait d'un bon œil son prêteur disparaître, tandis que le prêteur

1. D. LAMBIN paraphrase : *cum in iisdem, pene dicam, consiliis et factis versantur ac perseverent*. Suivant la remarque de J. BURNET, 418, l'expression ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς εἶναι, l. 6, est l'équivalent de ἐπὶ τῆς αὐτῆς γνώμης εἶναι.

2. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 8, 1214 a 34-1241 b 9. — La solution de cette première difficulté servira encore à préciser la nature de la φιλία (1167 b 17-1168 a 27).

veille au contraire avec soin à la conservation de son débiteur : ainsi également, pense-t-on, le bienfaiteur souhaite que son obligé demeure bien vivant afin d'en recueillir de la reconnaissance, alors que l'obligé
 25 se soucie peu de s'acquitter de sa dette. ÉPICHARME dirait peut-être de ceux qui donnent cette explication qu'ils voient les choses par leur mauvais côté¹ ; elle paraît bien cependant conforme à l'humaine nature, tant la plupart des hommes ont la mémoire courte, et aspirent plutôt à recevoir qu'à donner.

Mais on peut penser que la cause tient davantage à la nature même des choses, et qu'il n'y a aucune ressemblance avec ce qui se passe dans le cas du prêt.
 30 Le prêteur n'a, en effet, en lui aucune affection pour son emprunteur, il désire seulement sa conservation afin de recouvrer ce qu'il lui a prêté ; au contraire, le bienfaiteur ressent de l'amitié et de l'attachement pour la personne de son obligé, même si ce dernier ne lui est d'aucune utilité et ne peut lui rendre dans l'avenir aucun service².

En fait, le cas est exactement le même chez les artistes³ : ils ont tous plus d'amour pour l'œuvre de
 35 leurs mains qu'ils n'en recevraient de celle-ci si elle devenait animée. Peut-être ce sentiment se rencontre-t-il surtout chez les poètes⁴, qui ont une affection excessive pour leurs propres productions et les chérissent comme leurs enfants. La position du bienfaiteur ressemble ainsi à celle de l'artiste : l'être qui a reçu du bien de lui est son ouvrage, et par suite

1. Fgmt 146 KAIBEL (*Com. gr. fragm.*, Berlin, 1909). — ÉPICHARME (vers 565-450), poète comique, disciple d'HÉRACLITE et contemporain de XÉNOPHANE. Il est cité à plusieurs reprises par AR. (voir notamment *Metaph.*, Γ, 5, 1010 a 6 (I, 223, et note, de notre comm.). *Diog. L.*, III, 10-17, donne un certain nombre de vers de ce poète, mais leur authenticité est douteuse.

2. La raison alléguée en premier lieu (et qui a un côté cynique) est donc à rejeter. AR. va maintenant exposer sa propre solution, au moyen de cinq arguments.

3. *Premier argument* : on aime ce qu'on a créé soi-même (I. 33-1168 a 9).

4. Cf. IV, 2, 1120 b 14, et note. — Et effectivement, remarque profondément S^t THOMAS, 1845, p. 485, *poemata magis ad rationem pertinent secundum quam homo est homo* [AR. insistera plus loin sur cette idée] *quam alia mechanica opera*.

il l'aime plus que l'ouvrage n'aime celui qui l'a fait. La raison en est¹ que l'existence est pour tout être 5 objet de préférence et d'amour, et que nous existons par notre acte (puisque nous existons par le fait de vivre et d'agir), et que l'œuvre est en un sens son producteur en acte ; et dès lors, le producteur chérit son œuvre parce qu'il chérit aussi l'existence. Et c'est là un fait qui prend son origine dans la nature même des choses, car ce que l'agent est en puissance, son œuvre l'exprime en acte.

En même temps aussi², pour le bienfaiteur il y a

1. Le raisonnement des l. 5-9 (τούτου δ' ἀπτιον ... μὴνύει), qui est difficile, peut être mis sous forme de syllogisme :

Ce qui est en acte (notre existence, par exemple) est φιλητόν.

Or l'œuvre (τὸ ἔργον) est ce qui est en acte (l'actualisation de son auteur).

Donc l'œuvre est φιλητόν pour son auteur (nous aimons ce que nous avons créé).

Dans l'explication d'Ar., τὸ ἔργον représente l'obligé lui-même, qui n'est que l'actualisation de l'être de son bienfaiteur. Le bienfaiteur aime donc son obligé, comme l'artiste aime son œuvre, laquelle n'est autre que lui-même (*en un sens*, toutefois, πῶς, car leurs quiddités sont pourtant différentes), puisque l'œuvre réalise les puissances qu'il porte en lui.

C'est là une application aux rapports du bienfaiteur et de l'obligé de la doctrine constante d'Ar. sur le mouvement, doctrine à laquelle il confère une portée universelle. L'agent est en puissance le patient, et le patient est l'acte de l'agent. L'œuvre (l'obligé) est le prolongement de son créateur (le bienfaiteur), qui l'aime comme il s'aime lui-même, de telle sorte que l'amour qu'il a pour son œuvre est une forme de l'amour de soi.

Sur la théorie générale de la puissance et de l'acte, et des rapports du moteur (agent) et du mobile (patient), on se reportera à *Phys.*, III, 3, 202 a 13-202 b 22, où Ar. démontre que le mouvement est dans le mobile, parce qu'il est l'entéléchie du mobile sous l'action du moteur. Cf. aussi *Métaph.*, K, 9, 1065 b 5-1066 a 34 : dans ce chapitre se trouvent groupés, en vue de l'analyse du mouvement, plusieurs extraits du III^e livre de la *Physique* (Voir notre comm. de la *Métaph.*, II, 613-620, et spécialement la dernière note, p. 620).

2. Deuxième argument destiné à montrer pourquoi le bienfaiteur aime davantage (l. 9-12). L'acte par lequel le bienfaiteur fait du bien à son obligé est un acte noble, bon (καλόν), qui est désirable en soi, et qui lui fait ressentir du plaisir, et donc de l'amour pour son obligé, dans lequel sa noble action est insérée (ἐν ᾧ τοῦτο, l. 11). En ce qui concerne, au contraire, l'obligé, qui joue le rôle passif (τῷ δὲ παθόντι, l. 11), il ne sent, dans sa relation avec l'auteur du bienfait et avec

- 10 quelque chose de noble dans son action, de sorte qu'il se réjouit dans ce en quoi son action réside ; par contre, pour le patient il n'y a rien de noble dans l'agent, mais tout au plus quelque chose de profitable, et cela est moins agréable et moins digne d'amour que ce qui est noble.

Trois choses donnent du plaisir¹ : l'activité du présent, l'espoir du futur et le souvenir du passé, mais le plus agréable des trois est ce qui est attaché à l'activité, et c'est pareillement ce qui est aimable.

- 15 Or pour l'agent qui a concédé le bienfait, son œuvre demeure (car ce qui est noble a une longue durée), alors que pour celui qui l'a reçu, l'utilité passe vite. Et le souvenir des choses nobles est agréable, tandis que celui des choses utiles ne l'est pas du tout ou l'est moins. Quant à l'attente, c'est au contraire l'inverse qui semble avoir lieu.

En outre², aimer est semblable à un processus de

le bienfait reçu, rien de noble en soi ; il y sent tout au plus un rapport d'utilité. Or τὸ συμφέρον est un motif plus faible de plaisir et d'amour que τὸ καλόν, et par suite il aimera moins que n'aime son bienfaiteur.

L. 9, sur le sens de ἔμα, cf. VIII, 16, 1163 b 22, note.

1. *Troisième argument* (l. 13-19). Le plus grand plaisir est attaché à l'action présente (le plaisir accompagnant toujours la perfection de l'acte), et c'est l'agent, le bienfaiteur qui le goûte. Il y a aussi un plaisir attaché au souvenir du passé, et ce plaisir dure plus longtemps pour une action noble, réalisée dans une œuvre qui demeure ; à ce titre, le plaisir du souvenir ressenti par le bienfaiteur doit être préféré au plaisir moins durable ressenti par l'obligé (Cf. sur le lieu du durable, *Top.*, III, 1, 116 a 13), et qui repose sur une utilité vite épuisée. Seul le plaisir de l'attente (l. 18, προσδοκία = τοῦ δὲ μέλλοντος ἢ ἐλπίς, l. 13) suit la règle inverse (ἀνάπαλιν) et est réservé à l'obligé et non au bienfaiteur. La conclusion est que l'action présente et la mémoire du passé sont associées au plaisir uniquement dans la personne de l'agent, et non (ou à un moindre degré, ἢ ἥττον, l. 18) dans celle du patient, lequel, malgré la προσδοκία, se trouve ainsi dans une situation défavorisée. Et comme plaisir et amour vont de pair (φιλητὸν ὁμοίως, l. 15), c'est le bienfaiteur qui aimera davantage.

2. *Quatrième argument* (l. 19-21). Dans l'action, et d'une façon générale, l'agent l'emporte en excellence sur le patient (Cf. de *An.*, III, 5, 430 a 18), et le bienfaiteur sur l'obligé. Le présent argument se rattache à la théorie exposée *supra*, VIII, 9, 1159 a 27-10, 1159 b 1, sur la supériorité du φιλεῖν sur le φιλεῖσθαι.

L. 19, ποιήσει : la ποιήσις est le processus de création ; c'est une activité qui s'oppose τῷ πάσχειν de la l. suivante.

production, et être aimé à une passivité ; et par suite 20
ce sont ceux qui ont la supériorité dans l'action que
l'amour et les sentiments affectifs accompagnent
naturellement.

De plus¹, tout homme chérit davantage les choses
qu'il a obtenues à force de travail : ainsi ceux qui
ont acquis leur argent y tiennent plus que ceux qui
l'ont reçu par héritage. Or recevoir un bienfait
semble n'impliquer aucun travail pénible, tandis que
faire du bien à autrui demande un effort. — C'est
également pour ces raisons que les mères ont pour
leurs enfants un amour plus grand que celui du père,
car elles ont peiné davantage pour les mettre au 25
monde et savent mieux que lui que l'enfant est leur
propre enfant. Ce dernier point paraît bien être aussi
un caractère propre aux bienfaiteurs.

8

<L'égoïsme, son rôle et ses formes.>

On se pose aussi la question de savoir² si on doit
faire passer avant tout l'amour de soi-même ou
l'amour de quelqu'un d'autre. On critique, en effet,
ceux qui s'aiment eux-mêmes par-dessus tout, et on
leur donne le nom d'égoïstes, en un sens péjoratif. 30
Et on pense à la fois que l'homme pervers a pour
caractère de faire tout ce qu'il fait en vue de son

1. Cinquième et dernier argument (l. 21-27).

2. Le présent chapitre est la suite naturelle du ch. 4, où le problème
de la φιλαυτία a déjà été posé et traité. Mais il se rattache tout autant
au chapitre qui précède immédiatement. Le bienfaiteur aime dans
l'obligé son propre ouvrage : devons-nous donc nous aimer nou-
mêmes et encourir ainsi le reproche d'égoïsme ? AR. n'hésite pas à
répondre par l'affirmative ; mais c'est à la condition de prendre
l'amour de soi, non au sens péjoratif où on l'entend généralement
(l'égoïsme n'est alors que la complaisance envers les appétits les
plus bas), mais en son sens véritable, qui rapporte tout à ce qu'il y a
de meilleur et de plus haut dans l'âme, à savoir à la partie intellec-
tive. En fin de ch. (l. 1169 a 18), AR. montrera que cet égoïsme de
l'homme vertueux n'est en rien incompatible avec l'idée de sacrifice
de soi-même pour ses amis ou son pays (cf. L. ROBIN, *Arist.*, 245-246).

propre intérêt, et qu'il est d'autant plus enfoncé dans sa perversité qu'il agit davantage en égoïste (ainsi, on l'accuse de ne rien faire de lui-même)¹, et qu'au contraire l'homme de bien² a pour caractère de faire une chose parce qu'elle est noble, et que sa valeur morale est d'autant plus grande qu'il agit davantage pour de nobles motifs et dans l'intérêt même de son ami, laissant de côté tout avantage personnel.

35 Mais à ces arguments les faits opposent un démenti,
 1168 b et ce n'est pas sans raison. On admet, en effet, qu'on doit aimer le mieux son meilleur ami, le meilleur ami étant celui qui, quand il souhaite du bien à une personne, le souhaite pour l'amour de cette personne³, même si nul ne doit jamais le savoir. Or ces caractères se rencontrent à leur plus haut degré, dans la relation du sujet avec lui-même, ainsi que tous les autres
 5 attributs par lesquels on définit un ami : nous l'avons dit en effet⁴, c'est en partant de cette relation de soi-même à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes. Ajoutons que les proverbes confirment tous cette manière de voir : par exemple, *une seule âme*⁵, *ce que possèdent des amis est commun*⁶, *amitié est égalité*⁷, *le genou est plus près que la jambe*⁸, — toutes réflexions qui ne sauraient s'appliquer avec plus d'à-propos à la relation de l'homme avec lui-même, car un homme est à lui-même son meilleur
 10 ami, et par suite il doit s'aimer lui-même par-dessus tout. Et il est raisonnable de se demander laquelle

1. C'est-à-dire, sans y être obligé d'une façon quelconque. L'égoïste se renferme en lui-même Cf. la trad. de D. LAMBIN : ... *quod nihil agit a suis rationibus et commodis alienum*.

2. L. 33, δ δέ répond à δ μέν, l. 31, et sont l'un et l'autre dans la dépendance de δοκεῖ, l. 30 (τε). Nous avons essayé, malgré la longueur de la phrase, de marquer cette dépendance.

3. D'une façon désintéressée. Cf. VIII, 2, 1155 b 31.

4. Voir le ch. 4.

5. EURIPIDE, *Or.*, 1046.

6. Déjà cité VIII, 11, 1159 b 31 (et note).

7. VIII, 7, 1157 b 36.

8. Cf. THÉOCR., XVI, 18. Voir aussi le répertoire de L. A. LEUTSCH et F. C. SCHNEIDEWIN, I, 391 ; II, 19, 750. Ce proverbe signifie qu'il faut d'abord aller au plus près. Or le plus près de moi, c'est moi : « charité bien ordonnée commence par soi-même ».

des deux opinions¹ nous devons suivre, attendu que l'une comme l'autre ont quelque chose de plausible.

Peut-être, en présence d'opinions ainsi en conflit², devons-nous les distinguer nettement l'une de l'autre, et déterminer dans quelle mesure et sous quel aspect chacune des deux thèses est vraie. Si dès lors nous parvenions à saisir quel sens chacune d'elles attache au terme *égoïste*³, nous pourrions probablement y voir clair.

Ceux qui en font un terme de réprobation appellent 15
égoïstes ceux qui s'attribuent à eux-mêmes une part trop large dans les richesses, les honneurs ou les plaisirs du corps, tous avantages que la plupart des hommes désirent et au sujet desquels ils déploient tout leur zèle, dans l'idée que ce sont là les plus grands biens et par là-même les plus disputés. Ainsi, ceux qui prennent une part excessive de ces divers avantages s'abandonnent à leurs appétits sensuels, et en général à leurs passions et à la partie irrationnelle 20
de leur âme. Tel est d'ailleurs l'état d'esprit de la majorité des hommes, et c'est la raison pour laquelle l'épithète égoïste a été prise au sens où elle l'est : elle tire sa signification du type le plus répandu, et qui n'a rien que de vil. C'est donc à juste titre qu'on réproche les hommes qui sont égoïstes de cette façon. Que, d'autre part, ce soit seulement ceux qui s'attribuent à eux-mêmes les biens de ce genre⁴ qui sont habituellement et généralement désignés du nom d'égoïstes, c'est là un fait qui n'est pas douteux : car si un homme mettait toujours son zèle à n'accomplir 25
lui-même et avant toutes choses que les actions conformes à la justice, à la tempérance, ou à n'importe quelle autre vertu, et, en général, s'appliquait toujours à revendiquer pour lui-même ce qui est honnête, nul assurément ne qualifierait cet homme d'égoïste, ni ne songerait à le blâmer. Et pourtant un tel homme peut sembler, plus que le précédent, être un égoïste : du moins s'attribue-t-il à lui-même

1. Indiquées au début, 1168 a 28-29.

2. Deux thèses étant en conflit, il convient de les examiner d'abord séparément l'une et l'autre, et de peser leurs raisons respectives.

3. *Top.*, II, 3, 110 a 23, sur les expressions à sens multiples.

4. Les biens extérieurs visés l. 16 et 17 *supra*.

les avantages qui sont les plus nobles et le plus véritablement des biens ; et il met ses complaisances dans
 30 la partie de lui-même qui a l'autorité suprême et à laquelle tout le reste obéit¹. Et de même que dans une cité la partie qui a le plus d'autorité est considérée comme *étant*, au sens le plus plein, la cité elle-même (et on doit en dire autant de n'importe quelle autre organisation), ainsi en est-il pour un homme² ; et par suite est égoïste par excellence celui qui aime cette partie supérieure et s'y complaît. En outre, un homme est dit tempérant ou intempérant suivant que son intellect possède ou non la domination³, ce qui
 35 implique que chacun de nous est son propre intellect. Et les actions qui nous semblent le plus proprement
 1168 a nôtres, nos actions vraiment volontaires, sont celles qui s'accompagnent de raison⁴. Qu'ainsi donc chaque homme soit cette partie dominante même, ou qu'il soit tout au moins principalement cette partie, c'est là une chose qui ne souffre aucune obscurité, comme il est évident aussi que l'homme de bien aime plus que tout cette partie qui est en lui. D'où il suit que l'homme de bien sera suprêmement égoïste, quoique d'un autre type que celui auquel nous réservons notre réprobation, et dont il diffère dans toute la mesure où
 5 vivre conformément à un principe diffère de vivre sous l'empire de la passion, ou encore dans toute la mesure où désirer le bien est autre que désirer ce qui semble seulement avantageux⁵. Ceux donc qui s'appliquent avec une ardeur exceptionnelle à mener une conduite conforme au bien sont l'objet d'une

1. L. 30, τὸ κυριώτατον, la partie intellectuelle, le νοῦς (cf. *supra*, 4, 1166 a 15 et ss., et les notes).

2. Qui s'identifie ainsi avec la plus noble part de lui-même, le νοῦς, qui est la pointe de l'âme.

3. Nous renvoyons encore une fois à la théorie de l'acrasie (voir notamment la note sous VII, 1, 1145 a 17).

4. Cf. D. LAMBIN : *videntur homines ea ipsi suaque sponte egisse maxime quae cum ratione egerunt*. Les actes accomplis rationnellement, en vertu d'un principe (μετὰ λόγου, 1169 a 1), sont appelés τὰ προδευόμενα, III, 4, 1112 a 15 : *actes prédélibérés*, impliquant délibération et raisonnement.

5. L. 6, contrairement à J. BURNET, 423, nous suivons SUSEMHL et acceptons la suppression de ἤ avant καλοῦ.

approbation et d'une louange unanimes ; et si tous les hommes rivalisaient en noblesse morale et tendaient leurs efforts pour accomplir les actions les plus parfaites, en même temps que la communauté trouverait tous ses besoins satisfaits, dans sa vie privée 10 chacun s'assurerait les plus grands des biens, puisque la vertu est précisément un bien de ce genre¹.

Nous concluons que l'homme vertueux a le devoir de s'aimer lui-même (car il trouvera lui-même profit en pratiquant le bien, et en fera en même temps bénéficier les autres), alors que l'homme vicieux ne le doit pas (car il causera du tort à la fois à lui-même et à ses proches, en suivant comme il fait ses mauvaises passions). Chez l'homme vicieux, donc, il y a désaccord 15 entre ce qu'il doit faire et ce qu'il fait, alors que l'homme de bien, ce qu'il doit faire il le fait aussi, puisque toujours l'intellect choisit ce qu'il y a de plus excellent pour lui-même², et que l'homme de bien obéit au commandement de son intellect.

Mais il est vrai également de l'homme vertueux³ qu'il agit souvent dans l'intérêt de ses amis et de son pays, et même, s'il en est besoin, donne sa vie pour eux : car il sacrifiera argent, honneurs et généralement 20 tous les biens que les hommes se disputent, conservant pour lui la beauté morale de l'action⁴ : il ne saurait, en effet, que préférer un bref moment d'intense joie à une longue période de satisfaction tranquille, une année de vie exaltante à de nombreuses années d'existence terre à terre, une seule action, mais grande et belle, à une multitude d'actions mesquines.

1. *There would be a rivalry in honourable action — a competition in doing good — which would lead to the complete satisfaction of the wants of the community, and to the individual perfection of each member. The best life would be realized extensively — in all the members of the πόλις —, and intensively, i.e. as the most complete and harmonious development of each individual* (H. JOACHIM, 256-257).

2. *Rhetor.*, I, 6, 1362 a 24.

3. Conciliation de l'égoïsme de l'homme vertueux avec l'esprit de sacrifice.

4. En quoi il s'aime lui-même, puisque τὸ καλόν lui demeure acquis. En mourant pour sa patrie ou ses amis, l'homme vertueux choisit le bien, qui consiste plutôt dans l'héroïsme d'un instant que dans une existence paisible (Voir S^t THOMAS, 1879, p. 492).

25 Ceux qui font le sacrifice de leur vie atteignent probablement ce résultat ; et par là ils choisissent pour leur part un bien de grand prix. Ils prodigueront aussi leur argent si leurs amis doivent en retirer un accroissement de profit : aux amis l'argent, mais à eux la noblesse morale, et ils s'attribuent ainsi à eux-mêmes la meilleure part. Et en ce qui concerne honneurs et charges publiques, l'homme de bien agira
 30 de la même façon : tous ces avantages il les abandonnera à son ami, car pareil abandon est pour lui-même quelque chose de noble et qui attire la louange. C'est dès lors à bon droit qu'on le considère comme un homme vertueux, puisque à toutes choses il préfère le bien. Il peut même arriver qu'il laisse à son ami l'occasion d'agir en son lieu et place ; il peut être plus beau pour lui de devenir la cause de l'action accomplie par son ami que de l'accomplir lui-même.

Par suite, dans toute la sphère d'une activité digne
 35 d'éloges, l'homme vertueux, on le voit, s'attribue à lui-même la plus forte part de noblesse morale. En
 1169 b ce sens, donc, on a le devoir de s'aimer soi-même, ainsi que nous l'avons dit ; mais au sens où la plupart des hommes sont égoïstes, nous ne devons pas l'être.

9

<Si l'homme heureux a besoin d'amis.>

On discute également¹, au sujet de l'homme heureux, s'il aura ou non besoin d'amis.

1. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1244 b 1-1245 a 26.

Ce nouveau problème (le troisième) se rattache toujours à la question de savoir en quel sens la *φιλία* dépend de la relation du sujet avec lui-même. On devra donc déterminer ce qu'il faut entendre par *αὐτάρχεια*, et la place de l'amitié dans la vie de l'homme de bien.

Le chapitre 9 se divise en deux parties sensiblement égales : 1° Discussion dialectique (1169 b 3 à 1170 a 13) ; 2° Solution s'appuyant sur des considérations tenant à la nature même des choses (de 1170 a 13, *φυσικώτερον*, à la fin). — Sur la différence entre un raisonnement *λογικός* (ou *διαλεκτικός*) et un raisonnement *φυσικός*, cf. II, 7, 1107 a 30, note.

Pour tout ce difficile chapitre, ou se reportera aux remarquables analyses de H. JOACHIM, 257-261.

On prétend que ceux qui sont parfaitement heureux et se suffisent à eux-mêmes n'ont aucun besoin d'amis : ils sont déjà en possession des biens de la vie, et par suite se suffisant à eux-mêmes n'ont besoin de rien de plus ; or l'ami, qui est un autre soi-même, a pour rôle de fournir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même. D'où l'adage :

Quand la fortune est favorable, à quoi bon des amis¹?

Pourtant² il semble étrange qu'en attribuant tous les biens à l'homme heureux on ne lui assigne pas des amis, dont la possession est considérée d'ordinaire comme le plus grand des biens extérieurs. De plus, si le propre d'un ami est plutôt de faire du bien que d'en recevoir³, et le propre de l'homme de bien et de la vertu de répandre des bienfaits, et si enfin il vaut mieux faire du bien à des amis qu'à des étrangers, l'homme vertueux aura besoin d'amis qui recevront de lui des témoignages de sa bienfaisance. Et c'est pour cette raison qu'on se pose encore la question de savoir si le besoin d'amis se fait sentir davantage dans la prospérité ou dans l'adversité, attendu que si le malheureux a besoin de gens qui lui rendront des services, les hommes dont le sort est heureux ont besoin eux-mêmes de gens auxquels s'adresseront leurs bienfaits. — Et sans doute⁴ est-il étrange aussi de faire de l'homme parfaitement heureux un solitaire : personne, en effet, ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société. Par suite, même à l'homme heureux cette caractéristique appartient, puisqu'il est en possession

1. EURIP., *Or.*, 667. — Sur δαίμων et sa relation avec εὐδαιμονία (qui en dérive visiblement), cf. *supra*, I, 2, 1095 a 18, note. Le δαίμων est en somme le bon génie des traditions populaires et désigne par suite le destin, la fortune. « Est δαιμόνιον tout ce qui témoigne d'une puissance surhumaine, les δαίμονες étant proprement ceux qui donnent en partage aux hommes un bien que ceux-ci ne pouvaient attendre de leur propre force » (A. J. FESTUGIÈRE, *Contempl. et vie contempl. selon Platon*, p. 40, note 6).

2. AR. passe à l'antithèse et à ses arguments. (C'est évidemment cette opinion qui a les préférences d'AR.).

3. Cf. 7, 1167 b 17 et ss.

4. Autre argument en faveur de l'antithèse.

- 20 des avantages qui sont bons par nature. Et il est évidemment préférable de passer son temps avec des amis et des hommes de bien qu'avec des étrangers ou des compagnons de hasard. Il faut donc à l'homme heureux des amis.

Que veulent donc dire les partisans de la première opinion et sous quel angle sont-ils dans la vérité¹ ? Ne serait-ce pas que la plupart des hommes considèrent comme des amis les gens qui sont seulement utiles ? Certes l'homme parfaitement heureux n'aura nullement besoin d'amis de cette dernière sorte, 25 puisqu'il possède déjà tous les biens ; par suite, il n'aura pas besoin non plus, ou très peu, des amis qu'on recherche pour le plaisir (sa vie étant en soi agréable, il n'a besoin en rien d'un plaisir apporté du dehors) : et comme il n'a besoin d'aucune de ces deux sortes d'amis², on pense d'ordinaire qu'il n'a pas besoin d'amis du tout.

Mais c'est là une vue qui n'est sans doute pas exacte³. Au début, en effet, nous avons dit que le

1. Une opinion, même fausse, repose toujours sur des considérations qui sont vraies par un certain côté. Une réfutation dialectique complète doit donc expliquer la raison de l'erreur commise.

2. Amis utiles et amis agréables.

3. Toute l'argumentation dialectique qui suit (et qui est la « pièce de résistance » de toute cette première partie) fait appel à des notions que nous connaissons déjà et auxquelles An. renvoie à trois reprises : a) ἐν ἀρχῇ, l. 29 = I, 6, 1098 a 16, et 9, 1098 b 31-1099 a 7, passage où est marquée l'opposition entre χρῆσις (syn. de ἐνέργεια, *usage effectif d'une chose*) et κτῆσις (*possession sans exercice*, simple *possibilité d'agir*, syn. de δύναμις). — b) ἐν ἀρχῇ, l. 32 = I, 9, 1099 a 14, 21. — c) enfin le caractère agréable de τὸ οἰκεῖον : VIII, 14, 1156 b 15.

Tout ceci rappelé, le raisonnement d'An. est celui-ci. Le bonheur réside dans l'ἐνέργεια, et non dans une κτῆσις, qui n'est qu'une simple δύναμις. Or l'activité la plus haute, et par suite la plus agréable (puisque le plaisir accompagne toujours l'acte), consiste dans la contemplation désintéressée (θεωρεῖν), laquelle, exigeant un dédoublement du sujet en spectateur et agent, s'exerce plus facilement sur des objets extérieurs, distincts de lui-même et qui ne l'absorbent pas tout entier. Pour l'homme vertueux, ces objets de contemplation, qui exprimeront ses propres sentiments et ses propres aspirations, ne peuvent être que des amis vertueux et leurs actions vertueuses. Il en résultera une véritable identification des personnes et des actes, qui sera un enrichissement de la personnalité, et la justification même de la φιλία (Cf. H. JOACHIM, 258).

bonheur est une certaine activité ; et l'activité est évidemment un devenir et non une chose qui existe une fois pour toutes comme quelque chose qu'on a en sa possession¹. Or, si le bonheur consiste dans la vie et dans l'activité, et si l'activité de l'homme de bien est vertueuse et agréable en elle-même, ainsi que nous l'avons dit en commençant ; si, d'autre part, le fait qu'une chose est proprement nôtre est au nombre des attributs qui nous la rendent agréables ; si enfin nous pouvons contempler ceux qui nous entourent mieux que nous-mêmes, et leurs actions mieux que les nôtres, et si les actions des hommes vertueux qui sont leurs amis, sont agréables aux gens de bien (puisque ces actions possèdent ces deux attributs qui sont agréables par leur nature)², dans ces conditions l'homme parfaitement heureux aura besoin d'amis de ce genre, puisque ses préférences vont à contempler des actions vertueuses et qui lui sont propres, deux qualités que revêtent précisément les actions de l'homme de bien qui est son ami³. 30 1170 a

En outre, on pense que l'homme heureux doit mener une vie agréable. Or pour un homme solitaire la vie est lourde à porter, car il n'est pas facile, laissé à soi-même, d'exercer continuellement une activité, tandis que, en compagnie d'autrui et en rapports avec d'autres, c'est une chose plus aisée. Ainsi donc l'activité de l'homme heureux sera plus continue <exercée avec d'autres>, activité qui est au surplus agréable par soi, et ce sont là les caractères qu'elle doit revêtir chez l'homme parfaitement heureux⁴. 5

1. *Operatio* [ἐνέργεια] consistit in fieri, et non est quoddam existens ad modum rerum permanentium, sicut si esset aliqua possessio, qua habita, esset homo felix, ita quod non oporteret eum aliquid operari (S^t THOMAS, 1895, p. 495).

2. A savoir τὸ σπουδαῖον et τὸ οὐκ εἶναι, d'abord à l'ami qui les accomplit et par suite à nous-mêmes, en raison de l'identité de nos caractères et des réactions qui en résultent.

3. Très longue phrase, dont l'apodose est seulement 1170 a 2, ὁ μακάριος δῆ.

4. Elle doit être à la fois continue et agréable (δ, l. 7). — La vie de l'homme vertueux, continuellement active en actions vertueuses, sera ainsi stimulée par le plaisir que le sujet trouvera dans les bonnes actions de son ami.

(Car l'homme vertueux, en tant que vertueux, se réjouit des actions conformes à la vertu et s'afflige de celles dont le vice est la source, pareil en cela au musicien qui ressent du plaisir aux airs agréables, et
10 qui souffre à écouter de la mauvaise musique). — Ajoutons qu'un certain entraînement à la vertu peut résulter de la vie en commun avec les honnêtes gens, suivant la remarque de THÉOGNIS¹.

En outre, à examiner de plus près la nature même des choses², il apparaît que l'ami vertueux est naturel-

1. TH., 35. Cf. *infra*, 12, 1172 a 14.

2. L'argument φυσικός s'ajoute maintenant à l'argument διαλεκτικός. Les raisons précédemment fournies sont suffisantes pour montrer la nécessité de l'amitié, mais il reste à établir, d'une façon positive et scientifique, le lien causal entre le bonheur et l'amitié, à montrer comment le besoin d'amis découle de la nature même du bonheur (H. JOACHIM, 258-259).

L'argumentation de cette seconde partie est extrêmement complexe. Elle se décompose en une suite de syllogismes, soit exprimés ou sous-entendus, soit complets ou fragmentaires. Après J. BURNET, W. D. ROSS a bien mis en lumière et soigneusement analysé cette longue chaîne de raisonnements : c'est son exposé dont nous nous inspirons, avec quelques modifications (les explications de H. JOACHIM ont un caractère plus synthétique).

Les 1. 1070 a 14-1070 b 19 peuvent donc s'analyser de la façon suivante :

PROSYLLOGISME A (1070 a 16-19) :

La vie humaine est différenciée par une δύναμις de perception et de pensée ;

Toute δύναμις se définit par référence à son ἐνέργεια et ne prend son plein sens que dans l'acte où elle se réalise ;

La vie humaine est définie par l'activité de la perception ou de la pensée.

PROSYLLOGISME B (19-21) :

Le déterminé (le limité, le défini) est bon par nature ;

La vie est quelque chose de déterminé (dont la forme est complètement réalisée) ;

La vie est bonne par nature.

PROSYLLOGISME C (esquissé seulement) :

Ce qui est bon par nature est bon et agréable pour l'homme de bien (14-16, répété 21-22) ;

La vie est bonne par nature (conclusion de B) ;

La vie est bonne et agréable pour l'homme de bien.

PROSYLLOGISME D (sous-entendu) :

La vie est sensation et pensée (conclusion de A) ;

La vie est bonne et agréable pour l'homme de bien (conclusion de C) ;

lement désirable pour l'homme vertueux. Car ce

La perception et la pensée sont bonnes et agréables pour l'homme de bien.

[Les l. 25-1070 b 8, qui suivent, forment une seule phrase, dont l'apodose est seulement b 8, οὕτω. AR. veut prouver avant tout que la vie est intrinséquement bonne et agréable.]

PROSYLLOGISME E (25-29) :

Ce qui est désiré par tous, et surtout par les hommes vertueux, est bon en soi ;

La vie est désirée de cette façon ;

La vie est bonne en soi.

LEMME (29-32) :

La perception et la pensée s'accompagnent de la conscience d'elles-mêmes.

ARGUMENT F (32-1170 b 1) :

La vie humaine est définie par la perception et la pensée (conclusion de A) ;

La conscience de la perception et de la pensée est la conscience de la vie.

ARGUMENT G (1-3) :

La conscience de posséder un bien est agréable ;

La vie est bonne en elle-même (conclusion de B et de E) ;

La conscience de la vie est agréable.

ARGUMENT H (sous-entendu) :

La conscience de la vie est agréable (conclusion de G) ;

La conscience de la perception et de la pensée est la conscience de la vie (conclusion de F) ;

La conscience de la perception et de la pensée est agréable.

LEMME (3-5) :

La vie de l'homme de bien est spécialement désirable parce que les activités dont il a conscience sont bonnes.

ARGUMENT I (5-8) :

L'homme de bien se comporte envers son ami comme envers lui-même (conclusion du ch. 4, 1166 a 1 et ss.) ;

Sa propre existence est pour lui désirable (conclusion de C) ;

L'existence de son ami est pour lui désirable.

ARGUMENT K (8-11) :

Sa propre existence est désirable à cause de la conscience qu'il a de ses propres activités (lemme de 3-5) ;

La conscience des activités bonnes de son ami est également désirable pour lui.

[Suit, l. 14-17, un résumé de toute l'argumentation].

ARGUMENT L (17-19) :

Si un homme doit être heureux, il doit posséder tout ce qui est désirable pour lui ;

Des amis sont désirables pour l'homme (conclusion de I) ;

Si un homme doit être heureux, il doit avoir des amis.

- 15 qui est bon par nature, nous l'avons dit¹, est pour l'homme vertueux bon et agréable en soi. Or la vie se définit², dans le cas des animaux par une capacité de sensation, et chez l'homme par une capacité de sensation ou de pensée³; mais la capacité se conçoit par référence à l'acte⁴, et l'élément principal réside dans l'acte. Il apparaît par suite que la vie humaine consiste principalement dans l'acte de sentir ou de penser. Mais la vie fait partie des choses bonnes et
 20 agréables en elles-mêmes, puisqu'elle est quelque chose de déterminé, et que le déterminé relève de la nature du bien⁵; et ce qui est bon par nature l'est aussi pour l'homme de bien (et c'est pourquoi la vie apparaît agréable à tous les hommes)⁶. Mais nous ne devons pas entendre par là une vie dépravée et corrompue, ni une vie qui s'écoule dans la peine, car une telle vie est indéterminée, comme le sont ses attributs⁷. — Dans la suite de ce travail⁸, cette ques-
 25 tion de la peine deviendra plus claire. — Mais si la vie elle-même est une chose bonne et agréable (comme elle semble bien l'être, à en juger par l'attrait qu'elle

1. I, 9, 1099 a 7-11; III, 6, 1113 a 25-33. Même indication *infra*, I. 21-22.

2. Cf. *de An.*, II, 2, 413 b 1 (pour les animaux), et II, 3, 414 b 18 (pour l'homme).

3. Sur la question de savoir s'il faut lire ξ ou $\kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, I. 17, cf. H. JOACHIM, 259, note 4.

4. L'une des thèses capitales de l'Aristotélisme : cf. son exposé dogmatique dans *Métaph.*, Θ , 8, 1049 b 4-1051 a 3 (t. II, p. 507-517 de notre commentaire), où AR. démontre les différentes façons dont l'acte est antérieur à la puissance. — La vie consiste donc dans l'acte et non dans la simple $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$: *dormiens enim, quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae* (S^t THOMAS, 1902, p. 498).

5. La *Limite* ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) vient en tête de la colonne positive des contraires dans la liste des oppositions pythagoriciennes (cf. I, 4, 1096 b 6, note; II, 5, 1106 b 29-30). D'autre part, AR. a pu se souvenir de la thèse du *Philebe*, 64 d-65d, 66 a b, suivant laquelle la mesure et la proportion constituent l'essence du bien.

Cf. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 a 26-1254 b 9.

6. La vie est agréable à tous les hommes parce qu'elle est naturellement bonne.

7. Le vice et la peine.

8. X, 1-5.

inspire à tout homme et particulièrement aux hommes vertueux et parfaitement heureux, car à ceux-ci la vie est désirable au suprême degré, et leur existence est la plus parfaitement heureuse), et si celui qui voit a conscience qu'il voit¹, celui qui entend, conscience qu'il entend, celui qui marche, qu'il marche, et si 30 pareillement pour les autres formes d'activité il y a quelque chose qui a conscience que nous sommes actifs, de sorte que nous aurions conscience que nous percevons, et que nous penserions que nous pensons, et si avoir conscience que nous percevons ou pensons est avoir conscience que nous existons (puisque exister, avons-nous dit², est percevoir ou penser), et si avoir conscience qu'on vit est au nombre des 1170 b plaisirs agréables par soi (car la vie est quelque chose de bon par nature, et avoir conscience qu'on possède en soi-même ce qui est bon est une chose agréable) ; et si la vie est désirable, et désirable surtout pour les bons, parce que l'existence est une chose bonne pour eux et une chose agréable (car la conscience³ qu'ils ont de posséder en eux ce qui est bon par soi 5 est pour eux un sujet de joie) ; et si l'homme vertueux est envers son ami comme il est envers lui-même (son ami étant un autre lui-même), — dans ces conditions, de même que pour chacun de nous sa propre existence est une chose désirable, de même est désirable pour lui au même degré, ou à peu de chose près,

1. Cf. *de An.*, III, 2, 425 b 12-25 ; *de Somno*, 2, 455 a 15. — Le verbe *αἰσθάνεσθαι*, qui signifie ordinairement *percevoir*, *sentir* par les sens, signifie aussi *avoir conscience de* (en français, *sentir* a ces deux sens) : cette conscience est l'une des fonctions du *sensus communis*.

2. Sur le sens de l'imparfait ἦν, cf. III, 7, 1113 b 12, note.

3. L. 4, nous croyons, avec H. RACKHAM, qu'il faut lire *αἰσθανόμενοι*, et non *συναἰσθάνόμενοι*. Il s'agit, en effet, ici de la conscience personnelle de l'individu pour ses propres déterminations, et non pas (comme l. 10, *infra*, où le terme *συναἰσθάνεσθαι* s'impose) d'une conscience s'étendant par sympathie aux sentiments et souhaits d'un autre.

En définitive (J. BURNET, 430), la possibilité de la sympathie dépend de la présence en nous d'un moi conscient, distinct de ses propres pensées et perceptions, et qui peut entrer ainsi librement en relation avec les pensées et les perceptions d'un ami, de la même façon qu'envers nous-mêmes.

l'existence de son ami. Mais nous avons dit que ce qui rend son existence désirable c'est la conscience qu'il a de sa propre bonté, et une telle conscience
 10 est agréable par elle-même. Il a besoin, par conséquent, de participer aussi à la conscience qu'a son ami de sa propre existence, ce qui ne saurait se réaliser qu'en vivant avec lui et en mettant en commun discussions et pensées : car c'est en ce sens-là¹, semblera-t-il, qu'on doit parler de vie en société quand il s'agit des hommes, et il n'en est pas pour eux comme pour les bestiaux où elle consiste seulement à paître dans le même lieu.

Si donc pour l'homme parfaitement heureux l'exis-
 15 tence est une chose désirable en soi, puisqu'elle est par nature bonne et agréable, et si l'existence de son ami est aussi presque autant désirable pour lui, il s'ensuit que l'ami sera au nombre des choses désirables. Mais ce qui est désirable pour lui, il faut bien qu'il l'ait en sa possession, sinon sur ce point particulier il souffrira d'un manque. Nous concluons que l'homme heureux aura besoin d'amis vertueux².

10

<Sur le nombre des amis.>

20 Est-ce que nous devons nous faire le plus grand nombre d'amis possible³, ou bien (de même que, dans le cas de l'hospitalité, on estime qu'il est judicieux de dire :

Ni un homme de beaucoup d'hôtes, ni un homme sans hôtes)⁴

appliquerons-nous à l'amitié la formule : n'être ni sans amis, ni non plus avec des amis en nombre excessif ?

1. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 9-19.

2. L'amitié, communion des pensées et des sentiments nobles et bons, est ainsi une condition nécessaire de l'*αὐτάρξεια* et du bonheur. Sans elle, l'homme heureux manque de quelque chose d'intrinsèquement désirable.

3. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 20-25.

4. HÉSIODE, *Op. et D.*, 715.

S'agit-il d'amis qu'on recherche pour leur utilité, ce propos paraîtra certainement applicable (car s'acquitter de services rendus¹ envers un grand nombre de gens est une lourde charge, et la vie n'est pas 25 suffisante pour l'accomplir. Par suite, les amis dont le nombre excède les besoins normaux de notre propre existence sont superflus et constituent un obstacle à la vie heureuse ; on n'a donc nullement besoin d'eux). Quant aux amis qu'on recherche pour le plaisir, un petit nombre doit suffire, comme dans la nourriture il faut peu d'assaisonnement.

Mais en ce qui regarde les amis vertueux, doit-on en avoir le plus grand nombre possible, ou bien existe-t-il aussi une limite au nombre des amis, comme il 30 y en a une pour la population d'une cité² ? Si dix hommes, en effet, ne sauraient constituer une cité, cent mille hommes ne sauraient non plus en former encore une. Mais la quantité à observer n'est sans doute pas un nombre nettement déterminé, mais un nombre quelconque compris entre certaines limites³. Ainsi, le nombre des amis est-il également déterminé, 1171 a et sans doute doit-il tout au plus atteindre le nombre de personnes avec lesquelles une vie en commun soit encore possible (car, nous l'avons dit⁴, la vie en commun est d'ordinaire regardée comme ce qui caractérise le mieux l'amitié) : or qu'il ne soit pas possible de mener une vie commune avec un grand nombre de personnes et de se partager soi-même entre toutes, c'est là une chose qui n'est pas douteuse. De plus, il faut encore que nos amis soit amis les uns des autres, s'ils doivent tous passer leurs jours en compagnie les uns des autres : or c'est là une condition 5 laborieuse à remplir pour des amis nombreux. On

1. L. 25, ἀντοπιηρετεῖν. Si, explique S^t THOMAS (1914, p. 501), *homo habet multos amicos a quibus recipiat obsequia, oportet quod etiam e converso multis obsequatur.*

2. Cf. *Polit.*, VII, 4, 1326 a 35 et ss. Il y a une limite à observer dans le nombre des habitants d'une cité. Si elle est dépassée, il n'y a plus πόλις, mais ἔθνος (nation) : c'est par exemple le cas de Babylone (*Polit.*, III, 3, 1276 a 28).

3. C'est la loi de toute μεσότης en général.

4. VIII, 6, 1157 b 19 ; 7, 1158 a 3, 10. — L'imparfait ἔδοκει, 1. 2, s'explique comme l'imparfait ἦν (Cf. III, 7, 1113 b 12).

arrive difficilement aussi à compatir intimement aux joies et aux douleurs d'un grand nombre, car on sera vraisemblablement amené dans un même moment à se réjouir avec l'un et à s'affliger avec un autre.

Peut-être, par conséquent, est-il bon de ne pas chercher à avoir le plus grand nombre d'amis possible, mais seulement une quantité suffisante pour la vie
 10 en commun ; car il apparaîtra qu'il n'est pas possible d'entretenir une amitié solide avec beaucoup de gens. Telle est précisément la raison pour laquelle l'amour sensuel ne peut pas non plus avoir plusieurs personnes pour objet : l'amour, en effet, n'est pas loin d'être une sorte d'exagération d'amitié¹, sentiment qui ne s'adresse qu'à un seul : par suite, l'amitié solide ne s'adresse aussi qu'à un petit nombre.

Ce que nous disons semble également confirmé par les faits. Ainsi, l'amitié entre camarades² ne rassemble qu'un petit nombre d'amis, et les amitiés célébrées par les poètes ne se produisent qu'entre
 15 deux amis³. Ceux qui ont beaucoup d'amis et se lient intimement avec tout le monde passent pour n'être réellement amis de personne (excepté quand il s'agit du lien qui unit entre eux des concitoyens), et on leur donne aussi l'épithète de complaisants⁴. Pour l'amitié entre concitoyens, il est assurément possible d'être lié avec un grand nombre d'entre eux sans être pour autant complaisant et en restant un véritable homme de bien. Toujours est-il qu'on ne peut pas avoir pour une multitude de gens cette sorte d'amitié basée sur la vertu et sur la considération de la personne elle-même, et il faut même se montrer satisfait quand on
 20 a découvert un petit nombre d'amis de ce genre.

1. Cf. VIII, 7, 1058 a 12.

2. Cf. VIII, 6, 1157 b 24, note.

3. Oreste et Pylade, etc.

4. Sur l'ἀπεχθεια, cf. IV, 12, 1126 b 12, note. L'ἀπεχθος est celui qui cherche à faire plaisir à tout le monde.

11

*<Le besoin d'amis dans la prospérité
et dans l'adversité.>*

Est-ce dans la prospérité que nous avons davantage besoin d'amis, ou dans l'adversité¹ ? Dans un cas comme dans l'autre, en effet, on est à leur recherche : d'une part, les hommes défavorisés par le sort ont besoin d'assistance, et, d'autre part, ceux à qui la fortune sourit ont besoin de compagnons et de gens auxquels ils feront du bien, puisqu'ils souhaitent pratiquer la bienfaisance². L'amitié, par suite, est une chose plus nécessaire dans la mauvaise fortune, et c'est pourquoi on a besoin d'amis utiles dans cette 25 circonstance, mais l'amitié est une chose plus belle dans la prospérité, et c'est pourquoi alors on recherche aussi les gens de bien, puisqu'il est préférable de pratiquer la bienfaisance envers eux et de vivre en leur compagnie. En effet³, la présence même des amis est agréable à la fois dans la bonne et la mauvaise fortune. Car les personnes affligées éprouvent du soulagement quand leurs amis compatissent à leurs souffrances. Et de là vient qu'on peut se demander 30 si ces amis ne reçoivent pas en quelque sorte une part de notre fardeau, ou si, sans qu'il y ait rien de tel, leur seule présence, par le plaisir qu'elle nous cause, et la pensée qu'ils compatissent à nos souffrances, n'ont pas pour effet de rendre notre peine moins vive. Que ce soit pour ces raisons ou pour quelque autre qu'on éprouve du soulagement, laissons cela : de toute façon, l'expérience montre que ce que nous venons de dire a réellement lieu.

Mais la présence d'amis semble bien procurer un

1. *Eth. Eud.*, VII, 12, 1245 b 26-1246 a 25.

2. S'ils sont vertueux. Cf. la trad. de D. LAMBIN : *volunt enim de aliquibus bene mereri*.

3. AR. va prouver la nécessité des amis, d'abord dans la mauvaise fortune (27-1171 b 12), puis dans la prospérité (12-15).

- 35 plaisir qui n'est pas sans mélange¹. La simple vue
 1171 b de nos amis est, il est vrai, une chose agréable, surtout
 quand on se trouve dans l'infortune, et devient une
 sorte de secours contre l'affliction (car un ami est
 propre à nous consoler à la fois par sa vue et ses
 paroles, si c'est un homme de tact, car il connaît
 notre caractère et les choses qui nous causent du
 plaisir ou de la peine). Mais, d'un autre côté, s'aper-
 cevoir que l'ami ressent lui-même de l'affliction de
 5 notre propre infortune est quelque chose de pénible,
 car tout le monde évite d'être une cause de peine
 pour ses amis. C'est pourquoi les natures viriles se
 gardent bien d'associer leurs amis à leurs propres
 peines, et, à moins d'être d'une insensibilité portée
 à l'excès, un homme de cette trempe ne supporte pas
 la peine que sa propre peine fait naître chez ses amis,
 et en général il n'admet pas que d'autres se lamentent
 avec lui, pour la raison qu'il n'est pas lui-même²
 10 enclin aux lamentations. Des femmelettes, au
 contraire, et les hommes qui leur ressemblent, se
 plaisent avec ceux qui s'associent à leurs gémissé-
 ments, et les aiment comme des amis et des compa-
 gnons de souffrance. Mais en tout cela nous devons
 évidemment prendre pour modèle l'homme de nature
 plus virile³.

D'un autre côté⁴, la présence des amis dans la
 prospérité non seulement est une agréable façon de
 passer le temps, mais encore nous donne la pensée
 qu'ils se réjouissent de ce qui nous arrive personnelle-
 ment de bon.

- 15 C'est pourquoi⁵ il peut sembler que notre devoir
 est de convier nos amis à partager notre heureux sort
 (puisque'il est noble de vouloir faire du bien), et dans
 la mauvaise fortune, au contraire, d'hésiter à faire
 appel à eux (puisque'on doit associer les autres le

1. L. 34-35, nous acceptons l'interprétation de H. RACKHAM, qui insère ἡδονή après αὐτῶν. Autrement, la pensée d'AR. est véritablement par trop elliptique.

2. Puisqu'il est ἀνδρώδης (l. 6).

3. L'ἀνδρώδης, et non la femmelette.

4. Nécessité des amis dans la prospérité.

5. AR. termine le chapitre par certains enseignements pratiques sur le comportement à l'égard des amis.

moins possible à nos maux, d'où l'expression : *C'est assez de ma propre infortune*)¹. Mais là où il nous faut principalement appeler à l'aide nos amis, c'est lorsque, au prix d'un léger désagrément pour eux-mêmes, ils sont en situation de nous rendre de grands services. — Inversement, il convient sans doute que nous allions 20 au secours de nos amis malheureux sans attendre d'y être appelés, et de tout cœur (car c'est le propre d'un ami de faire du bien, et surtout à ceux qui sont dans le besoin et sans qu'ils l'aient demandé² : pour les deux parties l'assistance ainsi rendue est plus conforme au bien et plus agréable)³ ; mais quand ils sont dans la prospérité, tout en leur apportant notre coopération avec empressement (car même pour cela ils ont besoin d'amis)⁴, nous ne mettrons aucune hâte à recevoir leurs bons offices (car il est peu honorable 25 de montrer trop d'ardeur à se faire assister). Mais sans doute faut-il éviter une apparence même de grossièreté en repoussant leurs avances, chose qui arrive parfois.

La présence d'amis apparaît donc désirable en toutes circonstances.

12

<La vie commune dans l'amitié.>

Ne doit-on pas le dire ? De même que pour les amoureux la vue de l'aimé est ce qui les réjouit par-dessus tout, et qu'ils préfèrent le sens de la vue à 30 tous les autres, dans la pensée que c'est de lui que dépendent principalement l'existence et la naissance

1. Proverbe d'origine inconnue, qui provient peut-être d'un poète tragique (fgint 76, Nauck) : cf. *Ind. arist.*, 32 b 36.

2. L. 22, avec BYW., BURNET et RACKHAM, nous lisons καὶ μὴ ἀξιώσαντας, au lieu de καὶ τὸ μὴ ἀξιώσαντος (SUSEMIHL).

3. *Dum auxilium praestatur non requirenti, ambobus, scilicet praestanti et requirenti, fit melius* (S^t THOMAS, 1950, p. 506).

4. Même dans la prospérité, on ne peut pas se passer de l'aide de ses amis (cf. VIII, 1, 1155 a 6 et ss.).

de leur amour¹, pareillement aussi pour les amis la vie en commun n'est-elle pas ce qu'il y a de plus désirable² ?

L'amitié, en effet, est une communauté³. Et ce qu'un homme est à soi-même, ainsi l'est-il pour son ami⁴; or en ce qui le concerne personnellement, la conscience de son existence est désirable, et dès lors l'est aussi la conscience de l'existence de son ami ;
 35 mais cette conscience s'actualise⁵ dans la vie en
 1172 a commun, de sorte que c'est avec raison que les amis aspirent à cette vie commune. En outre, tout ce que l'existence peut représenter pour une classe déterminée d'individus, tout ce qui rend la vie désirable pour eux, c'est à cela qu'ils souhaitent passer leur vie avec leurs amis. De là vient que les uns se réunissent pour boire, d'autres pour jouer aux dés, d'autres encore pour s'exercer à la gymnastique, chasser, étudier la
 5 philosophie, tous, dans chaque groupement, se livrant ensemble à longueur de journée au genre d'activité qui leur plaît au-dessus de toutes les autres occupations de la vie : souhaitant, en effet, vivre avec leurs amis, ils s'adonnent et participent de concert à ces activités, qui leur procurent le sentiment d'une vie en commun⁶.

Quoi qu'il en soit⁷, l'amitié qui unit les gens pervers est mauvaise (car en raison de leur instabilité ils se livrent en commun à des activités coupables, et

1. Cf. *supra*, 5, 1167 a 3 et ss.

2. AR. va donner trois arguments, dont le troisième est tiré de l'expérience : 1^{er} argument : *κοινωνία ... φίλια* (I. 32-33) ; 2^e argument : *καὶ ὡς πρὸς ἑαυτὸν ... ἐφίενται* (33-1172 a 1) ; 3^e argument : *καὶ ὁ ποτ' ἐστὶν ... συζῆν* (1-8).

3. VIII, 11, 1159 b 29-32 ; 14, 1161 b 15.

4. C'est le leitmotiv du ch. 4 qui reparait. Pour le raisonnement, cf. *supra*, 9, 1170 a 14 et ss., dont les développements sont plus importants.

5. L. 35, *αὐτῆς id. τῆς συναισθήσεως*.

6. L. 7 et 8, nous suivons strictement SUSEMIHL, mais le texte est peu sûr et présente des variantes (voir la note de J. BURNET, 436).

7. Conclusion générale. — L. 9, *ἀδύνατοι ὄντες* est supprimé, mais à tort, par H. RACKHAM. On doit comprendre, avec S^t THOMAS, 1950, p. 508 : *et cum sint instabiles, semper de malo in pejus procedunt*.

en outre deviennent méchants en se rendant semblables les uns aux autres), tandis que l'amitié entre les gens de bien est bonne et s'accroît par leur liaison même. Et ils semblent aussi devenir meilleurs en agissant et en se corrigeant mutuellement, car ils s'impriment réciproquement les qualités où ils se complaisent, d'où le proverbe : 10

*Des gens de bien viennent les bonnes leçons*¹.

1. THEOG., 35. AR. a supprimé le mot final μαθήσεται.

LIVRE X

1

< Introduction à la théorie du plaisir : les thèses en présence. >

En ce qui concerne l'amitié, restons-en là. Nous pourrons ensuite traiter du plaisir. Après les considérations qui précèdent suit sans doute naturellement 15 une discussion sur le plaisir¹. On admet, en effet, d'ordinaire que le plaisir est ce qui touche le plus près à notre humaine nature ; et c'est pourquoi dans 20 l'éducation des jeunes gens, c'est par le plaisir et la peine qu'on les gouverne². On est également d'avis

1. La plupart des éditeurs rattachent les deux premières phrases (l. 15-16) au livre IX.

AR. a déjà traité du plaisir, l. VII, 12-14, et dans les notes relatives à ces chapitres, nous avons indiqué quels rapports il existait entre les deux exposés. Rappelons seulement ici que l'objet du livre X est nouveau : AR. y étudie l'essence du plaisir et la place qu'il occupe dans le domaine de la moralité. Mais il n'y fait aucune allusion aux analyses du livre VII. On notera aussi la dépendance manifeste du livre X au *Philèbe*.

Nous renvoyons d'une manière générale et une fois pour toutes, aux notes de VII, 12-14. Nous utiliserons comme précédemment les ouvrages de A. J. FESTUGIÈRE et de J. LÉONARD, et nous aurons constamment sous les yeux l'excellente édition de G. RODIER (Paris, 1897).

2. Cf. II, 2, 1104 b et ss., et la référence aux *Lois* donnée dans notre note, l. 12. On peut ajouter *Republ.*, III, 401 e, et *Lois*, I, 644 d et ss. — Le verbe *ολαξίζειν*, l. 24, est un terme de marine équivalant à *κυβερνεῖν* (*diriger à l'aide du gouvernail*) et qui a été appliqué à la vie morale (cf. MICHEL, 530, 24).

que pour former l'excellence du caractère, le facteur le plus important est de se plaire aux choses qu'il faut et de détester celles qui doivent l'être. En effet, plaisir et peine¹ s'étendent tout au long de la vie, et sont d'un grand poids et d'une grande force pour la
 25 vertu comme pour la vie heureuse, puisqu'on élit ce qui est agréable et qu'on évite ce qui est pénible. Et les facteurs de cette importance ne doivent d'aucune façon, semblera-t-il, être passés sous silence, étant donné surtout le grand débat qui s'élève à leur sujet. Les uns², en effet, prétendent que le plaisir est le bien ; d'autres, au contraire, qu'il est entièrement mauvais ; parmi ces derniers, certains sont sans doute persuadés qu'il en est réellement ainsi, tandis que d'autres pensent qu'il est préférable dans
 30 l'intérêt de notre vie morale de placer ouvertement le plaisir au nombre des choses mauvaises, même s'il n'en est rien : car la plupart des hommes ayant pour lui une forte inclination et étant esclaves de leurs plaisirs, il convient, disent-ils, de les mener dans la direction contraire³, car ils atteindront ainsi le juste milieu.

Mais il est à craindre que cette manière de voir ne soit pas exacte⁴. En effet, quand il s'agit des sentiments et des actions, les arguments sont d'une crédibilité
 35 moindre que les faits, et ainsi lorsqu'ils sont en désaccord avec les données de la perception⁵ ils sont rejetés avec mépris et entraînent la vérité dans leur ruine. Car, une fois qu'on s'est aperçu que le contempteur du plaisir y a lui-même tendance, son inclination au plaisir semble bien indiquer que tout plaisir est

1. L. 23, ταῦτα, c'est-à-d. le plaisir et la peine.

2. EUDOXE, et peut-être ARISTIPPE. — Sur EUDOXE, cf. I, 21, 1101 b 27, note, et G. RODIER, p. 70.

L. 28, οἱ δ' désigne SPEUSIPPE (Sur SP., cf. I, 4, 1096 b 7, note).

3. II, 9, 1109 b 4.

4. La thèse que le plaisir est mauvais en principe est tellement paradoxale qu'Ar. est entraîné à critiquer dès maintenant cette façon de voir, en opposant l'expérience (τοῖς κατὰ τὴν αἰσθησιν, l. 36) au raisonnement (cf. H. JOACHIM, 263).

5. Comme c'est le cas en l'espèce, car il est contraire à l'expérience de soutenir que tout plaisir est un mal.

digne d'être poursuivi¹, les distinctions à faire n'étant pas à la portée du grand public. Il apparaît ainsi² que ce sont les arguments conformes à la vérité qui sont les plus utiles, et cela non seulement pour la connaissance pure, mais encore pour la vie pratique : 5 car, étant en harmonie avec les faits, ils emportent la conviction, et de cette façon incitent ceux qui les comprennent à y conformer leur vie. — Mais en voilà assez sur ces questions ; passons maintenant en revue les opinions qu'on a avancées sur le plaisir.

2

<Critique des théories d'EUDOXE et de SPEUSIPPE.>

EUDOXE, donc³, pensait que le plaisir est le bien, du fait qu'il voyait tous les êtres, raisonnables ou 10 irraisonnables, tendre au plaisir⁴ ; or chez tous les êtres, ce qui est désiré est ce qui leur convient équitablement, et ce qui est désiré au plus haut degré est le Bien par excellence ; et le fait que tous les êtres sont portés⁵ vers le même objet est le signe que cet objet est pour tous ce qu'il y a de mieux (puisque chaque être découvre ce qui est bon pour lui, comme il trouve aussi la nourriture qui lui est appropriée) ;

1. L. 2, τοιαύτην = ἐφετήν. — Tout homme, même celui qui critique systématiquement le plaisir (ὁ ψέγων, 1172 b 1), est tôt ou tard amené à rechercher parfois le plaisir. Il se déconsidère lui et ses théories, car la multitude n'est pas apte à faire en cette matière les distinctions qui s'imposent.

2. *Ergo melius est circa voluptates dicere veritatem et operari conformiter ad dicta* (SYLV. MAURUS, 268²).

3. Les arguments d'EUDOXE s'étendent de 1172 b 9 à 35, et ceux de SPEUSIPPE, de 1172 b 35 à 1174 a 10.

4. *Premier argument* d'EUDOXE (9-18) : toutes les créatures recherchent le plaisir.

5. L. 12, φέρεσθαι (*se mouvoir localement, graviter autour*) est, comme le remarque J. BURNET, un terme d'astronomie, naturel dans la bouche d'EUDOXE. — Sur le raisonnement d'EUD., repris plus tard par les Épicuriens (CICÉRON, *de Fin.*, I, 9), cf. aussi *Top.*, III, I, 116 a 17, et *Philèbe*, 20 b.

dès lors ce qui est bon pour tous les êtres et vers quoi ils tendent tous est le Souverain Bien.

- 15 Si cependant ces arguments entraînaient la conviction, c'était plutôt à cause de la gravité du caractère de leur auteur qu'en raison de leur valeur intrinsèque. EUDOXE avait, en effet, la réputation d'un homme exceptionnellement tempérant, et par suite on admettait que s'il soutenait cette théorie, ce n'était pas par amour du plaisir, mais parce qu'il en est ainsi dans la réalité.

- Il croyait encore que sa doctrine résultait non moins manifestement de cet argument *a contrario*¹ : la peine étant en soi un objet d'aversion pour tous les êtres, il suit que son contraire doit pareillement être en soi un objet de désir pour tous. — En outre, 20 selon lui, est désirable au plus haut point ce que nous ne choisissons pas à cause d'une autre chose, ni en vue d'une autre chose² : tel est précisément, de l'aveu unanime, le caractère du plaisir, car on ne demande jamais à quelqu'un en vue de quelle fin il se livre au plaisir, ce qui implique bien que le plaisir est désirable par lui-même. — De plus³, le plaisir, ajouté à un bien quelconque, par exemple à une activité juste ou 25 tempérante, rend ce bien plus désirable : or le bien ne peut être augmenté que par le bien lui-même.

Ce dernier argument, en tout cas, montre seulement, semble-t-il, que le plaisir est l'un des biens, et nullement qu'il est meilleur qu'un autre bien⁴, car tout bien, uni à un autre bien, est plus désirable que s'il est seul. Aussi, est-ce par un argument de ce genre que PLATON ruine l'identification du bien au plaisir⁵ : la vie de plaisir, selon lui, est plus désirable unie à

1. *Second argument* d'Eud. (18-20) : toutes les créatures fuient la souffrance. — Sur l'argument *a contrario* en général, cf. *Top.*, III, 2, 117 b 3-9.

2. *Troisième argument* d'Eud. (20-23) : le plaisir est une fin en soi. Cf. *Top.*, III, 1, 116 a 29-31, qui donne pour exemple la santé, laquelle est plus désirable que la gymnastique, car elle est désirable par soi, tandis que la gymnastique n'est désirable que pour la santé.

3. *Quatrième argument* d'Eud. (23-25) : le plaisir augmente ce à quoi il s'ajoute. Cf. *Top.*, II, 11, 115 a 28 et ss.

4. Il est un bien, et non le bien.

5. Cf. *Philèbe*, 20 e-22 e, 60 b-61 b.

la prudence que séparée d'elle, et si la vie mixte¹ 30 est meilleure, c'est que le plaisir n'est pas le bien, car aucun complément ajouté au bien ne peut rendre celui-ci plus désirable². Il est clair aussi³ qu'aucune autre chose non plus ne saurait être le bien, si, par l'adjonction de quelque'une des choses qui sont bonnes en elles-mêmes, elle devient plus désirable. Quelle est donc la chose qui répond à la condition posée⁴ et à laquelle nous puissions avoir part ? Car c'est un bien de ce genre que nous recherchons. 35

Ceux, d'autre part, qui objectent⁵ que ce à quoi tous les êtres tendent n'est pas forcément un bien, il est à craindre qu'ils ne parlent pour ne rien dire. Les choses, en effet, que tous les hommes reconnaissent

1. C'est-à-dire le plaisir combiné avec quelque autre chose.

Le raisonnement d'AR. est celui-ci. L'argument d'EUDOXE est sans valeur, car PLATON s'en servait pour prouver exactement le contraire : si la vie mixte (τὸ μίχτον, I. 30), qui adjoit au plaisir la sagesse, est préférable au plaisir sans sagesse, c'est que le plaisir n'est pas le bien, car le bien par soi c'est ce qu'aucune addition ne peut rendre plus digne d'être recherché. Cf. S^t THOMAS, 1971, p. 515, qui a très bien exposé l'argument : *Plato, qui erat contrariae opinionis, ... ostendendo quod delectatio non est per se bonum. Manifestum est enim quod delectatio est eligibilior si adjungatur prudentiae. Quia igitur delectatio commixta alteri melior est, concludebat quod delectatio non sit per se bonum. Illud enim quod est per se bonum non fit eligibilius per appositionem alterius.*

2. Cf. *supra*, I, 5, 1097 b 16-20. Voir aussi *Top.*, III, 2, 117 a 18.

3. AR. généralise ce qu'il vient de dire : aucune autre chose, pas plus que le plaisir, n'est le bien par excellence, si, jointe à une autre, elle devient plus désirable.

4. C'est-à-dire : qui n'est pas susceptible d'être accrue par l'adjonction d'un autre bien (tel est le sens de τοιοῦτον, I. 34). — Même l., οὐ καὶ ἡμεῖς κοινωνοῦμεν : il faut aussi que ce bien désiré soit accessible à l'homme, et ne présente pas, comme l'idée platonicienne du Bien, un caractère transcendant (cf. G. RODIER, 76).

5. Nous passons à l'examen des arguments de SPEUSIPPE et de l'Académie (1172 b 35-1174 a 10), arguments qui sont au nombre de six. — AR. va prendre la défense d'EUDOXE, contre l'opinion extrême de SPEUSIPPE : sans doute EUDOXE a eu tort de soutenir que le plaisir est le Souverain Bien, mais il n'en résulte pas que le plaisir ne soit pas un bien, et la thèse de SP. est insoutenable.

Sur l'ἐνστάσις (ἐνιστάμενοι, I. 35), cf. *Anal. pr.*, I, 26, 69 a 37 et ss. Sur μὴ οὐδὲν λέγωσι, I. 36, voir *Ind. arist.*, 464 b 36, 50-51.

Premier argument de SP. (1172 b 35-1173 a 5).

1173 a comme bonnes¹, nous disons qu'elles sont telles en réalité : et celui qui s'attaque à cette conviction trouvera lui-même difficilement des vérités plus croyables². Si encore les êtres dépourvus de raison étaient seuls à aspirer aux plaisirs, ce que disent ces contradicteurs pourrait présenter un certain sens ; mais si les êtres doués d'intelligence manifestent aussi la même tendance, quel sens pourront bien présenter leurs allégations ? Et peut-être même, chez les êtres inférieurs existe-t-il quelque principe naturel et bon, supérieur à ce que ces êtres sont par eux-mêmes, et 5 qui tend à réaliser leur bien propre.

Il ne semble pas non plus que leur critique de l'argument *a contrario* soit exacte³. Ils prétendent,

1. L. 1173 a 1, nous pensons, avec J. BURNET, 443, qu'il faut après δοκεῖ sous-entendre ἀγαθὸν εἶναι.

2. La critique d'AR. est la suivante. L'argument de SPEUSIPPE s'attaque à la première raison donnée par EUDOXE, aux termes de laquelle toutes les créatures, raisonnables ou irraisonnables, tendent au plaisir. Mais SP. a tort. C'est là, en effet, une croyance universelle et indéracinable, que ce qui apparait à tous les êtres comme un bien est un bien en réalité. Une pareille croyance ne pourrait être détruite que si on pouvait faire admettre que la tendance au plaisir n'est pas vraiment générale, que par exemple les êtres raisonnables y échappent. Mais s'il est évident que même les φρόνιμα (I. 3) aspirent au plaisir, l'argument de SP. ne signifie rien. Dira-t-on que, chez les ἄλογα (ἴσως δέ, I. 4 ; même I., ἐν τοῖς φαύλοις s'applique soit aux hommes, soit plutôt aux ἄλογα ou ἀνόητα), la recherche spontanée du plaisir par chacun des individus se traduit en manifestations désordonnées et anarchiques, exclusives de toute idée de bien ? Ce serait méconnaître le « génie de l'espèce », facteur naturel et bon (φυσικὸν ἀγαθόν, I. 4), qualifié ailleurs de τι θεῖον (VII, 12, 1153 b 32, et note), qui veille en chacun des représentants de l'espèce, et qui les pousse à leur insu à réaliser le bien spécifique, c'est-à-dire le bien tout court. Le plaisir est donc, ici encore comme partout, un bien, et l'assertion d'EUDOXE ne cesse pas d'être vraie.

L. 4, contrairement à G. RODIER, 77, et à J. BURNET, 444, mais d'accord avec A. J. FESTUGIERE, 40, nous conservons ἀγαθόν comme épithète de φυσικόν. L'apparat crit. de l'édition SUSEMHL suggère la correction séduisante ἀθάνετον (cf. *de An.*, II, 4, 415 a 25 et ss.).

3. *Second argument* de SPEUSIPPE (6-13), dirigé contre l'argument *a contrario* d'EUDOXE : cf. VII, 12, 1152 b 8, et note ; 14, 1153 b 1 et ss., et note.

SPEUSIPPE prétend que plaisir et douleur sont deux maux opposés à la fois l'un à l'autre ainsi qu'au bien, terme moyen entre les deux ;

en effet, que si la peine est un mal, il ne s'ensuit pas que le plaisir soit un bien : car un mal peut être opposé aussi à un mal, et ce qui est à la fois bien et mal peut être opposé à ce qui n'est ni bien ni mal. Ce raisonnement n'est pas sans valeur, mais il n'est pas conforme à la vérité, du moins dans le présent cas. Si, en effet, plaisir et peine sont tous deux des maux, ils devraient aussi tous deux être objet d'aver- 10 sion, et s'ils ne sont tous deux ni bien ni mal ils ne devraient être ni l'un ni l'autre objet d'averion ou devraient l'être tous deux pareillement. Mais ce qu'en réalité on constate, c'est que l'on fuit l'une comme un mal, et que l'on préfère l'autre comme un bien : c'est donc comme bien et mal que le plaisir et la peine sont opposés l'un à l'autre.

Mais il ne s'ensuit pas non plus¹, dans l'hypothèse

d'où il suit qu'on ne peut pas dire avec EUDOXE que si la peine est un mal, le plaisir est nécessairement un bien. Sans doute, réplique AR., cet argument possède une valeur *in abstracto* : il est légitime de dire qu'un mal peut avoir pour contraire un autre mal, et que l'un et l'autre peuvent aussi être opposés à un état neutre. Mais *dans ce qui est en question* présentement (ἐπὶ τῶν ἐλεγχόμενων, l. 9), il n'aurait de valeur que si le plaisir et la peine étaient, à titre de maux, φευκτά l'un comme l'autre (l. 10). Or l'expérience montre qu'en réalité la peine est opposée au plaisir comme un mal à un bien, et non comme un mal à un mal. Dira-t-on que tout au moins le plaisir et la peine font partie des états neutres, ni bons ni mauvais (τῶν μηδετέρων, l. 11) ? Alors ils devraient être *tous deux* soit objet de désir, soit objet d'averion, ce que l'expérience contredit également. — Sur cette argumentation, cf. G. RODIER, 77 ; S^t THOMAS, 1978, 1979, p. 516, en donne un exposé remarquable.

1. *Troisième argument* de Sp. (13-15), fondé sur cette idée, d'origine platonicienne, que le plaisir, pour être un bien, devrait être quelque chose de fixe et de permanent comme une qualité (c'est-à-dire une forme, une Idée), alors qu'il est une pure γένεσις, relevant de l'illimité et de l'infini (cf. *Republ.*, IV, 583 e ; *Philèbe*, 27 e, 41 d, 54 d, etc.). Cet argument, qui figure aussi au livre VII, 12, 1152 b 33-1153 a 2 (voir notre note), est sans valeur aux yeux d'AR., pour qui le bien, comme l'être et l'un, est affirmé de toutes les catégories (I, 4, 1096 a 23-29), et non pas seulement de la qualité. En admettant même que le plaisir ne soit pas une qualité, on n'en saurait conclure qu'il n'est pas un bien, car les ἐνέργειαι vertueuses et le bonheur lui-même, qui sont des κινήσεις, n'en sont pas moins des biens. Cf. sur cette délicate argumentation, la savante note de G. RODIER, 78-79, et (pour le présent argument et pour le suivant) l'exposé de L. ROBIN, 218-219.

où le plaisir n'est pas au nombre des qualités, qu'il ne soit pas pour autant au nombre des biens, car les activités vertueuses ne sont pas davantage des qualités, ni le bonheur non plus. — Ils disent encore¹ que le bien est déterminé, tandis que le plaisir est indéterminé, parce qu'il est susceptible de plus et de moins. Si c'est sur l'expérience même du plaisir qu'ils appuient ce jugement, quand il s'agira de la justice et des autres vertus (à propos desquelles on dit ouvertement que leurs possesseurs sont plus ou moins dans cet état, et leurs actions plus ou moins conformes à

1. *Quatrième argument* de Sp. et sa réfutation par Ar. (15-28). L'argumentation est fort difficile.

Selon la doctrine platonicienne, le déterminé appartient à l'ordre du bien (cf. *Phil.*, 24 e, 31 a; cf. aussi, IX, 9, 1179 a 20 et la note); or le plaisir est de l'indéterminé, car il admet, comme tout ἀόριστον, le plus et le moins, autrement dit varie d'intensité; il ne peut donc être un bien.

AR. répond qu'on peut interpréter cette doctrine de deux façons :

a) Si on veut dire que le plaisir est un ἀόριστον, parce que l'expérience montre (ἐκ τοῦ ᾗδεσθαι, l. 17) qu'on peut ressentir un plaisir plus ou moins vif, plus ou moins grand, il est clair qu'on peut en dire autant des vertus (on peut être plus ou moins brave, plus ou moins juste), lesquelles sont pourtant incontestablement des biens. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi du plaisir ? (22-23).

b) Veut-on dire que le plaisir, considéré non plus dans les individus qui l'éprouvent, mais dans sa nature même, admet le plus et le moins ? Alors l'indétermination attribuée au plaisir n'est pas la cause de sa perversité essentielle; la véritable cause doit être cherchée dans la distinction posée dans le *Philebe*, 52 e, entre les plaisirs purs et les plaisirs mixtes, les premiers étant susceptibles de détermination et de mesure (et par conséquent étant des biens), et les seconds étant rejetés dans le domaine de l'indétermination et de l'illimité (et étant seuls à être des maux) (l. 22-23).

Enfin AR. invoque un nouvel argument : pourquoi le plaisir ne serait-il pas, après tout, quelque chose de déterminé, bien qu'admettant, comme la santé, des degrés d'individu à individu, ou dans le même individu ? La santé consiste, en effet, dans une συμμετρία du chaud et du froid (notion provenant d'ALCMÉON de Crotoné, qui définissait la santé une ἰσονομία; cf. J. BURNET, *l'Aurore de la Phil. gr.*, 228, et notre note du comm. de la *Métaph.*, A, 5, 986 a 28, tome I, p. 46), laquelle, comme toute μεσότης, manifeste une certaine élasticité dans des limites définies (διαμένει ἕως τινος, l. 27 : cf. IV, 10, 1170 b 32) (l. 23-28).

Sur toute cette argumentation on consultera principalement G. RODIER, 80-81, et H. JOACHIM, 265-266.

ces vertus) on pourra en dire autant (car il est possible d'être plus juste ou plus brave que d'autres, et il est possible de pratiquer aussi la justice ou la tempérance mieux que d'autres). Mais si leur jugement se fonde sur la nature même des plaisirs, je crains qu'ils n'indiquent pas la véritable cause, s'il est vrai qu'il existe d'une part les plaisirs sans mélange, et d'autre part les plaisirs mixtes. Qui empêche, au surplus, qu'il n'en soit du plaisir comme de la santé, laquelle, tout en étant déterminée, admet cependant le plus et le moins ? La même proportion, en effet, ne se rencontre pas en tous les individus, et dans le même individu elle n'est pas non plus toujours identique, mais elle peut se relâcher et cependant persister jusqu'à un certain point, et différer ainsi selon le plus et le moins. Tel peut être aussi, par conséquent, le cas du plaisir.

De plus, ils posent en principe¹ à la fois que le bien est parfait, et les mouvements et les devenir imparfaits, puis ils s'efforcent de montrer que le plaisir est un mouvement et un devenir. Mais ils ne semblent pas s'exprimer exactement, même quand ils soutiennent que le plaisir est un mouvement : tout mouvement, admet-on couramment, a pour propriétés vitesse ou lenteur, et si un mouvement, celui du Ciel par exemple², n'a pas ces propriétés par lui-même, il les possède du moins relativement à un autre mouvement. Or au plaisir n'appartiennent ni l'une ni l'autre de ces sortes de mouvements. Il est assurément possible d'être *amené* vers le plaisir plus ou moins

1. Cinquième argument de SP., et sa critique par AR. (1173 a 28-1173 b 20). Sur le plaisir-genèse, cf. *supra*, VII, 12, 1152 b 13-15, et notes, et 13, 1153 a 7-15, notes. Voir aussi la notice de A. DIÈS à son édition du *Philèbe*, p. LXII et ss.

2. Cf. *de Caelo*, II, 6, 288 a 13 (p. 82 et notes de notre trad.). Le mouvement du premier Ciel est uniforme et non irrégulier, il n'a ni accélération (ἐπιτασις, *intensio*), ni *summa velocitas* (ἄκμῃ), ni ralentissement (ἄνεσις, *remissio*). Pareil mouvement n'est donc en lui-même ni rapide ni lent, mais seulement par comparaison πρὸς ἄλλο (I. 33), c'est-à-dire avec les mouvements dérivés, comme par exemple ceux des planètes. En d'autres termes, le premier Ciel a seulement une vitesse relative et non une vitesse absolue. Le plaisir n'a ni l'une, ni l'autre.

rapidement, comme aussi de se mettre en colère, **1173 b** mais on ne peut pas *être* dans l'état de plaisir rapidement¹, pas même par rapport à une autre personne, alors que nous pouvons marcher, croître, et ainsi de suite, plus ou moins rapidement. Ainsi donc, il est possible de passer à l'état de plaisir rapidement ou lentement, mais il n'est pas possible d'être en acte dans cet état (je veux dire être dans l'état de plaisir) plus ou moins rapidement. De plus, en quel sens le plaisir serait-il un devenir² ? Car on n'admet pas **5** d'ordinaire que n'importe quoi naisse de n'importe quoi, mais bien qu'une chose se résout en ce dont elle provient ; et la peine est la destruction de ce dont le plaisir est la génération.

Ils disent encore³ que la peine est un processus de

1. Opposition entre le *passage* d'un état à un autre, le *devenir* (marqué par l'aoriste ἡσθῆναι, l. 34 : c'est l'un des sens de l'aoriste grec, cf. O. RIEMANN, *Synt. gr.*, 1932, p. 113, et les exemples donnés), et l'état stable (au présent ἡδεσθαι) où l'on est. Nous pouvons nous mettre rapidement en colère, mais non *être* rapidement en colère : ainsi en est-il pour le plaisir. Le plaisir et la colère sont en eux-mêmes des états intemporels. — L. 3, ἐνεργεῖν a le sens de *voluptatis munere fungi* (D. LAMBIN), « nous dirions la conscience » (A. J. FESTUGIÈRE, p. 41).

2. AR. vient de montrer que le plaisir n'est pas un mouvement (ni donc un devenir, puisque le devenir est un mouvement). Mais le plaisir n'est pas un devenir pour une autre raison encore. Dans la γένεσις et la φθορά, qui sont les deux faces d'un seul et même processus, il y a corrélation entre la δύναμις et l'ἐνέργεια (ou entre la ὄλη et l'εἶδος) : une chose peut seulement devenir en acte ce qu'elle est en puissance, et inversement se résoudre dans les éléments d'où elle provient. De quoi donc le plaisir serait-il le processus et la réalisation ? Quelle ὄλη servira à la fois de point de départ à la génération (plaisir) et de résultat à la destruction (peine) ? Le plaisir n'est donc pas le produit d'une génération.

Le principe suivant lequel toute matière ne reçoit pas toute forme, et que matière et forme sont des corrélatifs qui s'appellent l'un l'autre, a une importance considérable dans la physique et la métaphysique aristotéliennes. On le trouve énoncé à maintes reprises, notamment *Phys.*, I, 5, 188 b 12 ; II, 2, 194 b 9 ; *de An.*, I, 3, 407 b 25 (l'art du charpentier ne descend pas dans des flûtes) ; etc. Il a pour conséquence, d'une part la négation de la réalité propre de la matière, et, d'autre part, l'unité de la matière et de la forme, du corps et de l'âme.

3. Cf. *Phil.*, 31 e-32 b, 42 c d ; VII, 13, 1152 b 35-1153 a 2, et les notes.

Cet argument nouveau est en étroite connexion avec le précédent.

déficience de notre état naturel, et le plaisir un processus de réplétion. Mais ce sont là des affections intéressant le corps. Si dès lors le plaisir est une réplétion de l'état naturel, c'est le sujet en lequel s'accomplit la réplétion qui ressentira le plaisir ; ce sera donc le corps. Mais c'est là une opinion qu'on n'accepte pas d'ordinaire ; le plaisir n'est donc pas non plus un processus de réplétion ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'au cours d'un processus de réplétion on ressentira du plaisir, comme au cours d'une opération chirurgicale on ressentira de la souffrance. En fait, cette opinion¹ semble avoir pour origine les souffrances et les plaisirs ayant rapport à la nutrition : quand, en effet, le manque de nourriture nous a d'abord fait ressentir de la souffrance, nous éprouvons ensuite du plaisir en assouvissant notre appétit. Mais cela ne se produit pas pour tous les plaisirs : par exemple les plaisirs apportés par l'étude ne supposent pas de peine antécédente, ni parmi les plaisirs des sens ceux qui ont l'odorat pour cause, et aussi un grand nombre de sons et d'images, ainsi que des souvenirs ou des attentes². De quoi donc ces plaisirs-là seront-ils des processus de génération ? Aucun manque de quoi que ce soit ne s'est produit dont ils seraient une réplétion.

A ceux qui mettent en avant les plaisirs répréhen-

Quelle est, demandait AR., la matière dont proviendrait le plaisir et dans laquelle se résoudrait la peine ? A cette question on pourrait répondre, semble-t-il, que cette matière est l'état normal, naturel (τὸ κατὰ φύσιν, I. 8), dont le plaisir est la réplétion, le remplissage (ἀναπλήρωσις), et la peine, le manque, la déperdition (ἐνδεΐα) (cf. RAMSAUER : *dicunt enim τὸ κατὰ φύσιν esse quo amisso doleamus, suppleto gaudeamus*). Mais pareille explication n'est pas recevable, déclare AR. C'est confondre le plaisir et la peine avec les états organiques qui en sont seulement la condition, et personne ne soutiendra que le plaisir est senti par le corps, sujet (ἐν ᾧ, I. 10) du processus de réplétion (οὐ δοκεῖ δέ, I. 11 : cf. I, 9, 1099 a 8, qui range le plaisir parmi les états de l'âme). Le plaisir n'est donc pas en lui-même une ἀναπλήρωσις, et la douleur en elle-même une ἐνδεΐα, mais ils peuvent seulement accompagner (parallélisme psycho-physiologique) des processus de réplétion et de déficience : ainsi une opération chirurgicale n'est pas une peine, elle s'accompagne d'une peine.

1. Que le plaisir est ἀναπλήρωσις, et la peine, ἐνδεΐα.

2. *Republ.*, VIII, 584 b c ; *Phil.*, 51 b.

sibles¹, on pourrait répliquer que ces plaisirs ne sont pas agréables en soi² : car en supposant même qu'ils soient agréables aux gens de constitution vicieuse, il ne faut pas croire qu'ils soient agréables aussi à d'autres qu'à eux, pas plus qu'on ne doit penser que les choses qui sont salutaires, ou douces, ou amères aux malades soient réellement telles, ou que les choses qui paraissent blanches à ceux qui souffrent des yeux
 25 soient réellement blanches³. On pourrait encore répondre ainsi⁴ : les plaisirs sont assurément désirables, mais non pas du moins quand ils proviennent de ces sources-là⁵, de même que la richesse est désirable, mais non comme salaire d'une trahison, ou la santé, mais non au prix de n'importe quelle nourriture⁶. Ou peut-être encore⁷ les plaisirs sont-ils spécifiquement différents : ceux, en effet, qui proviennent de sources nobles sont autres que ceux qui proviennent de sources honteuses, et il n'est pas possible de ressentir le plaisir de l'homme juste sans être soi-
 30 même juste, ni le plaisir du musicien sans être musicien, et ainsi pour tous les autres plaisirs. Et de plus⁸,

1. Pour prouver que le plaisir n'est pas un bien. C'est le *sixième et dernier argument* de Sp. qu'Ar. va critiquer (1173 b 20-1174 a 10) : cf. VII, 12, 1152 b 20 ; 13, 1152 b 29-33. Les réponses d'Ar. sont au nombre de trois.

2. *Première réponse* d'Ar.

3. III, 6, 1113 a 26-31.

4. *Seconde réponse* d'Ar. En principe les plaisirs sont bons, mais il faut tenir compte de leur origine (ἀπὸ γε τούτων, l. 26).

5. Les sources d'où proviennent les plaisirs répréhensibles allégués par les Platoniciens.

6. Cf. VII, 6, 1148 b 21 : par exemple manger des viandes crues ou de la chair humaine.

7. *Troisième réponse* d'Ar. (qui comprend elle-même cinq raisons). Cette réponse, de nature dialectique, sera reprise *infra*, 5, 1175 a 21, d'une façon φεικώτερον. — La *première raison* (28-31) est que les plaisirs eux-mêmes sont différents εἶδει, suivant leurs sources et leurs conditions, en d'autres termes suivant les ἐνέργειαι qui sont à l'origine : le plaisir comme tel est une abstraction, et c'est la qualité de l'activité qui en est la source qui introduit entre les plaisirs une différence qui rend les uns préférables aux autres (cf. H. JOACHIM, 268).

8. *Deuxième raison* destinée à faire admettre qu'il y a des plaisirs spécifiquement différents (31-1174 a 1) : l'ami nous fréquente pour notre bien, et le flatteur pour notre plaisir. Cette opposition entre

le fait que l'ami est autre que le flatteur semble montrer clairement que le plaisir n'est pas un bien, ou qu'il y a des plaisirs spécifiquement différents. L'ami, en effet, paraît rechercher notre compagnie pour notre bien, et le flatteur pour notre plaisir, et à ce dernier on adresse des reproches et à l'autre des éloges, en raison des fins différentes pour lesquelles ils nous fréquentent. En outre¹, nul homme ne choisirait de vivre en conservant durant toute son existence l'intelligence d'un petit enfant, même s'il continuait à jouir le plus possible des plaisirs de l'enfance ; nul ne choisirait non plus² de ressentir du plaisir en accomplissant un acte particulièrement déshonorant, même s'il n'en devait jamais en résulter pour lui de conséquence pénible. Et il y a aussi³ bien des avantages que nous mettrions tout notre empressement à obtenir, même s'ils ne nous apportaient 5 aucun plaisir, comme voir, se souvenir, savoir, posséder les vertus. Qu'en fait des plaisirs accompagnent nécessairement ces avantages ne fait pour nous aucune différence⁴, puisque nous les choisirions quand bien même ils ne seraient pour nous la source d'aucun plaisir.

Qu'ainsi donc⁵ le plaisir ne soit pas le bien, ni que tout plaisir soit désirable, c'est là une chose, semble-t-il, bien évidente, et il est non moins évident que 10

bien et plaisir semble indiquer : ou que le plaisir n'est pas un bien (ce qui confirmerait la thèse de Sp.), ou plutôt (car il a déjà été démontré que le plaisir est un bien et qu'il existe un plaisir de l'amitié : cf. VIII, 3, 1156 b 13) qu'il y a effectivement plusieurs espèces de plaisirs (voir A. J. FESTUGIÈRE, 42).

1. *Troisième raison* (1174 a 1-3), qui montre que, là encore, il y a des plaisirs spécifiquement différents. (Cf. *Eth. Eud.*, I, 5, 1215 b 22 ; III, 1, 1228 b 19).

2. *Quatrième raison* (3-4).

3. Inversement. *Cinquième et dernière raison* (4-8).

4. Ce n'est pas le plaisir comme tel qui dicte notre choix, mais la qualité de l'activité que nous déployons.

5. Conclusion. ARISTOTE combat donc à la fois EUDOXE (le plaisir n'est pas le Souverain Bien), SPEUSIPPE (le plaisir n'est pas en lui-même un mal), et même PLATON (qui n'attribue pas au plaisir la place qui lui revient). La partie diaporématique étant terminée, dans les ch. qui suivent AR. dégagera sa propre position.

certains plaisirs sont désirables par eux-mêmes, parce qu'ils sont différents des autres par leur espèce ou par les sources d'où ils proviennent.

3

<La nature du plaisir.>

Les opinions relatives au plaisir et à la peine ont été suffisamment étudiées.

Qu'est-ce que le plaisir et quelle sorte de chose est-il¹ ? Cela deviendra plus clair si nous reprenons le sujet à son début².

1. En d'autres termes : quel est son genre et sa différence spécifique (même formule *supra*, III, 4, 1112 a 13, et la note de J. BURNET, 126). Mais on peut comprendre encore, avec MICHEL D'ÉPH., 550, 18, que τί, l. 12, signifie plutôt la *forme* et la *quiddité* (τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι) et que ποῖόν τι pose la question de savoir si le plaisir est bon ou mauvais. Le sens serait alors : quelle est la nature et la qualité du plaisir ? Cf. la note de A. J. FESTUGIÈRE, 42.

2. AR. reprend le sujet à partir des principes de sa propre philosophie, dans l'espèce la distinction capitale entre l'acte et le mouvement. Telle est l'explication de G. RODIER, 86-87, acceptée par A. J. FESTUGIÈRE, 42-43. En un sens différent, cf. HÉLIOD., 214, 37, et J. BURNET, 449.

Quoi qu'il en soit, la marche générale du raisonnement est la suivante. AR. pose d'abord que le plaisir, à l'exemple de l'*acte de vision* (ὄρασις), est un *acte* (ἐνέργεια) complet en lui-même, à chaque moment de son existence. Semblable à cet égard aux entités mathématiques (*infra*, 1174 b 12 ; cf. *Metaph.*, B, 5, 1002 a 32), aux accidents (*Metaph.*, E, 2, 1026 b 22 ; 3, 1027 a 29), aux formes enfin (*Metaph.*, Z, 8, 1033 b 5 ; 15, 1039 b 26 ; H, 3, 1043 b 15 ; 5, 1044 b 22), il survient et disparaît sans génération ou corruption, en dehors de la catégorie du temps, et se réalise dans l'instant (cf. PS.-ALEX., in *Metaph.*, 495, 23 Hayduck : ἀχρόνως, ἐν ἀτομῶ νῦν). — Sur le caractère parfait de l'acte de vision et de toute entéléchie en général, cf. *de Soph. el.*, 22, 178 a 9, mais surtout *Metaph.*, Θ, 6, 1048 b 18-35 (II, 501-503 et les notes de notre comm.) ; 8, 1050 a 23-1051 b 2 (II, 512-514 et notes). — Le plaisir, continue AR., n'étant pas quelque chose d'ἄτελές, quelque chose d'inachevé et d'incomplet, n'est pas non plus par la suite un *mouvement* (κίνησις), le terme κίνησις devant être pris ici au sens plus général de *changement* (μεταβολή). En effet,

On admet d'ordinaire que l'acte de vision est parfait à n'importe quel moment de sa durée (car il n'a besoin d'aucun complément qui surviendrait plus 15 tard et achèverait sa forme). Or telle semble bien être aussi la nature du plaisir : il est, en effet, un tout, et on ne saurait à aucun moment appréhender un plaisir dont la prolongation dans le temps conduirait la forme à sa perfection. C'est la raison pour laquelle il n'est pas non plus un mouvement. Tout mouvement, en effet, se déroule dans le temps, et en vue d'une certaine fin, comme par exemple le processus de construction 20

tout l'être du changement et du mouvement est dans la transition, le passage, à travers le temps, de la puissance à l'entéléchie correspondante ; une fois achevé, le mouvement cesse d'être, et fait place au repos et à la forme enfin atteinte ; il est par suite un continu, qui enveloppe l'infini. Ar. donne comme exemple de changement le *processus de construction* d'une maison (I. 20, οἰκοδομική, qui signifie habituellement *art de bâtir*, est ici synon. de οἰκοδόμησις, *action de construire, processus de construction*). L'ensemble des briques, du bois et de la pierre constitue ce qui est en puissance la maison, le *constructible* (τὸ οἰκοδομητόν) ; le processus de construction est l'actualisation du constructible en tant que tel, et prend fin quand la maison est construite, pour faire place à l'*acte*, structure de l'ensemble, qui apparaît soudainement et ne comporte ni devenir, ni progrès. Chacun des mouvements partiels en lesquels se décompose le mouvement total est incomplet et diffère spécifiquement à la fois des autres mouvements partiels et du mouvement total (I. 22-23) : ainsi, dans le processus de construction, l'établissement des fondations diffère *specie* du cannellage des colonnes, ainsi que de la construction du temple dans sa totalité ; et ces opérations partielles sont incomplètes, car elles ne se suffisent pas à elles-mêmes et sont dans l'attente d'un complément (Sur le mouvement incomplet, cf. *Phys.*, III, 1, 200 b 25-201 b 15 ; 2, 201 b 16-202 a 3 ; 3, 202 a 13-20, passages repris *Metaph.*, K, 9, 1065 b 5-1066 a 34 (II, 613-620, et les notes de notre comm.). Un processus de ce genre n'est dès lors complet (I. 21, 27-29) que si on le considère dans la totalité du temps qu'il occupe, ou encore au moment où il atteint sa fin, mais son achèvement coïncide avec sa disparition même.

Sur les ressemblances et les différences qu'on peut relever entre la théorie platonicienne du plaisir, telle qu'elle s'exprime dans le *Philebe*, et la théorie du plaisir chez Ar., on se reportera à la dissertation de H. JOACHIM, 284-286. Pour ce qui concerne plus particulièrement la doctrine du *Philebe*, on relira les pages si pénétrantes de A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contempl. selon Pl.*, p. 293 et ss.

d'une maison, et il est parfait quand il a accompli ce vers quoi il tend ; dès lors il est parfait soit quand il est pris dans la totalité du temps qu'il occupe, soit à son moment final. Et dans les parties du temps qu'ils occupent tous les mouvements sont imparfaits, et diffèrent spécifiquement du mouvement total comme ils diffèrent aussi l'un de l'autre. Ainsi, l'assemblage des pierres est autre que le travail de cannelure de la colonne, et ces deux opérations sont elles-mêmes autres que la construction du temple comme un tout. Et tandis que la construction du
 25 temple est un processus parfait (car elle n'a besoin de rien d'autre pour atteindre la fin proposée), le travail du soubassement et celui du triglyphe sont des processus imparfaits (chacune de ces opérations ne produisant qu'une partie du tout). Elles diffèrent donc spécifiquement, et il n'est pas possible, à un moment quelconque de sa durée, de saisir un mouvement qui soit parfait selon sa forme, mais s'il apparaîtrait tel, c'est seulement dans la totalité de sa durée. On peut en dire autant de la marche et des autres formes de locomotion¹. Si, en effet, la translation est
 30 un mouvement d'un point à un autre, et si on relève en elle des différences spécifiques, le vol, la marche, le saut², et ainsi de suite, ce ne sont cependant pas les seules, mais il en existe aussi dans la marche elle-même par exemple³, car le mouvement qui consiste à aller d'un point à un autre n'est pas le même dans le parcours total du stade et dans le parcours partiel, ni dans le parcours de telle partie ou de telle autre, ni

1. AR. applique plus particulièrement ce qu'il vient de dire du changement et du mouvement au *mouvement local* (φορά, κίνησις κατὰ τόπον, *latio, translation, locomotion*).

Dans la terminologie aristotélicienne, le *changement* en général (μεταβολή) est le genre, dont la γένεσις (*génération, devenir, κατ' οὐσίαν, simpliciter*) et la κίνησις (*mouvement, génération secundum quid*) sont les espèces. La κίνησις, à son tour, comprend l'αὔξεισις et la φθίσις (*accroissement et décroissement κατὰ πόσον*), l'ἀλλοίωσις (*allération κατὰ ποίον*) et enfin la φορά (*translation κατὰ τόπον*). AR. a étudié d'une façon détaillée ces différentes sortes de μεταβολή dans le *de Gener. et corr.*

2. Cf. *de Part. anim.*, I, 1, 639 b 1 ; *de Motu an.*, I, 1, 698 a 5.

3. L'une des subdivisions de la φορά, au même titre que le vol et le saut, qui comportent également des différences spécifiques.

dans le franchissement de cette ligne-ci et de celle-là, puisqu'on ne traverse pas seulement une ligne quelconque, mais une ligne tirée dans un lieu déterminé, et que l'une est dans un lieu différent de l'autre¹. Nous avons traité avec précision du mouvement dans un autre ouvrage², mais on peut dire ici, semble-t-il, qu'il n'est parfait à aucun moment de sa durée, mais que les multiples mouvements partiels dont il est composé sont imparfaits et différents en espèce, puisque c'est le point de départ et le point d'arrivée qui les spécifient³. Du plaisir, au contraire, la forme 5 est parfaite à n'importe quel moment. — On voit ainsi que plaisir et mouvement ne sauraient être que différents l'un de l'autre, et que le plaisir est au nombre de ces choses qui sont des tous parfaits. Cette conclusion pourrait aussi résulter du fait qu'il est impossible de se mouvoir autrement que dans le temps, alors qu'il est possible de ressentir le plaisir

1. Il faut supposer la piste divisée par un certain nombre de lignes perpendiculaires, qui marquent au moyen de bornes ou de colonnes les différentes parties de la course totale : chaque partie de la course (comme chaque processus partiel de la construction) est différente κατά τόπον des autres parties ainsi que de l'ensemble de la course (Cf. A. J. FESTUGIÈRE, 43-44).

2. *Phys.*, *passim* et surtout VI à VIII. — Cf. le bon résumé de H. JOACHIM, 277 : *The general conclusion is that a κίνησις or γένεσις occupies time, and requires the whole time for its nature to be realized — and when its nature is realized, it has vanished. Every section of the κίνησις differs in character from every other, and taken « per se » is incomplete, demanding the other sections for its fulfilment.*

3. Les points de départ et d'arrivée (πρόθεν ποῦ) étant différents pour chacun des mouvements partiels, rendent ces mouvements différents entre eux et différents du mouvement total : ce sont donc ces points de départ et d'arrivée qui sont le principe constitutif de l'espèce de chacun des mouvements partiels (εἰδοποιόν, l. 5). Cf. S^t THOMAS, 2016, p. 525 : *multi sunt motus imperfecti et differentes in diversis partibus temporis, ex eo quod unde et quo, idest termini motus, specificant motum.* — Pour les l. 3-5 (ἔοικεν δέ ... εἰδοποιόν), nous suivons l'interprétation courante, qui est celle d'HÉLIOD., 216, 26, de STEWART, de J. BURNET, 451, et de A. J. FEST., 32, et nous rejetons celle de MICHEL, 552, 31, adoptée par G. RODIER, 90-91, qui nous semble beaucoup moins naturelle.

Sur les l. 5-14, cf. l'analyse de H. JOACHIM, 277-278.

indépendamment du temps, car ce qui a lieu dans l'instant est un tout complet¹.

De ces considérations il résulte clairement encore²
 10 qu'on a tort de parler du plaisir comme étant le résultat d'un mouvement ou d'une génération, car mouvement et devenir ne peuvent être affirmés de toutes les choses³, mais seulement de celles qui sont divisibles en parties et ne sont pas des tous : il n'y a devenir, en effet, ni d'un acte de vision, ni d'un point, ni d'une unité, et aucune de ces choses n'est mouvement ou devenir. Il n'y a dès lors rien de tel pour le plaisir, puisqu'il est un tout.

4

<Plaisir et acte.>

Chaque sens passant à l'acte par rapport à l'objet sensible correspondant⁴, et cette opération se révè-

1. Cf. *Phys.*, VI, 8, 239 b 1 : ni le mouvement ni le repos ne sont possibles dans l'instant. Voir aussi VI, 3, 234 a 34 et autres textes de la *Phys.*, où il est démontré que le mouvement ne peut avoir lieu dans l'instant en raison de l'indivisibilité du *vũv*.

2. Conclusion nouvelle (*καί*, l. 9). — L. 10, avec la plupart des éditeurs modernes, nous lisons *τῆς ἡδονῆς*, et non *τὴν ἡδονήν* : non seulement le plaisir n'est pas un processus et un mouvement, mais il n'est pas un mobile et un sujet de mouvement, car tout mobile est nécessairement divisible (cf. G. RODIER, 91-92).

3. Cf. *supra*, 1274 a 13, note.

4. AR. va maintenant étudier les rapports qui existent entre l'*ἐνέργεια* et l'*ἡδονή* : le plaisir sera défini comme l'achèvement de l'acte lui-même, et non comme un acte distinct.

Il convient ici de rappeler la célèbre théorie aristotélicienne de la connaissance, telle qu'elle est exposée notamment de *An.*, III, 2, 425 b 26 et ss (cf. aussi *Categ.*, 7, 7 b 15; *Metaph.*, Γ, 5, 1010 b 35 et ss.) : c'est le *sensible* (τὸ αἰσθητόν) qui actualise le *sens* ou *faculté sensible* (ἡ αἰσθησις); dans le sensible et le sentant résident certaines puissances qui, pour chaque cas, ne s'actualisent que par rapport au terme opposé, car, suivant la fameuse définition des commentateurs, « la sensation est l'acte commun du sensible et du sentant ». La perfection de l'actualisation dépend à la fois de la perfection et de la parfaite adaptation de ces deux facteurs. Bien entendu, tout ce que dit AR. de la fonction sensitive s'applique, dans les mêmes condi-

lant parfaite quand le sens est dans une disposition 15
saine par rapport au meilleur des objets qui tombent
sous lui (car telle est, semble-t-il, la meilleure descrip-
tion qu'on puisse donner de l'activité parfaite : que ce
soit au reste le sens lui-même qu'on dise passer à
l'acte ou l'organe dans lequel il réside, peu importe),
il s'ensuit que pour chaque sens l'acte le meilleur est
celui du sens le mieux disposé par rapport au plus
excellent de ses objets ; et l'acte répondant à ces
conditions ne saurait être que le plus parfait comme
aussi le plus agréable. Car pour chacun des sens il y 20
a un plaisir qui lui correspond, et il en est de même
pour la pensée discursive et la contemplation, et leur
activité la plus parfaite est la plus agréable, l'activité
la plus parfaite étant celle de l'organe qui se trouve
en bonne disposition par rapport au plus excellent
des objets tombant sous le sens en question ; et le
plaisir est l'achèvement de l'acte. Le plaisir cependant
n'achève pas l'acte de la même façon que le font à la
fois le sensible et le sens quand ils sont l'un et l'autre
en bon état¹, tout comme la santé et le médecin ne 25

tions, à la fonction intellectuelle (1174 a 21 et 1174 b 33), sous sa forme
discursive (sur διάνοια, l. 21, cf. *Ind. arist.*, 186 a 60) ou *contemplative*
(θεωρία est ici syn. de νόησις, *pensée intuitive*).

1. Le rapport entre plaisir et activité n'est pas celui qui existe,
dans le mécanisme de la perception, entre sensible et sentant (ou
faculté sensible) : dans ce dernier cas, le sensible, en qualité de moteur,
actualise la puissance contenue dans le sentant, et ce dernier actualise
la puissance du sensible, l'actualisation de la sensation étant en même
temps celle de l'objet. Pour le plaisir il en est tout autrement. Le
plaisir ne *produit* pas l'acte, car l'acte pourrait se réaliser sans lui ;
il est au contraire la *fin* qui s'ajoute à l'acte, ce sans quoi l'acte ne
serait pas parfait, comme l'éclat de la jeunesse à la pleine vigueur du
corps.

La comparaison qui suit (et dont il ne faut peut-être pas presser
les termes) est, croyons-nous, celle-ci. La *notion* de santé, qui est
dans l'esprit du médecin, est la cause *formelle* du rétablissement de la
santé chez le malade, tandis que le *médecin* en est la cause *efficiente*.
Médecine et santé sont donc, l'une et l'autre, quoique à des titres
différents, causes de la santé du malade (cf. S^t THOMAS, 2027, 528) :
il en est de même pour le plaisir comparé au sensible et au sens,
qui tous trois achèvent l'acte, mais de façon différente. Cette expli-
cation nous paraît résulter d'un texte bien connu de *Melaph.*, Z, 7,
1032 b 12, où AR. déclare que, d'une certaine manière, la santé vient de
la santé, la maison de la maison, et le matériel de l'immatériel : la

sont pas au même titre cause du rétablissement de la santé. — Que pour chaque sens¹ naisse un plaisir correspondant, c'est là une chose évidente, puisque nous disons que des images et des sons² peuvent être agréables. Il est évident encore que le plaisir atteint son plus haut point, quand à la fois le sens est dans la meilleure condition et s'actualise par rapport à l'objet également le meilleur. Et le sensible comme le sentant
 30 étant tels que nous venons de les décrire, toujours il y aura plaisir dès que seront mis en présence le principe efficient et le principe passif³.

Le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet⁴, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse. Aussi longtemps donc que l'objet intelligible ou sensible est tel qu'il doit être, ainsi que

médecine et l'art de bâtir sont la forme de la santé et de la maison, forme existant dans l'esprit du médecin ou de l'architecte. — Sur les difficultés soulevées par cette comparaison, cf. G. RODIER, 93-94, et A. J. FEST., 44-46, dont l'interprétation est différente de la nôtre.

1. Les l. 26-31 (καθ' ἑκάστην ... πεισομένου) sont une simple parenthèse qui explique (ou répète) ce qui a été dit précédemment 1174 b 20.

2. Et non pas seulement des saveurs ou des odeurs, qui sont plus visiblement agréables (H. RACKHAM).

3. Cf. *Phys.*, VIII, 4, 255 a 34. L'αἰσθησις est le sujet passif, et l'αἰσθητόν la cause efficiente : dès qu'ils sont ensemble, et s'ils répondent aux conditions de perfection exigées, l'acte le plus parfait, et par suite le plus agréable, surgit immédiatement (cf. MICHEL, 558, 4).

4. Le plaisir ne perfectionne l'acte que s'il y a adaptation du sentant à son sensible propre. Faute de cette perfection dans l'adaptation, la faculté sensitive n'en actualiserait pas moins ses puissances, mais elle ne serait pas accompagnée de plaisir : celui-ci n'est pas, en effet, une ἔξις immanente à la fonction même dont elle serait inséparable, mais une fin surajoutée, une sorte de luxe, qui complète et rend plus désirable l'acte réalisé : il s'y ajoute, suivant la célèbre comparaison de la l. 33, « comme à la jeunesse sa fleur » (οἶον τοῖς ἀχμαΐσις ἡ ὥρα). AR. entend par là signifier que le plaisir n'est pas la fin de la vie et la cause finale de l'ἐνέργεια (qui est parfaite sans avoir besoin de plaisir), mais seulement une cause finale supplémentaire qui accompagne l'acte, lequel demeure la fin véritable : comme le dit très bien MICHEL, 562, 30, le plaisir n'est pas une fin, mais une sorte de fin (οἶον τέλος).

le sujet discernant¹ ou contemplant, le plaisir résidera dans l'acte : car l'élément passif et l'élément actif restant tous deux ce qu'ils sont² et leurs relations mutuelles demeurant dans le même état, le même résultat se produit naturellement.

Comment se fait-il alors que personne ne ressente le plaisir d'une façon continue³ ? La cause n'en est-elle pas la fatigue ? En effet, toutes les choses humaines sont incapables d'être dans une continuelle activité, et par suite le plaisir non plus ne l'est pas, puisqu'il est un accompagnement de l'acte. C'est pour la même raison⁴ que certaines choses nous réjouissent quand elles sont nouvelles, et que plus tard elles ne nous plaisent plus autant : au début, en effet, la pensée se trouve dans un état d'excitation et d'intense activité à l'égard de ces objets, comme pour la vue quand on regarde avec attention⁵ ; mais par la suite l'activité n'est plus ce qu'elle était, mais elle se relâche, ce qui fait que le plaisir aussi s'émousse.

On peut croire que si tous les hommes sans exception aspirent au plaisir⁶, c'est qu'ils ont tous tendance à vivre. La vie est une certaine activité, et chaque homme exerce son activité dans le domaine et avec les facultés qui ont pour lui le plus d'attrait⁷ :

1. Le sujet qui *discrimine* (τὸ κρίνον), c'est-à-d. le sujet sentant. Cf. *Anal. post.*, II, 19, 99 b 35, qui définit la sensation « une puissance innée de discrimination ».

2. Dans la sensation ou dans l'intellection.

3. Etant donné que l'intellection est, par sa nature, l'acte qui de tous est le plus susceptible de continuation, comment se fait-il que le plaisir qui l'accompagne cesse rapidement ? Cf. *Metaph.*, Θ, 8, 1050 b 22 ; Λ, 7, 1072 b 14.

4. Notre impuissance à goûter continuellement le plaisir.

5. βλέπειν, *voir* ; ἐμβλέπειν, *regarder*.

6. L'attrait universel du plaisir, qui servait d'argument à EUDOXE pour montrer que le plaisir est le Souverain Bien, est en réalité l'amour de la vie et de l'activité (deux notions qui se recouvrent : cf. IX, 7, 1168 a 5), dont le plaisir est seulement le couronnement. *Omnes appetunt delectationem*, dit S^t THOMAS, 2036, p. 529, *quia omnes naturaliter appetunt vivere. Vita autem secundum suam ultimam perfectionem in quadam operatione consistit... Unde, cum delectatio perficiat operationem... consequens est quod perficiat ipsum vivere, quod omnes appetunt*.

7. Cette activité n'est pas quelconque.

par exemple, le musicien exerce son activité, au moyen de l'ouïe, sur les mélodies, l'homme d'étude, au moyen de la pensée, sur les spéculations de la science, et ainsi de suite dans chaque cas. Et le plaisir vient
 15 parachever les activités, et par suite la vie à laquelle on aspire. Il est donc normal que les hommes tendent aussi au plaisir, puisque pour chacun d'eux le plaisir achève la vie, qui est une chose désirable.

5

<La diversité spécifique des plaisirs.>

Quant à savoir si nous choisissons la vie à cause du plaisir, ou le plaisir à cause de la vie, c'est une question que nous pouvons laisser de côté pour le moment¹. En fait, ces deux tendances sont, de toute évidence, intimement associées et n'admettent aucune sépa-
 20 ration : sans activité, en effet, il ne naît pas de plaisir, et toute activité reçoit son achèvement du plaisir.

De là vient aussi qu'on reconnaît une différence spécifique entre les plaisirs. En effet², nous pensons que les choses différentes en espèce reçoivent leur achèvement de causes elles-mêmes différentes (tel est manifestement ce qui se passe pour les êtres naturels et les produits de l'art, comme par exemple

1. Mais AR. n'a traité ce problème nulle part. Toutefois il résulte de tout l'exposé qui précède que l'amour du plaisir est conditionné par l'amour de l'activité, et non *vice versa* : si le plaisir occupait le premier rang, il serait le Souverain Bien et la thèse d'EUDOXE serait fondée. En réalité, comme AR. le rappelle dans les l. qui suivent, le plaisir n'est pas une fin distincte et il y a simultanéité du plaisir et de l'acte. A ce point de vue, on peut donc dire indifféremment que nous désirons l'activité parce qu'elle est agréable, ou le plaisir parce qu'il accompagne toujours l'activité.

L. 21, $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$: il faut entendre l'activité *parfaite* (cf. III, 12, 1117 b 15).

Tout ce premier § se rattache plutôt au ch. précédent.

2. *Premier argument* destiné à prouver la diversité spécifique des plaisirs : les plaisirs se divisent de la même manière que les activités dont ils sont le couronnement.

les animaux et les arbres, d'une part, et, d'autre part, un tableau, une statue, une maison, un ustensile)¹ ; de même nous pensons aussi que les activités qui 25 diffèrent spécifiquement sont achevées par des causes spécifiquement différentes. Or les activités de la pensée diffèrent spécifiquement des activités sensibles, et toutes ces activités diffèrent à leur tour spécifiquement entre elles² : et par suite les plaisirs qui complètent ces activités diffèrent de la même façon.

Cette différence entre les plaisirs peut encore être rendue manifeste³ au moyen de l'indissoluble union existant entre chacun des plaisirs et l'activité qu'il complète. Une activité est, en effet, accrue par le 30 plaisir qui lui est approprié, car dans tous les domaines on agit avec plus de discernement et de précision quand on exerce son activité avec plaisir : ainsi ceux qui aiment la géométrie deviennent meilleurs géomètres⁴ et comprennent mieux les diverses propositions qui s'y rapportent ; et de même ce sont les passionnés de musique, d'architecture et autres arts qui font des progrès dans leur tâche propre, parce 35

1. Les choses qui sont diverses en espèce sont achevées par des perfections différant elles-mêmes en espèce : pour les *naturalia*, les animaux ou les arbres sont *τέλεια* quand ils ont atteint leur forme et leur plein développement ; les *artificialia*, de leur côté, sont *τέλεια* quand ils atteignent la fin que s'est proposé leur auteur. Comme le dit MICHEL, 564, 11, la fin de la génération de la plante c'est la plante elle-même, et la fin de la génération de l'animal, l'animal lui-même. Cette perfection obtenue s'accompagne du plaisir correspondant, et qui est différent dans chaque cas.

L. 25, au lieu du pluriel ἀγάλματα, nous lisons ἄγαλμα.

2. Il existe des différences spécifiques entre les diverses fonctions de la pensée (l. 27, διάνοια englobe toutes les opérations de la pensée tant discursive qu'intuitive), et il en existe aussi entre les fonctions sensibles.

3. *Second argument* en faveur de la diversité spécifique des plaisirs. Chaque activité possède son plaisir propre, qui lui est adapté. Le plaisir n'est pas seulement l'achèvement de l'acte, avec lequel il est simultané ; il accroît encore l'activité et cet accroissement peut être postérieur au plaisir. Les différences spécifiques entre les plaisirs tiennent donc non seulement aux différences spécifiques des activités correspondantes, mais encore à la nature propre du plaisir.

4. L. 32, γεωμετρικοί γίνονται, c'est-à-dire μᾶλλον γεωμ. (MICHEL, 564, 30).

qu'ils y trouvent leur plaisir. Les plaisirs accroissent les activités qu'ils accompagnent, et ce qui accroît une chose doit être approprié à cette chose¹. Mais
 1175 b à des choses différentes en espèce les choses qui leur sont propres doivent elles-mêmes différer en espèce².

Une autre confirmation plus claire encore³ peut être tirée du fait que les plaisirs provenant d'autres activités constituent une gêne pour les activités en jeu : par exemple, les amateurs de flûte sont incapables d'appliquer leur esprit à une argumentation dès qu'ils écoutent un joueur de flûte, car ils se plaisent davantage à l'art de la flûte qu'à l'activité
 5 où ils sont présentement engagés : ainsi, le plaisir causé par le son de la flûte détruit l'activité se rapportant à la discussion en cours. Le même phénomène s'observe aussi dans tous les autres cas où on exerce son activité sur deux objets en même temps : l'activité plus agréable chasse l'autre, et cela d'autant plus qu'elle l'emporte davantage sous le rapport du plaisir, au point d'amener la cessation complète de l'autre
 10 activité. C'est pourquoi, lorsque nous éprouvons un plaisir intense à une occupation quelconque, nous pouvons difficilement nous livrer à une autre ; et, d'autre part, nous nous tournons vers une autre occupation quand l'occupation présente ne nous plaît que médiocrement : par exemple, ceux qui au théâtre mangent des sucreries le font surtout quand les acteurs sont mauvais. Et puisque le plaisir approprié aux activités aiguise celles-ci, prolonge leur durée et les rend plus efficaces⁴, et qu'au contraire les plaisirs
 15 étrangers les gâtent, il est clair qu'il existe entre ces deux espèces de plaisirs un écart considérable⁵. Les

1. En d'autres termes, il doit y avoir adaptation entre ce qui accroît (τὸ αὐξητικόν) et ce qui est accru (αὐξανόμενον) : cf. de Gen. et Corr., I, 5, 322 a 3 et ss.

2. Cf. S^t THOMAS, 2043, p. 532 : *Oportet quod diversa diversa augeantur. Si igitur operationes specie differunt, consequens est quod et ipsae delectationes augentes specie differant.*

3. Troisième argument.

4. L. 15, βελτίους ποιεῖ. Cf. S^t THOMAS, 2047, p. 532 : *idest perfectius finem attingentes.*

5. Allant jusqu'à la différence εἶδει, car ce sont des contraires, et les contraires sont toujours d'espèces différentes (*Phys.*, VIII, 8, 262 a 5).

plaisirs résultant d'activités étrangères produisent sur les activités en cours à peu près le même effet que les peines propres à ces dernières, puisque les activités sont détruites par leurs propres peines : par exemple, si écrire ou calculer est pour quelqu'un une chose désagréable et fastidieuse, il cesse alors d'écrire ou de calculer, l'activité en question lui étant pénible. Ainsi donc, les activités sont affectées en sens opposé 20 par les plaisirs et les peines qui leur sont propres, et sont propres les plaisirs et les peines qui surviennent à l'activité en raison de sa nature même. Quant aux plaisirs qui relèvent d'activités étrangères, ils produisent, nous l'avons dit, sensiblement le même effet que la peine, car ils détruisent l'activité, bien que ce ne soit pas de la même manière¹.

Et puisque les activités diffèrent par leur caractère moralement honnête ou pervers², et que les unes sont désirables, d'autres à éviter, d'autres enfin ni 25 l'un ni l'autre, il en est de même aussi pour les plaisirs, puisque à chaque activité correspond un plaisir propre. Ainsi donc, le plaisir propre à l'activité vertueuse est honnête, et celui qui est propre à l'activité perverse, mauvais : car même les appétits qui se proposent une fin noble provoquent la louange, et ceux qui se proposent une fin honteuse, le blâme³. Or les plaisirs inhérents à nos activités sont plus étroitement liés 30 à ces dernières que les désirs : car les désirs sont distincts des activités à la fois chronologiquement et par leur nature⁴, tandis que les plaisirs sont tout

1. Ils détruisent l'activité, non pas καθ' αὐτήν (I. 22), mais par accident.

2. *Quatrième argument.* La valeur morale d'un plaisir dépend de la valeur morale de l'activité correspondante. Les activités ayant, à ce point de vue, des différences *specie*, il doit en être de même pour les plaisirs.

3. Un désir est bon ou mauvais suivant l'activité qu'il met en branle. *A fortiori* est-ce vrai des plaisirs, qui sont plus intimement unis aux activités.

4. Le désir précède l'acte dans le temps, et ne lui est pas simultané comme le plaisir ; la nature du désir n'est pas non plus la même que celle de l'acte : le désir est cause efficiente de l'acte (Cf. *de Mot. anim.*, 6, 700 b 35), et c'est encore là une différence avec le plaisir, lequel, nous le savons, est la perfection de l'acte.

proches des activités et en sont à ce point inséparables que la question est débattue de savoir si l'acte n'est pas identique au plaisir. Cependant, à ce qu'il semble du moins, le plaisir n'est ni pensée, ni sensation (ce qui serait absurde)¹, mais l'impossibilité de
 35 les séparer les rend, aux yeux de certains, une seule et même chose. Ainsi, de même que les activités sont différentes, ainsi en est-il des plaisirs.

1176 a En outre, la vue l'emporte sur le toucher en pureté², et l'ouïe et l'odorat sur le goût ; il y a dès lors une différence de même nature entre les plaisirs correspondants ; et les plaisirs de la pensée sont supérieurs aux plaisirs sensibles, et dans chacun de ces deux groupes il y a des plaisirs qui l'emportent sur d'autres³.

De plus, on admet d'ordinaire⁴ que chaque espèce animale a son plaisir propre, tout comme elle a une fonction propre, à savoir le plaisir qui correspond à son activité. Et à considérer chacune des espèces
 5 animales, on ne saurait manquer d'en être frappé :

1. Sur une prétendue opposition entre le présent passage et VII, 13, 1153 a 13, où le plaisir est défini précisément comme une *ἀνεμπόδιτος ἐνέργεια*, cf. G. RODIER, 102, J. BURNET, 457, et surtout A. J. FEST., XXIII-XXIV.

2. *Cinquième argument* : les sens eux-mêmes diffèrent en pureté, ce qui entraîne des différences correspondantes dans les plaisirs qu'ils nous procurent. Qu'entend au juste AR. par la *pureté* (*καθαριότης*) d'un sens, et notamment de la vue, qui est le plus pur de tous ? Selon HÉLIOD., 219, 3, c'est parce que la vue appréhende les formes sensibles sans leur matière. Cette explication, qui est acceptée par H. RACKHAM, est à bon droit rejetée par G. RODIER, 102-103, qui fait remarquer que la sensation quelle qu'elle soit, a pour objet la forme seule (Cf. *de An.*, III, 8, 432 a 2). En réalité, à la différence du goût et du toucher, la vue, l'ouïe et l'odorat sont « purs » parce qu'ils sont indépendants de tout contact entre le sentant et le senti (*de An.*, III, 12, 434 b 14-24). Rappelons, d'autre part, que c'est surtout aux plaisirs du goût et du toucher que se rattachent l'*ἀκρασία* et l'*ἀκολασία* (III, 13, 1118 a 23).

3. Nous venons de voir qu'il existe des différences entre les plaisirs sensibles. Mais il en existe également entre les plaisirs de l'intellect, et on peut établir entre eux une hiérarchie : la *contemplation* (*νοήσις*, *θεωρία*) est supérieure à la *pensée discursive* (*διάνοια*), et l'intellection théorique à l'intellection pratique.

4. *Sixième argument*. Chaque espèce animale a son plaisir spécifique, tenant à la spécificité de sa fonction. La classification des plaisirs suivra donc celle des espèces.

cheval, chien et homme ont des plaisirs différents : comme le dit HÉRACLITE, *un âne préférera la paille à l'or*¹, car la nourriture est pour des ânes une chose plus agréable que l'or. Ainsi donc, les êtres spécifiquement différents ont aussi des plaisirs spécifiquement distincts. D'un autre côté on s'attendrait à ce que les plaisirs des êtres spécifiquement identiques fussent eux-mêmes identiques. En fait, les plaisirs accusent une extrême diversité, tout au moins chez l'homme : les mêmes choses charment certaines personnes et affligent les autres, et ce qui pour les uns est pénible et haïssable est pour les autres agréable et attrayant. Pour les saveurs douces il en va aussi de même² : la même chose ne semble pas douce au fiévreux et à l'homme bien portant, ni pareillement chaude à l'homme chétif et à l'homme robuste. Et ce phénomène arrive encore dans d'autres cas. Mais dans tous les faits de ce genre³ on regarde comme existant réellement ce qui apparaît à l'homme vertueux. Et si cette règle est exacte, comme elle semble bien l'être, et si la vertu et l'homme de bien, en tant que tel, sont mesure de chaque chose, alors seront des plaisirs les plaisirs qui à cet homme apparaissent tels, et seront plaisantes en réalité les choses auxquelles il se plaît⁴. Et si les objets qui sont pour lui ennuyeux paraissent plaisants à quelqu'autre, cela n'a rien de surprenant, car il y a beaucoup de corruptions et de perversions dans l'homme⁵; et de tels objets ne sont pas réellement plaisants, mais

1. Fgmt 9 Diels, 51 Byw.

2. III, 6, 1113 a 25 et ss.

3. An., tout en reconnaissant la diversité des plaisirs humains, va cependant essayer d'établir qu'il existe pour l'homme, comme pour les espèces animales, un plaisir spécifique, objectif et répondant à sa fonction propre : c'est le plaisir ressenti par l'homme vertueux, lequel demeure la mesure et la règle du plaisir véritablement humain.

4. Sur l'homme vertueux, norme de ce qui est bien et, par suite, de ce qui est authentiquement agréable, cf. III, 6, 1113 a 29 et ss.; IV, 14, 1128 a 31.

5. *Ex quibus* [des corruptions et perversions de la nature humaine] *pervertitur ratio et appetitus* (S^t THOMAS, 2063, p. 536). Cf. RAMSAUER, *ad loc.*: *quo enim magis dolibus naturae genus humanum excellit, eo plura sunt quae corruptelae vel morborum varietati obnoxia esse possint.*

le sont seulement pour les gens dont nous parlons et pour ceux qui sont dans leur état¹.

Les plaisirs qu'on s'accorde à reconnaître pour honteux, on voit donc² qu'ils ne doivent pas être appelés des plaisirs, sinon pour les gens corrompus. Mais parmi les plaisirs considérés comme honnêtes, de quelle classe de plaisirs ou de quel plaisir déterminé³ doit-on dire qu'il est proprement celui de
 25 l'homme ? La réponse ne résulte-t-elle pas avec évidence des activités humaines ? Les plaisirs, en effet, en sont l'accompagnement obligé. Qu'ainsi donc l'activité de l'homme parfait et jouissant de la béatitude soit une ou multiple, les plaisirs qui complètent ces activités seront appelés au sens absolu plaisirs propres de l'homme, et les autres ne seront des plaisirs qu'à titre secondaire et à un moindre degré, comme le sont les activités correspondantes.

6

< Bonheur, activité et jeu. >

30 Après avoir parlé des différentes sortes de vertus, d'amitiés et de plaisirs, il reste à tracer une esquisse du

1. L. 22, malgré les objections de A. J. FEST., 46, nous suivons le texte de SUSEMIHL et lisons ἀλλὰ τούτοις καὶ τοῖς οὕτω διαχειμένοις.

2. Conclusion de la théorie du plaisir. Une fois éliminés d'office les plaisirs mauvais, il s'agit d'établir parmi les plaisirs honnêtes celui ou ceux qui sont l'apanage de l'homme. Pour cela, on se référera aux activités correspondantes, et l'activité distinctive de l'homme étant accompagnée de son plaisir propre, c'est ce plaisir qui devra être choisi.

La suite du l. X montrera que la théorie du plaisir est une des pièces maîtresses de la morale aristotélicienne, qui est un eudémonisme. La fin de la moralité est le bonheur, qui résulte lui-même de la perfection naturelle de l'acte. L'acte demeure antérieur et supérieur au plaisir, qui n'est que le signe de la perfection enfin atteinte. *Voluptas est sensus perfectionis.*

3. L. 24, ποίαν ἢ τίνα, formule rappelant celle de 3, 1174 a 12. Nous adoptons l'interprétation de H. RACKHAM (qui est aussi celle de W. D. ROSS, et qui se justifie par l. 26, *infra* : εἴτε μίαν ... εἴτε πλείους) : *which class of pleasures or which particular pleasure.*

bonheur, puisque c'est ce dernier que nous posons comme fin des affaires humaines. Mais si nous reprenons nos précédentes analyses, notre discussion y gagnera en concision.

Nous avons dit¹ que le bonheur n'est pas une disposition, car alors il pourrait appartenir même à l'homme qui passe sa vie à dormir, menant une vie de végétal, ou à celui qui subit les plus grandes infortunes². Si ces conséquences ne donnent pas satisfaction, mais si nous devons plutôt placer le bonheur dans une certaine activité, ainsi que nous l'avons antérieurement indiqué³, et si les activités sont les unes nécessaires et désirables en vue d'autres choses, et les autres désirables en elles-mêmes, il est clair qu'on doit mettre le bonheur au nombre des activités désirables en elles-mêmes et non de celles qui ne sont désirables qu'en vue d'autre chose : car le bonheur n'a besoin de rien, mais se suffit pleinement à lui-même⁴. 35
1176 b

Or sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice. Telles apparaissent être les actions conformes à la vertu, car accomplir de nobles et honnêtes actions est l'une de ces choses désirables en elles-mêmes.

Mais⁵ parmi les jeux ceux qui sont agréables font

1. I, 3, 1095 b 31-1096 a 2 ; 9, 1098 b 31-1099 a 7 ; 11, 1101 a 6 ; *Eth. Eud.*, I, 5, 1216 a 3. — Premier point : le bonheur n'est pas une *ἔξις*, mais une *ἐνέργεια*. Deuxième point : c'est une *ἐνέργεια* désirable par soi et non en vue d'une autre fin. Or à cette définition correspondent les activités de l'homme vertueux ; le bonheur sera donc l'acte conforme à la vertu (I. 33-1176 b 9). Voir un bon résumé de l'argumentation dans G. RODIER, 106.

2. Sur ce dernier point, cf. S^t THOMAS, 2067, p. 539 : *in infortunatis manent habitus virtutum ; operationes autem virtutum impediuntur in eis propter infortunia. Si igitur felicitas sit habitus, sequetur quod infortunati essent vere felices.*

3. I, 1, 1094 a 3 et ss. ; 4, 1096 b 16. Cf. aussi *Mélaph.*, Θ, 8, 1050a 23 et ss.

4. Il est parfait. Cf. I, 5, 1097 a 30.

5. L'activité de jeu sous toutes ses formes, ne poursuit, elle aussi, que sa propre fin, tout comme la vertu : pourquoi ne serait-elle pas le bonheur ? C'est à cette objection que répond AR.

Il existe, en somme, trois sortes d'activités qui sont des fins *per se* : l'activité vertueuse de l'homme de bien en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant que composé (σύνθετον) d'une âme et d'un corps : c'est

aussi partie des choses désirables en soi : nous ne les
 10 choisissons pas en vue d'autres choses, car ils sont
 pour nous plus nuisibles qu'utiles, nous faisant négliger
 le soin de notre corps et de nos biens¹. Pourtant
 la plupart des hommes qui sont réputés heureux ont
 recours à des distractions de cette sorte, ce qui fait
 qu'à la cour des tyrans on estime fort les gens d'esprit²
 qui s'adonnent à de tels passe-temps, car en satisfaisant
 les désirs de leurs maîtres ils se montrent
 15 eux-mêmes agréables à leurs yeux, et c'est de ce genre
 de complaisants dont les tyrans ont besoin. Quoi qu'il
 en soit, on pense d'ordinaire que les amusements
 procurent le bonheur pour la raison que les puissants
 de ce monde y consacrent leurs loisirs, — quoique
 sans doute la conduite de tels personnages n'ait en
 l'espèce aucune signification³. Ce n'est pas, en effet,
 dans le pouvoir absolu que résident la vertu et l'intelligence,
 d'où découlent les activités vertueuses, et si
 les gens dont nous parlons, qui ne ressentent aucun
 20 goût pour un plaisir pur et digne d'un homme libre,
 s'évadent vers les plaisirs corporels, nous ne devons
 pas croire pour cela que ces plaisirs sont plus souhaitables
 : car les enfants, aussi, s'imaginent que les choses
 qui ont pour eux-mêmes du prix sont d'une valeur
 incomparable. Il en découle logiquement que les
 appréciations des gens pervers et des gens de bien
 sont tout aussi différentes les unes des autres que sont
 visiblement différentes celles des enfants et des
 adultes. Par conséquent, ainsi que nous l'avons dit à
 25 maintes reprises⁴, sont à la fois dignes de prix et

l'exercice des vertus morales ; l'activité de jeu, qui est éliminée dans
 le présent passage ; enfin la θεωρία, l'exercice des vertus intellectuelles,
 qui fera l'objet du chapitre suivant.

1. Les amusements et les jeux sont des fins en soi, au point qu'on
 n'hésite pas à les rechercher pour eux-mêmes, souvent au détriment
 de sa santé et de sa fortune.

2. Sur l'εὐτραπέλις, cf. IV, 14, 1128 a 10. — L. 14, le sujet de
 ἐφίενται est οἱ τύραννοι.

3. *Ex hujusmodi hominum vita fortasse hujus rei [argumentum
 sumi non debet* (D. LAMBIN) : c'est le premier argument, pour montrer
 que le bonheur ne consiste pas dans l'activité de jeu.

4. I, 9, 1099 a 33 ; III, 6, 1113 a 23 ; IX, 4, 1166 a 12 ; 9, 1170 a 14 ;
 X, 5, 1176 a 15.

agréables les choses qui sont telles pour l'homme de bien ; et pour tout homme l'activité la plus désirable étant celle qui est en accord avec sa disposition propre, il en résulte que pour l'homme de bien c'est l'activité conforme à la vertu. Ce n'est donc pas dans le jeu que consiste le bonheur¹. Il serait en effet étrange² que la fin de l'homme fût le jeu, et qu'on dût se donner du tracas et du mal pendant toute sa vie afin de pouvoir s'amuser ! Car³ pour le dire en un mot, tout ce que nous choisissons est choisi en vue d'une autre chose, à l'exception du bonheur, qui est une fin en soi. Mais se dépenser avec tant d'ardeur et de peine en vue de s'amuser ensuite est, de toute évidence, quelque chose d'insensé et de puéril à l'excès ; au contraire, s'amuser en vue d'exercer une activité sérieuse, suivant le mot d'ANACHARSIS⁴, voilà, semble-t-il, la règle à suivre. Le jeu est, en effet, une sorte de délassement⁵, du fait que nous sommes incapables de travailler d'une façon ininterrompue et que nous avons besoin de relâche. Le délassement n'est donc pas une fin, car il n'a lieu qu'en vue de l'activité. Et la vie heureuse⁶ semble être celle qui est conforme à la vertu ; or une vie vertueuse ne va pas sans un effort sérieux et ne consiste pas dans un simple jeu. Et nous affirmons⁷, à la fois, que les choses sérieuses sont moralement supérieures à celles qui font rire ou s'accompagnent d'amusement, et que l'activité la plus sérieuse est toujours celle de la partie meilleure de nous-mêmes ou celle de l'homme d'une moralité

1. Mais bien dans l'activité vertueuse (Cf. *Polit.*, VIII, 3, 1337 b 33).

2. *Second argument* contre le bonheur-activité de jeu.

3. Les l. 30-33 ont pour objet de prouver que le bonheur ne consiste pas dans le jeu. Le bonheur étant une fin en soi (et la seule), il en résulterait que le jeu serait l'ultime fin de la vie et que tout le reste lui serait subordonné, ce qui est absurde et enfantin (Cf. S^t THOMAS, 2076, p. 540).

4. Le jeu n'est qu'un moyen (Cf. IV, 13, 1128 b 3, sur la nécessité de l'ἀνάπαυσις et de la παιδιά).

ANACHARSIS, prince de Scythie et l'un des Sept Sages, est l'auteur d'aphorismes dont plusieurs sont rapportés par DIOC. L., I, 101-105. Il est cité par PLATON (*Republ.*, X, 600 a) et *Anal. post.*, I, 13, 87 b 30.

5. Sur ἀνάπαυσις (pause, délassement, détente), cf. IV, 14, 1127 b 33.

6. *Troisième argument*.

7. *Quatrième argument*.

plus élevée. Par suite, l'activité de ce qui est meilleur est elle-même supérieure et plus apte à procurer le bonheur. De plus¹, le premier venu, fût-ce un esclave, peut jouir des plaisirs du corps, tout autant que l'homme de la plus haute classe, alors que personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, à moins de lui attribuer aussi une existence humaine². Ce n'est pas, en effet, dans de telles distractions que réside le bonheur, mais dans les activités en accord
10 avec la vertu, comme nous l'avons dit plus haut³.

7

<La vie contemplative ou théorétique.>

Mais si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu⁴, et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté⁵ qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la

1. Cinquième argument.

2. Ce qui est inconcevable aux yeux d'AR. L'esclave est un instrument animé (VIII, 13, 1161 b 4), et n'a pas de vie propre, mais seulement une vie dépendant de celle de son maître. Cf. *Polit.*, III, 9, 1280 a 32 : ... διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τὸ ζῆν κατὰ προαίρεσιν. (voir aussi VII, 15, 1334 a 20).

L. 9, pour les mots εἰ μὴ καὶ βίου, nous adoptons l'interprétation de G. RODIER, 111 (d'après RAMSAUER) : *nisi etiam vitae participes esse dicuntur* (sub : *quod fieri non possent*).

3. 1176 a 35.

4. La σοφία, vertu du νοῦς. — Sur le νοῦς, faculté des principes (Cf. notamment VI, 6, 1141 b 31 et ss.), qui exerce son activité dans la spéculation pure (la *contemplation*, θεωρία), on lira à cette place l'intéressante dissertation de H. JOACHIM, 290-297, où sont rassemblés et étudiés les principaux textes du *de An.* et de la *Métaph.*

Pour tout ce chapitre le commentaire de S^t THOMAS (2080-2110, p. 542-547) est particulièrement utile : chacune des affirmations d'AR. est rapportée au passage où elle a été antérieurement traitée et démontrée.

5. Cf. MICHEL, 579, 23 : εἴτε δὴ νοῦν αὐτὸ χρή καλεῖν, ὥς ἐγὼ [= AR.] αὐτὸ ὀνομάζω, εἴτε ζωὴν λογικὴν, ὥς ὁ Πλάτων.

direction et comme ayant la connaissance des réalités 15
belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit¹.

Cette dernière affirmation paraîtra s'accorder tant avec nos précédentes conclusions² qu'avec la vérité. En effet, en premier lieu, cette activité est la plus haute, puisque l'intellect est la meilleure partie de 20 nous-mêmes et qu'aussi les objets sur lesquels porte l'intellect sont les plus hauts de tous les objets connaissables³. Ensuite elle est la plus continue⁴, car nous sommes capables de nous livrer à la contemplation d'une manière plus continue qu'en accomplissant n'importe quelle action. Nous pensons encore⁵ que

1. Pas d'une façon expresse, mais cf. I, 3, 1095 b 14-1096 a 5 ; VI, 7, 1141 a 18-1141 b 3 ; 13, 1143 b 33-1144 a 6 ; 1145 a 6-11. La σοφία, qui est la vertu de la meilleure partie de l'intellect, est aussi la plus haute des vertus.

2. Voir notamment : I, 5, 1097 a 25-1097 b 1 ; 9, 1099 a 7-21 ; X, 2, 1173 b 15-19 ; 4, 1174 b 20-23 ; 5, 1175 b 36-1176 a 3.

Ar. va donner huit raisons destinées à montrer que le bonheur consiste dans la plus haute vertu, à savoir la contemplation. Le premier argument occupe les l. 19-21.

3. « Il y a parallélisme entre les facultés du sujet et la valeur ontologique de l'objet » (G. RODIER, 112). Cette remarque est vraie aussi bien pour les sciences pratiques que pour les sciences théorétiques. Cf. *Top.*, III, 1, 116 a 21 (I, 96 et note de notre trad. des *Top.*) ; *Rhetor.*, I, 7, 1364 b 7. Quelles vérités (περὶ ἧς, l. 21) sont donc objet de la contemplation du νοῦς ? Ce sont les vérités en mathématiques, en métaphysique et en philosophie de la nature, qui sont les trois branches de la sagesse théorique. Cf. *Métaph.*, E, 1, 1026 a 18 et ss. (I, 333 et 334 et notes de notre comm.) Bien entendu, dans la hiérarchie des sciences théorétiques, c'est la métaphysique qui occupe le premier rang, en raison de l'absolue réalité de son objet, qui est la forme pure, éternelle et séparée (en d'autres termes Dieu, et la Métaphysique est ainsi Théologie).

4. Deuxième argument : la vie théorétique est la seule qui puisse se continuer longtemps sans fatigue (Sur cette continuité, qui est aussi, à un degré plus éminent, celle de l'activité du premier Moteur, ἡ νόησις νοήσεως νόησις, cf. les célèbres analyses de la *Métaph.*, A, 7, 1072 b 14 et ss ; II, 681 et notes de notre comm. ; 9, 1074 b 28 et ss., II, 700-701).

5. Troisième argument : c'est l'activité la plus agréable.

du plaisir doit être mélangé au bonheur ; or l'activité selon la sagesse est, tout le monde le reconnaît, la plus plaisante des activités conformes à la vertu ; de
 25 toute façon, on admet que la philosophie renferme de merveilleux plaisirs sous le rapport de la pureté et de la stabilité, et il est normal que la joie de connaître soit une occupation plus agréable que la poursuite du savoir¹. De plus, ce qu'on appelle la pleine suffisance² appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation : car s'il est vrai qu'un homme sage, un homme juste, ou tout autre possédant une autre vertu, ont besoin des choses nécessaires
 30 à la vie, cependant, une fois suffisamment pourvu des biens de ce genre, tandis que l'homme juste a encore besoin de ses semblables, envers lesquels ou avec l'aide desquels il agira avec justice (et il en est encore de même pour l'homme tempéré, l'homme courageux et chacun des autres), l'homme sage, au contraire, fût-il laissé à lui-même, garde la capacité de contempler, et il est même d'autant plus sage qu'il contemple dans cet état davantage³. Sans doute est-il préférable pour lui d'avoir des collaborateurs⁴, mais
 1177 b il n'en est pas moins l'homme qui se suffit le plus pleinement à lui-même. Et cette activité⁵ paraîtra la seule à être aimée pour elle-même : elle ne produit, en effet, rien en dehors de l'acte même de contempler, alors que des activités pratiques nous retirons un avantage plus ou moins considérable à part de

1. S^t THOMAS, 2092, p. 543 : *speculatio veritatis... quae consistit in contemplatione veritatis jam inventae et cognitae: hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis.*

2. Quatrième argument: l'αὐταρξία, la suffisance, l'indépendance, l'inconditionnalité (Cf. I, 5, 1097 b 8, note ; III, 5, 1112 b 1, note). On sait qu'il en est différemment du bonheur dû aux vertus morales, car il a besoin notamment de la possession des biens extérieurs (Cf. *passim*, et surtout I, 11, 1101 a 15).

3. Et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem quanto fuerit magis perfectus in sapientia (S^t THOMAS, 2095, p. 544).

4. Nous savons que l'amitié est le plus précieux des biens extérieurs (Cf. par exemple, IX, 9, 1169 b 9). D'autre part, le « travail en équipe », que pratiquaient les Écoles grecques, est plus productif que le travail isolé. Mais le sage peut se passer de ces adjuvants.

5. Cinquième argument: l'activité théorétique est une fin en soi et désintéressée, parce qu'elle est le but suprême (cf. *Métaph.*, A, 2, 982 b 24).

l'action elle-même¹. De plus, le bonheur semble consister dans le loisir² : car nous ne nous adonnons à une vie active qu'en vue d'atteindre le loisir, et ne 5 faisons la guerre qu'afin de vivre en paix. Or l'activité des vertus pratiques s'exerce dans la sphère de la politique ou de la guerre ; mais les actions qui s'y rapportent paraissent bien être étrangères à toute idée de loisir, et, dans le domaine de la guerre elles revêtent même entièrement ce caractère, puisque personne ne choisit de faire la guerre pour la guerre, ni ne prépare délibérément une guerre : on passerait 10 pour un buveur de sang accompli, si de ses propres amis on se faisait des ennemis en vue de susciter des batailles et des tueries. Et l'activité de l'homme d'État est, elle aussi, étrangère au loisir, et, en dehors de l'administration proprement dite des intérêts de la cité, elle s'assure la possession du pouvoir et des honneurs, ou du moins le bonheur pour l'homme d'État lui-même et pour ses concitoyens, bonheur qui est différent de l'activité politique, et qu'en fait nous recherchons ouvertement comme constituant un 15 avantage distinct³. Si dès lors⁴, parmi les actions

1. Les activités pratiques (notamment celles de l'homme d'État et du guerrier, comme nous le verrons) visent des fins qui les dépassent et ne sont pas exercées pour elles-mêmes.

2. *Sixième argument* : la vie de loisir, la vie scolastique est la seule qui soit compatible avec la vie contemplative. AR. a cependant, dans le chapitre précédent, condamné l'activité de jeu parce qu'elle est un loisir (une ἀνάπαυσις). Comment donc expliquer que la vie théorique consiste dans le loisir ? S^t THOMAS a parfaitement saisi la difficulté, et il la résout ainsi (2099, p. 545, 546) : *supra dicit quod requies sit gratia operationis. Sed ibi locutus fuit de requie qua intermittitur operatio ante consequutionem finis propter impossibilitatem continuationis operandi... Vacatio autem* [la σχολή dont il est ici question] *est requies in fine ad quam operatio ordinatur. Et sic felicitati, quae est ultimus finis, maxime competit vacatio.*

3. Les l. 12-15 développent l'idée esquissée l. 2-4. La fin proprement dite de l'art politique, c'est d'assurer l'administration des intérêts généraux (τὸ πολιτεύεσθαι, l. 13), c'est-à-dire la conservation et le salut de la cité. En fait, les hommes politiques savent fort bien rechercher, et cela ouvertement (δῆλον, l. 15), pour eux-mêmes et leurs amis, des avantages particuliers d'honneurs et d'argent, qui n'ont rien à voir avec le gouvernement de la cité.

4. Longue phrase à protases multiples (cf. l. 15 ; ἡ δὲ τοῦ νοῦ, l. 19 ; καὶ τό, l. 21), l'apodose étant rejetée l. 24, ἡ τελεία δῆ.

conformes à la vertu, les actions relevant de l'art politique ou de la guerre viennent en tête par leur noblesse et leur grandeur, et sont cependant étrangères au loisir et dirigées vers une fin distincte et ne sont pas désirables par elles-mêmes ; si, d'autre part, l'activité de l'intellect, activité contemplative, paraît bien à la fois l'emporter sous le rapport du sérieux¹ et
 20 n'aspirer à aucune autre fin qu'elle-même, et posséder un plaisir achevé qui lui est propre (et qui accroît au surplus son activité)² ; si enfin la pleine suffisance, la vie de loisir, l'absence de fatigue (dans les limites de l'humaine nature), et tous les autres caractères qu'on attribue à l'homme jouissant de la félicité, sont les manifestations rattachées à cette activité : il en résulte que c'est cette dernière qui sera le parfait bonheur de l'homme, — quand elle est prolongée
 25 pendant une vie complète³, puisque aucun des éléments du bonheur ne doit être inachevé.

Mais une vie de ce genre⁴ sera trop élevée pour la condition humaine : car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé humain⁵, autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu⁶. Si donc l'intellect est quelque chose
 30 de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. Il ne faut donc pas écouter ceux qui⁷ conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de

1. L'emporter, par conséquent, sur l'activité de jeu.

2. Rappel de 5, 1175 a 30.

3. Sur cette condition, cf. I, 7, 1098 a 15, et la note.

4. *Septième argument* : l'activité théorique est celle de ce qu'il y a de divin en l'homme. Cf. *Métaph.*, A, 7, 1072 b 14, où il est précisé que la vie contemplative, à la fois activité noble et béatitude, est continue et éternelle chez le premier Principe, tandis que nous ne pouvons la vivre que *μικρὸν χρόνον*, c'est-à-dire aux rares moments où notre intellect devient en acte, dans l'intuition, les intelligibles mêmes (voir notre commentaire de ce passage capital, II, 681 et ss., notes).

5. Composé d'une âme et d'un corps (cf. MICHEL, 591, 6).

6. C'est-à-dire aux vertus éthiques, qui sont les vertus de l'homme en tant que composé d'une âme et d'un corps.

7. Comme SIMONIDE (cité *Métaph.*, A, 2, 982 b 30), ainsi que le rappelle opportunément S^t THOMAS, 2107, p. 546.

borner sa pensée aux choses humaines¹, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser², et tout faire pour vivre

1. Cf. *Rhetor.*, II, 21, 1394 b 24, où est cité un vers (qui est peut-être d'ÉPICARME) renfermant une pensée analogue. D'autres poètes aussi ont exprimé la même idée : voir J. BURNET, 463, et W. D. ROSS, *ad loc.*

2. Peu de formules sont aussi célèbres que celle-là. Mais nulle n'est plus obscure. AR. entend-il parler d'une immortalité personnelle du νοῦς ? La réponse à cette question (qui relève plus de la Métaphysique que de l'Éthique, et que nous n'avons pas à traiter en détail) suppose résolu le difficile problème, posé dans le 3^e livre du *de An.*, de la nature de l'intellect agent et sa destinée. Le νοῦς proprement dit (que les interprètes ont appelé νοῦς ποιητικός) étant un élément séparé, d'origine divine, qui vient du dehors (θύραθεν) par une sorte d'épigénèse (*de Gen. anim.*, II, 3, 736 b 27), et n'étant pas soumis aux causes de corruption des puissances inférieures de l'âme, rien ne s'oppose, semble-t-il, à ce qu'il survive à la dissolution du composé humain et soit doué de l'immortalité. Mais quelle sorte d'immortalité doit-on lui reconnaître ? Il est difficile d'admettre qu'AR. ait jamais cru à l'immortalité de la personne, et les textes réunis par G. RODIER, 117-118, paraissent décisifs : la nature transcendante du νοῦς, identique sans doute dans tous les individus, suggère, conformément à l'interprétation alexandriste et averroïste, acceptée par ZABARELLA, qu'à la mort de l'individu l'intellect va se perdre au sein de l'intellect universel et divin, dont il n'est qu'une parcelle. Mais cette explication, de caractère panthéiste, se heurte à de graves objections. Il devient notamment impossible de comprendre l'individualisation de l'intellection, et, d'autre part, la thèse panthéistique est formellement rejetée, au livre Λ de la *Métaphysique*. La solution est donc loin d'être trouvée, et la pensée d'AR. demeure et demeurera longtemps encore livrée à la discussion.

On a relevé avec raison l'influence du *Timée*, 90 b c, où PLATON explique comment, par l'exercice des facultés supérieures, l'homme peut participer à l'immortalité. Cf. aussi *Théét.*, 176 b, où il est déclaré que « l'évasion c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible » (trad. A. DIÈS, 208).

Sur le problème soulevé, et ses résonances d'ordre psychologique et métaphysique, il existe une littérature considérable. Bornons-nous à signaler la longue note de G. RODIER et la dissertation sur le νοῦς de H. JOACHIM, l'une et l'autre déjà citées. On se reportera enfin avec intérêt à l'ouvrage de E. BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste*, Paris, 1954, dans lequel les rapports entre la ψυχή et le νοῦς, ainsi que l'origine divine de l'intellect, sont étudiés à la lumière des fragments de THÉOPHRASTE, fidèle dépositaire de la doctrine d'AR. Le livre posthume de O. HAMELIN *La théorie de l'Intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953 (édité par E. BARBOTIN), renferme aussi de précieuses indications.

selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même
 1178 a si cette partie est petite par sa masse¹, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser² que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui³. Et ce que nous
 5 avons dit plus haut⁴ s'appliquera également ici : ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse.

1. Le terme *δγκος*, l. 1178 a 1, employé ici au sens figuré, appartient au vocabulaire de la physique et signifie *poids, masse, volume*. Il est souvent synonyme de *σῶμα* et de *μέγεθος*.

2. *Huitième argument* : la contemplation est la véritable vie de l'homme. Tout être, en effet, se définit par sa quiddité, et, par suite, l'homme se définit par son âme ; et la fonction de l'âme étant l'activité selon le *νοῦς*, c'est dans ce genre de vie qu'il convient de placer l'essence de l'homme. Cf. *supra*, IX, 8, 1169 a 2 ; RODIER, 119. — En définissant ainsi l'homme par sa forme spécifique seule et sa fonction propre, AR. encourt-il le reproche que lui adresse G. RODIER dans sa note précitée, et tombe-t-il réellement dans le défaut qu'il condamne lui-même (*de An.*, I, 1, 403 a 29) de définir une chose par sa forme indépendamment de sa matière ? Nous ne le pensons pas. Au livre Z de la *Métaphysique*, ch. 4 et 5 (I, p. 367-370 de notre comm.), AR. établit une hiérarchie entre les définitions : au *sens premier et fondamental* (*κυρίως, ἀπλῶς*), il n'y a définition que de la substance et de la quiddité ; en un *sens dérivé* seulement (*δευτέρως*), il peut y avoir définition des autres catégories, puis des *σύνθετα*, (substance + autre catégorie : par exemple *homme blanc*), et enfin des *natures exprimant une dualité* (*συνδεδασμένα*), composées d'un attribut *καθ' αὐτό* avec son sujet (Sur l'extension de la définition du concept simple au « concept-fonction », cf. O. HAMELIN, *le Syst. d'Ar.*, p. 120 et ss.).

3. Cf. SYLV. MAURUS, 286¹ : *absurdum est si homo magis expeteret vitam et perfectionem aliarum partium, quae non sunt principaliter homo, quam vitam et perfectionem intellectus, qui principaliter est homo*.

4. IX, 9, 1169 b 33 ; X, 5, 1176 a 26. — La conclusion générale est donc : le bonheur consiste dans la vie de contemplation.

8

<Prééminence de la vie contemplative.>

C'est d'une façon secondaire qu'est heureuse la vie selon l'autre sorte de vertu¹ : car les activités qui y sont conformes sont purement humaines : les actes justes, en effet, ou courageux, et tous les autres actes de vertu, nous les pratiquons dans nos relations les uns avec les autres, quand, dans les contrats, les services rendus et les actions les plus variées ainsi que dans nos passions², nous observons fidèlement ce qui doit revenir à chacun, et toutes ces manifestations sont choses simplement humaines. Certaines mêmes d'entre elles sont regardées comme résultant de la constitution physique, et la vertu éthique comme ayant, à beaucoup d'égards, des rapports étroits avec les passions³. Bien plus, la prudence elle-même⁴ est

1. AR. va présenter d'autres arguments, au nombre de quatre, en faveur de l'excellence de la vie théorique.

Premier argument. La vie conforme aux vertus éthiques ne procure qu'un bonheur de second ordre (δευτέρως, l. 9) : c'est la fin de la vie de l'homme pris en tant que σύνθετον. Dans les l. suivantes, il sera établi que les vertus éthiques et même la prudence entretiennent une certaine solidarité entre elles et ne sont pas inséparables du σύνθετον. A ce titre, elles constituent des vertus simplement humaines (ἀνθρωπικά, l. 10), et ne sauraient être placées sur le plan supérieur de l'activité théorique.

2. Que les vertus éthiques ont pour effet de modérer (Cf. II, 2, 1104 b 9 et ss.).

3. En ce qui concerne l'influence des dispositions naturelles et de la constitution physique, du tempérament (σῶμα, l. 15), sur l'existence même de la vertu, cf. VI, 13, 1144 b 3 ; voir aussi un important passage de *Hist. anim.*, VII, 1, 588 a 17 (II, 491, de notre trad.). En outre, comme nous l'avons vu l. 12 *supra* (cf. la note précédente), il existe des rapports entre les vertus éthiques et les passions, liées elles-mêmes à un état corporel.

4. La prudence, ou sagesse pratique, tout en étant une vertu proprement dianoétique, est en connexion avec les vertus éthiques : la vertu morale détermine la fin de l'activité, et la prudence les moyens de réalisation. Pas de prudence véritable sans vertu, et pas de vertu sans prudence : cf. VI, 13, 1144 a 6-9, et 1144 b 30.

intimement liée à la vertu morale, et cette dernière à la prudence, puisque les principes de la prudence dépendent des vertus morales, et la rectitude des vertus morales de la prudence. Mais les vertus
 20 morales étant aussi rattachées aux passions¹, auront rapport au composé ; or les vertus du composé sont des vertus simplement humaines ; et par suite le sont aussi, à la fois la vie selon ces vertus et le bonheur qui en résulte. Le bonheur de l'intellect est, au contraire, séparé² : qu'il nous suffise de cette brève indication à son sujet, car une discussion détaillée dépasse le but que nous nous proposons³.

Le bonheur de l'intellect semblerait aussi avoir besoin du cortège des biens extérieurs, mais seulement à un faible degré ou à un degré moindre que la vertu
 25 éthique⁴. On peut admettre, en effet, que les deux sortes de vertus aient l'une et l'autre besoin, et cela à titre égal, des biens nécessaires à la vie (quoique, en fait, l'homme en société se donne plus de tracas⁵ pour les nécessités corporelles et autres de même nature) : car il ne saurait y avoir à cet égard qu'une légère différence entre elles. Par contre, en ce qui

1. Sur les mots συννηρημέναι δ' αὐται, l. 19, cf. la note de G. RODIER, 121, dont nous acceptons l'interprétation (inspirée de MICHEL, 595, 15) : les vertus morales (αὐται) sont liées à la prudence, et la prudence aux vertus morales ; et d'autre part, elles sont liées aux passions, car prudence et vertus morales s'appliquent également à les modifier et à les modérer. Par conséquent, toutes ces vertus, y compris la prudence, sont réellement des vertus du composé humain.

2. L. 22, ἡ δὲ τοῦ νοῦ κεχωρισμένη, c'est-à-dire εὐδαιμονία (cf. H. JOACHIM, 287, et note 4) : c'est un bonheur divin, complet en lui-même et indépendant de toute condition corporelle ou autre. *Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina* (S^r THOMAS, 2115, p. 550).

3. La question de savoir si le νοῦς est ou non séparé est étrangère à l'Éthique ; elle est traitée de *An.*, III, 5.

4. *Second argument.* La contemplation n'a pas besoin des biens extérieurs. AR. reprend ici un développement déjà traité *supra*, 7 en entier (1177 a 12-1178 a 8). L'authenticité du présent passage n'est cependant pas douteuse (J. BURNET, 464).

5. Que le contemplateur. — Nous croyons que ὁ πολιτικός, l. 27, signifie non pas l'homme d'État (W. D. ROSS, H. RACKHAM), mais l'homme en tant que vivant en société, et qui mène une existence proprement active, par opposition au σοφός.

concerne leurs activités propres, la différence sera considérable¹. L'homme libéral, en effet, aura besoin d'argent pour répandre ses libéralités, et par suite l'homme juste pour rétribuer les services qu'on lui rend (car les volontés demeurent cachées, et même les gens injustes prétendent avoir la volonté d'agir avec justice)²; de son côté l'homme courageux aura besoin de force³, s'il accomplit quelque une des actions conformes à sa vertu, et l'homme tempérant a besoin d'une possibilité de se livrer à l'intempérance. Autrement, comment ce dernier, ou l'un des autres dont nous parlons, pourra-t-il manifester sa vertu ? On discute aussi le point de savoir quel est l'élément le plus important de la vertu, si c'est le choix délibéré ou la réalisation de l'acte⁴, attendu que la vertu consiste dans ces deux éléments. La perfection de la vertu résidera évidemment dans la réunion de l'un et de l'autre, mais l'exécution de l'acte requiert le secours de multiples facteurs, et plus les actions sont grandes et nobles, plus ces conditions sont nombreuses. Au contraire, l'homme livré à la contemplation n'a besoin d'aucun concours de cette sorte, en vue du moins d'exercer son activité : ce sont même là plutôt, pour ainsi dire, des obstacles, tout au moins à la contemplation ; mais en tant qu'il est homme et qu'il vit en société, il s'engage délibérément dans des actions conformes à la vertu : il

1. Les nécessités matérielles de l'existence s'imposent ἐξ ἑαυτοῦ (l. 26) aussi bien à la vie contemplative qu'à la vie active. Mais il n'en est plus de même pour ce qu'exige, dans son domaine propre, chacune de ces façons de vivre : la vie active (la vie selon les diverses vertus morales) a besoin de ressources extérieures beaucoup plus importantes et nombreuses que la vie contemplative.

2. Ce qui compte, dans la vertu de justice, c'est moins l'intention (βούλησις, l. 30), qui est incontrôlable, que l'action elle-même. Les gens injustes peuvent toujours alléguer que leur intention est bonne, mais que les moyens leur font défaut.

3. Il aura besoin de vigueur, de force corporelle, de la force des armes. Pour MICHEL, 596, 18, la force dont il s'agit est la présence d'ennemis (δεῖται παρουσίας πολεμίων).

4. Il est nécessaire de manifester sa vertu par des actes. Cf. *Eth. Eud.*, II, 11, 1228 a 15 : l'intention étant cachée (προαίρεσις, l. 35), il faut s'en rapporter aux actes.

aura donc besoin des moyens extérieurs en question pour mener sa vie d'homme¹.

Que le parfait bonheur soit une certaine activité théorétique, les considérations suivantes le montreront encore avec clarté². Nous concevons les dieux comme jouissant de la suprême félicité et du souverain bonheur. Mais quelles sortes d'actions devons-nous leur attribuer ? Est-ce les actions justes ? Mais ne leur donnerons-nous pas un aspect ridicule en les faisant contracter des engagements, restituer des dépôts et autres opérations analogues ? Sera-ce les actions courageuses, et les dieux affronteront-ils les dangers et courront-ils des risques pour la beauté de la chose ? Ou bien alors ce sera des actes de libéralité ? Mais à qui donneront-ils ? Il serait étrange aussi qu'ils eussent à leur disposition de la monnaie ou quelque
 10 nous leur attribuer ? Est-ce les actions justes ? Mais ne leur donnerons-nous pas un aspect ridicule en les faisant contracter des engagements, restituer des dépôts et autres opérations analogues ? Sera-ce les actions courageuses, et les dieux affronteront-ils les dangers et courront-ils des risques pour la beauté de la chose ? Ou bien alors ce sera des actes de libéralité ? Mais à qui donneront-ils ? Il serait étrange aussi qu'ils eussent à leur disposition de la monnaie ou quelque
 15 autre moyen de paiement analogue ! Et les actes de tempérance, qu'est-ce que cela peut signifier dans leur cas ? N'est-ce pas une grossièreté de les louer de n'avoir pas d'appétits dépravés ? Si nous passons en revue toutes ces actions, les circonstances dont elles sont entourées nous apparaîtront mesquines et indignes de dieux.

Et pourtant on se représente toujours les dieux comme possédant la vie et par suite l'activité, car nous ne pouvons pas supposer qu'ils dorment, comme
 20 Endymion³. Or, pour l'être vivant, une fois qu'on lui a ôté l'action et à plus forte raison la production⁴, que lui laisse-t-on d'autre que la contemplation ? Par conséquent, l'activité de Dieu, qui en félicité surpasse toutes les autres, ne saurait être que théorétique. Et par suite, de toutes les activités humaines celle qui est la plus apparentée à l'activité divine sera aussi la plus grande source de bonheur.

1. En tant que σύνθετον. Cf. la traduction de D. LAMBIN : *ut cum hominibus versetur et humaniter vivet*.

2. Troisième argument : l'activité théorétique est la seule activité concevable pour la divinité.

3. Cf. *Métaph.*, A, 9, 1074 b 17 (Tout le ch. 9 doit d'ailleurs être comparé avec le présent texte).

4. Sur la *πρᾶξις* et la *ποίησις*, cf. I, 1, 1094 a 1, note.

Un signe encore¹, c'est que les animaux autres que l'homme n'ont pas de participation au bonheur, du fait qu'ils sont totalement démunis d'une activité de 25 cette sorte. Tandis qu'en effet chez les dieux la vie est tout entière bienheureuse, comme elle l'est aussi chez les hommes dans la mesure où une certaine ressemblance avec l'activité divine est présente en eux, dans le cas des animaux, au contraire, il n'y a pas trace de bonheur, parce que, en aucune manière, l'animal n'a part à la contemplation. Le bonheur est donc coextensif à la contemplation, et plus on possède la faculté de contempler, plus aussi on est heureux, 30 heureux non pas par accident, mais en vertu de la contemplation même², car cette dernière est par elle-même d'un grand prix. Il en résulte que le bonheur ne saurait être qu'une forme de contemplation.

9

<La vie contemplative et ses conditions matérielles.>

Mais le sage aura aussi besoin de la prospérité extérieure, puisqu'il est un homme : car la nature humaine ne se suffit pas pleinement à elle-même pour l'exercice de la contemplation³, mais il faut aussi que le corps soit en bonne santé, qu'il reçoive de la nour- 35 riture et tous autres soins. Cependant, s'il n'est pas possible sans l'aide des biens extérieurs d'être parfaitement heureux, on ne doit pas s'imaginer pour autant que l'homme aura besoin de choses nom- 1179 a breuses et importantes pour être heureux : ce n'est pas, en effet, dans un excès d'abondance que résident

1. *Quatrième argument* : l'activité théorétique est ce qui distingue l'homme des animaux.

2. Le bonheur que procure la contemplation, n'est pas un simple accompagnement accidentel de la contemplation, mais il ne fait qu'un avec elle, il est la contemplation même (comme le plaisir, nous l'avons vu, se confond avec l'acte).

3. I, 9, 1099 b 3.

la pleine suffisance et l'action¹, et on peut, sans posséder l'empire de la terre et de la mer, accomplir de
 5 nobles actions, car même avec des moyens médiocres on sera capable d'agir selon la vertu. L'observation au surplus le montre clairement : les simples particuliers semblent en état d'accomplir des actions méritoires, tout autant que les puissants, et même mieux. Il suffit d'avoir la quantité de moyens strictement exigés par l'action vertueuse² : alors sera heureuse la vie de l'homme agissant selon la vertu. SOLON³ aussi donnait sans doute un aperçu exact
 10 de l'homme heureux, quand il le montrait modérément entouré des biens extérieurs et ayant accompli (dans la pensée de SOLON tout au moins) les plus beaux exploits, et ayant vécu dans la tempérance : car on peut, en possédant des biens médiocres, accomplir ce que l'on doit. De son côté, ANAXAGORE semble avoir pensé que l'homme heureux n'est ni riche ni puissant, puisqu'il dit⁴ qu'il ne serait pas
 15 étonné qu'un tel homme apparût à la foule sous un aspect déconcertant : car la foule juge par les caractères extérieurs, qui sont les seuls qu'elle perçoit. Les opinions des sages⁵ semblent donc en plein accord avec nos propres arguments.

De pareilles considérations entraînent ainsi la conviction dans une certaine mesure, mais, dans le domaine de la conduite, la vérité se discerne aussi d'après les faits et la manière de vivre, car c'est sur l'expérience que repose la décision finale. Nous devons
 20 dès lors examiner les conclusions qui précèdent en

1. L'action (ἡ πράξις, I. 3), c'est-à-dire la conduite morale, *exterior actio virtuosa* (S^t THOMAS, 2128, p. 553).

2. Ni plus, ni moins. Cf. S^t THOMAS, 2129, p. 554 : *sufficit autem ad felicitatem quod homo tantum habeat de exterioribus bonis quod possit virtuosa operari*. — L'explication de RODIER, 127, d'après HÉLIOD., 226, 13, est légèrement différente.

3. Cf. *supra*, I, 11, 1100 a 11, et note ; HÉROD., I, 30-32. — L. 11, ὥς ζῆτο est une restriction d'AR., qui n'aurait pas entièrement approuvé le genre de bonheur célébré par Solon.

4. 46 A 30 Diels ; *Eth. Eud.*, I, 4, 1215 b 6 ; DIOG. L., II, 7.

5. Dont AR. tient toujours grand compte. Mais dans le domaine de la moralité, c'est l'expérience qui a le dernier mot (I. 17-22 ; cf. *supra*, I, 8, 1098 b 9).

les confrontant avec les faits et la vie : si elles sont en harmonie avec les faits, il faut les accepter, mais si elles sont en désaccord avec eux, les considérer comme de simples vues de l'esprit¹.

L'homme qui exerce son intellect² et le cultive

1. Des propos vides de sens (HÉLIOD., 226, 29).

2. Conclusion finale.

Toute la fin du chapitre (l. 23-32), d'une part, rompt l'enchaînement des idées, et, d'autre part, est en désaccord avec la conception habituelle d'AR. sur les rapports de Dieu (ou des dieux) avec le monde. On sait que l'impassibilité divine est une des thèses capitales de l'Aristotélisme : Dieu, qui se connaît lui-même, ignore tout ce qui n'est pas lui. Malgré les textes en sens contraire qu'on a invoqués (par exemple, de *Philos.*, fgmt 11 Rose ; *Top.*, I, 14, 105 b 31-34 ; de *An.*, I, 5, 420 b 4 ; *Métaph.*, B, 4, 1000 b 3 ; A, 10, 1075 a 11-15, etc.) et qui ont entraîné la conviction d'un certain nombre d'interprètes anciens et modernes, depuis ALEXANDRE, AVERROËS et S^t THOMAS (in *Métaph.*, éd. Pirotta, 2614, p. 736), jusqu'à BRENTANO, WERNER (*Arist. et l'Ideal. platon.*, 367) et J. MARITAIN (*la Phil. bergs.*, 2^e éd., 420), nous pensons, avec la majorité des commentateurs, que les déclarations expresses d'AR. (de *Caelo*, II, 12, 292 a 22 ; *Eth. Nicom.*, VIII, 8, 1158 b 34, 1159 a 4 ; X, 8, 1178 b 10 ; *Polit.*, VII, 3, 1325 b 28), en accord avec les positions essentielles du système (absence de toute notion de création *ex nihilo*, éternité de la matière et de la forme), constituent un obstacle invincible à ces prolongements chrétiens de la pensée du Stagirite. — Voir ce que nous avons déjà dit à ce sujet dans notre commentaire de la *Métaphysique*, II, 702-704 (sous A, 9, 1074 b 35).

On aurait tort d'en conclure, avec RAMSAUER, à l'interpolation du présent passage. J. BURNET, 467, et G. RODIER, 129-130, estiment, avec raison selon nous, que son authenticité ne saurait être mise en doute. AR. expose ici une opinion qui n'est pas la sienne, et qui a un caractère exotérique et conjectural, marqué au surplus par l'emploi de formules dubitatives (δοκεῖ, εὐλογον, l. 25). Ce n'est pas la seule fois où il arrive à AR. de faire appel aux opinions courantes, et il est sûr que l'idée d'une providence qui veille sur le monde a toujours été une idée populaire avec laquelle une doctrine de la moralité devait compter. Elle avait d'ailleurs d'illustres répondeurs : SOCRATE et PLATON lui assurent un rôle privilégié dans leur philosophie (Cf. XÉNOPH., *Memor.*, I, 19 ; *Lois*, X, 904 a-905 b). On peut même supposer (Cf. en ce sens C. DE VOGEL, *Greek Phil.*, II, n° 427, note 2, p. 32) que la pensée d'AR. a subi sur ce point une évolution caractéristique. Dans les ouvrages de jeunesse ou de date relativement ancienne (le de *Philos.*, fgmt 11 cité *supra* ; de *Caelo*, I, 4, 271 a 33), où l'influence platonicienne demeure sensible, l'activité ordonnatrice du Démonstrateur sert de preuve à l'existence de Dieu, alors que les écrits de la période finale (et notamment les derniers chapitres du livre A de la *Métaphysique*) n'offrent plus aucune trace de cette conception.

semble être à la fois dans la plus parfaite disposition et le plus cher aux dieux. Si, en effet, les dieux
 25 prennent quelque souci des affaires humaines, ainsi qu'on l'admet d'ordinaire, il sera également raisonnable de penser, d'une part qu'ils mettent leur complaisance dans la partie de l'homme qui est la plus parfaite et qui présente le plus d'affinité avec eux (ce ne saurait être que l'intellect), et, d'autre part, qu'ils récompensent généreusement les hommes qui chérissent et honorent le mieux cette partie, voyant que ces hommes ont le souci des choses qui leur sont chères à eux-mêmes, et se conduisent avec droiture et noblesse. Or que tous ces caractères soient au plus
 30 haut degré l'apanage du sage, cela n'est pas douteux. Il est donc l'homme le plus chéri des dieux. Et ce même homme est vraisemblablement aussi le plus heureux de tous. Par conséquent, de cette façon encore¹, le sage sera heureux au plus haut point.

10

<Éthique et Politique.>

Une question se pose² : si ces matières et les vertus, en y ajoutant l'amitié et le plaisir, ont été suffisamment traitées dans leurs grandes lignes, devons-nous croire que notre dessein a été totalement rempli ?

35 Ou plutôt, comme nous l'assurons³, ne doit-on pas dire que dans le domaine de la pratique, la fin ne consiste pas dans l'étude et la connaissance purement théoriques des différentes actions, mais plutôt dans
 1179 b

1. C'est-à-dire : c'est là une nouvelle preuve en faveur de notre thèse sur le bonheur parfait qui accompagne la contemplation.

2. Transition de l'Éthique à la Politique. L'Éthique n'étant qu'un chapitre de la Politique, il reste à savoir comment le législateur doit produire le bonheur dans la cité.

L. 33, περὶ τούτων, ce qui concerne les conditions du bonheur.

L. 35, προαίρεσις signifie ici *id quod disputationi alicui propositum est* (Ind. arist., 634 a 41) : ce terme est à peu près syn. de μέθοδος

3. II, 2, 1103 b 26.

leur exécution ? Dès lors, en ce qui concerne également la vertu, il n'est pas non plus suffisant de savoir ce qu'elle est, mais on doit s'efforcer aussi de la posséder et de la mettre en pratique¹, ou alors tenter par quelque autre moyen, s'il en existe, de devenir des hommes de bien.

Quoi qu'il en soit, si les raisonnements étaient en eux-mêmes suffisants pour rendre les gens honnêtes, ils recevraient de nombreux et importants honoraires, 6 pour employer l'expression de THÉOGNIS², et cela à bon droit, et nous devrions en faire une ample provision. Mais en réalité, et c'est là un fait d'expérience, si les arguments ont assurément la force de stimuler et d'encourager les jeunes gens doués d'un esprit généreux, comme de rendre un caractère bien né et véritablement épris de noblesse morale, perméable à la vertu, ils sont cependant impuissants à inciter la grande majorité des hommes à une vie noble 10 et honnête : la foule, en effet, n'obéit pas naturellement au sentiment de l'honneur, mais seulement à la crainte, ni ne s'abstient des actes honteux à cause de leur bassesse, mais par peur des châtiments ; car, vivant sous l'empire de la passion, les hommes poursuivent leurs propres satisfactions et les moyens de les réaliser, et évitent les peines qui y sont opposées, et ils n'ont même aucune idée de ce qui est noble et véritablement agréable, pour ne l'avoir jamais goûté. 15 Des gens de cette espèce, quel argument pourrait transformer leur nature ? Il est sinon impossible, du moins fort difficile d'extirper par un raisonnement les habitudes invétérées de longue date dans le caractère. Nous devons sans doute nous estimer heureux si, en possession de tous les moyens³ qui peuvent, à

1. L. 3, ἔχειν καὶ χρῆσθαι, c'est-à-dire avoir l'ἔξις et l'ἐνέργεια. Cf. S^t THOMAS, 2138, p. 557 : ...quod aliquis habeat eam, scilicet secundum habitum, et utatur ea, scilicet secundum actum.

2. 432-434. Cf. *Ménon*, 95 e, dont AR. s'inspire manifestement dans tout ce chapitre.

3. Et non pas seulement du raisonnement seul. Il faut y ajouter la nature, l'habitude et l'exercice. Et encore tous ces moyens réunis ne nous assurent-ils qu'une participation (μεταλάβοιμεν, l. 19) imparfaite à la vertu.

notre sentiment, nous rendre honnêtes, nous arrivons à participer en quelque mesure à la vertu.

- 20 Certains pensent¹ qu'on devient bon par nature, d'autres disent que c'est par habitude, d'autres enfin par enseignement. Les dons de la nature ne dépendent évidemment pas de nous, mais c'est par l'effet de certaines causes divines qu'ils sont l'apanage de ceux qui, au véritable sens du mot, sont des hommes fortunés. Le raisonnement et l'enseignement, de leur côté, ne sont pas, je le crains, également puissants chez tous les hommes, mais il faut cultiver auparavant, au moyen d'habitudes, l'âme de l'auditeur²,
 25 en vue de lui faire chérir ou détester ce qui doit l'être, comme pour une terre appelée à faire fructifier la semence. Car l'homme qui vit sous l'empire de la passion ne saurait écouter un raisonnement qui cherche à le détourner de son vice, et ne le comprendrait même pas³. Mais l'homme qui est en cet état, comment est-il possible de le faire changer de sentiment ? Et, en général, ce n'est pas, semble-t-il, au raisonnement que cède la passion, c'est à la contrainte. Il faut donc que le caractère ait déjà une certaine
 30 disposition propre à la vertu, chérissant ce qui est noble et ne supportant pas ce qui est honteux.

- Mais recevoir en partage, dès la jeunesse, une éducation tournée avec rectitude vers la vertu est une chose difficile à imaginer quand on n'a pas été élevé sous de justes lois⁴ : car vivre dans la tempérance et la constance n'a rien d'agréable pour la plupart des hommes, surtout quand ils sont jeunes. Aussi convient-il de régler au moyen de lois la façon de les
 35 élever, ainsi que leur genre de vie, qui cessera d'être pénible en devenant habituel⁵. Mais sans doute

1. I, 10, 1099 b 9 (notamment pour le sens de *διὰ τινος θείας αἰτίας*, l. 22).

2. Cf. la trad. de D. LAMBIN : *sed oportet animum auditoris, ut humum quae seminis alendi facultatem habitura est, consuetudine ante subigi et excoli.*

3. Si par hasard il l'écoutait.

4. L'enseignement et l'appel à la raison sont impuissants quand le sol est insuffisamment préparé. Il faut de bonnes habitudes, qui ne peuvent résulter que d'une discipline que seule l'autorité publique est en mesure d'appliquer.

5. Cf. *Rhetor.*, I, 10, 1369 b 16.

n'est-ce pas assez que pendant leur jeunesse des hommes reçoivent une éducation et des soins également éclairés ; puisqu'ils doivent, même parvenus à l'âge d'homme, mettre en pratique les choses qu'ils ont apprises et les tourner en habitudes¹, nous aurons besoin de lois pour cet âge aussi, et, d'une manière générale, pour toute la durée de la vie : la plupart des gens, en effet, obéissent à la nécessité plutôt qu'au raisonnement, et aux châtimens plutôt qu'au sens du bien.

5

Telle est la raison pour laquelle certains pensent² que le législateur a le devoir, d'une part, d'inviter les hommes à la vertu et de les exhorter en vue du bien, dans l'espoir d'être entendu de ceux qui, grâce aux habitudes acquises, ont déjà été amenés à la vertu ; et, d'autre part, d'imposer à ceux qui sont désobéissans et d'une nature par trop ingrate, des punitions et des châtimens, et de rejeter totalement les incorrigibles hors de la cité³. L'homme de bien, ajoutent-ils, et qui vit pour la vertu, se soumettra au raisonnement, tandis que l'homme pervers, qui n'aspire qu'au plaisir, sera châtié par une peine, comme une bête de somme. C'est pourquoi ils disent encore⁴ que les peines infligées aux coupables doivent être de telle nature qu'elles soient diamétralement opposées aux plaisirs qu'ils ont goûtés.

10

Si donc, comme nous l'avons dit⁵, l'homme appelé à être bon doit recevoir une éducation et des habitudes

15

1. L. 3, αὐτά est douteux, mais nous le préférons à ἄλλα, proposé par G. RODIER, 134, d'après MICHEL, 607, 29. Nous comprenons : τὰ ὑπὸ τῆς ὁρθῆς τροφῆς προδεδιδαγμένα. — Même L., περὶ ταῦτα : *to regulate the discipline of adults* (H. BACKHAM).

2. PLATON, qui, dans les *Lois* (IV, 723 a et ss.), insiste sur l'intérêt que présenterait en législation l'emploi d'un *prélude*, d'un *préambule* (προοίμιον) à toute mesure législative. Ce prélude, analogue aux préludes musicaux, expliquerait les motifs de la loi, et ferait ainsi précéder toute mesure de contrainte par un avertissement faisant appel à la persuasion (Cf. A. DIÈS, *Introd. aux Lois*, Paris, 1951, I, p. xxxix-xl).

3. Sur ce dernier point. cf. *Protag.*, 325 a.

4. Avec AR. lui-même (cf. *supra*, II, 2, 1104 b 16).

5. 1179 b 31-1180 a 5. A l'exemple de W. D. ROSS, nous considérons les l. 14-22 comme une seule phrase, dont l'apodose est l. 18, ἡ μὲν οὖν πατριή.

d'homme de bien, et ensuite passer son temps dans des occupations honnêtes et ne rien faire de vil, soit volontairement, soit même involontairement¹, et si ces effets ne peuvent se réaliser que dans une vie soumise à une règle intelligente et à un ordre parfait, disposant de la force : dans ces conditions, l'autorité paternelle ne possède ni la force, ni la puissance coercitive (et il en est de même, dès lors, de tout
 20 particulier pris individuellement, s'il n'est roi ou quelqu'un d'approchant), alors que la loi, elle, dispose d'un pouvoir contraignant, étant une règle qui émane d'une certaine prudence et d'une certaine intelligence². Et tandis que nous détestons les individus qui s'opposent à nos impulsions, même s'ils agissent ainsi à bon droit, la loi n'est à charge à personne en prescrivant ce qui est honnête. Mais ce n'est qu'à Lacédémone
 25 et dans un petit nombre de cités³ qu'on voit le législateur accorder son attention à la fois à l'éducation et au genre de vie des citoyens ; dans la plupart des cités, on a complètement négligé les problèmes de ce genre, et chacun vit comme il l'entend, *dictant*, à la manière des Cyclopes⁴, *la loi aux enfants et à l'épouse*. La meilleure solution est donc de s'en remettre à la juste sollicitude de l'autorité publique
 30 et d'être capable de le faire⁵. Mais si l'autorité publique s'en désintéresse, on estimera que c'est à chaque

1. C'est-à-dire d'une façon absolue, la loi refusant d'envisager même l'hypothèse d'une faute involontaire.

2. La *prudence législative* (νομοθετική φρόνησις) indique la fin et les moyens, à la différence de la politique en action, qui est toute d'application aux cas concrets et relève de l'expérience. Cf. *Polit.*, III, 16, 1287 a 28.

3. Chez les crétois et les carthaginois. Cf. *Polit.*, VIII, 1, 1337 a 31.

4. *Odys.*, IX, 114 et ss. — Le verbe θεμιστεύειν, l. 18, signifie au sens strict *rendre la justice*, et par extension *gouverner*. En l'absence de tribunaux publics, comme dans l'état patriarcal, chaque père de famille juge les membres de sa maison.

5. Les mots καὶ δρᾶν αὐτοῦ δύνασθαι présentent un sens obscur. J. BURNET, 471, les place entre crochets comme interpolés. BYWATER, suivi par H. RACKHAM et W. D. ROSS, les transpose après συμβάλλεσθαι, l. 32. Cf. la note de G. RODIER, 137. L'explication d'HÉLIOD., 229, 32 (καὶ πάντας ζῆν δύνασθαι τεταγμένως καὶ ὡς ὁ ὀρθὸς ἀπαιτεῖ λόγος) n'est pas conforme au texte. Nous traduisons littéralement.

individu qu'il appartient d'aider ses propres enfants et ses amis à mener une vie vertueuse, ou du moins d'avoir la volonté de le faire. Mais il résultera, semble-t-il, de notre exposé qu'on sera particulièrement apte à s'acquitter de cette tâche, si on s'est pénétré de la science du législateur¹. Car l'éducation publique s'exerce évidemment au moyen de lois, et seulement de bonnes lois produisent une bonne éducation : 35 que ces lois soient écrites ou non écrites², on jugera ce point sans importance ; peu importe encore qu'elles 1180 b pourvoient à l'éducation d'un seul ou de tout un groupe, et à cet égard il en est comme pour la musique, la gymnastique et autres disciplines. De même, en effet, que dans les cités, les dispositions légales et les coutumes ont la force pour les sanctionner, ainsi en est-il dans les familles pour les injonctions du père et les usages privés, et même dans ce cas la puissance 5 coercitive est-elle plus forte en raison du lien qui unit le père aux enfants et des bienfaits qui en découlent : car chez les enfants préexistent une affection et une docilité naturelles. En outre, l'éducation individuelle est supérieure à l'éducation publique : il en est comme en médecine, où le repos et la diète sont en général indiqués pour le fiévreux, mais ne le sont peut-être pas pour tel fiévreux déterminé ; et sans doute encore le maître de pugilat ne propose pas³ à tous ses élèves 10 la même façon de combattre. On jugera alors qu'il est tenu un compte plus exact des particularités individuelles quand on a affaire à l'éducation privée, chaque sujet trouvant alors plus facilement ce qui répond à ses besoins.

Toutefois, les soins les plus éclairés seront ceux donnés à un homme pris individuellement⁴, par un

1. Avoir l'esprit et les intentions du législateur, dont la tâche n'est pas essentiellement différente : qu'il s'agisse de cités ou de familles, il y faut des règles et des sanctions. AR. va montrer l'identité foncière des situations dans les lignes qui suivent.

2. Comme sont les lois de la famille.

3. Avec STEWART, nous lisons, l. 11, παρατίθησιν, au lieu de περιτίθησιν, qui n'a pas grand sens.

4. L. 13, nous préférons καθ' ἕνα (H. RACKHAM) à καθ' ἑν. — Pour tout le passage, on comparera avec *Méaph.*, A, 1, 981 a 6-981 b 7 (I, p. 5-7 de notre comm.), où les mêmes idées sont développées.

médecin ou un maître de gymnastique ou tout autre ayant la connaissance de l'universel, et sachant ce qui convient à tous ou à ceux qui rentrent dans telle
 15 catégorie¹ : car la science a pour objet le général, comme on le dit et comme cela est en réalité, non pas qu'il ne soit possible sans doute qu'un individu déterminé ne soit traité avec succès par une personne qui ne possède pas la connaissance scientifique, mais a observé avec soin, à l'aide de la seule expérience, les phénomènes survenant en chaque cas particulier, tout comme certains semblent être pour eux-mêmes d'excellents médecins², mais seraient absolument
 20 incapables de soulager autrui. Néanmoins³ on admettra peut-être que celui qui souhaite devenir un homme d'art ou de science doit s'élever jusqu'à l'universel et en acquérir une connaissance aussi exacte que possible : car, nous l'avons dit, c'est l'universel qui est l'objet de la science. Il est vraisemblable dès lors que celui qui souhaite, au moyen d'une discipline éducative⁴, rendre les hommes meilleurs, qu'ils soient en grand nombre ou en petit nombre, doit s'efforcer de devenir lui-même capable de légiférer,
 25 si c'est bien par les lois que nous pouvons devenir bons : mettre, en effet, un individu quel qu'il soit, celui qu'on propose à vos soins⁵, dans la disposition morale convenable, n'est pas à la portée du premier venu, mais si cette tâche revient à quelqu'un, c'est assurément à l'homme possédant la connaissance scientifique, comme cela a lieu pour la médecine,

1. Cf. *Métaph.*, passage cité dans la précédente note, 981 a 10 : *πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἐν ἀπορίσθεϊσι* : à tous ceux qui ont par exemple telle maladie définie par un concept unique (tous les fiévreux).

2. Parce que l'expérience de chacun porte en premier lieu sur lui-même.

3. L'expérience n'est pas tout. Elle doit être accompagnée de la science et de la connaissance de l'universel.

4. Soit publique (c'est alors le gouvernement, l'administration de la cité), soit privée (l'éducation familiale). Dans un cas comme dans l'autre, il faut se faire une âme de législateur, c'est-à-dire acquérir la science du gouvernement ou de l'éducation.

5. Pour entreprendre son éducation. Cf. la trad. de D. LAMBIN : ... *et eum qui propositus et traditus ei erudiendus*.

et les autres arts qui font appel à quelque sollicitude d'autrui¹ et à la prudence.

Ne doit-on pas alors après cela examiner à quelle source et de quelle façon nous pouvons acquérir la science de la législation ? Ne serait-ce pas, comme dans le cas des autres arts, en s'adressant aux hommes adonnés à la politique active ? Notre opinion était, 30 en effet², que la science législative est une partie de la politique. Mais n'est-il pas manifeste qu'il n'existe pas de ressemblance entre la politique et les autres sciences et potentialités³ ? En effet, dans les autres sciences on constate que les mêmes personnes, à la fois transmettent à leurs élèves leurs potentialités et exercent leur propre activité en s'appuyant sur celles-ci⁴, par exemple les médecins et les peintres ; au contraire, les réalités de la politique, que les 35 Sophistes font profession d'enseigner, ne sont pratiquées par aucun d'eux, mais bien par ceux qui 1181 a gouvernent la cité, et dont l'action, croirait-on, repose sur une sorte d'habileté tout empirique plutôt que sur la pensée abstraite⁵ : car on ne les voit jamais écrire ou discourir sur de telles matières (ce qui serait pourtant une tâche peut-être plus honorable encore que de prononcer des discours devant les tribunaux ou devant l'assemblée du peuple), pas plus 5 que, d'autre part, nous ne les voyons avoir jamais fait des hommes d'État de leurs propres enfants ou de certains de leurs amis⁶. Ce serait pourtant bien

1. A l'intervention de l'État ou à l'éducation privée.

2. VI, 8, 1141 b 24. La politique est faite à la fois d'art (ou de science), car elle connaît les fins et les moyens, et d'expérience (celle des hommes politiques proprement dits, habiles aux affaires publiques), qui consiste dans l'application des règles générales de l'art à des cas d'espèce.

3. La science est une puissance μετὰ λόγου. — Sur le sens de δύναντις, cf. I, 1, 1094 a 10, et la note (avec les références au livre Θ de la *Métaph.*).

4. Plus brièvement, enseignent et pratiquent. Cf. *Ménon*, 91 a et ss., où se trouve un développement analogue, qui était un lieu commun. (Voir aussi S^t THOMAS, 2166, p. 565).

5. Cf. *Ménon*, 99 b c. — *Ex quadam potentia*, explique S^t THOMAS, 2168, p. 565, *idest ex quodam habitu per consuetudinem acquisito, et ex quadam experientia, quam ex mente, idest intellectu vel scientia.*

6. *Ménon*, 93 et ss. ; *Protag.* 319 e.

naturel, s'ils en avaient le pouvoir, car ils n'auraient pu laisser à leurs cités un héritage préférable à celui-là, ni souhaiter posséder pour eux-mêmes, et par suite pour les êtres qui leur sont le plus chers, rien qui soit supérieur à cette habileté politique.

Il n'en est pas moins vrai que l'expérience semble en pareille matière apporter une contribution qui
 10 n'est pas négligeable : sans elle, en effet, jamais personne ne pourrait devenir homme d'État en se familiarisant simplement avec les réalités de la politique¹. C'est pourquoi, ceux qui désirent acquérir la science de la politique sont dans l'obligation, semble-t-il, d'y ajouter la pratique des affaires.

Quant à ceux des Sophistes qui se vantent d'enseigner la Politique, ils sont manifestement fort loin de compte. D'une façon générale, en effet, ils ne savent ni quelle est sa nature, ni quel est son objet : sans
 15 cela, ils ne l'auraient pas confondue avec la Rhétorique, ou même placée à un rang inférieur à cette dernière² ; ils n'auraient pas non plus pensé que légiférer est une chose facile, consistant seulement à collectionner celles des lois qui reçoivent l'approbation de l'opinion publique. Car ils disent qu'il est possible de sélectionner les meilleures lois³, comme si cette sélection n'était pas elle-même œuvre d'intelligence, et comme si ce discernement fait correctement n'était pas ce qu'il y a de plus important ! C'est tout à fait comme ce qui se passe dans l'art musical⁴. Ceux

1. Comme *Rhetor.*, I, 1, 1354 a 7, le terme *συνήθεια*, l. 11, signifie le contact journalier avec les affaires de la politique. — Les critiques de G. RODIER, 145, contre l'ensemble du développement d'AR., sont exagérées. La marche de l'auteur, qui entremêle très habilement les nécessités de la théorie et de la pratique, est au contraire remarquablement claire.

2. Cf. les critiques du *Gorgias* (452 d et ss.), qui visent peut-être, avec les Sophistes, ISOCRATE lui-même. Le présent passage d'AR. semble bien dirigé contre celui-ci et ses éloges outrés de la rhétorique dans son *Antidosis* (ou *Discours sur lui-même*), § 80-83. En réaction contre les prétentions des Sophistes, PLATON (*Polit.*, 304 d) et AR. (cf. *supra*, I, 1, 1094 b 2) subordonnaient la rhétorique à la politique.

3. Après τοὺς ἀρίστους, l. 17, il faut sous-entendre λέγουσι.

4. Où la distinction des sons et autres particularités musicales relève de l'intelligence.

qui, en effet, ont acquis l'expérience¹ dans un art quel qu'il soit, jugent correctement les productions de cet art, comprenant par quels moyens et de quelle 20 façon la perfection de l'œuvre est atteinte, et savent quels sont les éléments de l'œuvre qui par leur nature s'harmonisent entre eux ; au contraire, les gens à qui l'expérience fait défaut doivent s'estimer satisfaits de pouvoir tout juste distinguer si l'œuvre produite est bonne ou mauvaise, comme cela a lieu pour la peinture. Or les lois ne sont que des produits en quelque sorte de l'art politique² : comment, dans ces conditions, pourrait-on apprendre d'elles à devenir 1181 b législateur, ou à discerner les meilleures d'entre elles ? Car on ne voit jamais personne devenir médecin par la simple étude des recueils d'ordonnances³. Pourtant les écrivains médicaux essayent bien d'indiquer non seulement les traitements, mais encore les méthodes de cure et la façon dont on doit soigner chaque catégorie de malades, distinguant à cet effet les différentes dispositions du corps. Mais ces indications 5 ne paraissent utiles qu'à ceux qui possèdent l'expérience, et perdent toute valeur entre les mains de ceux qui en sont dépourvus. Il peut donc se faire également que les recueils de lois ou de constitutions rendent des services à ceux qui sont capables de les méditer et de discerner ce qu'il y a de bon ou de mauvais, et quelles sortes de dispositions légales doivent répondre à une situation donnée⁴. Quant à ceux qui se plongent 10 dans des collections de ce genre sans avoir la disposition requise⁵, ils ne sauraient porter un jugement

1. En même temps que la science : il ne s'agit pas des empiriques purs.

2. Et non une τέχνη. Cf. de *Soph. elench.*, 34, 184 a 2, où Ar. reproche à GORGIAS et aux SOPHISTES d'enseigner non pas les règles de l'art, mais les résultats de l'art (où τέχνην ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης διδόντες), c'est-à-dire des discours tout faits sur des sujets rebattus.

3. Sur le sens de συγγράμματα, I. 2, cf. G. RODIER, 146, dont nous adoptons l'interprétation.

4. Cf. *Rhetor.*, I, 4, 1360 a 30, où la même idée est exprimée.

5. L. 10, le terme ἐξίς a un sens incertain. J. BURNET, 475, propose de lire ἐξετάσεως. Nous croyons, avec STEWART, que ἐξίς désigne ici l'aptitude due à l'expérience. Dans le même sens, cf. S^t THOMAS, 2178, p. 566 : *qui non habent habitum per consuetudinem acquisitum.*

qualifié, à moins que ce ne soit instinctivement¹, quoique leur perspicacité en ces matières soit peut-être susceptible d'en recevoir un surcroît de développement².

Nos devanciers³ ayant laissé inexploré ce qui concerne la science de la législation, il est sans doute préférable que nous procédions à cet examen, et en étudiant le problème de la constitution en général, de façon à parachever dans la mesure du possible
15 notre philosophie des choses humaines.

Ainsi donc, en premier lieu, si quelque indication partielle intéressante a été fournie par les penseurs qui nous ont précédé, nous nous efforcerons de la reprendre à notre tour ; ensuite, à la lumière des constitutions que nous avons rassemblées⁴, nous considérerons à quelles sortes de causes sont dues la conservation ou la ruine des cités ainsi que la conservation ou la ruine des formes particulières de constitutions, et pour quelle raison certaines cités sont bien gouvernées et d'autres tout le contraire. Après
20 avoir étudié ces différents points, nous pourrions peut-être, dans une vue d'ensemble, mieux discerner quelle est la meilleure des constitutions, quel rang réserver à chaque type, et de quelles lois et de quelles coutumes chacun doit faire usage⁵. Commençons donc notre exposé.

1. L. 11, εἰ μὴ ἄρα αὐτόματον, nisi forte temere et aliquo casu (D. LAMBIN).

2. AR. veut dire sans doute que l'étude des diverses constitutions peut ouvrir l'intelligence à l'étude de la Politique. Mais la pensée demeure confuse (cf. G. RODIER, 149).

3. Ces dernières lignes sont une esquisse de la *Politique*. Les l. 16 et ss. visent le livre II (l. 16-17), les livres III-VI (l. 17-20) et les livres VII-VIII (l. 20-23). Le livre I est passé sous silence.

Il n'y a pas lieu de supposer, avec SCHLOSSER, SUSEMHL et G. RODIER, que cette fin ne soit pas d'AR. (Voir la note de J. BURNET, 475).

Sur ce passage, on consultera aussi W. JAEGER, *Aristotle*, 2^e éd. anglaise, p. 265.

4. On sait qu'AR. avait recueilli 158 constitutions ; il ne reste que la *Constitution des Athéniens*, (découverte en 1891).

5. C'est-à-dire by the use of what laws and practices each State may be as good as is possible for it under the type of constitution which it embodies (H. JOACHIM, 298).

INDEX RERUM¹

A

- ἀγίλνοια, *vivacité d'esprit* (VI, 10, 1142 b 6).
 ἀδικημα, *injustice, action injuste* (V, 10, 1135 b 12).
 ἄδοξια, *mépris public* (III, 9, 1115 a 13).
 αἰδώς, *réserve, modestie* (III, 11, 1116 a 28 ; IV, 15, 1128 b 10).
 αἰσθάνεσθαι, *percevoir, sentir, avoir conscience* (IX, 9, 1170 a 29).
 αἰσχύνη, *honte* (IV, 15, 1128 b 10).
 ἀκολασία, *dérèglement, défaut de châtiement* ; ἀκόλαστος, *dérégulé* (III, 15, 1119 a 34 ; VII, 1, 1145 a 17).
 ἀκούσιον, *involontaire* (III, 1, 1109 b 30).
 ἀκρασία, *intempérance* (VII, 1, 1145 a 17).
 ἄμα, *en même temps*, marque la liaison d'un argument avec le précédent (VIII, 16, 1163 b 22).
 ἀμάρτημα, *faute* (V, 10, 1135 b 12).
 ἀναλογία συνεχής, *proportion continue*, par opp. à ἀν. διηρημενη, *proportion discontinue* (V, 6, 1131 a 33) ; τὸ ἀνάλογον ἐναλλάξ, *la proportion obtenue par interversion de termes* (V, 6, 1131 b 6).
 ἀναλυτικός (-ὼς), *raisonnement proprement démonstratif* (II, 7, 1107 a 30).
 ἀνάπαυσις, *repos, détente* (IV, 14, 1127 b 33).
 ἀνεῖσις, ἀνέναι, *détente de la corde d'une lyre*, opp. à ἐπίτασις, ἐπιτείνειν, *tendre* (VI, 1, 1138 b 23).
 ἄνω, *vers le haut, notion supérieure* (VIII, 2, 1155 b 2).
 ἀπειροκαλία, *manque de délicatesse* (IV, 4, 1122 a 32).
 ἀπλῶς, *simplement* (I, 1, 1095 a 1) ; *nécessité ἀπλῶς*, voir ὑπόθεσις.
 ἀποδέχεσθαι, *recevoir en amitié* (VIII, 6, 1157 b 18).
 ἀπορία, *aporie, problème* (VII, 1, 1145 b 7).
 ἀπόστημα, *éloignement, degré de parenté* (I, 11, 1100 a 26).
 ἄρα, *interrogation* (VIII, 15, 1163 a 16).

1. Ce lexique sommaire comprend seulement les vocables qui ont fait l'objet d'une indication spéciale dans nos notes. Il est à compléter par l'*Index aristotelicus* de H. BONITZ.

- ἀρέσκεια, *obsequiosité* (IV, 12, 1126 b 12).
 ἀρετή, *force, excellence, vertu* (I, 3, 1095 b 30).
 ἀριθμὸς μοναδικός, *nombre arithmétique, formé d'unités abstraites* (V, 6, 1131 a 30).
 ἀρχιτεκτονική, *art architectonique* (I, 1, 1094 a 14 ; VI, 8, 1141 b 23).
 ἄσωτος, *qu'on ne peut sauver; prodigue* (IV, I, 1120 a 1).
 ἀτύχημα, *méprise* (V, 10, 1135 b 12).
 αὐθέκαστος, *homme sincère* (IV, 13, 1127 a 23).
 αὐτάρκεια, *pleine suffisance* (I, 5, 1097 b 8) ; αὐτάρκης, *se suffisant à soi-même, indépendant* (III, 5, 1112 b 1).
 αὐτόματον (ἀπὸ ταῦτόματου), *casus, spontanéité, hasard* (II, 3, 1105 a 23).
 ἀφαιρέσεως (τὰ ἐξ), *les abstractions, les résultats de l'abstraction, opp. à τὰ ἐκ προσθέσεως* (VI, 9, 1142 a 18).
 ἀφοβία, *inconscience du danger* (II, 7, 1107 b 1 ; III, 10, 1115 b 25).

B

- βαναυσία, *vulgarité* (IV, 4, 1122 a 32).
 βούλησις, *désir volontaire* (I, 1, 1094 a 2).

Γ

- γνώμη, *sens, jugement* (VI, 11, 1143 a 19).

Δ

- δαίμων, *sort, destin heureux* (I, 2, 1095 a 18 ; IX, 9, 1169 b 8).
 δανεισμός, *mutuum, prêt à intérêts* (V, 5, 1131 a 4).
 διάγραμμα, *figure géométrique* (III, 5, 1112 b 21).
 διαγωγή, *agrément, distraction, cultus vitae; vie contemplative* (IV, 14, 1127 b 34).
 διάθεσις, *disposition* (I, 9, 1098 b 31).
 διαλεκτικός (-ώς), *raisonnement dialectique* (II, 7, 1107 a 30).
 διαλύειν, *exécuter une obligation* (VIII, 15, 1162 b 23).
 διαπορεῖν, *développer une aporie* (VII, 1, 1145 b 7).
 διαρβροῦν, *articuler, détailler* (I, 7, 1098 a 22).
 διδασκαλία, *doctrine, enseignement donné, par opp. à μάθησις, discipline, enseignement reçu* (VI, 3, 1139 b 27).
 δικαιοπραγία, *action juste* (V, 9, 1133 b 30).
 διότι, *le parce que, cur, opp. à ὅτι, le simple fait, le fait brut* (I, 2, 1095 b 7).
 δοκεῖν, *sembler, paraître* (I, 1, 1094 a 2 ; 9, 1098 b 27).
 δόσις, *action de disposer, de donner* (IV, 1, 1119 b 25).
 δύναμις, *puissance, faculté* (I, 12, 1101 b 11 ; II, 4, 1105 b 20).
 δωρεά, *donation* (IV, 1, 1119 b 25).

E

- ἐγγύη, *pignus, caution* (V, 5, 1131 a 4); ἐγγυητής, *gage*, syn. de ὑπάλλαγμα (V, 8, 1133 a 29 et 1133 b 12).
- ἐγκράτεια, *tempérance, force de caractère* (VII, 1, 1145 a 17).
- ἐγκυκλίους (ἐν τοῖς). Voir ἐξωτερικοῖς (ἐν τοῖς).
- ἐγκώμιον, *éloge public* (I, 12, 1101 b 33).
- ἔθνος, *nation* (I, 1, 1094 b 10).
- εἶναι : τί ἐστί, *la chose déterminée* (I, 4, 1096 a 20); τὸ τί ἦν εἶναι, *l'essence, la quiddité* (II, 6, 1107 a 6); usage de ἦν, *disions-nous*, et avec un nom au datif (III, 7, 1113 b 12).
- εἰρωνία, *ironie socratique, affectation d'ignorance* (II, 7, 1108 a 22).
- ἐκαστος, τὰ καθ' ἑκαστον, τὰ καθ' ἑκαστα, *chaque chose, chaque groupe de choses* (I, 1, 1094 b 1).
- ἐκούσιον, *le volontaire* (III, 1, 1109 b 30).
- ἐλεγχος, ἐλέγχειν, *réfutation, réfuter* (VII, 3, 1146 a 21).
- ἐν (πρὸς) οὐ ἀφ' ἑνός (homonymes dits :), I, 4, 1096 b 27.
- ἐνδοξα (τὰ), *les opinions courantes, du vulgaire ou du sage* (I, 9, 1098 b 27; V, 1, 1129 a 6; VII, 1, 1145 b 2).
- ἐνέργεια, *acte, activité* (I, 6, 1098 a 5).
- ἐξίς, *habitus, disposition permanente* (I, 6, 1098 a 5; 9, 1098 b 31).
- ἐξωτερικοὶ λόγοι (ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς οὐ ἐγκυκλίους), *discours exotériques* (I, 3, 1096 a 3).
- ἐπαγωγή, *induction* (I, 7, 1098 b 3).
- ἐπαινος, *éloge, approbation*; τὰ ἐπαινετά, *les choses dignes d'éloge* (I, 12, 1101 b 11, 33).
- ἐπιδεξιότης, *dexteritas, adresse, tact* (IV, 14, 1128 a 17).
- ἐπίδοσις, *progrès, marche en avant* (II, 8, 1109 a 17).
- ἐπιθυμία, *appétit irrationnel, concupiscence* (I, 1, 1094 a 2).
- ἐπὶ κληρὸς (ῆ), *l'héritière unique* (VIII, 12, 1161 a 1).
- ἐπιστήμη, *science* (I, 1, 1094 a 1).
- ἐπίτασις, ἐπιτείνειν, *tension, tendre une corde de lyre*, par oppos. à ἀνεσις, ἀνίεναι (VI, 1, 1138 b 23).
- ἐρᾶνος, *repas par cotisation* (IV, 6, 1123 a 22).
- ἔργον, *œuvre* (I, 6, 1097 b 24).
- τὸ ἑσχατον, *l'individu* (VI, 8, 1141 b 28).
- ἐταιρεία, *camaraderie* (VIII, 6, 1157 b 24).
- εὐδαιμονία, *bonheur* (I, 2, 1095 a 18).
- τὸ εὐεχτικόν, *le facteur de santé, le sujet d'inhérence de la bonne santé* (V, 1, 1129 a 20).
- εὐπορεῖν, *résoudre une aporie* (VII, 1, 1145 b 7).
- εὐστοχία, *le fait de viser juste* (VI, 10, 1142 a 33).
- εὐσυνεσία, *perspicacité* (VI, 11, 1142 b 34).
- εὐτραπέλεια, *gaieté de bon ton*; εὐτροπος, *ayant l'esprit souple* (IV, 14, 1128 a 10).
- εὐτύχημα, *hasard heureux, prospérité* (IV, 8, 1124 a 20).

Z

ζημία, *châtiment, perte, dommage* (V, 7, 1132 a 10).

H

η, *partic. interrogative* (I, 4, 1096 b 28).

Θ

τὰ θαρραλέα, *les choses rassurantes* (III, 10, 1115 b 10).

θεῖος, *divin* (I, 1, 1094 b 10).

θεμιστεύειν, *dicter sa loi* (X, 10, 1180 a 28).

θηριότης, *bestialité* (VII, 1, 1145 a 20).

θύμος, *courage, impulsion* (I, 1, 1094 a 2 ; III, 11, 1116 b 23).

K

καταφρόνησις, *mépris* (VII, 7, 1149 a 32).

κενός, *vide, vain* (II, 7, 1107 a 30).

κέρδος, *gain, profit* (V, 7, 1132 a 10).

κίνησις, *mouvement des sens, impression* (I, 13, 1102 b 10). Voir aussi μεταβολή.

κόλαξ, *flateur* (IV, 12, 1127 a 10).

κράσις, *mélange, tempérament* (VII, 15, 1154 b 13).

κτημα, *propriété, possession* (V, 10, 1134 b 11).

Λ

λάρυγξ, *larynx* (III, 13, 1118 a 32).

λητουργία, *liturgie, prestation imposée* (IV, 4, 1122 a 26).

λήψις, *acquisition, action de recevoir* (IV, 1, 1119 b 25).

λογικός (-ῶς), *logique*, qualifie un raisonnement général par opp. au raisonnement φυσικός (II, 7, 1107 a 30).

λόγος, *notion, définition, proportion, rapport* (II, 6, 1107 a 6) ; ὁρθός λόγος, *droite règle* (II, 2, 1103 b 33) ; ἑξωτερικοὶ λόγοι : voir ἑξωτερικοὶ λ.

M

μάθησις, *discipline, enseignement reçu*, opp. à διδασκαλία (VI, 3, 1139 b 27) ; μαθάνειν, *discere et intelligere* (VI, 11, 1143 a 13).

μεγαλοψυχία, *magnanimité, dignité* (IV, 7, 1123 a 34).

μέθοδος, *investigation* (I, 1, 1094 a 1).

μελαγχολικός, tempérament *excitable*, *atrabilaire* (VII, 8, 1150 b 26).

μεσότης, *mediété*, *juste milieu* (II, 5, 1106 a 36).

μεταβολή, *changement* et ses espèces (X, 3, 1174 a 29).

μίσθωσις, *locatio-conductio*, *louage* (V, 5, 1134 a 4).

μοναδικός ἀριθμός. Voir ἀριθμός.

N

τὰ νόμιμα, *les règles de conduite*, déterminées par la coutume ou la loi écrite (V, 2, 1129 a 34).

O

ὄγκος, *masse*, *volume* (X, 7, 1078 a 1).

ὀλιγωρία, *dédain* (VII, 7, 1149 a 32).

ὁμωνύμων, *homonyme*, *équivoque* (I, 4, 1096 b 27).

ὄπερ (avec εἶναι ou l'un de ses modes), *ce qu'est essentiellement une chose* (VI, 4, 1140 a 7).

ὀργή, *colère*, *impulsion* (II, 1, 1103 b 18).

ὄρεξις, *désir* (I, 1, 1094 a 2 ; 13, 1102 b 30).

ὅτι, *le fait brut*, opp. à διότι, *cur* (I, 2, 1095 b 7).

οὐσία, *substance* (I, 4, 1096 a 20 ; II, 6, 1107 a 6).

Π

πάθος, *affection*, *passion*, *état passif* (II, 4, 1105 b 20).

παρακαταθήκη, *dépôt* (V, 5, 1131 a 4).

παρασελεῖν, *s'enfuir à toutes jambes* (IV, 7, 1123 b 31).

πάροδος, *première entrée* du chœur (IV, 6, 1123 a 23).

παρώνυμον, *paronyme* (I, 4, 1096 b 27).

πήρωμα, *être inachevé*, *incomplet* (I, 10, 1099 b 18 ; VII, 1, 1145 a 31).

ποίησις, *œuvre extérieure* (I, 1, 1094 a 1).

πολιτεία, *constitution en général*, *gouvernement républicain* au sens strict (VIII, 12, 1160 a 31).

πολιτικός, *politique* (I, 13, 1102 a 8).

πολύ (ἐπὶ τὸ), *le constant*, *l'habituel* (I, 1, 1094 b 21).

πραγματεία, *œuvre*, *système*, *travail* (II, 2, 1103 b 26).

πρᾶξις, *acte* (I, 1, 1094 a 1).

πραότης, *lenitas*, *douceur*, *gentillesse* (IV, 11, 1125 b 26).

πρᾶσις, *vente* (V, 5, 1131 a 4).

προαίρεσις, *choix délibéré* (I, 1, 1094 a 2).

προσθέσεως (τὰ ἐκ), *les produits de l'addition*, opp. à τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως (VI, 9, 1142 a 18).

P

ῥοπή, *poids, influence* (I, 1, 1094 a 23).

Σ

σημεῖον, *signe, indice, preuve* (II, 2, 1104 b 4).

σοφία, *sagesse théorique* (I, 13, 1103 a 5 ; VI, 7, 1141 a 9).

συγγνώμη, *largeur d'esprit, indulgence* (VI, 11, 1143 a 22).

σύζευξις, *couplage, assemblage de deux termes* (V, 6, 1131 b 9) ;

σύζ. κατὰ διάμετρον, *couplage en diagonale* (V, 8, 1133 a 7).

συμβλητός, *commensurable, comparable* (V, 8, 1133 a 19).

συμπλέκειν, *lier ensemble, établir un sens complexe* (IV, 1, 1119 b 30).

συνάλλαγμα, τὰ συναλλάγματα *les transactions privées, qui sont soit*
ἐκούσια soit ἀκούσια (V, 5, 1131 a 3).

σύνεσις, *intelligence, compréhension, jugement* (VI, 11, 1142 b 34).

τὸ συνεχές, *le continu* (II, 5, 1106 a 26).

συνώνυμον, *synonyme, univoque* (I, 4, 1096 b 27).

συστοιχία, *série parallèle à une autre* (I, 4, 1096 b 7).

σχεδόν, *presque* (I, 2, 1095 a 18).

σώφροσύνη, *modération, tempérance ; σώφρων, modéré, tempérant* (III, 13, 1117 b 23 ; VII, 1, 1145 a 17).

T

τέλειος, *parfait, achevé, complet* (I, 5, 1097 a 28).

τέχνη, *art* (I, 1, 1094 a 1).

τιμή, *honneur ; τὰ τίμια, les honneurs* (I, 12, 1101 b 11).

τύπος, ἐν τύπῳ, *schématiquement, opp. à ἀκρίβεια* (I, 1, 1094 b 20).

τύχη, *fortune, chance, hasard* (II, 3, 1105 a 23).

Υ

ὅλη (τῶν πρακτῶν), *materia agibilis, matière morale* (V, 14, 1137 b 19).

ὀπάλλαγμα, *gage représentatif, syn. de ἐγγυητής* (V, 8, 1133 a 29).

ὀπάρχειν, *commencer, prendre l'initiative* (IV, 8, 1124 b 12).

ὀπόμενοι, *position de base, hypothèse* (VII, 9, 1151 a 17) ; ἐξ ὀποθέ-
σεως, *nécessité hypothétique* (VI, 3, 1139 b 24).

ὀποκείμενον, *sujet d'inhérence* (V, 1, 1129 a 19).

ὀπώληψις, *jugement, croyance* (VI, 3, 1139 b 17).

Φ

φαίνεσθαι, *être manifeste* (I, 1, 1094 a 2).

φάρυγξ, *gosier, larynx* (III, 13, 1118 a 32).

φιλία, *amitié, altruisme*; φίλησις, *attachement*; φίλος, *cher, ami* (VIII, 1, 1155 a 1).

φρόνησις, *sagesse pratique, prudence* (I, 13, 1103 a 5); φρόνιμος, *homme sage, prudent* (II, 6, 1107 a 2).

φυσικός, *naturel*, qualifie un raisonnement (II, 7, 1107 a 30).

φύσις, *nature*, syn. de δύναμις (I, 13, 1102 b 13); κατὰ φύσιν, *conforme à la nature*, opp. à παρὰ φ., *contraire à la nature* (I, 3, 1096 a 6).

Χ

χαῦνος, *vaniteux, boursoufflé* (IV, 7, 1123 b 9).

χρήματα, *biens, affaires d'argent* (IV, 1, 1119 b 22).

χρῆσις, *commodat, prêt à usage* (V, 5, 1134 a 4).

Ψ

ψήφισμα, *décret* (V, 10, 1134 b 24).

Ω

ὠνή, *achat* (V, 5, 1131 a 4).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.....	7
Bibliographie.....	13
ÉTHIQUE A NICOMAUQUE :	
Livre I.....	31
— II.....	87
— III.....	119
— IV.....	169
— V.....	213
— VI.....	273
— VII.....	315
— VIII.....	381
— IX.....	431
— X.....	477
Index rerum.....	533

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (France)

DÉPOT LÉGAL : 1^{er} TRIMESTRE 1959

X