



ÉTHIQUE À EUDÈME

Aristote

SOMMAIRE

LIVRE I

Chapitre 1 : Le bonheur ↵

Chapitre 2 : Préalable méthodique : distinguer les conditions nécessaires au bonheur lui-même ↵

Chapitre 3 : Examen sélectif des opinions ↵

Chapitre 4 : Le bonheur et les genres de vie ↵

Chapitre 5 : Différentes opinions sur les biens préférables ↵

Chapitre 6 : La méthode à adopter pour les questions éthiques ↵

Chapitre 7 : L'objet de la recherche : le bonheur humain ↵

Chapitre 8 : Le souverain bien ↵

LIVRE II

Chapitre 1 : Biens extérieurs et biens de l'âme ↵

Chapitre 2 : Caractère, facultés, affections, états ↵

Chapitre 3 : L'excellence, moyen terme entre deux extrêmes ↵

Chapitre 4 : Excellences, plaisirs et peines ↵

Chapitre 5 : Excellence et médiété ↵

Chapitre 6 : La responsabilité ↵

Chapitre 7 : De plein gré et contre son gré ↵

Chapitre 8 : De plein gré et par choix ↵

Chapitre 9 : Définitions : de plein gré et contre son gré ↵

Chapitre 10 : Le choix ↵

Chapitre 11 : Excellence, choix, rectitude de la fin ↵

LIVRE III

Chapitre 1 : Le courage ↵

Chapitre 2 : Tempérance et dérèglement ↵

Chapitre 3 : La douceur ↵

Chapitre 4 : La générosité ↵

Chapitre 5 : La grandeur d'âme ↵

Chapitre 6 : La magnificence ↵

Chapitre 7 : Ce qu'on loue, ce qu'on blâme, leur rapport avec les excellences ↵

LIVRE IV

La justice [Éthique à Nicomaque, V] : [↪](#)

LIVRE V

Les excellences intellectuelles [Éthique à Nicomaque, VI] : [↪](#)

LIVRE VI

Maîtrise de soi et absence de maîtrise de soi [Éthique à Nicomaque, VII] : [↪](#)

LIVRE VII

Chapitre 1 : L'amitié [↪](#)

Chapitre 2 : L'amitié par rapport au bien et au plaisir [↪](#)

Chapitre 3 : Les amitiés par rapport à l'égalité [↪](#)

Chapitre 4 : Les amitiés et l'inégalité [↪](#)

Chapitre 5 : Amitié, similitude et contrariété [↪](#)

Chapitre 6 : S'aimer soi-même [↪](#)

Chapitre 7 : Concorde et bienveillance par rapport à l'amitié [↪](#)

Chapitre 8 : Le rapport entre bienfaiteur et bénéficiaire [↪](#)

Chapitre 9 : Les communautés plurielles [↪](#)

Chapitre 10 : Amitié politique et amitié éthique [↪](#)

Chapitre 11 : Autres apories concernant l'amitié [↪](#)

Chapitre 12 : Rapports entre autarcie et amitié [↪](#)

LIVRE VIII

Chapitre 1 : Science et sagesse [↪](#)

Chapitre 2 : Hasard et bonheur [↪](#)

Chapitre 3 : La kalokagathie. L'homme et le divin [↪](#)

LIVRE I

Chapitre 1

Le bonheur

L'homme qui dans l'enceinte du dieu à Délos a exprimé sa propre pensée par une inscription à l'entrée du temple de Léo distinguait entre Bon, Beau et Plaisant, considérant que tous ces attributs ne pouvaient appartenir à un seul et même être :

Le comble du beau, c'est la plus haute justice, le comble du bien, c'est la santé et le comble du plaisir, c'est obtenir ce qu'on désire.

Pour nous, gardons-nous de lui donner notre accord ! Le bonheur qui est la plus belle et la meilleure des choses est aussi le comble du plaisir.

Concernant la nature de chaque chose, beaucoup de questions se posent qui présentent une difficulté et nécessitent un examen : dans certains cas, on vise seulement à connaître ce qu'on étudie, dans d'autres cas on vise aussi à l'acquérir et à le mettre en pratique. Par conséquent, pour toutes les questions qui relèvent uniquement de la philosophie théorique, il faut, lorsque l'occasion s'en présente, préciser chaque fois ce qu'on a jugé approprié à l'étude. Mais ici, après avoir dans un premier temps examiné en quoi consiste le bien-vivre, nous devons aussi examiner comment on peut l'acquérir : tous les gens qui obtiennent l'appellation « heureux » le deviennent-ils par nature (comme on est grand, petit, ou de teint différent) ou bien le deviennent-ils par une étude – dans la mesure où il y aurait une science du bonheur en quelque sorte – ou par une espèce d'entraînement ? En effet, de nombreux attributs humains ne s'obtiennent ni par nature ni pour avoir étudié, mais par habitude (les mauvais par de mauvaises habitudes, les bons par de bonnes habitudes). Si l'on ne retient aucun de ces moyens il n'en reste que deux : ou bien, comme dans les cas des gens saisis par des nymphes ou des dieux, l'on accède au bonheur par l'inspiration de quelque chose de divin (on serait comme en état de possession divine) ou bien ce n'est que l'effet du hasard (de fait, bien des gens disent que bonheur et bonne fortune sont identiques).

À ce point, il n'est pas douteux que lorsqu'il y a bonheur, c'est par tous ces moyens, à moins que ce ne soit par certains ou par l'un d'entre eux. J'irai jusqu'à dire en effet que tout ce qui se produit se rattache à ces principes (et de fait tous les actes issus de la pensée discursive peuvent être ramenés à l'ensemble des actes issus d'un savoir).

D'autre part, le bonheur, la félicité, la beauté d'une vie pourraient consister en trois choses qu'on croit désirables entre toutes : pour certains, c'est la sagesse qui est le plus grand bien, pour d'autres, c'est l'excellence, pour d'autres enfin, c'est le plaisir. Il en est qui discutent de leur importance respective par rapport au bonheur : ils soutiennent qu'on y accède mieux par l'un que par l'autre ; pour les uns, la sagesse est un bien supérieur à l'excellence, pour d'autres, c'est l'inverse, pour d'autres encore, le plaisir l'emporte sur les deux autres. Et certains croient que tout cela contribue à une vie heureuse, alors que pour d'autres deux ou même un seul de ces biens suffisent.

Chapitre 2

Préalable méthodique : distinguer les conditions nécessaires au bonheur lui-même

À ce propos, si l'on attribue à tout être capable de vivre selon son choix la charge de définir quel est le but (honneur, gloire, richesse, culture) d'une belle vie, but en considération duquel il conduira toutes ses actions – n'est-ce pas le signe d'une grande folie que ne pas ordonner sa vie à une fin ? –, il nous faut d'abord distinguer en nous-même, sans précipitation et sans négligence, en quoi, parmi ce qui nous appartient, réside le vivre bien et ce sans quoi les hommes ne peuvent y accéder. En effet, ce sans quoi on ne peut être en bonne santé et le fait d'être en bonne santé, ce n'est pas la même chose et il en va de même dans beaucoup d'autres cas ; par conséquent, vivre bien et ce sans quoi on ne peut vivre bien, ce n'est pas non plus la même chose. D'autre part, parmi ces conditions (qu'il s'agisse de la santé ou de la vie), certaines ne sont pas particulières, mais communes à tout le monde pour ainsi dire, et cela aussi bien pour les dispositions que pour les actes. Ainsi, faute de respirer, d'être éveillés et de participer au mouvement il n'y aurait pour nous ni mal ni bien ; en revanche d'autres conditions sont plus spécifiques à une nature individuelle : ainsi manger de la viande et les promenades postprandiales ne sont pas des conditions propres à une bonne constitution au même titre que les conditions susdites : cela ne doit pas nous échapper. Et de fait, voici les causes de l'incertitude sur la nature du bonheur et les moyens d'y parvenir : certains considèrent comme parties du bonheur ce sans quoi on ne saurait être heureux.

Chapitre 3

Examen sélectif des opinions

Il est bien sûr superflu de considérer toutes les opinions émises par tout un chacun sur le bonheur. Souvent, en effet, les jeunes enfants, les malades et les déments ont des avis qui ne font difficulté pour aucun homme sensé. Point n'est besoin d'argumenter : ils ont seulement besoin, pour les premiers de grandir pour changer d'avis, pour les autres d'une correction médicale ou politique (le recours aux médicaments est une correction au même titre que le recours aux verges). Et il est tout aussi inutile de considérer les opinions de la foule, car presque toujours elle n'émet ses opinions qu'au hasard – et tout particulièrement sur ce sujet. Il n'y a pas lieu en effet d'employer l'argumentation pour des gens qui n'en ont cure et se contentent de l'émotion. Mais puisqu'il y a des difficultés propres à chaque objet d'étude, il en existe évidemment aussi concernant le meilleur genre de vie et l'excellence de l'existence. Ce sont là des opinions qu'il est bon d'examiner (mettre à l'épreuve ses adversaires dans une controverse, c'est démontrer les thèses opposées aux leurs).

Mais notre tâche est aussi de ne pas oublier certains points (surtout ceux auxquels se rattache nécessairement toute recherche). Ainsi : quelles conditions rendent possibles la participation à une vie bonne et belle (on peut se voir reprocher l'usage du terme « félicité »), conformément aux espoirs des gens de qualité exprimés sur chaque condition. En effet, si la beauté d'une vie réside dans des choses obtenues par hasard ou par nature, beaucoup de gens ne pourraient l'espérer : leur effort ne permettrait pas de l'obtenir, elle ne dépendrait pas d'eux et ne pourrait être leur objet d'étude. En revanche, s'il consiste en une certaine qualité qu'ont une personne et ses actes, le bien <de la vie> pourrait être plus commun et plus divin : plus commun parce qu'un plus grand nombre pourrait y avoir accès ; plus divin, parce qu'il serait à la disposition de qui se doterait soi-même et ses actions de certaines qualités.

Chapitre 4

Le bonheur et les genres de vie

La plupart des points douteux qui font problème seront éclaircis si l'on définit bien l'idée qu'on doit avoir du bonheur : réside-t-il seulement dans une certaine qualité de l'âme comme l'ont pensé certains parmi les sages vénérables ou bien, outre le fait d'avoir soi-même une certaine qualité, est-il encore plus nécessaire que les actions aient une certaine qualité ?

On a distingué différents genres de vie. Certaines personnes ne se posent même pas de questions sur le bonheur et peinent pour ce qu'ils croient indispensable : ainsi ceux qui s'adonnent aux arts vulgaires et ceux qui s'occupent de commerce et d'arts serviles (par arts vulgaires, j'entends ceux qu'on exerce seulement en vue d'une réputation, par arts serviles ceux qui sont sédentaires et mercenaires, par arts d'enrichissement ceux qui ont pour but les achats et les ventes du petit négoce). Mais nous posons trois voies d'accès au bonheur, dont nous avons dit plus haut qu'il s'agit des trois plus grands biens pour l'homme : excellence, sagesse et plaisir et nous constatons qu'il y a aussi trois genres de vies que choisissent tous ceux qui en ont le pouvoir : vie politique, vie philosophique et vie voluptueuse. La vie philosophique vise à la sagesse et à la contemplation de la vérité ; la vie politique vise aux belles actions, c'est-à-dire à celles qui découlent de l'excellence, et la vie voluptueuse est centrée sur les plaisirs du corps. D'où, comme on l'a dit précédemment, les valeurs différentes de l'appellation « heureux ». Ainsi, Anaxagore de Clazomènes à qui l'on demandait quel était le plus heureux des hommes, répondit : « Aucun de ceux à qui tu penses, mais quelqu'un qui te paraîtrait étrange. » Si Anaxagore a répondu ainsi, c'est qu'il voyait bien que celui qui l'interrogeait excluait la possibilité d'appeler « heureux » quelqu'un qui ne fût grand, beau et riche ; sans doute pensait-il pour sa part que celui qui vit sans chagrin, d'une façon pure conforme à la justice ou en participant à une sorte de contemplation divine, celui-là est bienheureux, autant qu'un homme peut l'être.

Chapitre 5

Différentes opinions sur les biens préférables

Parmi tous les sujets sur lesquels il est difficile de juger correctement, il en est un qui l'est tout particulièrement, quoique tout le monde s'imagine qu'il est très facile et à la portée de tout un chacun d'en juger : parmi tout ce qui constitue la vie, que faut-il préférer, avec quoi peut-on combler nos désirs ?

Il y a certes beaucoup d'événements qui font rejeter la vie : maladies, souffrances extrêmes, calamités ; il est clair qu'au moins pour ces raisons, d'emblée, il eût été préférable de ne pas naître, si l'on nous avait donné le choix. Ajoutons à cela la vie qu'on vit lorsqu'on est encore enfant : aucune personne sensée ne supporterait de retourner à ce stade. De plus, la multitude des événements qui ne comportent ni plaisir ni peine, et même tous ceux qui comportent un plaisir qui n'est pas noble, font en sorte qu'il eût mieux valu ne pas être plutôt que de vivre. En somme, si l'on rassemblait tout ce que font et subissent tous les hommes malgré eux puisque aucune de ces expériences ne vaut même pas pour elle-même, quand bien même on leur ajouterait une durée temporelle infinie, personne ne préférerait pour autant vivre plutôt que de ne pas vivre. En tout cas, abstraction faite des autres plaisirs que la connaissance, la vue ou l'un des autres sens procure à l'homme, si l'on ne retenait que le plaisir de la nourriture ou du sexe, il n'est personne qui préférerait la vie, à moins d'être complètement esclave. Évidemment en effet, celui qui ferait ce choix ne verrait pas de différence entre être né homme ou animal (le bœuf qu'en Égypte on vénère sous le nom d'Apis ne dispose-t-il pas de ces biens en plus grande abondance que beaucoup de monarques ?). De la même façon, on ne préférerait pas vivre pour

le plaisir de dormir : quelle différence y a-t-il entre dormir sans interruption depuis le premier jour jusqu'au dernier, pendant mille ans ou tout le temps qu'on voudra, et vivre comme une plante ? En tout cas c'est à cela que ressemble la vie végétative, tout comme celle des bébés : dès le moment même où ils sont conçus dans la mère, ils croissent sans cesse mais dorment tout le temps. Il est manifeste d'après cela qu'on peine à saisir ce qu'est le « bien » – c'est-à-dire le « bon » – dans le fait de vivre.

Quelqu'un, dit-on, posait ce genre de questions embarrassantes à Anaxagore et lui demandait pour quelle raison on pourrait préférer de naître plutôt que de ne pas naître ; Anaxagore aurait répondu : « Pour contempler le ciel et l'ordre de tout l'univers. » Donc, pour lui, c'est en vue d'une sorte de science que vivre a de la valeur. De leur côté, tous ceux qui croient au bonheur de Sardanapale, de Smindyride le Sybarite, de tout homme qui mène une vie voluptueuse, semblent placer le bonheur dans la jouissance ; pour d'autres encore, il n'est pas question de préférer une sagesse d'aucune sorte, non plus que les plaisirs corporels aux actions d'excellence. En tout cas, quelques-uns ne choisissent pas ces actions seulement pour la gloire : ils le font même s'ils ne doivent en tirer aucun renom ; au rebours, la majorité des hommes politiques ne méritent pas cette appellation car ils ne sont pas véritablement politiques. Le <vrai> politique, c'est celui qui préfère les belles actions pour elles-mêmes, alors que la plupart des hommes s'adonnent à cette vie pour l'amour du gain.

Manifestement d'après ce qui précède, il y a trois genres de vies auxquels tout le monde attribue le bonheur : vie politique, vie philosophique, vie voluptueuse. Le plaisir qu'on retire des jouissances physiques, sa qualité et ses sources étant évidents, point n'est besoin de s'interroger sur ces jouissances ; il faut seulement chercher si elles concourent en quoi que ce soit au bonheur et de quelle façon. En outre, à supposer que certains plaisirs soient liés au bien-vivre, demandons-nous s'il s'agit des plaisirs physiques ou bien si ceux-ci ne sont pas indispensables d'une autre façon ? N'aurait-on pas raison de croire que ce sont de tout autres plaisirs qui font que l'homme heureux ne vit pas seulement sans peine, mais avec plaisir ?

Mais nous examinerons cela plus tard. Considérons d'abord l'excellence et la sagesse : quelle est la nature de chacune d'elles ? Sont-elles des parties de la vie bonne, elles-mêmes ou les actions qui en découlent, puisqu'elles sont rattachées au bonheur – je ne dis pas par tous les hommes – mais par tous ceux qui comptent ?

Avancé en âge, Socrate pensait que la Fin est de chercher à connaître l'excellence et il enquêtait : qu'est-ce que la Justice, qu'est-ce que le Courage, qu'est-ce que chacune des parties de l'excellence ? Il avait raison de le faire puisqu'il pensait que les excellences sont toutes des sciences de sorte qu'il faisait coïncider la justice et être juste (de fait, dès que nous avons mené à terme l'apprentissage de la géométrie ou de l'architecture, nous sommes architectes ou géomètres). Voilà pourquoi il se demandait « qu'est-ce que l'excellence ? » et non « comment vient-elle ? », « de quoi vient-elle ? ». Mais cela ne vaut que pour les sciences théorétiques : l'astronomie, la science de la nature, la géométrie n'ont aucune autre fin que de connaître et de contempler la nature des objets de ces sciences (rien n'empêche malgré tout que ces sciences puissent par accident nous aider souvent à satisfaire aux nécessités). En revanche, les sciences productrices ont une autre fin que le savoir et la connaissance : par exemple, la santé est une fin, différente de la science médicale elle-même, la bonne législation est différente de la science politique. Il est beau, certes, d'avoir aussi connaissance de chacune des belles choses mais dans le cas de l'excellence, ce n'est pas savoir ce qu'elle est qui vaut le plus, mais savoir de quoi elle vient. Ce que nous voulons, ce n'est pas savoir ce qu'est le courage mais être courageux, ce n'est pas savoir ce qu'est la justice mais être justes, tout comme nous voulons être en bonne santé

plutôt que connaître ce qu'est la santé et nous voulons nous trouver en bon état plutôt que de savoir ce qu'est un bon état.

Chapitre 6

La méthode à adopter pour les questions éthiques

Il faut sur toutes ces questions tenter de chercher des arguments persuasifs, en usant de témoignages et d'exemples pris dans le cadre de notre expérience. Le mieux serait que les gens tombent tous clairement d'accord sur ce que nous dirons et, à défaut, que tous soient d'accord d'une certaine façon, ce qu'ils feront si on les y amène. En effet, chaque individu a une relation propre avec la vérité : nous devons nécessairement partir de ces positions individuelles pour, en quelque sorte, prouver nos dires. Partant en effet d'énoncés vrais mais sans clarté, on arrivera progressivement à la clarté en substituant à chaque fois des formules plus intelligibles aux formules confuses habituelles.

D'autre part, dans chaque domaine de recherche, il y a une différence entre les raisonnements philosophiques et ceux qui ne le sont pas. C'est pourquoi, dans la recherche politique aussi, il ne faut pas croire superflu le genre d'étude qui met en évidence, outre la question du « qu'est-ce que c'est ? », la question du « pourquoi ? » : car dans chaque domaine ce genre d'étude est l'étude menée par le philosophe. Néanmoins il faut user de grandes précautions : comme on croit que la marque du philosophe est de ne rien dire au hasard et de toujours rendre compte de ce qu'il dit, souvent certaines personnes usent d'arguments étrangers au sujet traité, arguments vides de sens sans qu'on s'en aperçoive (ils le font tantôt par ignorance, tantôt par imposture). Aussi arrive-t-il même à des gens d'expérience, habiles dans leur pratique, d'être victimes de ces gens qui n'ont et ne peuvent avoir une pensée organisatrice ou pratique, et c'est leur inculture qui en est cause. En effet, dans tous les cas, c'est de l'inculture que n'être pas capable de distinguer entre les arguments propres à un sujet et ceux qui lui sont étrangers.

Par ailleurs, il est bon de juger séparément l'argumentation sur la cause et ce qui est montré, d'abord pour la raison qu'on a donnée tout à l'heure, à savoir qu'il n'est pas besoin de traiter de tout au moyen d'argumentations et qu'il vaut mieux souvent emprunter au champ de l'expérience (en réalité, quand on ne peut réfuter une argumentation, on est forcé d'y croire) ; l'autre raison, c'est que souvent ce qui semble avoir été prouvé par argumentation logique est bien vrai, mais pas pour la raison donnée dans l'argumentation : il est possible en effet de prouver le vrai par le faux, ce que les Analytiques mettent en évidence.

Chapitre 7

L'objet de la recherche : le bonheur humain

Après cette introduction, commençons par les affirmations premières qui, comme nous l'avons dit, manquent de clarté et cherchons jusqu'à ce que ce soit clair à trouver ce qu'est le bonheur.

On s'accorde donc pour reconnaître que le bonheur est le plus grand et le meilleur des biens humains. Si nous parlons de « bien humain », c'est qu'un bonheur pourrait aussi appartenir à un être meilleur, comme le serait celui d'un dieu. Quant au reste des êtres vivants qui eux sont inférieurs par nature aux hommes, aucun ne peut comme eux être dit « heureux ». Un cheval n'est pas « heureux », non plus qu'un oiseau, un poisson, ni aucun être dont l'éponymie n'indique pas qu'il participe dans sa nature à quelque chose de divin. C'est en vertu d'une participation différente aux biens que ces êtres vivants vivent plus ou moins bien.

Nous examinerons plus tard s'il en est bien ainsi. Pour le moment, nous affirmons que parmi les biens, les uns relèvent de l'action humaine, les autres n'en relèvent pas. Si nous faisons cette distinction, c'est que certains êtres ne participent pas du tout au changement, si bien que certains biens n'y participent pas non plus (d'ailleurs ce sont sans doute les biens les meilleurs par nature) ; d'un autre côté, certaines choses relèvent d'une action, mais de l'action d'êtres qui nous sont supérieurs. D'autre part, nous entendons « relever de l'action » en deux sens : les fins pour lesquelles nous agissons aussi bien que les actes en vue de ces fins participent à l'action ; ainsi nous posons la santé et la richesse comme relevant de l'action tout comme les actes qu'on fait pour y parvenir (ceux qui procurent la santé et ceux qui procurent de l'argent). Aussi est-il clair qu'il faut poser le bonheur comme le meilleur de ce qui relève de l'action humaine.

Chapitre 8

Le souverain bien

Il faut dès lors examiner ce qu'est le souverain bien et en combien de sens on l'entend. La réponse se résume apparemment en trois opinions. On dit en effet que le meilleur entre tous les biens c'est le bien lui-même et que le bien lui-même, c'est ce qui a pour attribut à la fois d'être le premier des biens et d'être par sa présence la cause qui fait des autres biens des biens. Or l'un et l'autre attribut appartiennent ensemble à l'Idée du bien ; et je dis qu'« être le premier des

biens » et « être par sa présence la cause qui fait des autres biens des biens » sont attribués « l'un et l'autre ensemble » : <on dit> en effet que c'est avant tout de l'Idée du bien qu'il est vrai de prédiquer « bien » (puisque les autres biens ne sont biens que par participation et similitude à elle) ; et l'<on dit> aussi qu'elle est le premier des biens parce que, une fois détruit ce dont il y a participation, est détruit aussi ce qui participe à l'Idée et qui reçoit son nom de la participation à l'Idée ; et ce qui est premier est dans cette relation avec ce qui est postérieur. En conséquence, l'Idée du bien serait le bien lui-même car elle serait séparée de ce qui participe à elle, comme c'est le cas des autres Idées.

Sans doute l'examen complet de cette opinion appartient-il à une autre étude – étude qui par nécessité relèverait pour beaucoup de la dialectique (aucune autre science en effet n'offre des procédés de réfutation qui soient en même temps universels). Mais, pour parler bref, nous affirmons tout d'abord que parler de l'existence d'une Idée du Bien – ou de l'Idée de quoi que ce soit d'autre –, c'est user d'une vaine dialectique (cela a été examiné de nombreuses manières aussi bien dans les arguments exotériques que dans les arguments philosophiques).

Ensuite, en admettant même l'existence des Idées et celle d'une Idée du Bien, celle-ci n'aurait même pas d'utilité pour <définir> une vie bonne ni les actions bonnes.

En effet « bien » se dit en plusieurs sens, en autant de sens qu'« étant ».

« Étant », selon les distinctions qu'on a faites ailleurs, outre qu'il signifie tantôt la substance, tantôt la qualité, tantôt la quantité, tantôt le temps, renvoie au fait d'être mû ou de mouvoir. Et « bien » se retrouve dans chacune de ces catégories : dans la catégorie de la substance, c'est l'intellect et le dieu ; dans celle de la qualité c'est le « juste » ; dans celle de la quantité c'est « ce qui est mesuré » ; dans la catégorie du temps, c'est le « moment opportun » ; s'agissant de mouvement, c'est « enseignant » et « enseigné ». Par conséquent, tout comme il n'y a pas un « étant » unique englobant ce qu'on a mentionné, il n'y a pas non plus un bien unique, et il n'y a

pas de science unique ni de l'étant ni du bien. D'ailleurs il n'appartient pas non plus à une science unique de considérer ce qui est dit « bien » d'une façon apparemment semblable, par exemple le « moment opportun » ou « ce qui est mesuré ». Ce sont des sciences différentes qui considèrent différents moments opportuns, différentes choses mesurées : s'agissant d'alimentation, c'est la science médicale et la gymnastique qui considèrent le moment opportun et la bonne mesure, mais s'agissant d'actions guerrières, c'est la stratégie, et ainsi de suite pour d'autres applications. On peinerait donc à faire du bien – en tout cas du bien lui-même – l'objet d'une science unique.

En outre, dans tous les cas où il y a un antérieur et un postérieur il n'y a pas quelque chose de commun qui existe à côté d'eux et qui soit séparé. Car il y aurait quelque chose d'antérieur au premier (ce qui est commun et séparé serait antérieur puisque le premier est annulé par l'annulation du commun). Par exemple, si le double est le premier des multiples, il est impossible que « multiple », le prédicat commun, soit séparé : car on aurait quelque chose d'antérieur au double (si l'on fait du « commun » « l'Idée », c'est comme si l'on considérait le « commun » comme séparé). De fait, puisque la justice est un bien, et que le courage en est un aussi, selon eux, il existe un bien « lui-même » (on ajoute « lui-même » au terme définitoire commun). Et ce « bien lui-même », que pourrait-il être sinon quelque chose d'éternel et séparé ? Mais ce qui est blanc pendant plusieurs jours n'est en rien plus blanc que ce qui l'est pendant un seul jour ; en conséquence, le bien « commun » n'est pas non plus identique à l'Idée (en effet ce qui est « commun » appartient à toute chose).

Mais il faut aussi inverser la démonstration actuelle du « bien lui-même ». Actuellement en effet, on montre que les biens communément reconnus comme tels partent de principes dont on ne reconnaît pas communément qu'ils possèdent le bien : par exemple c'est à partir des nombres que la justice et la santé seraient des biens ; <on dit> en effet que justice et santé seraient des mises en ordre, c'est-à-dire des nombres, nombres et unités ayant le bien pour attribut puisque l'Un c'est le bien lui-même. Ce qu'il faudrait, c'est partir de ce qui est reconnu comme bien (santé, force, sagesse par exemple) pour montrer que le beau existe encore plus dans les êtres immuables : santé, force, sagesse sont toutes des ordonnancements stables ; si c'est le cas pour elles, ce l'est encore davantage pour les êtres immuables puisque ordre et stabilité leur appartiennent plus encore.

D'autre part on ne manque pas d'audace à vouloir démontrer que le Bien lui-même c'est l'un en disant que les nombres « tendent » <vers l'un>. On ne voit pas bien ce qu'on entend par « tendre vers », l'expression manque de précision ; et puis, qui pourrait comprendre que le « désir » puisse se trouver chez des êtres auxquels la vie n'appartient pas ? Il faut donc bien étudier la question et ne pas ajouter foi sans raison à ce qu'il est difficile de croire même lorsque cela s'appuie sur un raisonnement.

Quant à dire que tous les êtres tendent vers un unique Bien, ce n'est pas vrai. Chaque chose désire son bien propre, l'œil désire la vue, le corps désire la santé et ainsi de suite.

Outre toutes ces difficultés qu'on élève contre l'existence d'une certaine chose qui serait le « bien lui-même », en voici une autre : ce n'est pas le « bien lui-même » qui est utile à la science politique, mais un certain bien propre, comme pour les autres sciences (ainsi la bonne condition physique est le bien de la gymnastique). Ajoutons ce qui a déjà été écrit dans l'étude <sur le Bien> : ou bien la forme du Bien n'est en soi utile à aucune science, ou bien elle est utile de la même façon à toutes les sciences.

De plus la forme du Bien n'est pas objet d'action.

D'ailleurs, de la même façon, le « bien commun » n'est pas le bien lui-même (il peut être attribué d'un bien mineur) et n'est pas non plus lié à l'action. En effet, la science médicale ne recherche pas un bien qui puisse appartenir à n'importe quoi, mais elle recherche la santé ; et il en va de même pour chacune des autres sciences. Et « bien » se dit de plusieurs façons : il y a un certain « beau » qui lui appartient, et tantôt il est lié à l'action, tantôt il ne l'est pas. Est lié à l'action le bien « en vue de quoi » <on agit>, tandis que le « bien » des êtres immobiles n'est pas lié à l'action.

Il est donc manifeste que ce « bien lui-même » que nous recherchons n'est ni l'Idée du bien ni le bien commun : l'Idée est immobile et n'est pas liée à l'action, le bien commun est certes mobile mais n'est pas lié à l'action. En revanche, ce en vue de quoi (la fin) pour laquelle on agit est le meilleur des biens et la cause des biens qui lui sont subordonnés, le premier de tous les biens. En sorte que le bien lui-même serait la fin de ce qui relève de l'action humaine. Or cette fin dépend de la science suprême, la science politique qui est à la fois économie et sagesse. En effet, ces états se distinguent des autres par leur suprématie (il faudra par la suite se demander en quoi ils diffèrent les uns des autres). Que la fin soit une cause pour ce qui en dépend, l'enseignement le montre, car c'est après avoir défini la fin qu'on prouve pour tout le reste que chaque chose est bonne, puisque le ce en vue de quoi est une cause. Par exemple, puisque être en bonne santé c'est ceci, nécessairement ce qui y contribue, c'est cela ; c'est ce qui est sain qui est cause motrice de la santé – et dans ce cas, cause du fait qu'elle existe et non du fait qu'elle est un bien. De plus, il n'est personne pour démontrer que la santé est un bien – à moins d'être un sophiste et non pas un médecin (car ces gens-là construisent leurs sophismes avec des arguments étrangers au sujet) ; de même qu'aucun autre principe ne se démontre.

(Mais le bien entendu comme fin pour l'homme, c'est aussi l'excellence de ce qui relève des actions ; il faut examiner en combien de sens se dit excellent.)

LIVRE II

Chapitre 1

Biens extérieurs et biens de l'âme

Après cela, prenant un nouveau point de départ, il faut parler de ce qui suit.

Les biens sont tous soit extérieurs soit intérieurs à l'âme, ceux qui sont préférables étant les biens intérieurs selon la distinction que nous faisons aussi dans les discours exotériques. En effet, la sagesse, l'excellence et le plaisir sont intérieurs à l'âme et ils sont, pour certains d'entre eux ou tous ensemble, reconnus comme fin par tout le monde. Et dans l'âme il y a d'une part les états ou les facultés, d'autre part les actes et les mouvements.

Dans ces conditions, admettons aussi que l'excellence est l'optimum d'une disposition, d'un état ou d'une faculté, appartenant à tout ce qui a un certain usage ou effet. C'est clair par induction. En effet, nous posons cette définition dans tous les domaines. Ainsi un manteau a une excellence car il a un effet et un usage, et son état optimal est son excellence. Et il en va de même pour l'excellence d'une embarcation et d'une maison entre autres choses, en sorte que cela vaut aussi pour l'excellence d'une âme puisque l'âme a un certain effet. Posons aussi que le meilleur effet est celui de l'état le meilleur et que les états ont entre eux les mêmes relations que les effets qui en découlent. De plus, l'effet de chaque chose c'est la fin : dès lors, il s'ensuit manifestement que l'effet est meilleur que l'état puisque la fin, en tant que fin, est ce qui est le meilleur (on a en effet posé que la fin est le meilleur et le terme ultime, ce en vue de quoi est tout le reste).

À présent, que l'effet soit meilleur que l'état et la disposition, c'est clair ; mais effet a deux acceptions. Dans certains cas, l'effet est autre chose que l'usage. Par exemple, l'effet de l'architecture est la maison et non l'action de construire, l'effet de la médecine est la santé et non l'action de soigner ou de guérir ; dans d'autre cas, c'est l'usage qui est l'effet : voir est l'effet de la vue et la contemplation théorique est l'effet de la science mathématique. Si bien que dans les cas où l'usage est l'effet, c'est nécessairement l'usage qui est meilleur que l'état.

Une fois faites ces distinctions, nous parlons de l'effet d'une chose et de son excellence, d'une façon qui n'est pas la même. Ainsi la chaussure est l'effet de l'art et de l'action du cordonnier ; donc, s'il existe une excellence de cet art, une excellence du cordonnier qualifié, l'effet en est la chaussure de qualité. Et il en va de même pour les autres cas.

En outre, admettons que produire le vivre est l'effet de l'âme et que c'est aussi son usage et son éveil (le sommeil, en effet, est une sorte d'inaction et un repos). Donc, puisque l'effet de l'âme et celui de son excellence sont nécessairement une seule et même chose, l'effet de son excellence serait une vie de qualité. C'est donc cela le bien supérieur dont on a dit qu'il était le bonheur.

Cela découle clairement des prémisses : le bonheur est, disions-nous, ce qui est excellent, et les fins intérieures de l'âme sont les biens excellents ; d'autre part, c'est un état ou un acte. Puisque l'acte est meilleur que la disposition et que l'acte le meilleur est celui qui appartient au meilleur état, que par ailleurs l'excellence est le meilleur état, <nous affirmons> que l'acte de l'excellence de l'âme est excellent. Or le bonheur, on l'a vu, est le bien excellent. Donc le bonheur, c'est l'acte d'une âme bonne. Et puisqu'on a dit que le bonheur est quelque chose de parfait et qu'il y a une vie parfaite et une vie imparfaite, puisque aussi il en va de même pour l'excellence (il y a une excellence

totale et excellence partielle) et que l'acte de ce qui est imparfait est lui-même imparfait, le bonheur serait l'acte d'une vie parfaite en vertu d'une excellence parfaite.

Que nous formulons de façon correcte le genre et la définition du bonheur, en témoignent les opinions que nous partageons tous : d'une part, que « bien agir » et « bien vivre » c'est la même chose qu'« être heureux » (chacune des deux expressions correspondant à un usage et à un acte, la vie et l'action : en effet, l'art d'agir c'est l'art d'utiliser quelque chose : alors que le forgeron fabrique le mors, le cavalier en use) ; d'autre part, qu'il n'y a pas de bonheur d'un jour, ni pour les enfants ni pour aucun âge. Aussi, Solon avait-il raison de dire qu'un vivant n'est heureux que lorsqu'il a atteint le terme de sa vie : rien d'imparfait n'est heureux puisque ce n'est pas un tout.

En outre, c'est à cause d'actions accomplies qu'on prononce les éloges de l'excellence, ce sont sur elles que portent les panégyriques : on couronne les vainqueurs et non ceux qui tout en étant capables de vaincre ne sont pas vainqueurs de fait. Ajoutons qu'on juge de la qualité de quelqu'un à partir de ses actes. Et pourquoi ne fait-on pas l'éloge du bonheur ? C'est qu'on explique tout le reste par le bonheur, soit qu'on le rapporte à lui, soit qu'on y voit des constituants du bonheur. Voilà pourquoi on distingue félicitation, éloge et congratulation : la congratulation est un discours qui porte sur une action particulière, l'éloge porte sur une qualité en général et les félicitations portent sur un achèvement.

Ainsi s'éclaire la question embarrassante qu'on pose parfois : pourquoi les gens vertueux ne valent-ils pas mieux que les médiocres pendant la moitié de leur vie ? C'est qu'ils sont tous semblables dans le sommeil, et la cause en est que le sommeil est une inaction de l'âme et n'est pas une activité. C'est pourquoi, pour toute autre partie de l'âme qu'on voudra supposer (la partie nutritive par exemple), son excellence ne sera pas constituante de l'excellence totale, pas plus que ne l'est l'excellence du corps : en effet, pendant le sommeil, la partie nutritive est plus active, tandis que les parties sensitive et appétitive ne s'activent qu'imparfaitement. Néanmoins, dans la mesure où elles participent d'une certaine façon au mouvement, les représentations des hommes vertueux l'emportent sur celles des autres à condition qu'ils ne soient pas empêchés par la maladie ou une amputation.

Ensuite il faut traiter de l'âme : en effet l'excellence est excellence de l'âme, et ne l'est pas par accident. D'autre part, puisque c'est l'excellence humaine qui est l'objet de notre recherche, partons du fait qu'il y a deux parties de l'âme qui participent à la raison (certes d'une façon qui n'est pas la même pour les deux puisque la nature de l'une est d'ordonner et la nature de l'autre d'écouter et d'obéir). Toute autre partie irrationnelle qu'on pourrait supposer en dehors de cette relation, faisons-en abstraction. Et peu importe que l'âme soit divisible ou non, elle n'en a pas moins des puissances différentes et ce sont les puissances dont nous avons parlé, tout comme dans le cercle il y a le concave et le convexe qu'on ne peut séparer l'un de l'autre (on peut aussi avoir à la fois le droit et le blanc, mais le droit n'est pas blanc, il ne l'est que par accident, et ce n'est pas par essence que cela lui appartient).

On a écarté toute autre partie de l'âme <en dehors de celles-ci>, telle la végétative. En effet, appartiennent à l'âme humaine les parties propres qu'on a dites ; c'est pour cela que l'excellence des parties concernant la nutrition et la croissance n'est pas non plus une excellence <proprement> humaine. En effet, l'homme en tant qu'homme dispose nécessairement du raisonnement, c'est-à-dire d'un principe directeur et de l'action, et ce que dirige le raisonnement ce n'est pas le raisonnement, c'est le désir et les affects ; l'homme possède donc nécessairement ces parties. Et tout comme la bonne santé physique est constituée de l'excellence de chacune de ses parties, l'excellence de l'âme considérée comme perfection est aussi constituée de l'excellence de ses parties.

Par ailleurs, il y a deux espèces d'excellence : l'excellence éthique et l'excellence intellectuelle. De fait, nous faisons l'éloge des justes, mais aussi celui des gens intelligents et des sages ; en effet, nous avons déjà posé qu'on fait l'éloge de l'excellence ou celui de son effet (excellence éthique et excellence de la réflexion ne sont pas en acte mais les activités qui en relèvent le sont). D'autre part, puisque les activités de la réflexion s'accompagnent de raison, elles relèvent de la partie de l'âme qui détient la raison, partie directrice en tant qu'elle détient la raison ; quant aux activités éthiques, elles appartiennent à la partie irrationnelle qui néanmoins, par nature, se laisse diriger par la partie rationnelle : de fait, nous ne parlons pas de la qualité éthique de quelqu'un en disant qu'il est sage ou habile, mais en disant qu'il est doux ou audacieux.

Par suite, c'est d'abord l'excellence éthique qu'il faut examiner, ce qu'elle est, quelles sont ses parties (car nous sommes parvenus jusque-là) et quelles sont ses causes. Il nous faut chercher comme tous ceux qui en d'autres domaines cherchent encore tout en détenant quelque chose, ce qui les fait tenter constamment de saisir la formule claire et vraie en passant par les formules vraies manquant de clarté. Nous nous trouvons à présent dans la condition <de quelqu'un qui sait que la santé> est la meilleure disposition du corps, ou que Coriscos est l'homme le plus noir sur la place publique. Bien sûr, nous ne savons pas ce qu'est la santé ni ce qu'est Coriscos, mais c'est une condition utile pour savoir ce qu'est chacun des deux.

Admettons donc en premier que la meilleure disposition est l'effet des meilleurs moyens, que ce que chaque être accomplit de meilleur est le produit de son excellence (ainsi l'excellence des efforts physiques et de la nourriture entraînent un bon état physique et le meilleur état physique conduit aux meilleurs efforts). Admettons aussi que toute disposition naît et périt à cause des mêmes moyens, selon la façon dont ils sont appliqués : ainsi la santé sous l'effet de la nourriture, des efforts physiques et du climat (c'est clair par induction).

L'excellence est donc elle aussi la disposition suivante : elle naît des meilleurs mouvements de l'âme et produit les meilleures actions et affects de l'âme ; les mêmes causes produisent tantôt sa naissance tantôt sa disparition ; son usage est relatif aux mêmes choses qui la font croître ou périr, aux mêmes choses dont dépend aussi la meilleure disposition. En voici un signe : l'excellence comme le vice touchent au domaine du plaisir et de la peine ; en effet, les châtements qui, en tant que traitements médicaux sont infligés en utilisant des contraires, comme dans d'autres domaines, se font en utilisant la peine opposée au plaisir.

Chapitre 2

Caractère, facultés, affections, états

Il est clair à présent que l'excellence éthique touche au domaine du plaisir et de la peine. D'autre part on sait que le caractère (éthos), comme le signale le mot lui-même, procède par augmentation de l'habitude (ethos) et que, par entraînement, on s'habitue à ce qui n'est pas inné à force de certains mouvements répétés, étant dès lors propre à agir. (C'est une chose qu'on ne voit pas chez les êtres inanimés : lancera-t-on mille fois une pierre vers le haut, elle ne prendra jamais cette direction sinon de force.) Pour ces raisons, disons que le caractère c'est ceci : une qualité conforme à la raison directrice, qualité de <la partie> de l'âme <irrationnelle certes> mais capable de suivre la raison. Il faut donc dire en fonction de quel élément de l'âme tel ou tel caractère a telle qualité. C'est en fonction des puissances d'affects (d'où vient le terme d'affectivité) et en fonction des états qui font dire qu'on ressent de telle ou telle manière ces affections ou qu'on ne les ressent pas.

À ce point, revenons à la distinction déjà utilisée entre affects, puissances et états. J'appelle affections (pathê) l'emportement, la crainte, la pudeur, le désir, et de façon générale tout ce qui en soi entraîne la plupart du temps un sentiment de plaisir ou peine. Ce n'est pas en fonction de ces affections qu'est prédiquée la qualité de quelqu'un (il les subit), mais en fonction des puissances. Je dis que les puissances sont ce en vertu de quoi on nomme ceux qui agissent selon les affections : ainsi <on dit de quelqu'un qu'il est> irascible, insensible, porté à l'amour, pudique, sans pudeur... Les états (hexeis) sont toutes les causes de la présence de ces affections conformes ou opposées à la raison : ainsi le courage et la tempérance, la lâcheté et le dérèglement.

Chapitre 3

L'excellence, moyen terme entre deux extrêmes

Après avoir fait ces distinctions, il faut saisir qu'il y a dans tout ce qui est continu et divisible, excès, déficience et milieu et que ces termes peuvent être dits en corrélation ou relativement à nous : on trouve cela dans le domaine de la gymnastique, dans celui de la médecine, dans l'art de construire, dans celui de naviguer, dans toute forme d'action, qu'elle soit liée ou non à une science, liée ou non à une technique. En effet, le mouvement est un continu et l'action est un mouvement.

D'autre part, dans tous les domaines, ce qui est moyen est le meilleur pour nous : c'est en effet ce que la science et la raison ordonnent. Et c'est aussi ce qui produit partout le meilleur état. C'est clair par induction et par déduction : en effet, les contraires se détruisent l'un l'autre et les extrêmes sont à la fois contraires entre eux et contraires au terme intermédiaire, puisque ce terme intermédiaire est chaque fois extrême pour chacun des deux extrêmes : ainsi l'égal est plus grand que le moindre et moindre que le plus grand. Par conséquent l'excellence éthique est nécessairement liée à certaines moyennes, c'est-à-dire qu'elle est une certaine médiété. Il faut donc saisir quelle sorte de médiété est l'excellence et à quelles moyennes elle est liée. À titre d'exemple, prenons et considérons chacun des termes de ce tableau :

Irascibilité	Indifférence	Douceur
Témérité	Lâcheté	Courage
Impudence	Timidité	Pudeur
Dérèglement	Insensibilité	Tempérance
Envie	(anomyne)	Juste indignation
Cupidité	Acceptation d'un dommage	Justice
Prodigalité	Avarice	Générosité
Vantardise	Fausse modestie	Sincérité
Flatterie	Malveillance	Amitié
Complaisance	Arrogance	Dignité
Douilletterie	Rudesse	Endurance
Vanité	Pusillanimité	Grandeur d'âme
Ostentation	Mesquinerie	Magnificence
Fourberie	Naïveté	Sagesse

C'est là le genre d'affections dont l'âme est susceptible et les unes signifient un excès et les autres un défaut.

En effet, l'irascible est celui qui s'irrite plus qu'il ne faut, plus rapidement aussi et contre plus de gens qu'il ne faut. L'indifférent est celui qui s'irrite contre trop peu de gens, trop peu souvent et insuffisamment.

Le téméraire est celui qui ne craint ni ce qu'il faut ni quand il faut ni comme il faut, tandis que le lâche craint ce qu'il ne devrait pas craindre, au moment et comme il ne doit pas le faire.

De même, l'intempérant est l'homme de désir qui se livre à tous les excès alors que l'insensible manque de désir même pour ce qui serait mieux et conforme à sa nature, et il reste impassible comme la pierre.

Le cupide est celui qui cherche à profiter de tout, le perdant celui qui ne cherche aucune source de profit, ou très peu.

Le vantard est celui qui s'attribue plus de mérites qu'il n'en a, le faux modeste celui qui ne s'en attribue pas assez.

Le flatteur est celui qui loue plus qu'il n'est bon de le faire, le malveillant celui qui loue trop peu. Trop chercher à faire plaisir, c'est de la complaisance, le faire peu ou à peine, c'est de l'arrogance.

Et encore : celui qui ne supporte aucune peine, pas même si c'est son avantage, c'est un douillet ; quant à celui qui supporte de la même façon n'importe quoi, à vrai dire, on n'a pas de mot pour le nommer : c'est par métaphore qu'on le dit dur, misérable, rude.

Est vaniteux celui qui se croit meilleur qu'il n'est, pusillanime celui qui se croit moins bon qu'il n'est.

Et encore : est prodigue celui qui en tout dépense avec excès, avaricieux celui qui ne dépense jamais assez.

De même pour le pointilleux et l'extravagant : le premier exagère les convenances, l'autre les sous-estime.

Le fourbe tire profit de tout de toutes les manières ; le naïf ne cherche pas même son dû.

<On est dit> envieux quand on est chagriné des réussites <d'autrui> plus souvent qu'il ne faut (la réussite même de ceux qui la méritent chagrinent les envieux). Le contraire de l'envieux lui, n'a pas de nom : son excès est de ne pas même être chagriné de la réussite des gens qui ne la méritent pas ; il n'a pas d'exigence comme le sont les goinfres devant la nourriture, tandis que son contraire est excessivement exigeant par envie.

Aucun de ces rapports n'est accidentel, il est inutile de le dire dans la définition. En effet aucune science, qu'elle soit théorique ou productrice, n'a besoin de cet ajout à la définition que ce soit pour raisonner ou pour agir : on ne l'utilise qu'en réponse aux calomnies dialectiques utilisées par les arts. Contentons-nous de cette définition simple, en apportant plus de précisions à propos des états opposés.

D'autre part, parmi ces affects, il est des espèces qui doivent leur nom à une différence : un excès de temps, un surplus d'intensité, ou pour un des effets des affections. Par exemple, je dis de quelqu'un qu'il est irritable parce qu'il s'émeut plus vite qu'il ne faut ; qu'il est ombrageux et

amer parce qu'il s'émeut trop ; qu'il est amer parce qu'il entretient sa colère, qu'il est batailleur et injurieux à cause des réactions que suscite la colère. On appelle gourmands, gloutons, ivrognes, ceux qui ont une puissance affective qui les porte à jouir de l'un ou l'autre nutriment au-delà de la raison.

Mais il ne faut pas ignorer que certains des termes que nous employons ne peuvent être pris dans le « comment », si l'on admet que « être trop <ou pas assez> affecté » veut dire « comment ».

Ainsi on n'est pas adultère pour avoir commerce plus qu'il ne faut avec des femmes mariées : cela ne peut se dire et l'adultère en soi est une sorte de vice puisque le mot signifie ensemble l'affection et sa qualité ; il en va de même pour l'outrage. C'est là une source de contestation : on prétend avoir eu commerce mais n'être pas adultère (en ayant agi par ignorance ou sous la contrainte), et l'on reconnaît avoir frappé et non avoir outragé. Et ainsi de suite...

Chapitre 4

Excellences, plaisirs et peines

Après avoir saisi cela, il faut ajouter que, puisqu'il y a deux parties de l'âme, les excellences elles aussi se rangent sous ces divisions : d'un côté les excellences intellectuelles, celles qui appartiennent à la partie rationnelle (elles ont pour effet la vérité concernant le mode d'être <d'une chose> ou son devenir) ; d'un autre côté celles de la partie irrationnelle qui contiennent le désir (en effet, dans l'hypothèse où l'âme est divisible en parties, le désir n'appartient pas à n'importe laquelle de ses parties). Le caractère est donc nécessairement bon ou mauvais selon qu'il poursuit ou évite certains plaisirs et certaines peines. Cela est évident en partant des distinctions que nous avons faites à propos des affections, des puissances et des états. En effet, les puissances sont puissances d'affects comme les états sont possessions d'affects ; les affections, elles, se distinguent par une peine ou un plaisir. En conséquence, pour ces raisons et à cause des thèses antérieurement posées, il s'ensuit que toute excellence éthique concerne des plaisirs et des peines. En effet, toute âme s'améliore et se détériore naturellement sous l'effet de certaines choses et le plaisir est relatif à ces facteurs et porte sur eux. D'ailleurs, c'est à cause des plaisirs et des peines que nous parlons de gens mauvais, parce qu'ils recherchent et fuient autrement qu'il le faut ou ceux qu'il ne faut pas. Voilà pourquoi aussi tout le monde définit hâtivement les excellences comme une indifférence et un calme vis-à-vis des plaisirs et des peines, et les vices par leurs contraires.

Chapitre 5

Excellence et médiété

Puisqu'on a posé que l'excellence est un état tel qu'il permet d'être capable des meilleures actions et qui donne la meilleure disposition vis-à-vis du souverain bien ; qu'on a aussi posé que le souverain bien est aussi l'excellence conformément à la droite raison, et que celle-ci est l'intermédiaire entre une supériorité et une infériorité relativement à nous, il faudrait en déduire nécessairement que l'excellence éthique est une médiété relative à chacun et qu'elle est liée aux intermédiaires dans le domaine des plaisirs et des peines et dans celui des choses agréables et des choses pénibles. Et la médiété sera tantôt dans le domaine des plaisirs (dans lequel on <peut avoir> supériorité ou infériorité), tantôt dans le domaine des peines, tantôt dans les deux domaines : celui qui se réjouit trop a trop de plaisir et celui qui a trop de chagrin a trop du contraire, ces supériorités étant soit absolues soit relatives à une certaine limite (comme

lorsqu'on ne se conforme pas au plus grand nombre ; de son côté, l'homme vertueux se conduit « comme il faut »).

Puisqu'il y a un certain état à partir duquel celui qui est dans cet état pourra réagir plus ou moins à une seule et même chose, nécessairement, comme supériorité et infériorité sont contraires l'une à l'autre et contraires à la moyenne, les états seront eux aussi contraires l'un à l'autre et contraires à l'excellence.

Néanmoins il se trouve que les oppositions sont assez évidentes, parfois chacune d'entre elles, mais parfois seulement celles du côté de l'excès et dans peu de cas, celles du côté du manque. L'opposition <entre ces deux cas> s'explique ainsi : le rapport d'inégalité ne correspond pas toujours à une identité de rapport à l'intermédiaire. C'est tantôt de l'excès tantôt du défaut qu'on passe plus vite à l'état médian et plus on en est loin, plus on semble y être contraire : ainsi, s'agissant du corps, l'excès d'efforts est plus sain que le manque et plus proche du milieu ; alors que s'agissant de nourriture, c'est le manque qui est plus proche. En conséquence, les dispositions favorisant le choix d'exercices physiques seront bénéfiques à la santé, selon qu'on choisira tantôt de faire plus d'efforts, tantôt d'être plus résistant ; et il sera contraire à la juste mesure (c'est-à-dire à ce qui est conforme à la raison) dans le premier cas de ne pas faire d'efforts (mais pas les deux, <absence d'efforts et excès d'efforts>), dans le second de succomber aux plaisirs (et non de supporter la faim). Si cela se trouve, c'est parce que notre nature n'est pas spontanément éloignée du juste milieu pour tout : nous sommes moins amis de l'effort et nous sommes plus attirés par les plaisirs. Il en va de même s'agissant de l'âme. Et nous posons comme contraire <au juste milieu> la disposition qui nous porte le plus à l'erreur qui est aussi la disposition du plus grand nombre (l'autre nous échappe, comme si elle n'existait pas ; parce qu'elle n'est pas fréquente, elle est imperceptible). Ainsi, l'irascibilité est contraire à la douceur, irascible est contraire à doux : certes, il y a excès au point où l'on reste aimable, conciliant, sans se mettre en colère lorsqu'on a reçu un coup, mais peu de gens sont ainsi et nous penchons plus vers l'autre extrême (voilà pourquoi aussi le courage fait résister à la flagornerie).

On a bien saisi l'énumération des états correspondant à chaque affection pour lesquels il y a excès et défaut et celle des états contraires suivant lesquels on est disposé selon la droite raison. (Ce qu'est la droite raison et quelle limite il faut considérer pour définir le milieu, il faudra l'examiner plus tard.) Il est dès lors manifeste que toutes les excellences et tous les vices de caractère sont liés aux excès et défauts de plaisirs et de peines, et que plaisirs et peines naissent des états et affections dont nous avons parlé. D'autre part, le meilleur état, c'est bien l'état médian dans chaque cas. Il est donc clair que les excellences – certaines d'entre elles, sinon toutes – appartiendront aux médiétés.

Chapitre 6

La responsabilité

Prenons principe (arkhê) dans un autre sens pour l'étude qui suit. Toutes les substances sont par nature des principes dans un certain sens, ce qui fait que chacune peut engendrer de nombreux êtres semblables : ainsi un homme peut engendrer des hommes, et en général, un animal peut engendrer des animaux et une plante des plantes. Mais, outre cela, l'homme est aussi principe de certaines actions et il est seul parmi les animaux à l'être. En effet, on ne saurait dire d'aucun autre animal qu'il agit.

Parmi les principes, tous ceux qui sont tels (c'est-à-dire origine première des mouvements) sont dits principes dominants, appellation particulièrement justifiée lorsque à partir d'eux il ne saurait en être autrement (c'est sans doute la domination qu'exerce la divinité) ; par ailleurs s'agissant de principes immobiles, par exemple les principes mathématiques, il n'y a pas de domination au sens propre, mais on emploie l'expression par similitude ; en effet, dans ce domaine, si l'on change le principe, absolument tous les éléments de la démonstration changent, non pas d'eux-mêmes, mais par l'annulation d'une chose qui entraîne celle d'une autre, à moins qu'on n'annule l'hypothèse au moyen de laquelle se faisait la démonstration. D'autre part, l'homme est principe d'un certain mouvement (puisque l'action est un mouvement).

Mais puisque ici comme dans d'autres cas, le principe est la cause de ce qui est ou devient à cause de lui, il faut raisonner comme on raisonne à propos des démonstrations. En effet, s'il est vrai que les angles d'un triangle étant égaux à deux droits, nécessairement ceux d'un carré sont égaux à quatre droits, la cause en est manifestement que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Et si l'on changeait <la nature du> triangle, nécessairement le carré changerait aussi. Par exemple, si le triangle contenait trois droits, le carré en contiendrait six, s'il en contenait quatre, le carré en contiendrait huit. Et s'il ne change pas mais reste tel <qu'on l'a dit>, nécessairement aussi le carré est tel. Que ce que nous cherchons à démontrer est nécessaire, c'est clair à partir des Analytiques. Mais pour le moment on ne peut que se limiter aux précisions suivantes pour nier ou affirmer : s'il n'y a aucune autre cause du fait que le triangle est ainsi, alors ce serait en quelque sorte le principe et la cause de ce qui en découle. En conséquence, si certains êtres sont susceptibles d'états contraires, nécessairement aussi leurs principes seront tels. En effet, ce qui découle de choses nécessaires est nécessaire, mais à partir de là peuvent naître des contraires et beaucoup de ce qui dépend des hommes eux-mêmes appartient à cette catégorie ; et les hommes sont eux-mêmes principes de ce genre de choses.

En conséquence, il est manifeste que toutes les actions dont l'homme est principe dominant sont susceptibles de se produire et de ne pas se produire et qu'il dépend de lui qu'elles se produisent ou non, puisqu'il est maître qu'elles existent ou non. Et pour tout ce qu'il dépend de lui de faire ou de ne pas faire, c'est lui-même qui en est cause et ce dont il est cause dépend de lui.

D'autre part, l'excellence et le vice et les actions qui en résultent sont susceptibles de louange ou de blâme (la louange et le blâme ne s'appliquent pas à ce qui existe par nécessité, par hasard ou par nature, mais uniquement à ce dont nous sommes nous-mêmes la cause ; en effet pour tout ce dont une autre personne est cause, c'est cette personne qui reçoit le blâme ou la louange). Dans ces conditions, l'excellence et le vice ne s'appliquent qu'aux actions dont quelqu'un est soi-même cause et principe. Il faut donc saisir de quelle sorte d'action on est soi-même cause et principe. Or nous sommes tous d'accord pour reconnaître que chacun est cause de toutes ses actions volontaires et conformes à son choix, et qu'il n'est pas lui-même la cause de ses actions involontaires, toutes autant qu'elles sont. D'autre part, tout ce qu'on a choisi de faire, il est clair qu'on le fait de son plein gré. Il est clair dès lors que l'excellence comme le vice ne sauraient appartenir qu'à des actes accomplis de plein gré.

Chapitre 7

De plein gré et contre son gré

Il faut donc saisir ce que veut dire de plein gré et contre son gré et ce qu'est le choix puisqu'ils entrent dans la définition de l'excellence et du vice. Examinons en premier de plein gré et contre son gré. L'opinion pourrait poser l'un de ces trois modes : par attirance, par choix et par

réflexion, <l'action> de plein gré désignant ce qui suit l'un de ces modes, <l'action> contre son gré ce qui va à son encontre. Par ailleurs, l'attraction pour un objet se subdivise en trois : la volonté, la passion et le désir. En conséquence il faut les considérer séparément, et l'on considérera d'abord l'expression par désir.

On pourrait croire que tout ce qui se fait par désir se fait de plein gré. En effet, on croit que tout ce qu'on fait malgré soi est imposé de force, et que ce qui est imposé de force (c'est-à-dire tout ce qu'on fait ou subit sous la contrainte) est pénible. Comme le dit Événus : Toute contrainte nous afflige par nature !

Par conséquent, toute chose pénible est imposée de force et toute chose imposée de force est pénible. D'autre part tout ce qui va à l'encontre du désir est pénible (le désir a pour objet ce qui fait plaisir) et de ce fait imposé de force et contre notre gré. Donc ce qui se fait par désir, se fait de plein gré (puisque contre son gré et de plein gré sont des contraires). De plus, la méchanceté quelle qu'elle soit rend plus injuste et l'absence de maîtrise de soi semble être une méchanceté ; celui qui ne se maîtrise pas, c'est celui qui est capable d'agir en suivant son désir contre la raison : il ne se maîtrise pas lorsque ses actes suivent son désir ; or l'injustice se commet de plein gré, en sorte que celui qui ne se maîtrise pas commettra une injustice en agissant par désir. Il agira donc de son plein gré, et par désir vaudrait pour de plein gré : de fait, il serait étrange qu'on devienne plus juste en perdant sa maîtrise de soi !

À la suite de ce qui précède, on pourrait donc croire que par désir vaut pour de plein gré, mais voici qui ferait croire le contraire. Tout ce qu'on fait de plein gré, on le fait parce qu'on le veut et ce qu'on veut, on le fait de plein gré et personne ne veut ce qu'il croit être mal ; de son côté, celui qui ne se maîtrise pas ne fait pas ce qu'il veut ; en effet le fait d'agir par désir à l'encontre de ce qu'on croit être le meilleur, c'est ne pas être maître de soi. Il s'ensuivra donc que le même homme agira en même temps selon son gré et contre son gré, ce qui est impossible. En outre, c'est celui qui se maîtrise qui agira de façon juste car, plutôt que l'absence de maîtrise, c'est la maîtrise de soi qui est une excellence, et l'excellence rend plus juste. On fait preuve de maîtrise de soi chaque fois qu'on agit contre son désir en suivant la raison. En conséquence, si c'est de plein gré qu'on agit justement aussi bien qu'injustement (on croit en effet que dans les deux cas on agit de plein gré et que si c'est ainsi dans un cas, ce l'est nécessairement dans l'autre) ; et si par désir équivaut à contre son gré, alors le même homme au même moment agira selon et contre son gré.

Le même raisonnement vaut aussi pour la passion. La maîtrise de soi et son absence semblent être le fait aussi de la passion, comme elles sont le fait du désir. Aller à l'encontre de la passion est pénible et c'est de force qu'on se contrôle. Donc, si ce qui est imposé de force va contre notre gré, tout ce qui suit la passion pourrait être conforme à notre gré.

Apparemment, lorsqu'il considère la force de la passion, Héraclite semble dire lui aussi qu'il est pénible d'y résister : « Il est difficile, dit-il, de lutter contre la passion, car on y perd son âme. » Et puisqu'il est impossible d'accomplir une seule et même chose selon et contre son gré, au même moment et selon le même mode de l'acte, l'acte qui obéit à la volonté suit plus notre gré que celui qui obéit au désir ou à la passion. La preuve : nous accomplissons beaucoup de choses de plein gré sans être soumis à la colère ou au désir.

Il reste donc à examiner si agir selon sa volonté et agir de son plein gré sont identiques. Or il appert que cela aussi est impossible. En effet notre hypothèse, c'est que la méchanceté rend les hommes plus injustes (une opinion générale) et il est évident que l'absence de maîtrise de soi

est une sorte de méchanceté. Mais <si agir selon sa volonté et agir de plein gré sont identiques> il en résultera le contraire de notre hypothèse. En effet, personne ne veut ce qu'il croit être mal et c'est lorsqu'il ne se maîtrise plus qu'il le fait ; si par conséquent c'est de plein gré qu'on commet une injustice, et si agir selon sa volonté et agir de plein gré sont identiques, lorsqu'on ne se maîtrise plus on ne commettra plus d'injustice et l'on sera plus juste qu'avant de perdre sa maîtrise. Mais c'est impossible.

Il est dès lors évident qu'agir de son plein gré n'est pas agir par attirance et qu'agir contre son gré n'est pas agir contre son attirance.

Chapitre 8

De plein gré et par choix

Agir de plein gré n'est pas non plus agir par choix, c'est encore évident en partant de ce qui suit. En effet, il a bien été démontré que l'acte conforme à la volonté n'est pas un acte qu'on accomplit contre son gré mais plutôt que tout ce qu'on veut est aussi accompli de plein gré. Mais on a seulement montré qu'il peut se produire qu'un acte soit à notre gré sans même qu'on le veuille ; et beaucoup d'actes accomplis soudainement sont voulus, tandis que personne ne choisit quelque chose soudainement.

Mais puisque nécessairement ce qu'on accomplit de son plein gré est l'une de ces trois choses : acte accompli par désir, acte accompli par choix ou acte accompli par réflexion ; qu'il n'est pas les deux premières ; il reste qu'il se situe d'une certaine façon, dans le domaine de l'action réfléchie. Mais en progressant encore un peu dans le raisonnement, menons à son terme notre distinction entre agir de plein gré et agir contre son gré. On croit en effet que faire quelque chose en étant forcé et sans être forcé sont <des équivalents> appropriés pour les expressions précédentes. En effet, nous disons que ce qui est forcé va contre notre gré et que tout ce qui va contre notre gré est forcé, de sorte qu'il faut d'abord examiner l'expression de force : que veut-elle dire et quelle est sa relation avec de plein gré et contre son gré ?

On oppose communément forcé et contraint à de plein gré (ainsi que force et contrainte à persuasion) quand on parle des actions de quelqu'un. Mais de façon générale, nous employons aussi les termes forcé et contraint quand on parle d'êtres inanimés : nous disons en effet que c'est par force et contrainte que la pierre est portée vers le haut et le feu porté vers le bas. En revanche, lorsque ces choses sont transportées selon l'impulsion naturelle, c'est-à-dire selon celle qui leur est propre, nous ne disons pas qu'elles sont transportées de force (sans pour autant que le transport soit dit de plein gré) et nous n'avons pas de terme pour marquer l'opposition. Mais lorsque le transport a lieu à l'encontre de cette impulsion, nous disons bien qu'il se fait par force. Il en va de même s'agissant d'êtres animés et des animaux : nous constatons qu'ils subissent et font beaucoup de choses par force, chaque fois qu'à l'encontre de leur impulsion interne un agent extérieur les meut. Chez les êtres inanimés le principe du mouvement est simple, tandis qu'il est multiple chez les êtres animés ; en effet, l'attirance et la raison ne sont pas toujours d'accord. En conséquence, alors que pour les autres vivants, forcé a un sens simple comme pour les êtres inanimés (car ils n'ont pas la raison que contrarie l'attirance et vivent selon leur attirance), chez l'homme, en revanche, raison et attirance coexistent et ce, justement à l'âge pour lequel nous parlons proprement d'agir (car pour nous, le petit enfant ou la bête n'agissent pas et l'on n'agit vraiment que du moment qu'on passe par un raisonnement).

À vrai dire, on croit que tout ce qui est forcé est pénible et personne ne fait dans la joie ce qu'il fait de force. De là viennent la plupart des controverses concernant celui qui est maître de soi et celui qui ne l'est pas. En effet, chacun agit en ayant des impulsions qui lui sont contraires, ce qui amène à dire que celui qui se maîtrise se mutile lui-même de force de ses désirs de plaisir : il souffre en effet dans cette mutilation du désir qui le porte en sens contraire ; de son côté, celui qui n'est pas maître de soi se mutile de force au niveau du raisonnement mais il semble en être moins chagrin : en effet, le désir est désir de plaisir et c'est avec joie qu'il le suit, si bien que celui qui ne se maîtrise pas agit plutôt de bon gré, et sans être forcé, du fait qu'il agit sans peine. Et d'un autre côté, la persuasion s'oppose à la force et à la nécessité. Or celui qui est maître de soi va vers un but dont il s'est convaincu et n'avance pas sous l'effet de la force mais de son plein gré ; le désir, lui, conduit sans avoir persuadé car il n'a pas part à la raison. On croit donc que seuls ces gens-là font quelque chose de force et contre leur gré et l'on a dit pour quelle raison : c'est en vertu d'une certaine similitude de sens de l'expression de force lorsque nous l'employons pour des êtres inanimés.

Néanmoins, en ajoutant le complément donné plus haut à la définition, on a la solution. En effet, chaque fois que quelque chose d'extérieur meut ou met au repos un être à l'encontre de son impulsion intérieure, nous employons l'expression de force et sinon, nous ne l'employons pas. Or dans le cas de l'homme qui se maîtrise et de celui qui ne se maîtrise pas, ce qui dirige, c'est une impulsion intérieure qui ne dépend que de lui-même (il possède en effet les deux impulsions) ; on pourrait donc dire qu'aucun des deux n'agit de force, mais bien de plein gré et sans contrainte – compte tenu des raisons données. En effet, c'est le principe externe qui entrave un mouvement ou le provoque à l'encontre de l'impulsion <naturelle> que nous appelons nécessité ; c'est comme si l'on nous prenait la main pour en frapper quelqu'un bien qu'on n'en ait ni la volonté ni l'envie. Mais lorsque le principe est interne, on ne parle pas de force.

De plus, plaisir et peine sont présents aussi bien dans la maîtrise de soi que dans son absence. En effet, celui qui se maîtrise souffre dès lors qu'il agit contre son désir, tout en se réjouissant du plaisir qu'il espère tirer d'un bénéfice de santé ultérieur, ou même immédiat, et celui qui ne se maîtrise pas se réjouit d'obtenir par son absence de maîtrise ce qu'il désire, mais il souffre à l'avance de ce qu'il devra souffrir car il sait mal agir. En sorte qu'on justifie l'emploi de l'expression de force pour l'un et l'autre en disant qu'à un moment donné l'un et l'autre agissent malgré eux en raison de leur attirance ou de leur raisonnement. En effet, les deux impulsions étant séparées se repoussent mutuellement, ce qui mène à transférer à l'âme tout entière ce genre de conflit qu'on constate entre les parties de l'âme. On peut certes le dire en parlant des parties de l'âme, mais l'âme dans son ensemble – aussi bien celle de qui ne se maîtrise pas que celle de qui se maîtrise – agit de son plein gré. Aucune des deux sortes d'hommes n'agit forcée ; c'est l'une de leurs composantes qui est forcée, puisque nous possédons par nature attirance et raisonnement. En effet, la raison qui commande par nature sera présente, dès lors qu'on laisse faire la croissance sans l'entraver, et le désir est présent en nous lui aussi, parce que c'est un attribut immédiat dès notre naissance (tout compte fait, ce sont les deux choses qui nous permettent de définir ce qui est par nature en parlant à la fois des attributs qui nous accompagnent tous dès la naissance et de tout ce qui nous advient si la croissance n'est pas déviée, cheveux blancs, vieillesse et tout le reste). En conséquence, aucun des deux types d'hommes n'agit selon la nature, mais chacun agit absolument conformément à sa nature, qui n'est pas identique à celle de l'autre.

Voilà donc les apories concernant celui qui se maîtrise et celui qui ne se maîtrise pas : agissent-ils tous les deux ou l'un d'entre eux de force ? On aboutit à ceci : ou bien ils n'agiraient pas de plein gré, ou alors ils agiraient à la fois forcés et de plein gré, et, de force voulant dire contre

son gré, ils agiraient à la fois de plein gré et malgré soi. Par ce qui précède nous avons sans doute bien montré comment affronter ces apories.

D'ailleurs, c'est d'une autre façon qu'on entend agir forcé et contraint, sans que la raison et l'attraction soient en désaccord, lorsqu'on commet une action qu'on juge pénible et mauvaise, faute de quoi on encourrait des coups, la prison ou la mort. On dit dans ce cas avoir agi sous la contrainte. Ou bien, n'en serait-il rien et agiraient-ils tous de leur plein gré (car il est possible de ne rien faire et de supporter l'épreuve) ?

Mais, dira-t-on peut-être encore, certains de ces actes sont effectivement contraints et d'autres non. En effet, tous les actes dont l'existence ou la non-existence dépend de nous, et ceux qu'on fait sans le vouloir vraiment, c'est de plein gré et non de force qu'on les accomplit. En revanche, tous ceux qui ne dépendent pas de nous, c'est de force qu'on les fait, d'une certaine manière et non pas absolument, parce qu'on ne préfère pas l'action elle-même, mais sa fin, puisque entre les fins aussi il y a une différence. En effet, si l'on tuait quelqu'un pour éviter d'être découvert à tâtons, ce serait ridicule de dire qu'on l'a fait forcé et contraint. Il faut que le mal qu'on aurait à subir si l'on n'agissait pas soit plus grand et plus pénible. Ainsi, on agira sous la contrainte mais sans y être forcé, ou encore on agira contre sa nature chaque fois qu'on sera l'auteur d'un mal en vue d'un bien ou pour être délivré d'un plus grand mal et cela malgré soi : en effet les actes ne dépendent pas de nous dans ce cas.

Voilà pourquoi beaucoup posent que l'amour est involontaire tout comme certaines humeurs et mouvements naturels, parce qu'ils sont violents et dépassent notre nature. Et nous avons pour eux de l'indulgence dans l'idée que ce sont là des mouvements qui font violence à notre nature. De plus, on croira volontiers qu'agir forcé et malgré soi, c'est plutôt pour éviter une forte souffrance que pour éviter une légère souffrance et, de façon générale, pour ne pas souffrir plutôt que pour se réjouir. En effet, ce que quelqu'un dit dépendre de soi – notion à laquelle on se réfère toujours – c'est ce que sa propre nature est capable de supporter ; au rebours, ce qu'elle n'est pas capable de supporter et qui ne relève ni de son attraction naturelle ni de son raisonnement, cela ne dépend pas de soi. Voilà pourquoi à propos de ceux qui sont divinement possédés et qui prophétisent – même s'ils font œuvre de réflexion – nous disons qu'il ne dépendait pas d'eux de dire ce qu'ils ont dit ni de faire ce qu'ils ont fait. Au reste, nous le disons aussi de ceux qui agissent par désir. Par conséquent, ne dépendent pas de nous certaines réflexions et certains affects, ou certains actes qui relèvent de ce genre de réflexions ou raisonnements et, comme l'a dit Philolaos, certaines raisons sont plus fortes que nous.

Chapitre 9

Définitions : de plein gré et contre son gré

Puisqu'il fallait examiner les expressions de plein gré et contre son gré dans leur rapport avec l'expression de force, reconnaissons donc ces distinctions [...] ; mais puisque nous voici arrivés à la conclusion que ce qui est accompli de plein gré n'est défini ni par l'attraction ni par le choix, il reste à le définir comme ce qui dépend de la réflexion.

On tient que de plein gré est contraire à contre son gré ; on tient aussi que la connaissance est contraire à l'ignorance : on a connaissance de la personne <objet de l'action>, du moyen et de la finalité <de cette action> (il arrive qu'on sache bien <qu'on fait violence> à son père mais dans l'intention de le sauver et non pas de le tuer, comme dans le cas des Péliades ; pour le moyen, <on a le cas> d'une boisson administrée comme philtre ou vin alors qu'il s'agissait de

ciguë) ; on est dans l'ignorance de la personne, du moyen, ou de l'acte lui-même par <véritable> ignorance, c'est-à-dire lorsqu'il ne s'agit pas d'ignorance accidentelle. Or, agir par ignorance (de l'acte, du moyen ou de la personne) c'est agir malgré soi ; le contraire est donc agir de plein gré. Par conséquent tout ce qu'un homme fait alors qu'il lui est loisible de ne pas le faire, et qu'il fait en connaissance de cause et de son propre chef est nécessairement accompli de plein gré et c'est là ce que signifie de plein gré. Au rebours tout ce qu'il fait dans l'ignorance et en raison de son ignorance, il le fait malgré soi.

Mais savoir et connaître s'entendent de deux façons : dans un sens c'est détenir un savoir, dans l'autre c'est l'utiliser ; on pourrait dire à juste titre que celui qui, bien qu'il détienne un savoir ne l'utilise pas, pèche par ignorance, mais il est possible qu'on ait tort de le dire, par exemple s'il n'utilise pas son savoir par négligence. De même, on pourrait blâmer quelqu'un de ne pas détenir une connaissance facile ou indispensable, parce qu'un plaisir ou une peine la lui aurait fait négliger. Voilà les précisions à ajouter à notre définition.

Chapitre 10

Le choix

Voilà donc les distinctions à faire à propos des formules de plein gré et malgré soi. Parlons après cela du choix en exposant d'abord les difficultés qui se posent au niveau de sa définition. On pourrait en effet ne pas être d'accord : qu'est-ce qu'il est par nature dans le genre et dans quelle qualité faut-il le placer ? Et de plein gré et par choix sont-elles des expressions identiques ou non ? En particulier, certains soutiennent – ce qu'on serait tenté de croire dans notre enquête – que le choix consiste en l'une ou l'autre de ces deux choses, opinion ou attirance, puisque apparemment les deux lui sont reliées.

Donc, que le choix ne soit pas l'attirance, cela est évident, car il serait alors vœu, désir ou passion, personne n'éprouvant d'attirance sans l'un de ces affects. Or la passion et le désir appartiennent aussi aux bêtes tandis que le choix ne leur appartient pas. De plus, même ceux auxquels appartiennent passion et désir choisissent beaucoup de choses sans éprouver ni l'un ni l'autre affect et ils ne les choisissent pas parce qu'ils éprouvent ces affects mais en y résistant. En outre, désir et passion s'accompagnent toujours de peine, or dans beaucoup de cas nous choisissons quelque chose sans même aucune peine.

Cela étant, vœu et choix ne sont pas non plus identiques. Car il est certaines choses qu'on voudrait tout en les sachant impossibles, par exemple être roi du monde entier ou être immortel ; en revanche si l'on sait bien que quelque chose est impossible, on ne le choisit pas, pas plus qu'on ne choisit une chose possible certes mais dont l'exécution, croit-on, ne dépend pas de nous. En conséquence, nécessairement on ne choisit que ce qui dépend de nous.

De même, il est évident que choisir n'est pas simplement avoir une opinion ni croire quelque chose ; on l'a vu, ce qu'on choisit dépend de nous et nous avons souvent une opinion, même sur des choses qui ne dépendent pas de nous (par exemple, l'opinion que la diagonale est commensurable). Mieux, un choix n'est ni vrai ni faux. En réalité, l'opinion portant sur des choses à faire qui dépendent de nous, opinion par laquelle nous nous trouvons croire qu'il faut ou non les faire, n'est pas non plus vraie ou fausse. C'est un attribut commun à l'opinion et au choix. En effet, personne ne choisit jamais une fin, mais on choisit les moyens en vue de la fin. Je m'explique : personne ne choisit d'être en bonne santé, mais on choisit de se promener ou de rester tranquille pour être en bonne santé ; on ne choisit pas d'être heureux mais on choisit de

gagner de l'argent ou de prendre un risque pour être heureux. Et, de façon générale, il est clair qu'en choisissant, on choisit toujours une chose et en même temps qu'on la choisit en vue de quelque chose (il y a d'un côté le but en vue duquel on choisit et de l'autre ce qu'on choisit en vue de quelque chose). En revanche, le vœu porte avant tout sur la fin, c'est-à-dire qu'on juge qu'il faut être en bonne santé et être heureux. Voilà donc ce qui différencie manifestement le choix de l'opinion et du vœu : ces deux derniers portent avant tout sur la fin alors que ce n'est pas le cas pour le choix. Il est donc clair que le choix n'est pas simplement un vœu ni une opinion ni une supposition. Quelle est sa spécificité, c'est-à-dire, quelle est sa relation avec de plein gré ? <Y répondre> éclairera en même temps ce qu'est le choix. Voyons donc : parmi les possibles (qui peuvent aussi bien être que ne pas être), il en est sur lesquels on peut délibérer et d'autres sur lesquels on ne le peut. En effet, certaines choses peuvent être et ne pas être mais il ne dépend pas de nous qu'elles adviennent ; elles adviennent par fait naturel ou pour d'autres raisons et personne n'entreprendrait de délibérer sur elles à moins d'être ignorant ; en revanche celles qui sont non seulement susceptibles d'être ou de ne pas être, mais encore sur lesquelles les hommes peuvent délibérer sont celles qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire. Voilà pourquoi nous ne délibérons pas sur les affaires des Indiens ni sur la façon de faire la quadrature du cercle, car les premières ne relèvent pas de notre action et la seconde ne peut absolument pas être faite. Au reste, nous ne délibérons même pas sur tout ce qui relève de notre action (ce qui rend clair aussi que le choix n'est pas une opinion au sens absolu du terme), en revanche les choses préférables et faisables font partie de ce qui dépend de nous.

Pour cette raison, on pourrait aussi s'interroger sur la raison qui fait que les médecins délibèrent sur les objets de leur savoir tandis que les grammairiens ne le font pas. Voici pourquoi : l'erreur peut survenir de deux façons (soit nous nous trompons en raisonnant, soit nous nous trompons dans notre perception au moment d'agir) ; en médecine on peut se tromper des deux façons, alors qu'en grammaire on ne peut se tromper que dans notre perception au moment d'agir et si l'on s'interrogeait à ce stade, on irait à l'infini.

On sait donc que le choix n'est ni l'opinion ni le vœu pris séparément et qu'il se distingue aussi des deux à la fois, car on ne choisit pas instantanément alors que c'est instantanément qu'on a une opinion ou que l'on émet un vœu sur une action. Par conséquent, le choix résulte des deux pris ensemble puisque opinion et vœu sont toutes deux des conditions du choix. Mais en quel sens il en résulte, voilà ce qu'il faut examiner. D'une certaine façon, le nom même du choix (prohairesis) nous le fait voir. Le choix, c'est une saisie, non pas une saisie tout court, mais la saisie d'une chose dépendant d'une autre. Et cela n'est pas possible sans examen ni délibération. Aussi le choix résulte-t-il d'une opinion, elle-même fruit d'une délibération. Bien sûr, personne ne délibère sur la fin (elle est établie pour tous), mais on délibère sur le moyen d'y parvenir (est-ce de telle ou telle façon qu'on y parvient ?) ou encore, si le moyen est acquis, comment on le réalisera. C'est là ce que nous faisons tous jusqu'à ce que nous ramenions vers nous le principe de la réalisation. En réalité, s'il est vrai que personne ne choisit quelque chose sans préparation et sans avoir auparavant délibéré si cela vaut mieux ou non, et s'il est vrai que les objets de délibération sont tout ce qui, dépendant de nous, peut être ou ne pas être en vue d'une fin, il est clair que le choix, c'est le fait d'être attiré par des choses qui dépendent de nous, par délibération. En effet, nous délibérons sur ce que nous choisissons – sans bien sûr choisir tout ce sur quoi nous délibérons – et ce dont le principe et la cause sont une délibération, je dis qu'il est par délibération, autrement dit, on est attiré parce qu'on a délibéré.

C'est la raison pour laquelle le choix n'existe pas chez les autres animaux, et n'existe pas non plus chez l'homme à n'importe quel âge et dans n'importe quelle condition puisque ne s'y trouve pas non plus la faculté de délibérer ni la notion du pourquoi. (En revanche, rien n'empêche que

la multitude puisse avoir une opinion sur ce qu'il faut faire ou non sans pouvoir en rendre compte.) De fait, la partie de l'âme qui délibère est celle qui considère une certaine cause, car l'une des causes c'est le en vue de quoi (certes le du fait de quoi est une cause, mais ce en vue de quoi quelque chose est ou devient, nous disons que c'est une cause, par exemple nous disons que le transport de fonds est cause de la marche, si c'est en vue de cela que l'on marche). Voilà pourquoi ceux qui n'ont pas de but établi ne sont pas en position de délibérer. Concluons : d'un côté on sait que si l'on peut faire ou ne pas faire ce qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire de nous-mêmes et consciemment, c'est de plein gré qu'on le fait ou qu'on ne le fait pas ; d'un autre côté, dans beaucoup de cas de ce genre, nous agissons sans avoir délibéré et sans même y avoir réfléchi auparavant. Nécessairement donc, tout ce qu'on choisit est soumis à notre gré, mais « accompli de plein gré » n'équivaut pas à « objet d'un choix », autrement dit tout ce qui se fait par choix est accompli de plein gré mais ce qui s'accomplit de plein gré n'est pas toujours accompli par choix.

En même temps, cela montre bien qu'on a raison de légiférer en distinguant parmi les affects ceux qu'on subit de plein gré, ceux qu'on subit contre son gré, et ceux qui sont prémédités. En effet, même si ce n'est pas très exact, ils touchent d'une certaine façon à la vérité. Mais nous en parlerons lorsque nous traiterons des problèmes de justice. Et il est clair que le choix n'est pas tout simplement la volonté ni l'opinion, mais qu'il s'agit à la fois d'une opinion et d'une attirance auxquelles on conclut après délibération.

Mais lorsqu'on délibère, on délibère toujours en vue de quelque chose, c'est-à-dire qu'il y a toujours pour celui qui délibère une sorte de but par rapport auquel il examine ce qui est utile : aussi on ne délibère jamais sur une fin, mais la fin est principe et hypothèse, au sens où nous parlons d'hypothèses dans les sciences théorétiques (on en a traité rapidement au début de ce traité et avec précision dans les Analytiques) ; et c'est sur ce qui permet d'accéder au but que porte toujours l'examen, dans le contexte ou non d'un art (c'est le cas par exemple, lorsqu'on délibère sur l'opportunité ou non de faire la guerre). Et le à cause de quoi dépendra de quelque chose qui le précède encore, c'est-à-dire le en vue de quoi : richesse, plaisir ou quelque chose de ce genre qui se trouve être ce en vue de quoi on fait quelque chose. Puisque l'examen est parti de la fin, lorsqu'on délibère, on délibère sur ce qui dans cette région contribue à ramener la fin à soi, ou sur ce dont on est soi-même capable en direction de la fin.

D'autre part, la fin est par nature toujours un bien, et en particulier la fin d'une délibération particulière : par exemple, un médecin pourrait se demander s'il doit donner un médicament, un général où il établira son camp : pour eux la fin est un bien, c'est le meilleur des biens au sens absolu. En revanche, il existe une fin contre nature, obtenue par perversion et qui n'est pas le bien mais ce qui apparaît comme un bien. Voici pourquoi : il existe des choses qu'on ne peut utiliser que pour ce pour quoi elles sont naturellement faites, comme la vue : on ne peut voir ce qui est invisible ni entendre ce qui est inaudible. En revanche, en partant d'une science on peut obtenir ce qui n'est pas son objet. En effet, la santé et la maladie ne sont pas objets de la même science de la même façon : la première est l'objet conforme à la nature de la science, la seconde est contre sa nature. De la même façon, un souhait par nature porte sur le bien, mais il porte aussi contre nature sur le mal : on souhaite par nature un bien et contre nature, d'une façon perverse, on souhaite aussi un mal.

Il n'en est pas moins vrai que pour chaque chose, la corruption et la perversion ne procèdent pas vers n'importe quel point, mais vers des états contraires ou vers des états médians. En effet, il n'est pas possible d'échapper à ces limites et l'erreur ne conduit pas n'importe où, mais elle conduit aux contraires dans tous les cas où il y a des contraires, c'est-à-dire à ce qui parmi les

contraires est contraire d'après la science. Par conséquent, nécessairement l'erreur tout comme le choix, partant du milieu, se porte sur les contraires (et sont contraires au milieu le plus et le moins). La cause en est ce qui donne plaisir ou peine. En effet, c'est un fait que ce qui fait plaisir paraît à l'âme un bien, que ce qui fait plus plaisir encore paraît meilleur encore, et que ce qui est pénible paraît un mal et pire mal encore ce qui est encore plus pénible. Cela rend clair encore une fois qu'excellence et vice sont du même domaine que les plaisirs et les peines. Car les plaisirs et les peines appartiennent au domaine des préférables et le choix porte sur le bien et le mal ainsi que sur leurs apparences ; or ces manifestations apparentes, c'est par nature le plaisir et la peine.

En conséquence, puisque l'excellence – j'entends l'excellence éthique – est en soi, quelle qu'elle soit, une sorte de médiété qui relève des plaisirs et des peines ; puisque le vice réside dans l'excès ou le défaut et qu'il est lié au même domaine que l'excellence, nécessairement l'excellence éthique est un état permettant de choisir une médiété qui nous est relative, parmi les choses plaisantes ou pénibles qui font dire de quelqu'un qu'il a tel caractère selon qu'il en est joyeux ou chagrin (car on ne qualifie pas le caractère de quelqu'un en disant qu'il est amateur de sucré ou d'amertume).

Chapitre 11

Excellence, choix, rectitude de la fin

Après ces distinctions, il faut dire si l'excellence rend le choix infaillible et correcte la fin (en sorte qu'on choisisse dans le but qu'il faut choisir) ou si, comme le croient certains, l'excellence rend correcte la raison. La maîtrise de soi peut jouer ce rôle : car elle empêche la corruption de la raison ; mais excellence et maîtrise de soi sont deux choses différentes. Et il faudra en parler plus loin, puisque au moins pour ceux qui croient que l'excellence permet d'avoir la raison droite, la raison donnée est la suivante : la maîtrise de soi a bien cet effet et d'autre part elle compte parmi les choses dignes d'éloges.

Voici notre avis sur le problème. Il est possible que le but soit correct mais qu'on se trompe sur les moyens d'y parvenir ; il est possible aussi que l'on se trompe sur le but mais que les moyens d'y parvenir soient corrects, et possible aussi que ni le but ni les moyens ne soient corrects. L'excellence permet-elle de poser le but ou les moyens d'y parvenir ? Nous posons qu'elle permet de poser le but parce que celui-ci ne dépend ni d'un syllogisme ni même d'un raisonnement.

Admettons donc que le but est comme un principe. En effet, un médecin n'examine pas s'il faut être en bonne santé ou non, mais s'il faut ou non se promener ; le professeur de gymnastique n'examine pas s'il faut être en forme ou non, mais s'il faut ou non s'exercer à la lutte. De la même façon, aucune autre science ne s'interroge sur la fin. En effet, de même que dans les sciences théorétiques, les hypothèses sont principes, de même aussi dans les sciences d'exécution la fin est principe et hypothèse. Puisque tel corps doit être en bonne santé, il est nécessaire d'avoir telle ou telle condition et si cette condition est remplie, nécessairement on aura telle conséquence (comme dans les sciences théorétiques : si <les angles d'un> triangle, c'est l'équivalent de deux angles droits, nécessairement on a cela).

Donc, le principe de l'intellection, c'est la fin, et l'aboutissement de l'intellection, c'est le principe de l'action. Par conséquent, si la cause de toute rectitude, c'est soit le raisonnement soit l'excellence, et si l'on élimine le raisonnement, alors l'excellence serait cause de la rectitude de

la fin sans pour autant être cause de celle des moyens pour y parvenir. Or la fin, c'est ce en vue de quoi on agit. En effet, tout choix est choix de quelque chose en vue de quelque chose. Donc le en vue de quoi est un intermédiaire dont l'excellence est cause et c'est en vue de cela que se fait le choix. Néanmoins le choix ne porte pas sur cela, il porte sur les moyens d'y parvenir. En conclusion : certes, atteindre tout ce qu'il faut faire en vue de la fin relève encore d'une autre faculté, mais la rectitude de la fin du choix a bien l'excellence pour cause. C'est la raison pour laquelle on juge de la qualité d'un individu d'après son choix, c'est-à-dire d'après ce en vue de quoi il agit et non d'après ce qu'il fait.

De même, c'est le vice aussi qui fait qu'on choisit en vue d'objectifs contraires. Si donc quelqu'un, quand il dépend de lui de faire de bonnes actions et de n'en pas faire de mauvaises, fait le contraire, il est clair que cet homme n'est pas vertueux. <Dans ce cas>, il s'ensuit nécessairement que le vice comme l'excellence, est <choisi> de plein gré, car on n'est nullement contraint de commettre des actions mauvaises et c'est ce qui rend le vice blâmable et l'excellence digne d'éloges. En effet, le blâme ne porte pas sur les actions honteuses et mauvaises commises malgré soi, mais sur celles qui sont commises de plein gré ; l'éloge ne porte pas sur les actions bonnes commises malgré soi, mais sur les actions bonnes accomplies de plein gré. Autrement dit, nous louons ou blâmons tous les hommes en considération de leur choix et non pas en considération de leurs actions – même si la mise en acte est préférable à la simple excellence – parce qu'il est des actions mauvaises auxquelles on est contraint et que personne ne choisit vraiment. Ou encore : c'est la difficulté d'apprécier la qualité d'un choix qui nous contraint à juger quelqu'un à partir de ses actes.

Donc : l'acte est préférable, mais le choix est plus digne d'éloges. Voilà ce qui résulte des points établis et qui, de plus, s'accorde avec notre expérience.

LIVRE III

Chapitre 1

Le courage

Que des médiétés existent dans le domaine des excellences, qu'elles soient liées à un choix, elles-mêmes et leurs contraires qui sont les vices, et quelles elles sont, nous l'avons dit de façon générale. En prenant chaque médiété individuellement, examinons-les l'une après l'autre, et traitons en premier du courage.

À peu près tout le monde convient que la qualification de courageux a trait aux craintes et que le courage est une des excellences. D'autre part, nous avons distingué dans le tableau précédent la témérité et la crainte qui sont des contraires, car elles sont opposées l'une à l'autre d'une certaine façon. Il est donc clair que ceux qu'on dénomme d'après ces états s'opposeront aussi de la même façon, ainsi le lâche (ainsi qualifié parce qu'il craint plus qu'il ne faut et qu'il est moins audacieux qu'il ne faut) et le téméraire (ainsi qualifié parce qu'il est tel qu'il craint moins qu'il ne faut et qu'il a plus de témérité qu'il ne faut – ce qui fait qu'il est nommé par dérivation, téméraire étant dérivé de témérité). Puisque donc le courage est l'état le meilleur par rapport aux craintes et aux témérités, et qu'il ne faut être ni comme les téméraires (défaillants d'un côté, et excessifs de l'autre) ni comme les lâches (qui sont dans le même cas, mais pour des raisons contraires : insuffisamment courageux, ils ressentent la peur de façon excessive), il est clair que la disposition moyenne entre la témérité et la lâcheté, c'est le courage, et de fait c'est la meilleure disposition.

On croit que l'homme courageux est sans crainte la plupart du temps et que le lâche est un peureux, que ce dernier craint tout (beaucoup ou peu de choses, grandes ou petites), violemment et rapidement, tandis que le premier n'éprouve pas ou peu de crainte, qu'il la ressent calmement, à peine, rarement et pour des choses importantes. De fait, il supporte des choses très redoutables tandis que l'autre ne supporte même pas ce qui fait légèrement peur.

Quelle sorte de choses supporte donc l'homme courageux ? Tout d'abord, supporte-t-il ce qui lui fait peur ou supporte-t-il seulement ce qui fait peur à un autre ? S'il s'agissait seulement de ce qui fait peur à quelqu'un d'autre, il n'y aurait là rien qui force le respect. Mais s'il s'agissait de ses propres objets de crainte, ce seraient des objets nombreux et importants : ce qui provoque la crainte pour chacun c'est ce qui est pour lui objet de crainte ; si les objets de crainte sont très effrayants, la crainte sera forte mais s'ils sont peu effrayants, la crainte sera faible. Il en résulte donc qu'il faut des objets de crainte importants et nombreux pour faire peur à l'homme courageux. Mais – on l'a vu – on croit que le courage supprime la crainte, c'est-à-dire que les craintes sont nulles ou peu nombreuses, qu'on les ressent faiblement ou à peine.

Mais peut-être que le terme objet de crainte s'emploie en deux sens, comme les termes agréable et bon. Certaines choses sont agréables et bonnes absolument, d'autres le sont pour quelqu'un mais pas absolument, au contraire : elles sont mauvaises et désagréables, comme tout ce qui est utile aux méchants et tout ce qui fait plaisir aux enfants en tant qu'enfants. De même aussi certaines choses sont objets de crainte absolument, d'autres sont objets de crainte pour quelqu'un. Donc, parmi les objets de crainte d'un homme lâche en tant qu'il est lâche, certaines choses ne font peur à personne, d'autres ne font que faiblement peur ; en revanche, les objets de crainte du plus grand nombre, autrement dit les objets de crainte pour la nature humaine, c'est ce que nous entendons par objets de crainte absolus. L'homme courageux ne les redoute pas et les objets de crainte auxquels il résiste sont tels que dans un sens ils lui font peur en tant qu'il

est homme, mais dans l'autre parce qu'il est courageux, ils ne lui font pas du tout ou presque pas peur. Et pourtant ce sont des objets de crainte puisqu'ils font peur à la plupart des gens. Aussi cet état, <le courage>, est-il digne d'éloges. Il est comparable à l'état de l'homme fort ou à celui de l'homme en bonne santé : le premier n'est pas fort parce que aucun travail ne le fatigue, le second n'est pas en bonne santé parce que aucun excès ne l'use, mais parce qu'ils ressentent peu ou pas du tout ce qui atteint beaucoup de gens et même la plupart des gens. Par conséquent, les gens maladifs, faibles et lâches, sont soumis eux aussi en quelque sorte aux affections, sauf qu'ils les ressentent plus vite et plus fort que beaucoup de gens. Et <il en est> qui ne ressentent ce que ressentent la plupart des gens que faiblement ou pas du tout.

Par ailleurs on se demande : si pour un homme courageux rien n'est objet de crainte, il pourrait même ne pas ressentir de crainte ; n'y a-t-il rien qui s'y oppose ? Le courage est consécutif à la raison, or la raison commande le choix du Beau. Voilà pourquoi si ce n'est pas par courage qu'on supporte ces objets de crainte, on est hors de soi ou téméraire. Et c'est seulement à cause du Beau que l'on est sans peur et courageux. Par conséquent le lâche craint même ce qu'il ne devrait pas craindre et l'homme téméraire affronte même ce qu'il ne devrait pas affronter, tandis que l'homme courageux craint et affronte ce qu'il faut craindre et affronter, et de cette façon se trouve au milieu, entre les deux : il craint et affronte cela même que la raison lui commande de craindre et d'affronter. Or la raison ne commande de supporter de grands et mortels dangers que s'il est beau de le faire. Donc l'homme téméraire affronte ces dangers même si la raison ne le commande pas, le lâche ne les affronte pas même si elle le commande. Seul l'homme courageux les affronte lorsqu'elle le commande.

Par ailleurs, il existe cinq espèces de courage appelées ainsi par similitude : en effet ces courages permettent de supporter les mêmes choses, mais pour des causes différentes. L'un est le courage civique qui a pour cause le sens de l'honneur ; le second est le courage militaire, qui a pour cause l'expérience et la connaissance non pas des seuls dangers comme le disait Socrate, mais des recours au sein des dangers. La troisième a pour cause l'inexpérience et l'ignorance ; elle vaut pour les enfants et les fous et fait que les uns supportent ce qui leur arrive, et que les autres empoignent des serpents. Une autre espèce de courage est due à la confiance dans l'avenir ; c'est elle qui fait supporter les dangers lorsqu'on a été souvent choyé par la fortune ou lorsqu'on est ivre (car le vin rend confiant dans l'avenir). Une autre espèce encore est due à une affection irrationnelle, comme l'amour ou l'emportement. En effet, quand on est amoureux on est téméraire plutôt que lâche et l'on court bien des risques, comme le meurtrier du tyran de Métaponte et le héros dont le mythe raconte l'histoire en Crète. Et il en va de même sous l'effet de la colère ou de l'emportement.

Car l'emportement met un homme hors de lui. Voilà pourquoi aussi les sangliers ont l'air courageux sans l'être vraiment : mais c'est lorsqu'on les met hors d'eux qu'ils sont ainsi, sinon, ils sont inconstants comme les gens téméraires. Toutefois, c'est le courage de l'emportement qui est le plus naturel : l'emportement ne saurait se soumettre, ce qui fait que les jeunes combattent fort bien (en revanche le courage civique est l'effet de la loi). Et même si aucune de ces espèces n'est vraiment du courage, elles n'en sont pas moins toutes utiles lorsqu'on veut faire des exhortations au sein des dangers.

À présent que nous avons traité des objets de crainte en général, il sera mieux d'apporter encore des distinctions. Donc, en général, on appelle objet de crainte ce qui suscite la crainte, et tel semble être tout ce qui provoque une douleur mortelle. Sans doute, lorsqu'on s'attend à une douleur différente, éprouvera-t-on une autre douleur et sera-t-on affecté autrement mais sans que ce soit de la crainte (par exemple, si l'on prévoit de ressentir la jalousie ou la honte). Et c'est

seulement à l'idée des douleurs mortelles qui nous semblent à venir que naît la crainte de tout ce qui est naturellement susceptible d'ôter la vie. Aussi, certains qui sont tout à fait mous par ailleurs, sont-ils courageux dans quelques cas, là aussi où certains se montrent fermes et résistants, alors que ce sont des lâches. En réalité, on croit que le propre du courage, c'est une certaine attitude devant la mort et la douleur qui lui est liée. En effet, si quelqu'un était capable d'endurance raisonnée vis-à-vis de la chaleur et du froid, vis-à-vis de ce genre de douleurs non accompagnées de danger, mais qu'il fût au contraire faible et timoré devant la mort (<j'entends> sans qu'aucune souffrance motive cette crainte par ailleurs, et qu'elle soit seulement motivée par la destruction), et si tel autre, faible vis-à-vis des premières douleurs, restait insensible devant la mort, c'est le premier qu'on pourrait croire un lâche et le second qui serait courageux. On ne parle en effet de danger s'agissant d'objets de crainte, que lorsque le facteur de destruction est proche ; et le danger est évident lorsque le facteur de destruction paraît proche.

Nous avons donc dit que les objets de crainte en fonction desquels nous disons qu'un homme est courageux, ce sont toutes les choses qui semblent devoir produire une peine destructrice, à condition qu'elles paraissent proches ou pas très éloignées et qu'elles soient – ou paraissent – d'une importance mesurable pour un homme : en effet pour un homme quel qu'il soit, certaines choses apparaissent nécessairement comme des objets de crainte totalement bouleversants. Rien n'empêche en effet que, comme il en va pour le chaud, le froid et certaines autres puissances qui nous dépassent, nous et les capacités du corps humain, la même chose se produise pour des souffrances de l'âme.

Les gens lâches et les gens téméraires sont donc induits en erreur à cause de leur état : le lâche croit que ce qui n'est pas à craindre l'est et ce qui ne l'est qu'un peu lui semble très redoutable ; au contraire, l'homme téméraire garde confiance devant ce qui est à craindre et croit peu redoutable ce qui l'est beaucoup. L'homme courageux, lui, perçoit les choses dans leur vérité complète. Aussi n'est-on pas courageux si c'est par ignorance qu'on endure des choses redoutables (par exemple si par folie, on n'est pas affecté par la foudre qui tombe) ; on ne l'est pas non plus si, connaissant l'ampleur du danger, on l'affronte par emportement, comme les Celtes qui font face au déferlement <des ennemis> les armes à la main ; d'ailleurs le courage barbare s'accompagne généralement d'emportement. Outre que certains supportent les périls pour d'autres plaisirs, l'emportement lui-même contient un certain plaisir, car il s'accompagne d'un espoir de vengeance.

Toutefois, supposons quelqu'un qui endure la mort pour le plaisir même de mourir ou pour un autre ou pour éviter des douleurs plus importantes : dans aucun de ces cas, il ne mériterait d'être appelé courageux. En effet, si mourir était un plaisir, les intempérants mourraient en nombre par manque de maîtrise de soi, tout comme dans la réalité, le plaisir n'étant pas dans la mort elle-même mais dans ce qui la provoque, beaucoup de gens bien avertis s'y précipitent pourtant par manque de maîtrise de soi : on ne croirait au courage d'aucun d'entre eux, quand bien même on le croirait prêt à mourir. Et si c'est pour éviter la douleur, comme on le fait souvent, personne non plus n'est courageux. Agathon dit que parmi les mortels, les faibles vaincus par la douleur s'éprennent de la mort tout comme les poètes racontent l'histoire de Chiron qui, à cause de la terrible douleur de ses blessures, a souhaité mourir tout immortel qu'il fût.

<Ne sont pas non plus courageux> tous ceux qui supportent les dangers par expérience, comme c'est à peu près le cas pour la plupart des soldats de métier. Non, c'est là tout le contraire de ce que Socrate pensait du courage : qu'il est un savoir. Car ceux qui savent monter aux mâts ne tiennent pas leur fermeté du fait qu'ils connaissent les dangers, mais du fait qu'ils savent parer aux dangers. Il n'est pas vrai non plus que ce qui les fait combattre avec tant de vaillance, ce

soit le courage, ou alors, ce serait identifier la force et la richesse au courage (selon la formule de Théognis, tout homme <est> sous le joug de la pauvreté).

Manifestement, il y a des lâches qui pourtant tiennent bon par expérience, mais c'est uniquement parce qu'ils ne croient pas qu'il y ait danger (ils savent en effet se protéger) : la preuve, c'est que lorsqu'ils ne croient pas pouvoir se protéger, dès que le danger approche, ils cèdent. Entre tous ceux qui sont ainsi « courageux », c'est surtout ceux qui résistent par pudeur qui pourraient apparaître courageux, ainsi Hector dont Homère dit qu'il supporte le danger de faire face à Achille et la pudeur saisit Hector

Polydamas, le premier, m'accablerait d'injures.

Et c'est là précisément le courage civique. Mais pas plus qu'aucun des précédents, celui-ci n'est le vrai courage. Il lui ressemble seulement comme aussi celui des bêtes sauvages qui se porte au-devant des coups par emportement. Car s'il faut tenir bon, ce n'est pas par crainte du déshonneur, ni par colère, ni parce qu'on croit qu'on ne va pas mourir, ni parce qu'on a le pouvoir de se protéger : dans ces conditions en effet, on ne croira même pas avoir quelque chose à craindre.

Mais puisque toute excellence implique un choix (nous avons dit plus haut comment nous l'entendions, que l'excellence fait tout choisir en vue d'un certain but et que ce but, c'est le Beau), il est clair que le courage qui est une excellence fera supporter les dangers en vue d'un certain but et par conséquent il les fera supporter non pas par ignorance (il fait plutôt juger correctement), non plus que par plaisir, mais parce que c'est beau : car si au lieu d'être beau c'était fou, on ne supporterait pas ces dangers (ce serait honteux).

Voilà sans doute ces sujets traités de façon suffisante pour notre démarche actuelle : dans quel domaine et de quels termes le courage est une médiété, pour quelle raison, et ce que signifie objet de crainte.

Chapitre 2

Tempérance et dérèglement

Il faut à présent tenter de faire des distinctions à propos de la tempérance et du dérèglement. Dérégulé s'entend de plusieurs manières. C'est en un sens celui qui n'a pas encore été complètement réglé ni soigné, à la façon dont on dit insectonné ce qui n'a pas été complètement sectionné, les termes dérégulé et insectonné désignant aussi bien ce qui est possible que ce qui est impossible, puisque l'insectonné est aussi bien ce qui ne peut être sectionné que ce qui peut l'être mais ne l'est pas complètement et la même chose vaut pour le dérégulé. De fait, dérégulé c'est ce qui par nature n'est pas susceptible de régulation

et ce qui par nature est susceptible d'être réglé sans l'être complètement, s'agissant de fautes que ne commet pas l'homme prudent : ainsi, les enfants sont dits dérégulés dans ce dernier sens. En revanche, ceux qui sont difficiles ou totalement impossibles à amender par régulation relèvent du premier sens.

Comme le mot dérèglement a plus d'une signification, et comme cela concerne des plaisirs et des peines déterminés, bien évidemment, les gens dérégulés diffèrent entre eux et diffèrent des

autres dans leur comportement ; et nous venons de suggérer comment nous parlons de dérèglement par une sorte de transfert de sens. De fait, ceux qui par insensibilité ne sont pas émus par les plaisirs dont on vient de parler, on les appelle insensibles ou par d'autres noms similaires. Mais cette affection n'est pas du tout courante ni répandue parce que tout le monde pèche plutôt par l'autre excès et que nous sommes tous naturellement sensibles et soumis à ce genre de plaisirs. Ces êtres insensibles sont surtout ces personnages de rustres dans les comédies, qui ne s'approchent même pas des plaisirs mesurés et nécessaires.

Puisqu'on est tempérant à propos de plaisirs, nécessairement on l'est aussi à propos de désirs : il faut donc saisir de quels désirs il s'agit. Car ce n'est pas vis-à-vis de tous les désirs, ni vis-à-vis de tous les plaisirs qu'on est tempérant. On croit généralement que cela concerne les objets de deux sens, le goût et le toucher, mais en vérité cela ne concerne que les objets du toucher. Car on n'exerce pas sa tempérance sur le plaisir que procurent les belles choses au moyen de la vue (abstraction faite du désir sexuel) ; on ne l'exerce pas non plus sur la peine donnée par les choses laides ; on ne tempère pas non plus ce que procure l'ouïe, le plaisir des sons harmonieux et la peine des sons discordants ; et cela ne concerne pas non plus le plaisir et la peine olfactifs, qui viennent des bonnes et des mauvaises odeurs. Non, on n'appelle personne intempérant en se demandant s'il est ou non sensible à tout cela. Et bien entendu, à supposer que quelqu'un, en contemplant la beauté d'une statue, d'un cheval ou d'un homme, ou encore en écoutant un chanteur, ne veuille plus ni boire ni manger ni faire l'amour, mais seulement contempler les belles choses ou entendre ceux qui chantent, on ne croirait pas qu'il soit intempérant, pas plus qu'on ne le croyait des gens charmés par les Sirènes.

Il n'y a que deux sortes d'objets sensibles liés à la tempérance, ce sont aussi les seuls objets pour lesquels les animaux autres que nous éprouvent de la joie ou de la peine : les objets du goût et du toucher. En revanche, presque toutes les bêtes paraissent semblablement insensibles au plaisir des autres objets sensibles, comme l'harmonie ou la beauté. Elles ne paraissent rien ressentir qui mérite d'être mentionné à la vue des belles choses ou à l'écoute de sons harmonieux, à moins qu'il ne survienne quelque prodige. Elles ne sont d'ailleurs même pas sensibles aux bonnes ou mauvaises odeurs. Pourtant, leurs sens ont une certaine acuité ; mais parmi les odeurs, ils ne se réjouissent qu'à celles qui plaisent par accident, et non à celles qui plaisent en soi. En disant qui plaisent en soi, j'entends les odeurs qui réjouissent sans qu'on les associe à une attente ou à un souvenir (par exemple les odeurs de nourritures et de boissons nous réjouissent à cause d'un plaisir autre <que celui de l'odorat>, plaisir du boire ou du manger) ; les odeurs qui plaisent en soi sont par exemple celles des fleurs. Voilà pourquoi, comme le disait joliment Stratonicos, « certaines odeurs sentent beau, d'autres sentent agréable ». De plus, ce n'est pas n'importe quel plaisir gustatif qui transporte les bêtes ; elles ne perçoivent pas par l'extrémité de la langue mais par le gosier, et la sensation éprouvée ressemble plus au toucher qu'au goût (aussi les gourmands, comme Philoxène fils d'Euryxis, ne souhaitent-ils pas avoir une grande langue, mais le gosier d'une grue). En conséquence, il faut poser pour simplifier que le dérèglement concerne les objets du toucher. Et cela vaut aussi pour l'homme déréglé. L'ivrognerie, la gloutonnerie, la luxure, la gourmandise et tous les vices semblables concernent les mêmes sensations dont nous avons parlé plus haut ; ils correspondent à autant de parties du dérèglement. En revanche, personne n'est taxé de dérèglement lorsqu'il commet un excès dans les plaisirs de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat. Nous critiquons seulement ces erreurs sans faire de reproches, comme on le fait généralement dans tous les cas où l'on ne parle pas de maîtrise de soi. D'ailleurs ceux qui ne se maîtrisent pas ne sont pas déréglés mais ne sont pas non plus tempérants.

Au reste, l'insensible – ou comme on voudra l'appeler – c'est celui dont l'état le fait manquer de tous les plaisirs nécessaires auxquels nous participons tous la plupart du temps, et inversement celui qui s'y livre avec excès est dérégulé. Car tous les hommes en conçoivent le désir et s'en réjouissent naturellement sans pour autant qu'ils soient ou qu'on les dise dérégulés (leur joie n'est pas excessive quand ils obtiennent <ce qu'ils désirent>, ni leur peine excessive quand ils ne l'obtiennent pas) ; mais, en général, ils ne sont pas non plus insensibles à la douleur, puisqu'ils ne manquent pas d'éprouver plaisir ou peine et l'éprouvent même un peu trop.

Et puisqu'on trouve là excès et défaut, il est clair qu'il y a aussi une médiété et qu'il s'agit de l'état le meilleur qui est aussi contraire aux deux autres. En conséquence, si la tempérance est le meilleur état par rapport aux objets sur lesquels porte le dérèglement, la tempérance sera la médiété concernant les plaisirs des sens dont nous avons parlé plus haut, médiété entre dérèglement et insensibilité ; le dérèglement correspond à l'excès et le défaut sera anonyme ou recevra l'un des noms donnés plus haut. Mais il faudra distinguer avec plus de précision entre les différentes sortes de plaisirs dans les développements ultérieurs concernant la maîtrise de soi ou l'absence de maîtrise de soi.

Chapitre 3

La douceur

C'est de la même manière qu'il faut comprendre la douceur et la difficulté de caractère. Nous voyons la douceur d'un homme à la façon dont il se comporte vis-à-vis de la peine venant de l'emportement.

Nous avons fait précédemment une esquisse de la douceur et nous avons opposé au caractère colérique, au caractère difficile et sauvage (tous ces termes s'appliquent en effet à la même disposition), le caractère servile et stupide. Pour faire bref, ces derniers termes s'appliquent surtout à ceux qui ne s'emportent pas dans les cas où il le faudrait, qui se soumettent aisément aux insultes et se font humbles dans les outrages. Car, appliqués à cette peine que nous appelons emportement, la lenteur s'oppose à la rapidité, l'excès à la douceur, le temporaire à la longue durée. Mais puisqu'il y a dans ce cas comme pour d'autres dont nous avons parlé, un excès et un défaut (le caractère difficile est affecté plus vite, plus intensément, plus longtemps, quand il ne le faut pas, par ce qui ne devrait pas l'affecter et cela fréquemment ; pour le caractère servile, c'est le contraire), il est clair qu'il existe un intermédiaire <qui entre dans le rapport> d'inégalité.

Puisque l'un et l'autre état sont des erreurs, il est manifeste que c'est l'état intermédiaire qui est convenable. En effet, <dans cet état,> on ne se met pas en colère trop tôt ni trop tard, et l'on ne se met pas en colère contre qui on ne doit pas le faire, mais on n'est pas sans colère contre ceux qui le méritent. Puisque donc la douceur est le meilleur état qu'on puisse avoir vis-à-vis de ces affections, la douceur serait une sorte de médiété et la ressent celui qui tient le milieu entre le difficile et le servile.

Chapitre 4

La générosité

La grandeur d'âme, la magnificence et la générosité sont aussi des médiétés. La générosité a trait à l'acquisition et à la dépense des richesses. En effet, celui qui prend plus de plaisir qu'il ne faut à une acquisition quelle qu'elle soit et qui se chagrine plus qu'il ne faut d'une dépense quelle qu'elle soit, est un avare ; celui qui dans les deux cas est affecté moins qu'il ne faut est un

prodigue ; celui qui en est affecté comme il faut est généreux (quand je dis plus qu'il ne faut, je veux dire ici comme ailleurs selon la droite raison). Puisque les deux premiers états correspondent l'un à un excès l'autre à un défaut, et que lorsqu'on a des extrêmes on a aussi un intermédiaire qui est le mieux (un mieux unique correspondant à chaque cas selon l'espèce), nécessairement ici aussi la générosité sera la médiété entre la prodigalité et l'avarice, s'agissant de l'acquisition et de la dépense des richesses. D'autre part, il y a deux façons de comprendre richesses et acquisition de richesses. L'usage d'un objet de possession peut être un usage en soi (celui d'une chaussure ou d'un manteau, par exemple) mais peut être aussi son usage accidentel, non pas bien sûr l'usage accidentel qui consisterait à utiliser une chaussure comme un poids, mais la vente ou la location par exemple (c'est donner ou prendre l'usage de chaussures). Mais celui qui aime l'argent se passionne pour la seule monnaie, celle-ci étant entendue comme objet de possession et non comme objet d'acquisition accidentelle ; d'ailleurs, du point de vue de l'acquisition accidentelle, l'avare pourrait même être un cas désespéré comme le prodigue puisqu'il poursuit l'accroissement de richesse concernant même l'acquisition de biens naturels. Le prodigue manque du nécessaire ; l'homme généreux, lui, ne donne que le superflu.

On distingue différentes espèces <de prodigalité et d'avarice> selon un plus ou un moins parcellaire. Ainsi sont avares le parcimonieux, le grippe-sou et le pingre : le parcimonieux parce qu'il ne gaspille pas <l'argent>, le grippe-sou parce que aucun <gain> ne lui répugne ; de son côté, le pingre est extrêmement ému par des gains minuscules, et être injuste par manque de générosité c'est être tricheur ou spoliateur. Sont des cas désespérés de prodigalité, aussi bien le vorace qui dépense en désordre que l'irréfléchi incapable de supporter la peine du calcul.

Chapitre 5

La grandeur d'âme

Il faut définir le propre de la grandeur d'âme en partant des attributs qu'on accorde aux grandes âmes. En effet, comme dans d'autres domaines où la progression de certaines choses nous échappe, parce qu'elles sont voisines et similaires jusqu'à un certain point, c'est ce qui arrive aussi pour la grandeur d'âme. C'est pour cette même raison que parfois des états revendiquent une identité avec leurs contraires, par exemple le prodigue se veut identique au généreux, l'arrogant à l'homme digne, le téméraire à l'homme courageux ; car ils sont liés aux mêmes domaines et sont limitrophes jusqu'à un certain point : tout comme l'homme courageux résiste aux dangers, le téméraire y résiste aussi, mais chacun le fait à sa manière, ce qui fait une très grande différence. Suivant ce que dit le mot, nous considérons que la grande âme correspond à une certaine grandeur et à une certaine faculté de l'âme . Aussi croit-on ce type d'homme semblable à l'homme digne et magnifique, du moment que <la grandeur d'âme> semble aussi aller avec toutes les excellences (en effet, juger correctement des biens, petits et grands, est digne d'éloges). Par ailleurs, on croit à la grandeur des plaisirs poursuivis par quelqu'un qui a une position de supériorité les concernant ; or la grandeur d'âme est la position de supériorité. D'autre part, chaque excellence particulière juge correctement du plus et du moins, jugement qui correspondrait précisément aux commandements du sage et de l'excellence : on en déduit que toutes les excellences suivent la grandeur d'âme ou que celle-ci suit toutes les excellences.

Mais on croit aussi qu'un trait de la grande âme est de regarder les choses de haut. Or chaque excellence porte à regarder de haut ce que la déraison grandit : par exemple, le courage fait peu de cas des dangers (il croit que <parler> de grand <danger> fait partie des choses honteuses et qu'une multitude n'est pas toujours à craindre) ; le sage fait peu de cas des plaisirs grands et nombreux et le généreux fait de même pour les richesses. Et l'on croit communément que c'est

un trait d'une grande âme parce que la grande âme se passionne pour des choses peu nombreuses, mais qui sont <vraiment> grandes – et non pas grandes parce qu'un autre les croit telles ; la grande âme se souciera de l'opinion d'un seul homme de qualité plutôt que de celle d'une foule de médiocres, selon le mot d'Antiphon répondant après sa condamnation à Agathon qui le félicitait de sa défense. Ce mépris des choses est tout particulièrement le sentiment propre à la grande âme. Encore une fois, s'agissant de l'honneur, du mode de vie, de la richesse, de tout ce qui semble passionner les hommes, il n'en fait aucun cas, honneur excepté. Il sera chagriné d'être commandé par un homme sans valeur et de perdre son honneur, et sa plus grande joie sera d'obtenir l'honneur.

On pourrait croire qu'il y a ici contradiction : être particulièrement concerné par l'honneur et faire peu de cas de la foule et de l'opinion ne semblent pas concorder. Mais il faut faire des distinctions, car l'honneur peut être grand ou petit de deux façons. Il diffère en effet, selon qu'il dépend d'une multitude de gens ordinaires ou qu'il dépend de gens dignes d'être pris en considération et, de plus, il dépend du prix qu'on lui attache : sa grandeur ne dépend pas seulement du nombre ni de la qualité des gens qui honorent, il dépend aussi de sa valeur. Sont véritablement honorables et dignes de nos efforts les charges et les autres biens qui sont vraiment grands, en sorte que l'excellence ne va jamais sans grandeur. Pour cette raison, chaque excellence semble donner de la grandeur d'âme dans son domaine particulier, comme on l'a déjà dit.

Néanmoins, à côté des autres excellences, il en est une (la grandeur d'âme) qui permet d'appeler grande âme au sens propre celui qui la détient. Parmi les biens, certains sont honorables, les autres ne le sont que de façon relative, comme on l'a dit auparavant. Et parmi ces biens, les premiers sont vraiment grands, les autres sont petits. Quelques personnes sont dignes des premiers biens et s'en croient dignes, et c'est parmi eux qu'il faut chercher les grandes âmes.

Mais il est nécessaire de distinguer quatre cas. En effet, on peut être digne de grandes choses et s'en croire digne ; il peut aussi y avoir de petites choses dont quelqu'un soit digne et se juge digne, et l'on peut aussi avoir l'inverse de chacun de ces cas : un homme peut être tel qu'il se juge digne de grandes choses et n'être digne que des petites ; un autre, pourtant digne de grandes choses, pourrait croire n'en mériter que des petites. Eh bien, donc, celui qui est digne des petites et croit mériter les grandes est blâmable (c'est un insensé et ce n'est pas beau d'obtenir par hasard plus qu'on ne mérite) ; mais est blâmable aussi quiconque est digne de <biens> qui sont à sa disposition mais ne se croit pas digne d'y participer. Reste alors le cas contraire aux deux derniers, celui d'un homme digne de grands biens et qui s'en jugerait digne, c'est-à-dire qu'il est tel qu'il croit être. Cet homme est louable et il est intermédiaire entre les deux autres.

En conséquence, puisque s'agissant du choix et de l'usage de l'honneur avec les autres biens qui y sont liés, en dehors de la sphère de l'utile, la meilleure disposition est la grandeur d'âme, et puisque nous expliquons ainsi la grande âme et qu'en même temps c'est la médiété qui mérite plus que tout l'éloge, il est clair que la grandeur d'âme elle aussi pourrait être une médiété. Quant à ses contraires, ainsi que nous l'avons montré par notre schéma, l'un consiste à croire qu'on mérite de grands biens alors qu'on en est indigne et c'est la vanité (de fait nous appelons vaniteux tous ceux qui croient mériter beaucoup alors qu'ils n'en sont pas dignes) ; l'autre qui consiste à se croire indigne de grandes choses alors qu'on en est digne est la pusillanimité (on croit que c'est le fait du pusillanime qui, bien qu'il dispose des attributs lui permettant d'être estimé à juste titre, se juge lui-même indigne de toute grandeur). Par conséquent il est nécessaire que la grandeur d'âme elle aussi soit une médiété, entre vanité et pusillanimité.

Mais le quatrième des cas distingués n'est pas tout à fait blâmable sans être pour autant une grande âme, n'étant concerné par aucune grandeur. En effet, il n'est pas digne de grandes choses et ne s'en juge pas digne, ce qui fait qu'il n'est pas un contraire de la grande âme. Certes, on pourrait croire que se croire digne de peu en étant digne de peu est contraire à se croire digne de beaucoup en étant digne de beaucoup. Mais ce n'est pas un contraire parce qu'il n'est pas lui non plus blâmable (il se comporte en effet comme la raison l'ordonne). Par nature, il ressemble même à la grande âme, puisque tous deux se jugent dignes de ce dont ils sont dignes. Il pourrait même devenir une grande âme (se jugeant digne de ce dont il sera digne) tandis que le pusillanime, qui aurait à sa portée de grands biens correspondant à sa valeur, ne s'en jugerait pas digne. Que pourrait-on dire <de lui> si sa valeur était faible ? De fait, dans le cas où il se croirait digne de grands honneurs, ce serait un vaniteux ; dans l'autre, <il se croira digne> de moins encore <que ce qu'il a>. Voilà pourquoi si quelqu'un ne se juge pas digne de commander et qu'il obéit, on ne dira jamais de lui qu'il est pusillanime si c'est un métèque ; mais <on le fera> si c'est un homme bien né donnant beaucoup d'importance au fait de diriger.

Chapitre 6

La magnificence

Il y a aussi le magnifique. On n'est pas magnifique dans n'importe quelle sphère de choix et d'action, mais dans celle de la dépense (à moins qu'on n'aille parler par métaphore) ; sans dépense, il n'y a pas de magnificence <(ou de convenance à la grandeur)>. Car la convenance dépend de l'ornement et l'ornement ne résulte pas de n'importe quelle dépense, elle consiste dans le dépassement des dépenses nécessaires. Donc, celui qui choisit délibérément la grandeur convenable et ce genre de médiété dans une grande dépense, celui qui aspire à ce genre de plaisir, c'est le magnifique. Celui dont l'appétit est plus grand et dissonant n'a pas de nom ; néanmoins il a des voisins en quelque sorte, ceux qu'on appelle inesthétiques et prétentieux. Un exemple : supposons un homme riche dépensant pour le mariage d'un être cher ; s'il croit convenable de faire des préparatifs comme pour régaler des gens qui portent un toast, il a piètre allure ; celui qui les reçoit de la belle manière (sans penser à sa réputation ni à la fortune dont il dispose) ressemble au prétentieux. En revanche, celui qui le fait en tenant compte de son rang et selon la raison, est magnifique ; car le convenable est proportionné au rang : rien qui ne tienne compte du rang n'est convenable. Mais il faut que le convenable (puisque le terme s'applique à ce qui est convenable au rang) soit encore approprié à la circonstance (ainsi ce qui convient pour le mariage d'un serviteur est différent de ce qui convient pour le mariage d'un être cher) et qu'il soit aussi approprié à son auteur (quelle quantité et quelle qualité est convenable pour lui ?). Ainsi on estimait que l'ambassade envoyée par Thémistocle à Olympie n'était pas convenable pour lui, en raison de ses humbles antécédents, et qu'elle convenait plutôt à Cimon.

Au reste, l'homme indifférent au rang ne correspond à aucun de ces types. Il en va de même s'agissant de la générosité : il existe un type d'homme qui n'est ni généreux ni sans générosité.

Chapitre 7

Ce qu'on loue, ce qu'on blâme, leur rapport avec les excellences

Presque chacun des traits de caractère qu'on blâme et qu'on loue sont des excès, des défauts ou les médiétés d'un affect : ainsi le jaloux qui est aussi le railleur. En effet, ce sont leurs états qui expliquent leur nom ; la jalousie, c'est être chagriné quand des gens ont des succès mérités, et bien qu'il n'y ait pas de nom pour l'affect du railleur dans le même cas, celui qui en est affecté

doit clairement son nom à la joie qu'il éprouve de malheurs non mérités. Entre les deux se situe l'homme soucieux-de-nemesis et ce que les Anciens appelaient nemesis, c'est le fait d'être chagriné des malheurs et bonheurs non mérités en se réjouissant s'ils sont mérités. Pour cette raison on pense même que Némésis est une déesse.

La pudeur est une médiété entre l'impudence et la timidité. En effet, celui qui ne tient compte d'aucune opinion est un impudent, celui qui a le même souci de n'importe quelle opinion est un timide, celui qui se soucie de l'opinion de ceux qui sont manifestement mesurés a de la pudeur.

Se montrer amical est une médiété entre l'hostilité et la flatterie. En effet, celui qui se prête volontiers aux désirs d'autrui dans tous les cas est un flatteur, celui qui repousse tous les désirs est hostile, celui qui sans s'associer ni s'opposer à n'importe quel plaisir, <se prête> à ce qui lui semble le meilleur, est amical.

La dignité est une médiété entre l'arrogance et la complaisance. En effet, le méprisant qui vit sans tenir aucun compte d'autrui est un arrogant ; celui qui cherche à plaire à autrui sur tout, ou qui se comporte en inférieur avec tout le monde, est complaisant ; celui qui se comporte ainsi dans certains cas mais pas dans d'autres, et cela en fonction du mérite des gens, est un homme digne.

L'homme véridique et simple dont on dit qu'il est sincère est l'intermédiaire entre celui qui fait semblant et le vantard : en effet, celui qui par une feinte consciente se déprécie lui-même fait semblant ; celui qui se fait meilleur qu'il n'est, est un vantard, celui qui se présente tel qu'il est, est véridique ou, comme dit Homère, bien inspiré. Et de façon générale, on est ami de la vérité ou ami du mensonge.

L'enjouement est aussi une médiété ; l'homme enjoué se situe entre le rustre (c'est-à-dire celui qui est peu commode) et le bouffon. C'est comme lorsqu'il s'agit de nourriture ; le délicat diffère du glouton en ce que le premier ne goûte rien ou presque rien et fait le difficile tandis que le second goûte n'importe quoi avec plaisir ; ainsi en va-t-il pour le rustre par rapport à l'homme vulgaire (au bouffon) : il ne goûte rien de drôle (ou le fait difficilement), alors que l'autre prend plaisir à n'importe quoi, avec facilité. Il ne faut faire ni l'un ni l'autre, tandis qu'<il faut prendre plaisir> dans certains cas et non dans d'autres en suivant la raison ; c'est ce que fait l'homme enjoué. La démonstration est <toujours> la même : l'enjouement dont nous parlons (et non pas l'enjouement dans son emploi métaphorique) est l'état le plus convenable ; la médiété est ce qu'on loue, les extrêmes ce qu'on blâme. D'autre part, enjouement a un double sens : dans un sens, c'est se réjouir de ce qui est drôle (même si cela se retourne contre soi) si c'est vraiment drôle (cela comprend la raillerie) ; dans l'autre sens, c'est le fait d'être capable de telles plaisanteries ; ces deux formes d'enjouement sont différentes l'une de l'autre, mais n'en sont pas moins toutes deux des médiétés. Celui qui est capable d'inventer des plaisanteries dont un bon juge puisse se réjouir même si elles s'appliquaient à lui-même se situera entre l'homme grossier et l'homme froid. C'est une meilleure définition que celle qui consiste à dire que la raillerie est pénible à celui qui en est victime, quel qu'il soit. Il vaut mieux en effet se fier au jugement de quelqu'un qui se situe « au milieu » : c'est lui qui juge bien.

Toutes ces médiétés sont louables mais ce ne sont pas des excellences (leurs contraires ne sont pas non plus des vices). En effet, elles ne dépendent pas d'un choix délibéré. Mais elles appartiennent toutes à la classification des affects puisque chacune d'elles est un affect en quelque sorte, et parce qu'elles sont naturelles, on les associe à des excellences naturelles. En effet, comme on le verra plus loin, chaque excellence existe en quelque sorte à la fois de façon

naturelle et d'une autre façon, accompagnée de sagesse. Ainsi, la jalousie est associée à l'injustice (car les actions qui en découlent ont autrui pour objet) et le souci de nemesis est associé à la justice ; on associe aussi la pudeur à la tempérance (aussi, en la définissant, on place même la tempérance dans ce genre d'excellences). Et selon qu'on est véridique ou menteur, on est sensé ou insensé.

Par ailleurs, l'intermédiaire est plus contraire aux extrêmes que ceux-ci le sont entre eux, pour cette raison qu'il n'est accompagné d'aucun des extrêmes, alors que ceux-ci s'accompagnent souvent mutuellement. Il arrive que les mêmes hommes soient à la fois lâches et téméraires, qu'on soit tantôt prodigue, tantôt sans générosité, et de façon générale qu'on soit inconstant dans le mal. Lorsqu'on est inconstant dans le bien, on a les intermédiaires puisque d'une certaine façon, les extrêmes se trouvent dans le terme intermédiaire.

En revanche, il semble que les deux relations de contrariété entre extrêmes et intermédiaire ne sont pas semblables : c'est dans un cas une relation de contrariété par excès, dans l'autre une relation de contrariété par défaut. Deux raisons en ont été données auparavant : la rareté (par exemple la rareté des gens insensibles aux plaisirs) et le fait que ce sur quoi nous nous trompons davantage c'est ce qui semble le plus contraire au moyen terme. Il y a une troisième raison : c'est que <l'extrême> le plus similaire au moyen terme est celui qui lui paraît le moins contraire (ainsi, la témérité par rapport au courage et la prodigalité par rapport à la générosité).

Nous avons donc parlé de presque toutes les excellences dignes d'éloges. Il reste désormais à parler de la justice.

LIVRE IV
La justice [Éthique à Nicomaque, V] 

- a-a. La justice universelle a-a. La justice particulière
- a-b. La justice distributive (médiété géométrique) b-b. La justice rectificatrice (médiété arithmétique) b-a. La justice d'échange (réciprocité)
- a-b. La justice politique
- b-a. La justice naturelle/la justice légale a-a. Les degrés d'injustice
- a-a. Apories concernant la justice a-a. L'équité
- a-b. L'injustice envers soi-même

LIVRE V
Les excellences intellectuelles [Éthique à Nicomaque, VI] 

- a-a. Les divisions de l'intellect a-b. Le désir
- b-b. La connaissance du nécessaire et de l'éternel a-a. L'art
- a-b. La sagesse
- b-a. Intelligence et saisie des principes a-b. Compréhension, intelligence, science b-a. Sagesse et politique
- a-b. L'habileté b-a. Le jugement a-b. Le sens commun
- b-a. Sagesse et philosophie b-a. Sagesse et excellences

LIVRE VI
Maîtrise de soi et absence de maîtrise de soi [Éthique à Nicomaque, VII] 

- a-b. Doxographie sur le sujet b-b. Apories
- b-b. Savoir et absence de maîtrise de soi
- b-a. Domaine de la maîtrise de soi ; formes problématiques de l'absence de maîtrise de soi
- a-a. Maîtrise de soi, ardeur, désir
- a-b. Maîtrise de soi, endurance, impétuosité b-a. Absence de maîtrise de soi et dérèglement a-a. Maîtrise de soi, choix, sagesse
- a-b. Doxographie sur le plaisir b-a. Le plaisir est un bien
- b-b. Exagération de l'importance des plaisirs corporels

LIVRE VII

Chapitre 1

L'amitié

Qu'est-ce que l'amitié et comment la qualifier ? Qu'est-ce qu'un ami ? Amitié se dit-il en un seul ou plusieurs sens, et dans ce dernier cas, en combien de sens ? Comment faut-il en user avec un ami et qu'est-ce que le juste dans l'amitié ? Cela mérite examen, tout autant que ce qui est beau et préférable concernant les caractères. On reconnaît en effet que l'effet de la politique est avant tout de produire une amitié et l'on explique ainsi l'utilité de l'excellence : il serait impossible à des gens injustes entre eux d'être amis. De plus, c'est surtout entre amis que nous parlons tous de justice et d'injustice ; et l'on croit que pour un homme c'est la même chose qu'être bon et être amical, que l'amitié est en quelque sorte un état éthique et que si quelqu'un veut faire en sorte que d'autres hommes ne commettent pas d'injustice envers lui, il en fait des amis. En effet, les vrais amis ne se traitent pas injustement ; d'ailleurs si des gens sont justes, ils ne se traiteront pas non plus injustement. Donc, justice et amitié seraient identiques ou presque identiques. En outre, on admet qu'un ami compte parmi les plus grands biens et que l'absence d'amitié et la solitude sont ce qui est le plus terrible, parce que la vie tout entière, c'est aussi l'association volontaire avec des amis : nous passons la journée avec des familiers, des gens de la même famille, des compagnons, quand ce n'est pas avec nos enfants, nos parents et notre épouse. D'ailleurs, les actes de justice privés à l'égard d'amis dépendent seulement de nous alors que les mêmes à l'égard du reste des hommes ne dépendent pas de nous mais sont régis par la loi.

Beaucoup de questions se posent au sujet de l'amitié. D'abord, certains ont une définition plus large que la nôtre et donnent une plus grande extension au terme. On croit en effet que le semblable est ami du semblable, ce qui fait dire :

Car toujours le dieu conduit le semblable au semblable... en effet : le geai <niche> avec le geai... le voleur reconnaît le voleur et le loup reconnaît le loup...

D'ailleurs les philosophes de la nature vont jusqu'à ordonner la nature entière en partant du principe que le semblable va vers le semblable. Ce qui fait dire à Empédocle que la chienne s'asseyait sur la pièce de terre cuite parce qu'elle lui était tout à fait semblable.

C'est donc ainsi qu'on rend compte du terme ami. Mais d'autres disent que le contraire est ami du contraire puisque, dans tous les cas, est amice qui est objet d'amour et de désir, et que le sec ne désire pas le sec mais l'humide, d'où les formules : la terre aime la pluie... et : changer est toujours doux...

Or le changement est changement vers le contraire. Et le semblable est hostile au semblable puisque : le potier jalouse le potier... et les animaux nourris aux mêmes mangeoires se font la guerre.

Ainsi donc, on a des croyances aussi éloignées les unes des autres. Pour les uns, est ami le semblable et hostile le contraire : toujours le moins est ennemi du plus et à l'origine des jours de haine...

De plus, les contraires occupent des lieux séparés, alors que l'amitié, croit-on, rassemble. Pour d'autres, ce sont les contraires qui sont amis et Héraclite blâme le poète qui dit : que la discorde

disparaisse d'entre les dieux et les hommes car il n'est pas d'harmonie sans le grave et l'aigu, pas d'animaux sans mâle et femelle qui sont des contraires. Voilà deux opinions sur l'amitié trop générales, séparées comme elles le sont <des faits évidents> ; mais il en est d'autres, qui en sont plus proches et qui leur sont appropriées.

Pour certains en effet, il n'est pas possible que des méchants soient amis, seuls les hommes bons peuvent l'être. Pour d'autres, il serait absurde que les mères n'aiment pas leurs enfants (il semble bien que même les bêtes sauvages soient capables d'amitié ; en tout cas elles préfèrent mourir à la place de leurs enfants). D'autres croient que seul l'utile est objet d'amitié ; la preuve en serait que tout le monde recherche l'utile et rejette spontanément l'inutile (comme disait Socrate l'Ancien, en prenant comme exemples le crachat, les cheveux et les ongles : nous rejetons les parties du corps qui sont inutiles et à la fin, nous rejetons le corps quand il meurt, puisque le cadavre est inutile) – encore que certains pour lesquels le corps garde utilité (comme en Égypte) le conservent.

Toutes ces opinions semblent donc être des subcontraires. En effet, tout à la fois : le semblable est inutile au semblable, la contrariété est tout à fait éloignée de la similitude, et le contraire est tout à fait inutile au contraire, puisque le contraire est destructeur du contraire.

De plus, certains croient qu'il est facile d'acquérir un ami ; pour d'autres on connaît <vraiment> très rarement ses amis, et c'est impossible en dehors du malheur (car tous les hommes veulent faire croire qu'ils sont amis des gens qui réussissent) ; il en est d'ailleurs qui ne veulent même pas se fier à ceux qui les assistent avec constance dans le malheur, considérant qu'il y a là feinte et tromperie dans le but d'obtenir leur amitié dans la bonne fortune, en retour de leur compagnie dans la mauvaise.

Chapitre 2

L'amitié par rapport au bien et au plaisir

Il faut donc trouver une formule qui, pour nous, à la fois rendra parfaitement compte des opinions sur le sujet et résoudra les apories et les relations de contrariété. C'est ce qu'on obtiendra si les opinions contraires paraissent raisonnablement fondées, car une telle formule s'accordera parfaitement avec les faits reconnus. Il arrive d'ailleurs que des relations de contrariété demeurent, si ce qu'on dit est vrai en un sens, mais pas dans un autre.

On se pose la question suivante : aime-t-on ce qui fait plaisir ou ce qui est bon ? Supposons en effet que nous aimons ce que nous désirons (c'est tout à fait le cas pour l'amour, car il n'est pas d'amant qui n'aime toujours) ; comme le désir porte sur ce qui fait plaisir, dans ce cas l'objet aimé est ce qui fait plaisir. En revanche si ce que nous aimons, c'est ce que nous souhaitons, dans ce cas, c'est le bien que nous aimons. Or le bien et ce qui fait plaisir sont deux choses différentes.

Il faut donc essayer de définir ces notions et celles qui leur sont apparentées en partant du principe suivant : ce vers quoi on est attiré et qu'on souhaite, c'est le bien ou ce qui semble un bien. C'est pour cela qu'on est attiré aussi par ce qui fait plaisir : cela semble être une sorte de bien ; de fait certains croient que c'est un bien, alors que pour d'autres cela n'est qu'un bien apparent auquel ils ne croient pas (car imagination et croyance ne sont pas dans la même partie de l'âme). Il est clair en tout cas que ce qui est aimé, c'est à la fois ce qui est bon et ce qui fait plaisir.

Une fois faite cette distinction, il faut admettre une autre hypothèse. Parmi les biens, certains sont des biens absolus, mais d'autres sont bons pour quelqu'un sans être absolument bons. Et ce sont les mêmes choses qui sont absolument bonnes et qui plaisent absolument. En effet, ce sont des choses profitables à un corps en bonne santé dont nous disons qu'elles sont absolument bonnes pour le corps, et non pas de celles qui sont profitables à un corps malade, comme les remèdes et les amputations. De même plaît absolument au corps ce qui plaît à un corps sain et entier, par exemple voir en pleine lumière et non dans l'ombre (bien sûr, c'est le contraire pour qui souffre des yeux) ; le meilleur vin n'est pas celui qui plaît à l'homme qui a gâté sa langue dans l'ivrognerie (puisque parfois on leur verse du vinaigre !) ; c'est celui qui plaît au palais intact.

Ainsi en va-t-il pour l'âme : ce qui plaît absolument n'est pas ce qui plaît aux enfants et aux bêtes, mais ce qui plaît aux adultes. En tout cas, quand on a mémoire des deux, ce sont les plaisirs de l'adulte que nous choisissons. L'enfant et la bête sont par rapport à l'homme dans le même rapport que le méchant et l'insensé par rapport à l'homme mesuré et à l'homme sage. Or les plaisirs de ces derniers sont conformes à leurs états, ce sont les plaisirs bons et beaux.

Par conséquent, puisque biens s'entend en plusieurs sens (nous disons en effet que telle chose est bonne en raison de telle qualité, et que telle autre l'est parce qu'elle est utile et profitable) ; puisqu'en outre ce qui fait plaisir peut être ce qui fait plaisir absolument et qui est bon absolument, mais aussi ce qui fait plaisir à quelque individu ou ce qui semble bon, de même aussi, comme nous pouvons le faire s'agissant d'êtres inanimés, pour des raisons liées à chacune de ces valeurs, nous pouvons choisir et aimer un être humain. Nous pouvons choisir un tel pour telle qualité et pour son excellence, tel autre parce qu'il est utile et profitable, tel autre parce qu'il nous plaît, en raison du plaisir qu'il nous donne. En réalité, un homme devient un ami lorsque, étant aimé, il aime <l'autre> en retour, et que ce fait ne leur échappe aucunement.

Il y a donc nécessairement trois sortes d'amitiés : dans les trois cas le mot ne renvoie pas à la même chose et ce ne sont pas non plus comme les espèces d'un seul genre ; mais ce ne sont pas non plus des appellations tout à fait homonymes. En effet, elles se disent relativement à une <amitié> unique et première, comme dans le cas du terme médical. Nous parlons d'une âme médicale, d'un corps médical, d'un outil médical, d'un acte médical. Mais est médical au sens propre, ce qui est premier. Et c'est ce dont nous avons en premier une définition : ainsi un instrument médical est un instrument dont le médecin pourrait se servir ; mais la définition de l'instrument n'est pas incluse dans celle du médecin. On cherche donc dans tous les cas le terme premier ; mais parce que l'universel est premier, on suppose que le premier est universel, ce qui est faux. En conséquence, dans le cas de l'amitié aussi, on n'arrive pas à rendre compte de tous les faits reconnus. En effet, comme on n'a pas une définition unique qui s'ajuste à toutes les amitiés, on croit qu'il n'y a pas d'autres amitiés (il y en a pourtant, mais d'une autre manière). Et certains, du moment que l'amitié première ne s'applique pas aux autres, prétendent même que les autres sortes d'amitié n'en sont pas, prétextant que la première serait l'universel, puisqu'elle serait première.

Il existe pourtant plusieurs sortes d'amitiés. On l'a dit déjà précédemment, puisqu'on a fait une triple distinction en parlant d'amitié : on a distingué l'amitié fondée sur l'excellence, l'amitié fondée sur l'utilité, l'amitié fondée sur le plaisir. Parmi ces amitiés, celle qui est fondée sur l'utilité est l'amitié qui lie une multiplicité de gens (c'est parce qu'ils sont mutuellement utiles – et uniquement pour cela – qu'ils sont amis). Comme dit le proverbe :

Glaucon, un mercenaire est ami tant qu'il combat... et Les Athéniens ne connaissent plus les gens de Mégare...

L'amitié fondée sur le plaisir est l'amitié de la jeunesse parce que les jeunes gens ont la faculté de sentir le plaisir. C'est qui ce qui rend leur amitié sujette au changement ; en effet, leur caractère qui suit les modifications de leur âge et le plaisir qui les touche sont sujets au changement. L'amitié selon l'excellence, elle, est l'amitié des meilleurs.

Il est par suite évident que l'amitié première, celle des hommes bons, est une amitié réciproque et un choix préférentiel mutuel entre eux. En effet, est ami l'objet d'amitié de qui aime mais on est un ami pour celui qu'on aime quand en plus on rend l'amitié . Cette amitié ne se rencontre donc que chez les êtres humains, car seul l'homme perçoit le choix délibéré. Les autres amitiés en revanche se trouvent aussi chez les animaux : il semble que les animaux domestiques ressentent à un faible degré ce lien d'utilité avec l'homme et avec d'autres animaux (telle est, d'après Hérodote, la relation du roitelet avec le crocodile) et c'est sur ce mode que se font, d'après les devins, les mouvements de rassemblement et de dispersion <des oiseaux>. Même les méchants pourraient être amis les uns des autres par utilité et par plaisir. Mais, parce que ce n'est pas l'amitié première qui se trouve chez eux, on dit que ce ne sont pas des amis <en pensant> : le méchant traitera injustement le méchant et ceux qui sont injustes entre eux ne s'aiment pas. Il n'est pas moins vrai qu'ils aiment (même si ce n'est pas par amitié première), puisque rien n'empêche <chez eux> les autres sortes d'amitiés ; c'est par plaisir qu'ils se supportent malgré le tort qu'ils se causent, comme lorsqu'on ne se maîtrise pas. D'ailleurs les gens qui s'aiment pour le plaisir ne prétendent pas être amis lorsqu'ils cherchent à être précis, parce qu'il ne s'agit pas d'amitié première. Cette dernière en effet est stable, la leur est instable. C'est pourtant de l'amitié, comme on l'a dit, non pas cette belle amitié première, mais une amitié qui en dérive. Ainsi, parler d'amitié seulement au sens premier, c'est faire violence aux réalités et nécessairement user de paradoxes, mais il est impossible de les définir toutes par une seule définition. Reste donc la situation suivante : l'amitié existe d'une part comme seule existe l'amitié première, mais d'autre part elle existe comme toutes les amitiés existent, non pas comme des homonymes que seul le hasard relie, ni parce qu'elles tombent sous une seule espèce, mais plutôt parce qu'elles sont relatives à une seule et même chose.

D'autre part, on sait que ce qui est absolument bon est aussi identique et simultanément à ce qui fait absolument plaisir, si rien ne l'empêche ; que l'ami véritable au sens absolu est aussi l'ami au sens premier ; on sait que tel est l'ami choisi en lui-même pour lui-même (il est nécessaire qu'il soit tel, car [celui à qui l'on veut du bien pour lui-même, on veut nécessairement aussi qu'on puisse le choisir pour lui-même]) ; et l'on sait qu'un ami véritable fait aussi plaisir au sens absolu ; voilà pourquoi on croit aussi qu'un ami quel qu'il soit fait plaisir.

Mais il faut aller plus loin dans les distinctions à ce sujet. <Ces questions> restent en suspens : est-ce ce qui est bon pour quelqu'un ou ce qui est absolument bon qui est ami ? Est-il vrai ou non qu'aimer en acte s'accompagne de plaisir (en sorte que l'objet d'amour serait aussi objet de plaisir) ? Les deux questions doivent être ramenées à une seule : les choses qui ne sont pas absolument bonnes et auxquelles il arrive d'être mauvaises sont absolument à éviter, et ce qui n'est pas bon pour soi n'a aucun intérêt pour soi. Ce qu'on recherche, c'est que les choses absolument bonnes soient bonnes pour nous-mêmes. Car le bien absolu est objet de choix, mais pour quelqu'un c'est ce qui est bon pour lui qui est objet de choix : les deux doivent s'accorder, et cet accord est à la fois l'effet de l'excellence et le but de la politique qui vise à le produire chez ceux qui n'en jouissent pas encore. Un être humain, parce qu'il est humain, est bien disposé et en route pour cet accord (par nature en effet, les biens absolus sont bons pour lui) mais tout

comme cela vaut plutôt pour un homme que pour une femme, cela vaut plutôt pour une bonne nature que pour une mauvaise. Par ailleurs la route passe par le plaisir, car il est nécessaire que les belles choses fassent plaisir. Et lorsqu'il n'y a pas accord, c'est qu'on n'est pas encore parfaitement vertueux : un manque de maîtrise de soi peut survenir : de fait, le désaccord entre ce qui est bon et ce qui fait plaisir dans le domaine des affects équivaut à l'absence de maîtrise de soi.

En conséquence, puisque l'amitié première découle de l'excellence, ces amis seront eux aussi absolument bons, et cela non parce qu'ils seront utiles mais d'une autre manière. Car ce qui est bon pour tel individu et ce qui est absolument bon sont deux choses différentes. Et l'on peut faire la même distinction s'agissant du profitable et s'agissant des états. En effet, ce qui est absolument profitable est autre chose que ce qui est profitable à un individu (tel est le rapport entre l'exercice physique et la médication). Aussi en va-t-il de même pour l'état qu'est l'excellence de l'homme. Admettons en effet que l'homme fasse partie des êtres naturellement vertueux ; l'excellence d'un être naturellement vertueux est un bien absolu tandis que l'excellence d'un être qui n'est pas naturellement vertueux n'est bonne que pour lui. De même pour ce qui fait plaisir. De fait, il faut s'arrêter ici et se demander si oui ou non, on peut avoir une amitié sans plaisir et en quoi elle serait différente, de quoi <du plaisir ou du bien> dépend le fait d'aimer. Est-il vrai, oui ou non, qu'on aime quelqu'un parce qu'il est bon (même s'il n'est pas plaisant) et non pour l'autre raison ? En réalité, puisque aimer s'entend de deux façons, est-il vrai oui ou non qu'aimer en acte, parce que <l'acte> est bon, apparaît lié au plaisir ? D'autre part, il est clair que c'est comme pour le savoir : les théories et les connaissances toutes fraîches sont senties surtout en raison du plaisir qu'elles donnent ; il en va de même pour les moments de reconnaissance de nos familiers, et l'on peut faire le même raisonnement dans les deux cas. Toujours est-il que par nature le bien absolu fait absolument plaisir et ce qui est bien pour certains leur fait plaisir ; aussi, d'emblée, les semblables se réjouissent l'un de l'autre, et rien ne fait plus plaisir à un être humain qu'un autre être humain. En conséquence, puisque c'est vrai pour un être imparfait, il est clair que c'est vrai aussi pour un être parfait ; or l'homme vertueux est parfait.

S'il est vrai qu'aimer en acte, c'est le choix mutuel et accompagné du plaisir de se connaître l'un l'autre, il est clair qu'en général, l'amitié première est le choix mutuel d'êtres absolument bons qui se font absolument plaisir, pour la <seule> raison qu'ils sont bons et se font plaisir. Et l'amitié elle-même est l'état duquel découle ce genre de choix. Car son effet est une activité et cette activité ne se porte pas à l'extérieur mais à l'intérieur de celui qui aime (en revanche toute puissance est extérieure, qu'elle soit dans un autre être ou <dans le même être en tant> qu'autre). Voilà pourquoi c'est aimer qui réjouit et non pas être aimé. En effet, être aimé c'est l'activité de l'objet aimé mais c'est aussi une activité de l'amitié et on peut le dire tantôt d'un être animé, tantôt d'un être inanimé (les êtres inanimés sont aimés eux aussi). Mais puisque aimer en acte, c'est user de l'objet aimé en tant qu'il est aimé et qu'un ami est aimé par son ami en tant qu'ami et non comme musicien ou médecin, son plaisir – le plaisir amical – lui vient de cette personne en tant qu'elle est elle-même : il l'aime pour lui-même et non parce qu'il est autre. Par conséquent, dans le cas où il ne se réjouit pas de son ami en tant qu'il est bon, il ne s'agit pas d'amitié première. Aucun obstacle dû à une circonstance accidentelle ne doit même l'emporter sur la joie que donne la bonté. [Mais quoi ? On abandonne bien quelqu'un qui sent trop mauvais – il lui faut se contenter de la bienveillance <d'autrui>, sans vivre en compagnie]...

Voilà donc ce qu'est l'amitié première sur laquelle tout le monde s'accorde. C'est à cause d'elle que les autres sortes sont reconnues ou contestées. On reconnaît en effet que l'amitié est chose stable et seule cette amitié <première> est stable, car c'est un jugement achevé qui est stable et

il ne faut pas trop de rapidité ni de facilité pour qu'un jugement soit correct. Par ailleurs, sans confiance, l'amitié ne peut être stable et il ne peut y avoir de confiance sans <l'épreuve du> temps. Il faut en effet mettre l'amitié à l'épreuve, comme le dit précisément Théognis : On ne pourrait connaître l'esprit d'un homme ou d'une femme sans l'avoir mis à l'épreuve comme on fait pour les bêtes qu'on met sous le joug.

Sans <l'épreuve du> temps, il n'est pas d'ami, on ne fait que vouloir être amis ; sans qu'on s'en aperçoive du tout, on prend cet état pour de l'amitié. En effet, lorsque des gens ont hâte d'être amis, parce qu'ils se rendent tous les services d'amitié du monde, ils ne croient pas qu'ils veulent seulement être amis mais qu'ils le sont. Cette méprise survient dans le cas de l'amitié comme dans les autres cas : du fait qu'on veuille être en bonne santé, on n'est pas pour autant en bonne santé ; et du fait qu'on veuille être amis, on n'en est pas pour autant amis. La preuve : ceux qui sont dans cette disposition, s'ils ne mettent pas leur lien à l'épreuve, sont facilement désunis. Dans tous les cas où ils se sont mutuellement accordé une mise à l'épreuve, les gens ne peuvent être séparés ; dans les autres cas, ils pourraient se laisser persuader chaque fois que ceux qui veulent les séparer diront les paroles attendues. Mais en même temps, il est clair que cette amitié <première> n'existe pas non plus chez les méchants, car le méchant est méfiant et malveillant vis-à-vis de tout le monde (il évalue les autres à l'aune de lui-même). C'est pourquoi les hommes bons sont faciles à tromper si l'expérience ne les a pas rendus méfiants. Les mauvais, en revanche, préfèrent les biens naturels à un ami et aucun d'eux n'ira préférer un être humain aux biens matériels ; ils n'ont donc pas d'ami, car ce n'est pas ainsi que se produit « la communauté entre amis », puisque l'ami est <comme> ajouté aux biens matériels et non l'inverse.

L'amitié première ne peut donc naître entre de nombreuses personnes, parce qu'il est difficile de mettre de nombreuses personnes à l'épreuve (en effet, il faut vivre avec chacune d'elles). En réalité, il ne faut pas choisir un ami comme on choisit un manteau. Certes, dans tous les cas, c'est le fait d'un homme de bon sens de choisir le meilleur entre deux biens, et s'il s'est servi du manteau le moins bon pendant longtemps sans avoir encore porté le meilleur, c'est ce dernier qu'il doit choisir ; mais on ne choisit pas quelqu'un dont on ne sait s'il est meilleur, au détriment d'un ami de longue date. Car on n'a pas d'ami sans mise à l'épreuve, pas d'ami en un jour, on a besoin de temps. Aussi « le boisseau de sel » est-il devenu proverbial. En même temps, l'ami doit être non seulement absolument bon, mais aussi bon pour toi, s'il doit être ton ami. Car on est absolument bon par le fait d'être bon, mais on est ami par le fait d'être bon pour quelqu'un d'autre, et l'on est absolument bon et ami lorsque ces deux attributs s'ajustent si bien que ce qui est absolument bon l'est aussi pour quelqu'un d'autre (ou alors, s'il n'est pas absolument vertueux mais qu'il est bon pour un autre, c'est parce qu'il lui est utile). Par ailleurs, être ami en même temps de plusieurs personnes et aimer en acte sont incompatibles, car il n'est pas possible d'avoir une relation active en même temps avec plusieurs personnes.

À partir de là, on dit évidemment à juste titre que l'amitié appartient aux hommes stables comme le bonheur appartient aux hommes qui se suffisent à eux-mêmes. Et l'on a raison de dire :

C'est la nature qui est stable et non les richesses... et il est beaucoup plus beau de dire que l'amitié est une excellence de nature ; et l'on dit aussi que c'est le temps, et les infortunes plutôt que les bonnes fortunes, qui font voir qui l'on aime. C'est dans l'infortune en effet que se fait voir « la communauté entre amis ». Car seuls ces gens-là, au lieu de choisir entre les biens et les maux par nature, domaine de la bonne ou mauvaise fortune, en optant pour l'existence des premiers et l'absence des seconds, font passer un être humain avant tout. D'autre part l'infortune montre ceux qui ne sont pas de vrais amis, qui ne sont que des amis occasionnels pour raison d'utilité. Et c'est le temps qui révèle l'une et l'autre catégorie. Car l'ami utile lui non plus ne se

voit pas de suite ; on voit plutôt l'ami qui fait plaisir – et encore : l'ami qui fait plaisir de façon absolue ne se voit pas vite lui non plus. Il en va des gens comme pour les vins et les aliments ; leur caractère plaisant se fait vite sentir, mais après un peu de temps, ils donnent la nausée et perdent leur douceur : il en va de même pour les gens. De fait, même ce qui donne du plaisir de façon absolue doit être défini par sa fin et dans sa durée. La majorité des gens seraient d'accord là-dessus : on ne dit pas que quelque chose est trop sucré en s'appuyant seulement sur le résultat final, mais comme on le fait pour une boisson : car ce qui est trop sucré, au final, n'est pas plaisant parce que le plaisir n'est pas continu, mais de prime abord, il fait tout à fait illusion.

En conclusion, l'amitié première, celle qui nous permet de parler d'amitié pour les autres sortes, c'est l'amitié de l'excellence et elle a pour cause le plaisir de l'excellence dont on a parlé auparavant. Et les autres sortes d'amitié se produisent aussi bien chez les enfants, les bêtes et les méchants. D'où viennent les dictons : On chérit ceux de son âge et Le plaisir a soudé le méchant au méchant...

Il peut arriver aussi que les méchants se plaisent mutuellement, non parce qu'ils sont méchants ou parce qu'ils ne sont ni bons ni mauvais, mais – prenons le cas de deux musiciens, ou celui d'un musicien et d'un homme qui aime la musique – parce que tous les hommes ont quelque chose de bon qui les fait s'accorder entre eux. En outre, ils peuvent s'être mutuellement utiles et profitables, non pas de façon absolue mais en fonction d'un choix, ou bien n'être ni l'un ni l'autre. Il peut même se faire qu'un homme de qualité soit ami avec un homme mauvais ; ils peuvent même être utiles l'un à l'autre, le mauvais à l'homme vertueux pour un choix temporaire, le vertueux à celui qui ne se maîtrise pas pour un choix temporaire, et à l'homme mauvais pour un choix conforme à la nature : à son ami, il souhaitera de façon absolue les biens absolus et il souhaitera de façon hypothétique ce qui est un bien pour lui, à la façon dont la pauvreté ou la maladie peuvent être profitables, c'est-à-dire en vue des biens absolus (c'est justement comme boire un médicament : dans ce cas, on ne souhaite pas le bien pour lui-même mais on le souhaite en vue de tel autre). Encore une fois, ils peuvent être amis sur les modes d'amitié des non-vertueux. Le méchant homme ne serait pas agréable en tant qu'il est méchant, mais en tant qu'il partage avec l'autre quelque point commun (c'est l'exemple du musicien). Ils peuvent aussi être amis dans la mesure où il existe une qualité en chacun de nous (pour cette raison certains méchants pourraient même entrer en relation avec un homme vertueux). Ils peuvent aussi être amis en tant qu'ils s'accordent avec un individu particulier, car tous les hommes détiennent quelque chose du bien.

Chapitre 3

Les amitiés par rapport à l'égalité

Il y a donc ces trois espèces d'amitié. Or, dans toutes ces espèces, on parle en quelque sorte d'amitié par égalité. Mieux : ceux qui sont amis par excellence sont amis les uns des autres, en quelque sorte dans une relation d'égalité d'excellence. Mais ces espèces existent sous une autre variante, celle d'une relation de supériorité, comme la relation entre l'excellence d'un dieu et un homme. Il s'agit d'une autre espèce d'amitié et c'est de façon générale, celle qui lie un gouvernant au gouverné ; de même aussi la justice est différente dans ce cas, l'égalité étant proportionnelle et non pas numérique. On y classe le lien entre un père et son fils, entre le bienfaiteur et le bénéficiaire. D'ailleurs, il y a des différences entre ces formes d'amitié. La relation d'un père avec son fils est différente de celle d'un homme avec sa femme : cette dernière est comme celle entre gouvernant et gouverné, tandis que la première est celle d'un bienfaiteur avec le bénéficiaire. Autre chose : dans ces relations il n'existe pas de retour d'affection ou s'il

existe, ce n'est pas de manière semblable. Il serait ridicule en effet d'aller reprocher à la divinité de ne pas aimer en retour comme elle est aimée, <ridicule> pour le gouverné <de faire ce reproche> à qui le gouverne. En effet, il appartient à celui qui gouverne d'être aimé et non d'aimer – ou alors il lui appartient d'aimer d'une autre façon. Et ce sont deux plaisirs différents que celui donné par sa propriété ou son esclave à un homme indépendant, et celui d'un homme dans le besoin quand il obtient propriété ou esclave. Il en va de même dans le cas des gens qui sont amis par utilité et par plaisir : certains sont à égalité, d'autres sont dans une relation de supériorité. Pour cette raison, ceux qui croient être sur un pied d'égalité font des reproches <aux autres> si l'utilité et les services rendus ne sont pas similaires – et de même s'agissant du plaisir. C'est clair dans les relations amoureuses, puisque c'est la cause de fréquentes querelles entre les partenaires : l'amant ne voit pas qu'au regard du désir, le rapport du plaisir n'est pas le même, ce dont l'aimé lui fait grief : ... ce ne sont pas les paroles d'un amant. Mais certains croient que le rapport est le même.

Chapitre 4

Les amitiés et l'inégalité

Comme on l'a dit, étant entendu qu'il y a trois espèces d'amitié (selon l'excellence, selon l'utilité et selon le plaisir), ces trois espèces se divisent à leur tour en deux ; elles reposent pour les unes sur une égalité et pour les autres sur une supériorité. Il s'agit dans les deux cas de liens d'affection, mais ne sont <vraiment> amis que ceux qui ont un rapport d'égalité. Il serait étrange en effet qu'un homme fait soit l'ami d'un enfant, mais certes il l'aime et en est aimé. Parfois le supérieur doit être aimé, mais s'il aime on lui reproche une affection indigne car celle-ci s'évalue à la valeur des amis et à une sorte d'égalité. Par conséquent, dans certains cas, être aimé comme on aime est indigne, parce qu'on est d'un âge inférieur ; dans d'autres cas, c'est en raison de l'excellence de l'autre, de sa naissance ou d'une autre supériorité de ce genre. Chaque fois, il convient que le supérieur aime moins ou n'aime pas, qu'il s'agisse d'un lien fondé sur l'utilité, le plaisir ou l'excellence. Toujours est-il que dans les cas de légère supériorité, des différends surviennent ; en effet, dans certains cas, une petite quantité n'a aucune importance – lorsqu'on pèse du bois par exemple, alors que c'est important pour les objets en or. Et nous jugeons mal les petites quantités (notre propre bien nous paraît grand parce qu'il nous touche de près, celui d'autrui paraît petit en raison de son éloignement). En revanche, lorsque la supériorité est excessive, les gens ne se demandent même pas s'ils doivent être aimés en retour ou aimés en retour de la même façon. Comme si l'on s'attendait à ce que la divinité aime en retour ! En réalité, il est évident que des hommes ne sont amis que lorsqu'ils sont à égalité, et qu'il peut y avoir une affection réciproque sans pour autant qu'il y ait des amis.

On voit bien aussi pourquoi les hommes recherchent l'amitié liée à une relation de supériorité plutôt que celle liée à une relation d'égalité. Ils bénéficient ainsi à la fois de l'affection qu'on leur porte et de leur supériorité. Aussi pour certains le flatteur a-t-il plus de prix que l'ami. En effet, il fait en sorte que celui qu'il flatte a l'impression de bénéficier à la fois d'affection et de supériorité. Cela arrive surtout à ceux qui aiment les honneurs car on est admiré en situation de supériorité. Or certains naissent naturellement affectueux, d'autres amis des honneurs. Est affectueux celui qui se réjouit d'aimer plus que d'être aimé ; et l'autre type d'homme aime plutôt les honneurs. Par conséquent, celui qui se réjouit d'être admiré et d'être aimé est ami de la supériorité, l'autre chérit le plaisir d'aimer. En effet il est nécessaire d'aimer activement, alors qu'être aimé est un accident : de fait on peut être aimé sans le savoir, mais on ne peut aimer sans le savoir. C'est plutôt aimer qu'être aimé qui s'accorde avec l'amitié, et être aimé va plutôt avec l'objet d'affection. En voici la preuve : si les deux choses n'étaient pas possibles ensemble, l'ami

choisirait plutôt de connaître <l'être aimé> plutôt que d'en être connu, comme font les femmes dans les cas d'adoption (ainsi que l'Andromaque d'Antiphon). Il semble bien que lorsqu'on veut être connu on le veut pour soi ; on veut subir quelque chose de bon et non pas le faire, alors qu'on veut connaître pour faire <quelque chose de bon> et pour aimer. Voilà pourquoi nous louons ceux qui persistent à aimer les défunts : ils connaissent et ne sont pas connus.

Nous avons donc dit qu'il existe plusieurs modes d'amitié, leur nombre, c'est-à-dire trois, et qu'il y a une différence entre être aimé et être aimé en retour, comme il y en a une entre les amis dans une relation d'égalité et les amis dans une relation de supériorité.

Chapitre 5

Amitié, similitude et contrariété

On sait, comme on l'a dit au début, que le mot ami s'entend aussi dans un sens plus général par ceux dont la définition est plus large que la nôtre (car pour certains le semblable est ami, pour d'autres c'est le contraire qui l'est). Il nous faut donc aussi traiter des relations de ces autres conceptions avec les sortes d'amitié dont nous avons parlé.

On rattache le semblable aussi bien au plaisir qu'au bien car le bien est simple tandis que le mal a plusieurs formes. De fait, l'homme bon est toujours semblable à lui-même et son caractère ne change pas, tandis que l'homme mauvais et l'insensé changent du tout au tout du matin au soir. Voilà pourquoi, à moins qu'ils ne s'arrangent entre eux, les méchants ne sont pas amis mais viennent à s'opposer. Or une amitié qui n'est pas stable n'est pas une amitié. C'est donc en ce sens que le semblable est ami : c'est parce que ce qui est bon est semblable à lui-même. Mais dans un sens, il l'est aussi en tenant compte du plaisir, car ce sont les mêmes choses qui plaisent à des personnes semblables et chaque être se plaît par nature à lui-même. Aussi les gens d'une même famille prennent-ils plaisir avant tout à leurs voix, à leurs manières d'être, à leur compagnie mutuelle, et c'est le cas chez les autres animaux, ce qui rend même possible l'affection mutuelle des méchants : Le plaisir a soudé le méchant au méchant...

Mais le contraire est ami du contraire dans la mesure où il lui est utile. Car le semblable est inutile à soi-même. Voilà pourquoi le maître a besoin de l'esclave et l'esclave du maître, et l'homme et sa femme ont besoin l'un de l'autre. Le contraire plaît, on le convoite dans la mesure où il est utile, non pas utile au niveau de la fin, mais utile en direction de la fin. En effet, lorsqu'on atteint ce qu'on désire, on est au niveau de la fin et l'on n'est pas attiré par son contraire (le chaud par le froid, le sec par l'humide).

Mais dans un sens, aimer son contraire c'est aussi aimer le bien. En effet, les contraires s'attirent mutuellement à cause de leur intermédiaire. Comme les deux parties d'un même ensemble, ils tendent l'un vers l'autre parce que ainsi, des deux naît un intermédiaire. Mieux, ce n'est que par accident que l'amitié est amitié du contraire et, en soi, elle est amitié de la médiété. Car les contraires ne s'attirent pas l'un l'autre, mais ils sont attirés par l'intermédiaire. Des gens qui ont eu trop froid, lorsqu'ils se réchauffent, se stabilisent à un juste milieu et de même pour des gens qui ont eu trop chaud, lorsqu'ils se refroidissent. Il en va de même pour les autres cas. Autrement, ils seraient toujours en état de désir, ils n'atteindraient pas le juste milieu. Mais celui qui est dans le juste milieu jouit des plaisirs naturels sans plus ressentir de désir, alors que les autres jouissent de tout ce qui les met hors de leur état naturel. (Cette espèce d'amitié se rencontre donc aussi dans les êtres inanimés, mais l'« aimer » n'advient que lorsqu'il s'agit d'êtres animés.) Voilà pourquoi nous nous réjouissons parfois de ce qui ne nous ressemble pas : les gens sérieux se réjouissent des gens qui plaisantent, les gens qui ont de la vivacité se réjouissent

des paresseux car ils se stabilisent mutuellement au juste milieu. En conclusion, c'est par accident, comme nous l'avons dit, que les contraires sont amis et c'est à cause du bien.

Nous avons donc dit combien il y a d'espèces d'amitié, les différents sens où l'on parle d'amis, d'amants et d'aimés, en liaison ou non avec l'existence d'amis.

Chapitre 6

S'aimer soi-même

Peut-on ou non être ami avec soi-même ? La question requiert beaucoup d'attention. Certains croient en effet que chacun est avant tout son propre ami et ils se servent de l'amitié qu'on se porte à soi-même comme d'une règle pour juger de l'amitié qu'on porte aux autres. Or compte tenu des arguments <sur la question> et des attributs reconnus aux amis, <l'amitié qu'on se porte et l'amitié pour autrui> s'opposent comme subcontraires d'un côté mais, d'un autre côté, sont manifestement similaires. En effet, <s'aimer soi-même> est en quelque sorte une amitié par analogie, ce n'est pas une amitié au sens absolu du terme.

Car aimer et être aimé exigent deux entités bien distinctes. Aussi, c'est plutôt de la façon suivante qu'on est ami de soi-même : à propos de la maîtrise de soi et de l'absence de maîtrise de soi, on a dit comment on agit de plein gré ou malgré soi parce que les parties de l'âme ont en quelque sorte une relation entre elles, et toutes ces questions sont similaires (peut-on être son propre ami ou son propre ennemi ? peut-on être injuste avec soi-même ?). Toutes ces actions en effet reposent sur deux entités bien distinctes. Donc, dans la mesure où l'âme est en quelque sorte duelle, cette sorte de relation existe ; dans la mesure où elle ne l'est pas, la relation n'existe pas.

Par ailleurs, c'est à partir de la relation qu'on a vis-à-vis de soi-même que sont définies les autres modalités de l'amitié habituellement examinées dans les raisonnements. On croit en effet que l'ami c'est celui qui veut du bien (ou ce qu'il croit être du bien) à autrui, et qui le veut non pas dans son propre intérêt mais dans celui d'autrui. Mais d'une autre façon, on croirait volontiers qu'aimer par excellence, c'est souhaiter à quelqu'un d'exister pour son bien et non pour le sien propre, même si l'on ne partage pas ses biens ni, bien sûr, son existence. D'une autre façon aussi, <on aime> la personne avec laquelle on choisit de vivre pour sa compagnie et rien d'autre (les pères, par exemple, choisissent bien l'existence de leurs enfants, mais c'est avec d'autres qu'ils choisissent de vivre). Toutes ces conceptions sont, bien sûr, en conflit les unes avec les autres. En effet, les hommes croient ne pas être aimés, pour les uns, à moins qu'on ne veuille telle chose particulière pour eux, et pour d'autres, à moins qu'on ne veuille leur existence, pour d'autres enfin, à moins qu'on ne veuille vivre avec eux. En outre, nous considérerons comme marque d'affection le fait de partager la souffrance de quelqu'un – si ce n'est pas pour une raison étrangère <à sa souffrance> (comme les esclaves <souffrent> avec leurs maîtres parce que ces derniers sont durs avec eux lorsqu'ils souffrent ; ils ne souffrent pas pour eux !) <mais> comme les mères avec leurs enfants et les oiseaux qui partagent la douleur de leurs semblables. De fait, plus que tout, l'ami ne souhaite pas seulement compatir avec son ami mais partager si c'est possible la même peine (comme avoir soif s'il a soif) et, si c'est impossible, s'en approcher le plus possible. On peut dire la même chose à propos de la joie : c'est une marque d'amitié de <se réjouir> de la joie de son ami sans aucune autre raison. On dit aussi à propos de l'amitié ce genre de choses : « l'amitié est égalité » et « les vrais amis ne sont qu'une seule et même personne ».

Toutes ces expressions renvoient à <la notion d'>individu unique. C'est de cette façon en effet qu'on se souhaite du bien à soi-même. Personne en effet ne se fait du bien à soi-même pour une autre raison que soi-même ni pour faire plaisir à quelqu'un d'autre ; et il ne dit pas non plus qu'il s'est fait du bien, dans la mesure où il est un (de fait, celui qui fait bien voir qu'il aime, veut paraître aimer et non pas aimer). Se souhaiter d'abord l'existence, et partager la vie, la joie et la souffrance, ne faire qu'une seule et même personne, ne pas pouvoir même vivre l'un sans l'autre, et <vouloir> mourir ensemble : c'est ainsi que l'on est un et, pour ainsi dire, qu'on est lié soi-même avec soi-même.

Or ce sont tous les attributs de l'homme bon en relation avec lui-même. Chez l'homme mauvais (l'homme qui ne se maîtrise pas par exemple), il y a désaccord, en sorte qu'on croit possible qu'on soit ennemi de soi-même. Mais dans la mesure où l'on est un et indivisible, on est son propre objet d'attraction. C'est le cas de l'homme bon et de l'ami selon l'excellence, car le méchant, lui, n'est pas un mais multiple ; dans la même journée, il n'est pas la même personne, il est inconstant. En conséquence, l'amitié qu'on a pour soi-même se ramène à celle de l'homme bon : en effet, parce qu'il est, en un sens, semblable à lui-même, qu'il est un et bon vis-à-vis de lui-même, il est dans ce sens son propre objet d'attraction et son propre ami. Et il est tel par nature, alors que le méchant l'est contre nature.

Un homme bon ne s'insulte pas lui-même sur le moment, comme le fait celui qui ne se maîtrise pas ; plus tard, il n'insultera pas non plus celui qu'il a été auparavant, comme le fait le pénitent ; il ne fait pas non plus injure à celui qu'il sera plus tard, comme le fait le menteur (et en général, s'il faut adopter les distinctions des sophistes, c'est comme le rapport entre « Coriscos et le vertueux Coriscos » : il est clair qu'ils ont autant de vertu l'un que l'autre). On sait en effet que lorsque des gens s'insultent, ils se tuent. Mais on croit que tout homme est bon pour lui-même, et celui qui est absolument bon cherche à être aussi un ami pour lui-même, comme on l'a dit, parce qu'il y a en lui deux parties qui souhaitent par nature être amies et qu'il est impossible de séparer.

Voilà pourquoi on pense que chez l'homme, chacun est ami de soi-même, mais chez les autres animaux, par exemple un cheval, <chacun> vis-à-vis de soi-même <n'est que son propre objet d'attraction>, il n'est donc pas ami. Au reste, les petits enfants ne sont pas non plus <amis d'eux-mêmes>, ils ne le seront que lorsqu'ils seront en possession du choix : en effet, l'enfant est encore en désaccord avec son désir. Par ailleurs, le lien d'amitié vis-à-vis de soi-même ressemble à l'amitié qui lie les membres d'une même famille : il ne dépend pas d'eux de le rompre ; quand bien même ils ont des différends, ils n'en sont pas moins toujours parents ; et l'individu est toujours un, tant qu'il est en vie.

En combien de sens on dit aimer, et que toutes les amitiés se rattachent à la première, nos propos l'ont bien montré.

Chapitre 7

Concorde et bienveillance par rapport à l'amitié

Il est approprié à notre étude de considérer la question de la concorde et de la bienveillance. Certains croient en effet qu'elles sont identiques <à l'amitié>, d'autres qu'elles ne vont pas l'une sans l'autre.

Mais la bienveillance n'est ni tout à fait autre chose ni tout à fait la même chose que l'amitié. En effet, étant donné que l'amitié se subdivise en trois modes, la bienveillance n'appartient ni à l'amitié par utilité, ni à l'amitié par plaisir. Si l'on souhaite du bien à quelqu'un parce que c'est utile, ce n'est pas à cause de lui qu'on le souhaite, mais à cause de soi, alors que – on l'admet – la bienveillance (comme l'amitié) n'a pas celui qui la ressent pour objet mais celui auquel elle s'adresse ; et si la bienveillance appartenait à l'amitié par plaisir, on serait aussi bienveillant pour des êtres inanimés. Il est donc clair que la bienveillance est dans le domaine de l'amitié qui est liée au caractère. Mais il appartient au bienveillant de seulement souhaiter ce qu'il souhaite, alors qu'il appartient à l'ami de le faire aussi. En effet la bienveillance est le principe de l'amitié : tout ami est bienveillant mais tout homme bienveillant n'est pas un ami (celui qui est bienveillant ressemble à quelqu'un qui ne ferait que commencer quelque chose). C'est pourquoi la bienveillance est principe d'amitié, mais n'est pas l'amitié elle-même.

On reconnaît certes que les amis sont d'accord et que ceux qui sont d'accord sont amis. Mais la concorde amicale ne porte pas sur n'importe quoi : elle porte seulement sur les actes à faire pour ceux qui sont d'accord, c'est-à-dire sur tout ce qui touche à la vie en commun : < dans ce cas >, l'accord ne dépend pas seulement de la pensée ou de l'attraction (il est en effet possible que le moteur désire des contraires : on a cette discordance chez celui qui ne se maîtrise pas). D'ailleurs, il n'est pas nécessaire de s'accorder par choix délibératif et de s'accorder aussi par attraction ; et c'est chez les hommes bons qu'il y a concorde. Les méchants qui font les mêmes choix et ont les mêmes attractions se nuisent néanmoins les uns les autres.

Au reste, apparemment, la concorde s'entend aussi de façon non absolue, comme l'amitié. Il y a la concorde première qui est naturelle et vertueuse, concorde impossible aux méchants, et une autre concorde qui permet même aux méchants de s'accorder lorsqu'ils font les mêmes choix et éprouvent les mêmes désirs. Dans ces conditions, il faut qu'ils soient attirés par les mêmes choses en sorte qu'ils aient la possibilité tous deux d'obtenir ce qui les attire, car s'ils sont attirés par quelque chose qu'ils ne peuvent obtenir tous les deux, ils seront en conflit. Or des gens qui sont < vraiment > d'accord ne seront pas en conflit. Il y a aussi concorde lorsqu'on fait le même choix sur le commandement, cela ne concernant aucun des deux partenaires, mais concernant la même < tierce > personne. La concorde est alors une amitié politique.

Voilà tout concernant la concorde et la bienveillance.

Chapitre 8

Le rapport entre bienfaiteur et bénéficiaire

On se pose la question suivante : pourquoi les bienfaiteurs aiment-ils leurs bénéficiaires plus que ceux-ci ne les aiment, alors que la justice semble exiger l'inverse ? On pourrait supposer que c'est pour une raison d'utilité, parce que le profit échoit au bénéficiaire et que, bien entendu, le bénéficiaire doit rembourser sa dette au bienfaiteur. Mais ce n'est pas la seule explication, il y a aussi une raison naturelle.

L'acte est préférable ; et < l'on a ici > le même rapport qu'entre l'acte et son effet : retirer un bienfait est comme l'effet de l'acte du bienfaiteur. C'est pourquoi le souci de la progéniture existe même chez les animaux, souci d'engendrer et souci de protéger ceux qu'on engendre. De fait, les pères (et les mères plus encore) aiment leur progéniture plus qu'ils n'en sont aimés. Et ces derniers à leur tour aiment plus leur propre progéniture que leurs parents, parce que l'acte est ce qu'il y a de meilleur. Et les mères aiment plus que les pères parce qu'elles croient que leur

progéniture est davantage l'effet de leur travail (elles déterminent l'effet par la difficulté et c'est plutôt la mère qui souffre pour mettre l'enfant au monde).

Chapitre 9

Les communautés plurielles

Voici les distinctions à faire, concernant une amitié relative au mode précédent, j'entends l'amitié qui existe entre plusieurs personnes. On reconnaît que juste, c'est en quelque sorte égal, et que l'amitié repose sur l'égalité (si ce n'est pas un vain mot de dire « l'amitié, c'est une égalité »). D'autre part, toutes les associations civiles sont une forme de justice car il y a une communauté et tout ce qui est commun est établi au moyen de la justice, si bien qu'il y a autant d'espèces d'amitiés qu'il y a d'espèces de justices et de communautés, et toutes ces espèces confinent les unes aux autres et ont des différences peu marquées.

Or, le rapport entre le maître et l'esclave étant le même que le rapport entre l'âme et le corps, entre l'ouvrier et son outil, il ne peut y avoir de communauté entre eux. On n'a pas deux individus, mais d'un côté un individu, de l'autre quelque chose qui n'est pas même un individu et qui appartient au premier. Le bien de chacun des deux n'est pas séparable et ce qui appartient aux deux appartient à l'unité qui est leur fin. De fait, le corps est un outil connaturel, l'esclave est comme une partie ou un outil dissociable du maître et l'outil est comme un esclave inanimé.

En revanche, les autres liens sont des communautés ou partie constituante des communautés qui forment une cité (par exemple les phratries ou les communautés religieuses) ou alors, les associations financières sont encore des associations civiles ! Et l'on retrouve toutes les formes d'associations civiles entre gens d'une même famille, associations correctes ou déviantes (car il en va dans le domaine des associations civiles comme il en va dans le domaine des harmonies musicales). Le régime du père de famille est royal, celui de l'homme avec son épouse est aristocratique, celui des frères entre eux est un lien entre citoyens, et leurs déviations sont la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. Ce sont là autant de formes de justice.

D'autre part, comme il y a l'égalité numérique et l'égalité proportionnelle, ces égalités correspondront aux espèces de justices, d'amitiés et de communautés. En effet, on a d'un côté la communauté fondée sur l'égalité numérique qui correspond à l'amitié des camarades (puisqu'elles se règlent sur la même norme). D'un autre côté on a le régime aristocratique, excellent et royal qui est fondé sur la proportion. Le droit du supérieur et celui de l'inférieur ne sont pas identiques mais proportionnels. Il en va de même pour le lien d'affection entre un père et son fils, et l'on retrouve le même mode dans les communautés.

Chapitre 10

Amitié politique et amitié éthique

On parle d'amitié entre les membres d'une même famille, entre des camarades, entre les membres d'une communauté, et il y a ce qu'on appelle l'amitié politique.

L'amitié entre les membres d'une même famille présente de multiples formes. L'une est sur le mode du rapport entre frères, l'autre sur le mode du rapport entre un père et ses fils (cette dernière étant proportionnelle, et la première numérique ; l'amitié fraternelle en effet est proche de l'amitié entre camarades puisque comme elle, elle prend aussi en compte les privilèges de l'âge).

L'amitié politique, elle, est fondée sur l'utilité, et cela tout particulièrement. En effet, on croit que les hommes se sont rassemblés parce qu'ils ne se suffisaient pas à eux-mêmes, étant admis qu'ils pourraient même s'être rassemblés pour le seul plaisir de vivre ensemble. Mais l'amitié politique et sa déviation sont les seules à n'être pas uniquement des alliances amicales (ce sont aussi des communautés d'amis, les autres amitiés étant des amitiés fondées sur la supériorité). En outre, la justice par excellence, c'est la justice dans le type d'amitié qui lie les gens utiles les uns aux autres, parce que c'est cela la justice politique. L'association entre la scie et l'art qui l'utilise se fait sur un autre mode : elle ne se fait pas dans un but commun (l'art et la scie sont en effet comme l'âme et son instrument), mais elle se fait dans l'intérêt de l'utilisateur. Il arrive néanmoins que même cet instrument obtienne l'attention à laquelle il a droit, au regard de l'effet qu'il produit. Car il existe pour cet effet : pour une vrille, l'être est double, le principal étant son acte, la perforation. Le corps et l'esclave relèvent aussi de cette espèce, comme on l'a dit précédemment.

En réalité, rechercher quelle relation il faut avoir avec son ami, c'est rechercher une sorte de justice. En effet, en général, toute justice est relative à un ami. Ce qui est juste l'est pour certains, à savoir pour les membres d'une communauté : l'ami est membre d'une communauté, tantôt communauté de famille, tantôt communauté de vie. En effet, l'homme n'est pas seulement un animal politique, il gère aussi une maisonnée et contrairement au reste des animaux, il ne s'accouple pas n'importe quand et avec le premier venu, mâle ou femelle et, d'une façon spécifique, l'homme n'est pas un animal solitaire mais un animal qui partage quelque chose avec ses parents naturels. Partant, il y aurait même une communauté et une certaine justice, même s'il n'y avait pas de cité. Et les membres d'une maisonnée sont liés d'une sorte d'amitié. Sans doute le rapport entre le maître et l'esclave est-il le même qu'entre l'art et ses outils, entre l'âme et le corps : ce ne sont pas des liens d'amitié ni de justice, mais un analogue de celles-ci (ainsi le sain n'est pas le juste, mais son analogue). Mais entre un homme et son épouse, il y a amitié sur le mode de l'utile et ils forment une communauté ; entre un père et son fils, il y a le même lien d'amitié qu'entre la divinité et l'homme, entre le bienfaiteur et le bénéficiaire et, de façon générale, entre celui qui gouverne par nature et celui qui est gouverné par nature. Quant au lien des frères entre eux, c'est principalement un lien de camaraderie fondé sur l'égalité.

Car il n'a jamais fait de moi un bâtard.

Et l'on nous a donné à tous deux le même père, Zeus, mon roi...

C'est là ce qu'on dit quand on cherche l'égalité. Voilà pourquoi dans une maisonnée se trouvent déjà les débuts et les sources de l'amitié, du lien politique et de la justice.

Puisqu'il existe trois amitiés, celle qui est fondée sur l'excellence, celle qui est fondée sur l'utilité, celle qui est fondée sur le plaisir, chacune d'elle se subdivisant en deux variétés (l'une fondée sur une supériorité, l'autre fondée sur une égalité), la justice résultant des désaccords dans ces amitiés est évidente : dans l'amitié fondée sur la supériorité on réclame la proportionnalité, chaque partenaire d'une façon différente, le supérieur inversant la proportion, le rapport entre la contribution de l'inférieur et la sienne étant identique au rapport entre lui-même et son inférieur ; il se comporte comme dans un rapport de gouvernant à gouverné. Et à défaut, il réclame l'égalité numérique. De fait, c'est bien ce qui se produit aussi dans les autres communautés ; le partage est tantôt numériquement égal, tantôt proportionnel ; en effet, si la contribution financière est numériquement égale, ils font un partage numériquement égal ; si elle n'est pas égale, ils font un partage proportionnel. L'inférieur de son côté retourne inversement la proportion et accouple les termes selon la diagonale. Mais on pourrait croire

ainsi que le supérieur est amoindri et que le rapport d'amitié et de communauté soit un service obligé (leitourgia). Il faut donc restaurer l'égalité et la proportion par un autre moyen : et ce moyen, c'est l'honneur qui naturellement est rendu aussi bien à celui qui gouverne qu'à la divinité de la part du gouverné. Mais il faut que le profit <du gouverné> soit égal à l'honneur rendu <au gouvernant>.

L'amitié fondée sur l'égalité est l'amitié politique. Celle-ci repose d'une part sur l'utilité et les citoyens sont liés d'amitié comme les cités sont liées mutuellement d'amitié ; et de même qu'Athènes ne connaît plus Mégare, de même les citoyens ne se reconnaissent plus lorsqu'ils ne sont plus utiles les uns aux autres : leur amitié est sur le mode d'une transaction de la main à la main. Mais dans cette amitié, il y a aussi le rapport entre gouvernant et gouverné qui n'est ni le rapport naturel ni celui de la royauté (<on est gouvernant et gouverné> à tour de rôle), et ce n'est pas non plus dans le but de faire du bien comme gouverne la divinité, mais afin d'égaliser le bien reçu et le service obligé. L'amitié politique souhaite donc être égalitaire.

Or il y a deux espèces d'amitié utilitaire, celle qui est légale et celle qui est éthique. Et l'amitié politique considère l'égalité et la transaction, comme le font acheteurs et vendeurs. D'où la formule : Que le salaire d'un ami...

Donc, chaque fois qu'elle repose sur un pacte, cette amitié politique est aussi légale ; en revanche, chaque fois que <les partenaires> s'en remettent les uns aux autres, elle tend à être une amitié éthique, l'amitié des camarades. Aussi est-ce dans cette amitié qu'on a le plus de récriminations, la raison étant qu'elle n'est pas naturelle : les autres amitiés sont fondées soit sur l'utilité soit sur l'excellence, mais ces gens-là voudraient les deux à la fois : ils ont des rapports d'utilité mais en font une relation éthique comme entre gens de qualité, ce qui revient à se passer de la loi sous prétexte qu'ils se fient les uns aux autres.

Quoi qu'il en soit, de façon générale, entre les trois espèces, c'est dans l'amitié d'utilité qu'on a le plus de récriminations. En effet, l'excellence est sans reproche, et ceux qui se font mutuellement plaisir, une fois qu'ils ont échangé ce plaisir, s'écartent l'un de l'autre ; en revanche, ceux qui sont utiles l'un à l'autre ne se séparent pas aussitôt, s'ils se comportent comme des camarades, sans la garantie de la loi. Toutefois, l'amitié d'utilité légale, elle, ne connaît pas les reproches ; mais la liquidation légale des conflits est financière (c'est en effet l'argent qui permet de mesurer l'égalité), alors qu'il ne peut y avoir de liquidation éthique que de gré à gré. C'est pourquoi, en certains lieux, la loi interdit – à juste titre – à ceux qui ont ces rapports d'amitié de s'intenter des procès sur des contrats conclus de gré à gré. En effet, parmi les gens de bien, il est naturel de ne pas recourir au droit : ils contractent mutuellement sur la foi de leur bonté. D'ailleurs, dans ce rapport d'amitié, les récriminations sont ambiguës des deux côtés : comment chacun intentera-t-il une accusation lorsque la confiance est établie de façon éthique et non légale ?

En outre, un problème se pose. De quelle façon doit-on juger le point de droit : est-ce en considérant la quantité ou la qualité du service rendu dans sa réalité, ou <ce qu'il représentait> pour le bénéficiaire ? En effet, on peut avoir ce que dit cette formule de Théognis : C'est peu pour toi, déesse, et pour moi, c'est beaucoup mais on peut aussi obtenir le contraire, comme dans l'expression : pour toi, c'est un jeu d'enfant, pour moi, c'est la mort.

C'est l'origine des récriminations dont on a parlé. En effet, un tel croit avoir droit à une compensation pour avoir rendu un grand service, parce qu'il l'a rendu à la demande de l'autre ou rapportant d'une manière similaire la valeur du service à son utilité pour le bénéficiaire sans dire ce que c'était pour lui. L'autre au contraire dit la valeur du service pour le premier et non

sa valeur pour lui. Et parfois l'ambiguïté vient d'une inversion de la situation. L'un dit quel petit profit il a retiré, l'autre tout ce que cela signifiait pour lui : par exemple si un service valant une drachme a été rendu en prenant des risques, l'un parle de l'importance du péril, l'autre du montant d'argent, comme lors du remboursement d'une dette car dans ce cas on se dispute aussi sur ces points : l'un croit avoir droit à la valeur de jadis, l'autre à la valeur actuelle – à moins qu'on n'ait fait la distinction antérieurement.

Par conséquent, l'amitié politique considère l'accord conclu et la réalité <de l'échange>, tandis que l'amitié éthique, elle, considère le choix qui a été fait, si bien qu'elle correspond à plus de justice : et c'est précisément la justice amicale. Mais une raison de conflit, c'est que la justice amicale est plus belle, mais que la justice politique est plus nécessaire. Les gens commencent par être des amis éthiques liés par l'excellence, mais face à quelque intérêt particulier, il devient clair qu'ils étaient différents. Car c'est un luxe pour la plupart de poursuivre le Beau, et de ce fait, de poursuivre l'amitié la plus belle.

On voit donc bien les distinctions qu'il faut faire à ce sujet. S'agissant d'amis éthiques il faut considérer si leurs choix décisifs sont égaux, sans qu'ils puissent exiger rien d'autre l'un de l'autre. En revanche, s'ils sont liés d'une amitié utile et politique, ils s'accordent tant que c'est profitable. Et si l'un prétend être ami d'une façon et l'autre d'une autre, il n'est pas beau de faire de beaux discours, alors qu'on doit rendre ce qu'on doit, tout comme <on doit faire ce qu'il faut> dans l'autre amitié : mais du moment qu'ils n'ont pas précisé ce point, considérant qu'ils étaient liés de façon éthique, quelqu'un doit être leur juge et aucun des deux ne doit tromper l'autre en trichant. Chacun doit donc être content de ce qui lui échoit. D'autre part, ce qui fait bien voir que l'amitié éthique est fondée sur un choix, c'est que si quelqu'un est dans l'impossibilité de rendre les grands bienfaits dont il a été bénéficiaire, et qu'il paie sa dette seulement dans la mesure de ses possibilités, c'est beau. Et la divinité reçoit volontiers les sacrifices proportionnés à nos capacités. En revanche, pour un vendeur, il ne suffira pas qu'on dise ne pas pouvoir payer plus, et cela ne suffira pas non plus à un créancier.

Beaucoup de récriminations se produisent dans les cas d'amitié où il n'y a pas réciprocité directe, et voir <alors> ce qui est juste n'est pas facile. Il est difficile en effet de mesurer par un seul étalon ce qui n'est pas directement réciproque. C'est ce qui se produit dans les relations amoureuses. En effet, l'un poursuit l'autre comme quelqu'un avec qui il est agréable de vivre, mais l'autre le poursuit parfois comme quelqu'un d'utile ; et lorsque l'un cesse d'aimer, comme il est devenu autre, l'autre le devient lui aussi ; et c'est alors qu'ils calculent les termes de l'échange et se disputent comme le faisaient Python et Pammène.

C'est ce que font en général un maître et son élève (en effet la science et l'argent n'ont aucune commune mesure) ; c'est ce qui se passait entre le médecin Hérodicos et son patient qui voulait le payer d'un maigre salaire ; c'est aussi le cas du roi et du cithariste : en effet, le roi était en relation avec le cithariste pour en tirer plaisir, le cithariste avec le roi pour en tirer profit ; et lorsqu'il fallut payer, le roi se prétendit lui-même plaisant et dit que tout comme l'autre l'avait réjoui en chantant, il l'avait, lui, réjoui de sa promesse. Néanmoins, on voit clairement là aussi comment reconnaître ce qui est juste. Pour mesurer il faut là aussi se servir d'une seule chose certes, non pas d'un terme unique, mais d'un rapport. De fait, il faut mesurer avec la proportion, comme on mesure aussi la communauté politique. En effet, dans quel rapport de communauté associera-t-on le cordonnier au paysan, si l'on ne rend pas égaux leurs travaux par une proportion ? Pour ceux qui ne sont pas en réciprocité directe, c'est la proportion qui permet de mesurer : par exemple, si l'un se plaint d'avoir fait cadeau de sagesse, l'autre d'avoir donné de l'argent, on mesurera avec le rapport entre la sagesse et l'argent, et ensuite on saura ce qui a été

donné par rapport à chacun des partenaires. En effet, si l'un a donné la moitié du terme le plus petit, et l'autre pas même une petite fraction du terme le plus grand, il est clair que c'est lui qui commet une injustice. Mais il y a là aussi une ambiguïté initiale, si l'un prétend qu'il s'agit d'une association d'utilité et que l'autre s'en défend en prétendant qu'il s'agissait d'une autre forme d'amitié.

Chapitre 11

Autres apories concernant l'amitié

À propos de l'homme de bien dont l'amitié est fondée sur l'excellence, on doit examiner si c'est à lui qu'il faut apporter aide et assistance plutôt qu'à celui qui est capable de retourner un service. Le problème revient à savoir à qui, de l'ami ou de l'homme vertueux, il vaut mieux faire du bien. En effet, si l'homme est ami et vertueux, ce n'est peut-être pas trop difficile, à condition de ne pas exagérer un <attribut> en diminuant l'autre (le faisant très ami et modérément bon). Sinon, plusieurs problèmes peuvent surgir : ainsi, si le premier <attribut> était mais ne sera pas et que le second sera mais n'est pas encore, ou bien si le premier a été mais n'est pas et que le second est mais n'était pas et ne sera pas. Mais le premier problème posé était plus difficile. Peut-être en effet cela a-t-il du sens de dire, comme Euripide : Tu as droit à des paroles en salaire pour tes paroles Et lui à un acte pour avoir fourni un acte.

En outre, on ne doit pas tout à son père et l'on a d'autres devoirs envers sa mère (bien que le père soit supérieur) ; de fait, on ne sacrifie pas tout à Zeus, il ne reçoit pas tous les honneurs, mais seulement certains. Par conséquent, peut-être a-t-on des devoirs envers la personne utile et d'autres devoirs envers l'homme de bien. Par exemple, si quelqu'un vous donne de quoi manger et le nécessaire pour vivre, on n'est pas tenu pour cela de vivre avec lui ; et celui qui a une vie heureuse, on n'a pas non plus à lui donner ce qu'il ne vous donne pas mais qu'une personne utile vous donne. D'ailleurs, ceux qui agissent ainsi en donnant tout (quand il ne faudrait pas) à cette personne heureuse qui est l'objet de leur amour ne méritent rien.

J'ajoute que les définitions de l'amitié données dans les raisonnements sont toutes d'une certaine façon définitions d'une amitié mais pas de la même amitié. On parle de vouloir ce qui est bon pour lui pour qui vous est utile, <on dit> le souhaiter à son bienfaiteur, et finalement à n'importe quel <ami> (car ce n'est pas là une définition particulière de l'amitié). En revanche, on voudrait qu'une personne existe, mais qu'une autre vive en notre compagnie ; quant à la personne à laquelle on est lié par le plaisir, on voudrait qu'elle partage nos joies et nos souffrances. Et toutes ces définitions se disent chacune pour une amitié particulière, aucune ne renvoie à une seule et même amitié. Aussi a-t-on plusieurs définitions et l'on croit que chacune appartient à une seule et même amitié – ce qui n'est pas vrai – ainsi pour le choix de l'existence. En effet, le bienfaiteur, qui est en position de supériorité, souhaite à l'œuvre qui est la sienne d'exister (et l'on doit aussi payer de retour celui qui a donné l'être), mais ce n'est pas avec lui qu'on voudrait vivre mais avec celui qui procure du plaisir.

Si certaines personnes liées d'amitié commettent des injustices entre elles, c'est qu'elles aiment plutôt une condition de fortune et non la personne qui la détient ; c'est pour cette raison qu'ils sont aussi amis avec cette dernière (comme on choisirait le vin parce qu'il est doux et l'argent parce qu'il est utile). De fait, <un ami fortuné> est plus utile ! Aussi a-t-il le droit de s'indigner, comme si l'autre avait accordé plus de prix à sa condition qu'à lui-même. Et les autres protestent : c'est un homme de bien qu'ils cherchent en lui, alors qu'ils n'ont cherché auparavant que plaisir et utilité.

Chapitre 12

Rapports entre autarcie et amitié

Il faut aussi examiner la question de l'autarcie et de l'amitié : quel est leur rapport mutuel compte tenu de leurs significations ? On pourrait en effet se demander s'il est possible qu'un homme complètement autosuffisant ait un ami <...> : est-ce par besoin qu'on cherche un ami ? Ou encore : est-ce qu'un homme bon sera tout à fait autosuffisant ? En admettant qu'un homme est heureux en raison de son excellence, en quoi aurait-il besoin d'un ami ? En effet, ce n'est pas le fait d'une personne autosuffisante que d'avoir besoin de personnes utiles ou amusantes ni d'avoir besoin de vivre avec quelqu'un : sa propre compagnie lui suffit. Et c'est surtout évident concernant un dieu. Il est clair en effet que, n'ayant aucun besoin en dehors de lui-même, *il n'aura pas non plus besoin d'ami, [et il n'aura pas ce dont il n'aurait jamais besoin*]. Par conséquent, l'homme le plus heureux lui aussi aura le moins besoin d'ami, sauf dans la mesure où il lui est impossible de se suffire <complètement> à lui-même. On a donc nécessairement très peu d'amis quand on est très heureux, leur nombre se réduit, on ne s'efforce pas de se faire des amis, on se préoccupe peu d'avoir des amis utiles, non plus que d'avoir des amis choisis pour vivre en leur compagnie.

Toutefois, à ce point, il pourrait sembler manifeste qu'on n'a pas un ami pour l'utilité ou le profit, mais qu'on ne l'a pas non plus uniquement pour son excellence. En effet, lorsque nous n'avons besoin de rien, c'est alors que nous cherchons tous des gens pour partager notre joie, c'est-à-dire des gens à qui nous ferons du bien plutôt que des gens qui nous en feront. Et nous avons un meilleur jugement lorsque nous nous suffisons à nous-mêmes que lorsque nous sommes dans le besoin, d'autant qu'alors nous avons besoin d'amis dignes de partager notre vie.

Il faut donc examiner cette aporie : peut-être a-t-elle une belle signification qui nous échappe, en raison de la comparaison <qu'on fait avec la divinité>. Cela devient clair lorsqu'on a saisi ce que c'est que vivre en acte et en tant que fin. Donc, il est manifeste que <vivre> c'est percevoir et prendre connaissance, de sorte que vivre ensemble, c'est percevoir ensemble et prendre connaissance ensemble. D'autre part, se percevoir soi-même et prendre connaissance de soi-même sont ce que chacun préfère avant tout, et pour cette raison il y a en chacun un appétit de vivre inné : il faut poser en effet que vivre est en quelque sorte un acte de connaissance. Donc, supposons que l'on coupe <la formule> et qu'on obtienne « prendre connaissance » tout seul, sans « soi-même » – on ne s'en aperçoit pas dans la formulation que j'ai donnée, mais dans la réalité, cela ne peut nous échapper – on ne ferait pas de différence entre « prendre connaissance d'autrui » et « prendre connaissance de soi-même » ; ce serait d'ailleurs la même chose pour « vivre » (« vivre la vie d'un autre » au lieu de « vivre sa vie »).

En réalité, ce qui est raisonnablement préférable, c'est se percevoir soi-même et prendre connaissance de soi-même. Il faut en effet poser ensemble deux choses dans le raisonnement : que vivre est souhaitable et que le bien est souhaitable, et par conséquent que c'est de la même façon qu'on leur attribue ce genre de nature. Donc, en supposant que dans une telle série coordonnée, l'un des deux éléments est toujours classé « désirable », de façon générale, « l'objet de connaissance », « l'objet de perception » existent par leur participation à la nature « déterminée ». En conséquence, souhaiter se percevoir soi-même, c'est souhaiter être soi-même d'une qualité déterminée. Donc, on sait que ce n'est pas par nous-mêmes que nous sommes chacune de ces choses, mais par participation à ces puissances au cours du percevoir ou du connaître (en effet, en percevant, on devient objet de perception, d'une façon déterminée et relativement à une chose déterminée – relativement à ce qu'on perçoit en premier, de la façon

dont on le perçoit et où on le perçoit ; et l'on devient objet de connaissance en connaissant). Par conséquent, on souhaite toujours vivre pour cette raison que l'on souhaite toujours prendre connaissance, c'est-à-dire qu'on souhaite être soi-même objet de connaissance.

Donc, d'un certain point de vue, il pourrait sembler stupide de choisir de vivre en compagnie, s'agissant en premier lieu des <activités> que nous avons en commun avec les autres animaux, comme manger et boire ensemble : que nous soyons rapprochés ou séparés quand cela se produit, quelle importance cela a-t-il, abstraction faite de la parole ? Au reste, partager la première conversation venue, c'est quelque chose de même ordre, outre qu'entre amis autosuffisants il n'est pas possible d'enseigner ni d'apprendre (on n'est pas, pour l'un dans l'état nécessaire pour apprendre, pour l'ami dans l'état nécessaire pour enseigner, et l'amitié est une similitude).

Pourtant, c'est bien évident, nous trouvons tous plus agréable de partager les bonnes choses avec nos amis, selon la quantité de bonnes choses qui échoit à chacun et le plus grand bien dont nous sommes capables : pour l'un le plaisir physique, pour l'autre l'étude patronnée par les Muses, pour un autre encore la philosophie. C'est donc, évidemment, l'être ensemble qui appartient à l'ami (aussi dit-on « quel fardeau, les amis lointains »), si bien qu'il ne faut pas être loin l'un de l'autre quand on devient <ami> de quelqu'un. Cela fait même ressembler l'amour à l'amitié. En effet, celui qui aime désire vivre en compagnie de celui qu'il aime – encore qu'il ne le fasse pas tout à fait comme il devrait, mais en suivant ses sens.

Donc, d'un côté le problème tel qu'il est posé nous laisse dans l'embarras que nous avons dit, de l'autre les faits sont d'une telle évidence qu'on voit bien qu'il s'agit d'une certaine façon d'un faux problème. Il faut donc examiner la vérité. Un ami souhaite être, comme dit le proverbe, « un autre Héraclès », un « autre soi-même ». Or il y a bel et bien séparation et il est difficile dans tous les cas d'arriver à l'unité. Mais <un ami,> c'est ce qui nous est naturellement le plus apparenté, un autre <être> semblable tantôt par le corps, tantôt par l'âme, chacun présentant des similitudes partielles différentes. Et l'ami ne souhaite pas moins être pour ainsi dire un autre nous-même séparé. Donc percevoir son ami, c'est nécessairement d'une certaine façon se percevoir soi-même et d'une certaine façon se connaître soi-même. En conséquence, il est logique que ce soit un plaisir de partager les plaisirs et la vie de tous les jours avec un ami (car on jouit en même temps toujours de la perception de cet homme), mais c'en est un plus grand de partager des plaisirs plus divins. La cause en est que cela fait toujours plus plaisir de se voir soi-même au niveau d'un bien supérieur. Or ce bien, c'est tantôt ce qu'on subit, tantôt une action, tantôt quelque chose d'autre. Et puisque le bien, c'est vivre bien soi-même de même que son ami, et que vivre ensemble implique une coopération, la communauté fera partie tout particulièrement de leurs objectifs. Voilà pourquoi étudier ensemble et faire des fêtes ensemble, ce n'est pas, semble-t-il, comme les réunions qu'on fait pour se nourrir ou pour satisfaire aux nécessités de la vie, mais ce sont des jouissances. Au reste, chacun veut partager sa vie <avec autrui> au niveau de finalité qu'il est capable d'atteindre. À défaut, on choisit surtout de se faire mutuellement du bien entre amis.

Dès lors, il est manifeste qu'on doit vivre ensemble, que c'est notre souhait le plus cher à tous, et tout particulièrement celui de l'homme le plus heureux et le meilleur. Mais que <cette conclusion> ne soit pas apparue <d'emblée> dans le raisonnement, cela s'explique bien aussi quand on a la vraie formulation. En effet, c'est en rassemblant <tous les éléments de> la comparaison dans sa vraie formulation que la solution est possible. En effet, le fait que la divinité n'est pas telle qu'elle ait besoin d'un ami exige que l'homme qui lui ressemble n'en ait pas besoin non plus. Eh bien, si l'on suit ce raisonnement, l'homme vertueux ne pensera même

pas ! De fait ce n'est pas ainsi qu'on <définit> l'état de perfection de la divinité : elle est trop bonne pour penser un autre objet qu'elle-même. La raison, c'est qu'« être bien » pour nous dépend d'autre chose que nous, tandis que la divinité est à elle-même son propre « bien ».

Dire qu'il nous appartient de chercher beaucoup d'amis et de nous les souhaiter, et dire en même temps que « lorsqu'on a beaucoup d'amis, on n'a aucun ami », ce sont là deux affirmations correctes. Tant qu'on croit possible de partager la vie et les perceptions de plusieurs personnes, alors on souhaite vivement de le faire avec le plus grand nombre possible de gens ; mais puisque c'est très difficile, il est nécessaire que le partage des perceptions en acte se fasse avec très peu de gens, si bien qu'il est difficile non seulement de se faire beaucoup d'amis (on a besoin de les mettre à l'épreuve), mais encore d'user de leur amitié lorsqu'on les a.

En outre, nous souhaitons parfois que celui qu'on aime soit au loin mais heureux, et parfois nous souhaitons partager les mêmes expériences. Certes, souhaiter être ensemble est une marque d'amitié. Si c'est possible d'être heureux ensemble, c'est toujours ce qu'on choisit ; mais si ce n'est pas possible ensemble, alors on fait comme la mère d'Héraclès qui aurait sans doute préféré qu'il fût un dieu plutôt que <de rester> avec elle en servant Eurysthée. De fait on pourrait faire la même boutade que le Lacédémonien auquel on conseillait d'invoquer les Dioscures durant une tempête. Mais on croit qu'il appartient à celui qui aime d'empêcher son aimé de partager ses difficultés, et qu'il appartient à l'aimé de souhaiter les partager. Et les deux choses peuvent raisonnablement s'expliquer. Car pour un ami aucune peine ne doit l'emporter sur le plaisir qu'il a à voir son ami, mais on est d'opinion qu'il ne doit pas choisir dans son intérêt propre. Voilà pourquoi on empêche <ses amis> de partager <ses difficultés>, trouvant suffisant de les subir soi-même et refusant de paraître considérer son propre intérêt, en préférant sa joie au détriment de son ami, et de paraître même alléger son fardeau en n'étant pas seul à le supporter.

Mais puisque ce qui est désirable, c'est être bien tout en étant ensemble, il est clair qu'être ensemble avec un bonheur modéré est d'une certaine façon préférable à un bonheur plus grand dans la séparation. Mais comme on ne voit pas bien toute la valeur d'ensemble, c'est une source de discussions. Certains croient que tout partager ensemble est une marque d'amitié, comme les gens qui prétendent qu'il est plus agréable de manger la même chose quand on dîne ensemble ; en revanche, d'autres se refusent à <en faire une marque d'amitié>, puisque si l'on prend les cas extrêmes, cela revient au même d'être très malheureux ensemble et d'être très heureux séparément.

L'on a à peu près la même chose concernant les infortunes. Parfois nous souhaitons que nos amis restent au loin et n'aient pas de peine, lorsqu'ils ne sont pas en mesure d'améliorer en rien la situation ; mais parfois <nous croyons> que ce serait très agréable pour eux d'être présents. L'explication de cette subcontrariété est encore très facile à donner. En effet, elle est le résultat de ce qui a déjà été dit car, d'une part en dehors de toutes autres considérations, nous évitons la vue d'un ami dans le chagrin ou dans un piètre état, comme nous le faisons pour nous-mêmes ; mais d'un autre côté, voir un ami est un plaisir – et même un des plus grands plaisirs – pour la raison susdite, et surtout ne pas le voir malade si on l'est soi-même. Par conséquent, souhaitez-vous ou non la présence <de l'ami> ? C'est, entre les explications données, ce qui donne le plus de plaisir qui fait pencher la balance <d'un côté ou de l'autre>. Et même les hommes les pires <pèsent le pour et le contre>, pour la même raison. Car ils mettent tous leurs efforts à ce que leurs amis ne soient pas heureux et même n'existent pas, s'ils sont eux-mêmes malheureux. Voilà pourquoi parfois ceux qui se tuent, tuent ceux qu'ils aiment avec eux : ils pensent en effet <que si leurs aimés restaient en vie>, eux-mêmes sentiraient plus leur propre malheur, tout comme

se souvenir d'un bonheur antérieur fait plus sentir le malheur que de penser avoir toujours été malheureux.

LIVRE VIII

Chapitre 1

Science et sagesse

On pourrait s'interroger : existe-t-il pour chaque chose une utilisation naturelle et une utilisation différente, et l'on pourrait aussi se poser la question suivante : l'utilisation se fait-elle en soi ou par accident ? Par exemple : voir <avec un œil> en tant qu'œil, ou autrement, dévier sa vision en louchant, de façon à avoir l'impression qu'un objet unique est double. Ce sont bien deux utilisations <de l'œil> parce que c'est un œil, en tant qu'œil ; mais <on aurait> une autre utilisation, par accident cette fois, par exemple s'il était possible de le vendre ou de le manger.

En réalité, il en va de même pour la science, puisqu'on peut être dans le vrai ou s'en écarter. C'est comme lorsque volontairement on n'écrit pas correctement <un mot>, en se servant dans ce cas de la science comme d'une ignorance de même que, en inversant l'usage, les danseuses usent parfois de leur pied comme d'une main et vice versa.

Si donc toutes les excellences sont des sciences, on pourrait aussi utiliser la justice comme on utiliserait l'injustice. Dans ce cas, on sera injuste par effet de justice, en commettant des actes injustes, comme on commet des actes d'ignorance par l'effet d'une science. Mais si c'est impossible, il est évident que les excellences ne peuvent être des sciences. Et s'il n'est pas possible d'être ignorant par effet de science et qu'il est seulement possible de s'écarter de la vérité en produisant des actes similaires à ceux de l'ignorance, alors on ne commettra par justice aucun acte comme on le ferait par injustice.

Mais en outre, si la sagesse est une science et une sorte de vérité, elle aura les mêmes effets que la science : il pourrait se faire alors qu'on agisse de façon insensée par sagesse et qu'on commette les mêmes erreurs que l'insensé. D'ailleurs, n'y aurait-il qu'un seul et unique usage de chaque chose en tant que telle, on agirait encore avec sagesse en agissant ainsi. En tout cas, pour le reste des sciences, c'est une autre science plus importante qui produit la déviation. Mais qu'est-ce qui <domine> la science qui domine toutes les autres ? Car au-delà il n'y a plus de science ni d'intellect. Et ce n'est pas non plus une excellence (en effet il y aurait un usage de l'excellence, l'excellence du dominant utilisant l'excellence du dominé). <On se demande> donc ce qui <domine> ? Ou bien <on parlera> comme on le fait s'agissant du manque de maîtrise de soi, en invoquant un vice de la partie irrationnelle de l'âme et en disant que d'une certaine façon, celui qui ne se maîtrise pas est un intempérant pourtant doué de raison. Et si c'est bien ainsi, quand le désir est fort, il opère une distorsion et <alors> la sagesse de celui qui ne se maîtrise pas aboutit à des conclusions contraires. Ou bien, en supposant qu'il y ait excellence dans la partie irrationnelle et déraison dans la partie rationnelle, il est clair que les changements se feront d'une autre manière : en sorte qu'on aurait un usage juste et un usage injuste de la justice, et un usage mauvais et irréfléchi de la sagesse comme un usage contraire. Il serait en effet étrange qu'un vice temporaire survenu dans la partie irrationnelle fasse dévier l'excellence dans la partie rationnelle et provoque l'ignorance mais que, l'excellence étant présente dans la partie irrationnelle quand la déraison serait dans la partie rationnelle, la première ne fasse pas dévier la seconde et ne provoque pas un jugement sage et comme il faut (inversement, la sagesse dans la partie rationnelle fera agir de façon sage le dérèglement dans la partie irrationnelle, et c'est ce qu'on considère comme la maîtrise de soi, en sorte qu'on aura même une action sage issue de l'ignorance).

Mais ce sont là des conséquences étranges, tout particulièrement l'idée d'un usage sage de l'ignorance, car nous ne voyons cela pour aucune autre science : ainsi, c'est le dérèglement qui opère une distorsion de la médecine ou de la grammaire et non pas l'ignorance lorsqu'elle leur est contraire, parce qu'il n'y a pas là de rapport de supériorité ; mais nous voyons que de façon générale, c'est l'excellence qui est dans ce rapport avec le vice ; car tout ce que l'homme injuste peut faire, le juste le peut et de façon générale, la puissance comprend l'impuissance.

En conséquence, il est clair que ces états sages vont avec ces fameux états bons de la partie irrationnelle, et que la formule socratique « rien n'est plus fort que la sagesse » est juste. Mais qu'elle soit une science, comme il le dit, ce n'est pas correct ; <la sagesse> est une excellence et ce n'est pas une science, mais une autre forme de connaissance.

Chapitre 2

Hasard et bonheur

Puisque la réussite n'est pas seulement due à la sagesse et à l'excellence, et puisqu'on prétend même que ce sont les gens favorisés par le hasard qui réussissent parce que le hasard serait producteur de réussite et aurait les mêmes effets que la science, il faut examiner si oui ou non, c'est par nature qu'un tel est favorisé par le hasard et l'autre non, et faire un état de la question. En effet, qu'il y ait des gens favorisés par le hasard, nous le voyons bien : malgré leur manque de réflexion, ils réussissent dans bien des domaines régis par le hasard, sans compter les domaines qui impliquent un art où malgré tout le hasard est aussi très présent comme la stratégie et la navigation. Ces hommes sont-ils donc favorisés par le hasard par suite d'un certain état, ou bien arrivent-ils à ces succès sans avoir eux-mêmes telle ou telle qualité ? En fait, on croit que certaines personnes sont ainsi par nature ; et la nature donne des qualités à certains qui diffèrent dès la naissance. Tout comme les uns ont les yeux bleus et les autres ont les yeux noirs parce que tel homme a nécessairement telle qualité, de même on serait favorisé ou non par le hasard.

Il est clair en effet que ce n'est pas à la sagesse qu'ils doivent leur succès, car la sagesse qui n'est pas dépourvue de raison rend compte du pourquoi de son mode d'action, alors qu'eux ne pourraient pas donner la raison de leur succès (sinon, ce serait un art). De plus il est évident qu'ils réussissent alors que la sagesse – qui ne leur manque pas dans d'autres domaines – leur fait ici défaut. La chose n'a rien d'étrange (citons le cas du géomètre Hippocrate qu'on donnait pour stupide et déraisonnable dans les autres domaines <que le sien> : au cours d'un voyage, il aurait perdu beaucoup d'argent du fait des douaniers de Byzance, par naïveté, à ce qu'on dit). Eh bien, ces gens-là manquent de raison précisément dans les domaines où ils réussissent. En effet, dans le domaine de la navigation, ce ne sont pas les plus experts qui sont favorisés par le hasard, et c'est comme au jeu de dés : le score de l'un est nul, celui de l'autre en fait quelqu'un de « favorisé par le hasard » ; ou encore, comme on dit, c'est parce qu'il est « chéri d'un dieu », c'est-à-dire que quelque chose d'extérieur à lui est cause de son succès. Comme un navire mal construit qui navigue souvent mieux qu'un autre, non par lui-même, mais parce qu'il a un bon pilote, tel homme favorisé par le hasard aurait-il pour bon pilote un être divin ? Mais il serait étrange qu'un dieu ou un être divin chérisse un homme de cette sorte, et non le meilleur et le plus sage. Si donc c'est nécessairement par effet d'une nature, d'un intellect ou d'une protection quelconque qu'on réussit, si les deux derniers cas sont impossibles, c'est par nature qu'on jouirait d'un heureux hasard.

Mais la nature est cause de ce qui se produit de façon identique toujours ou la plupart du temps, or le hasard est le contraire de cela. Par conséquent, si l'on croit qu'obtenir de façon inattendue ce qu'on cherche est un effet de hasard, mais que si l'on jouit d'un heureux hasard c'est à cause

du hasard, on ne pourrait croire que cette cause est comme celle d'un fait qui se produit toujours ou la plupart du temps ; et si en outre, c'est parce qu'il a telle qualité que quelqu'un réussit ou échoue (à la façon dont celui qui a les yeux bleus n'a pas la vue perçante), ce n'est pas le hasard qui est la cause de la réussite, mais la nature : on n'est donc pas vraiment favorisé par le hasard, mais on a « une bonne nature » en quelque sorte. Il faudrait donc dire que ceux dont on dit qu'ils jouissent d'un heureux hasard n'en jouissent pas à cause du hasard ; ils ne sont pas vraiment favorisés par le hasard, car ne relèvent du hasard que les biens dont un heureux hasard est la cause. Et s'il en va ainsi, dira-t-on, le hasard n'existera pas du tout ou bien il existera mais ne sera plus une cause ?

Mais il est nécessaire qu'il existe et qu'il soit une cause. Dans ce cas, il existera, et sera cause de biens ou de maux pour certains. Faudrait-il le supprimer totalement et dire que rien ne se produit par hasard, mais que nous parlons de hasard comme d'une cause parce que nous ne voyons pas la cause existante (c'est pour cela que lorsqu'on définit le hasard, on pose que c'est une cause qui échappe à un calcul humain, comme si c'était une certaine nature) ? Toujours est-il qu'on aurait là un autre problème.

D'autre part, puisque nous voyons certaines personnes jouir d'un heureux hasard une fois, pourquoi ne pourraient-elles pas en jouir derechef à cause d'une réussite suivie d'une autre ? Ce sera en effet la même cause. Donc, ce ne sera pas un effet du hasard et lorsque quelque chose se reproduit à l'identique parmi des choses indéterminées et indéfinies, ce sera bon ou mauvais pour quelqu'un mais on n'en aura pas la science qui vient de l'expérience. <Si l'on en avait la science>, des gens favorisés par le hasard l'apprendraient, ou alors, comme le dit Socrate, toutes les sciences seraient d'heureux fruits du hasard. Qu'est-ce qui empêche que quelqu'un bénéficie de façon répétée et fréquente de ce genre d'effet, non parce qu'il a telle ou telle qualité, mais comme on pourrait être toujours heureux en lançant les dés ?

Mais quoi, n'y a-t-il pas dans l'âme des impulsions qui viennent d'un calcul et d'autres qui viennent d'une attirance irrationnelle ? Et ces dernières ne sont-elles pas antérieures ? En effet, si l'attirance pour le plaisir causée par le désir est chose naturelle, c'est par nature que toute attirance marchera vers le bien. Par conséquent, si certains sont particulièrement bien doués (comme des chanteurs qui n'ont pas appris à chanter sont tout simplement bien doués et n'ont pas besoin de la raison pour se mettre à chanter, pour autant que la nature le leur permet) et <si ces gens doués> désirent ce qu'il faut, quand il le faut et comme il faut, ces gens-là réussiront, quand bien même ce seraient des fous dépourvus de raison, à la façon dont on pourra bien chanter sans pouvoir enseigner le chant. Ceux-là au moins sont « favorisés par le hasard », eux qui réussissent la plupart du temps, sans l'aide de la raison. Par nature, on pourrait donc être « favorisé par le hasard ».

Ou encore : « heureux hasard » se dit-il en plusieurs sens ? Certains actes dépendent d'une impulsion et sont le fait de gens qui ont choisi délibérément d'agir ; d'autres n'en dépendent pas, au contraire. Dans ce dernier cas, si l'on croit que les <agents> ont mal raisonné tout en réussissant, nous disons aussi qu'ils ont bénéficié d'un « heureux hasard ». Et nous le disons encore si le souhait des <agents> correspond à ce qu'ils ont obtenu ou s'il lui est inférieur. Eh bien, dans ce cas, il se peut que leur succès ait la nature pour cause ; en effet, c'est leur impulsion et leur attirance pour ce qu'il faut qui les a fait réussir, alors que leur raisonnement était imbécile. (Et dans leur cas, chaque fois que leur raisonnement semble incorrect et le hasard la cause de leur succès, c'est leur désir qui les a sauvés parce qu'il était correct ; au reste, parfois le désir les a fait raisonner encore de la même façon et ils ont échoué.) Mais dans les autres cas, comment attribuer le succès à la bonté naturelle de l'attirance et du désir ? Dans ces conditions, ou bien

l'« heureux hasard » (ou le « hasard ») est double dans un cas et une seule et même chose dans l'autre, ou bien il y a une multiplicité d'« heureux hasards ».

Puisque nous voyons des gens réussir à l'encontre de toutes les sciences et de tous les raisonnements – raisonnements corrects, s'entend –, il est clair qu'il pourrait y avoir quelque chose d'autre qui soit la cause de l'« heureux hasard ». Est-ce ou non cet « heureux hasard » qui a porté le désir vers l'objet qu'il fallait au moment où il le fallait, alors qu'un raisonnement humain ne pourrait en être la cause ? Car c'est quelque chose qui n'est pas complètement dépourvu de logique et ce désir n'est pas naturel et il est altéré par quelque chose. On croit donc que c'est un « heureux hasard » parce que le hasard est la cause des événements qui échappent à la raison et ce qui arrive <pour ces gens- là> échappe à la raison (c'est en effet au-delà de la science et de l'universel). Mais cela ne paraît pas un effet du hasard et l'on croit que ceci arrive à cause de cela. En conséquence, ce raisonnement ne démontre pas que la réussite est un effet de nature, mais que quelques-uns qui semblent « favorisés par le hasard » ne réussissent pas à cause du hasard, mais à cause de leur nature. Et il ne montre pas non plus que le hasard ne soit rien ni cause de rien mais qu'il ne l'est pas de tout ce dont il semble l'être.

On pourrait cependant s'interroger : le hasard est-il la cause de cette chose précise (le fait de désirer ce qu'il faut quand il le faut) ? Autrement dit, dira-t-on dans ces conditions qu'il est cause de tout, puisqu'il sera aussi cause de la pensée et de la délibération ? En effet, il n'est pas vrai qu'une délibération en précède une autre, et qu'une autre encore précède la première mais il y a une sorte de principe ; on ne pense pas non plus après avoir pensé avant de penser, et cela à l'infini. Donc la pensée n'est pas le principe de l'acte de penser, la délibération n'est pas le principe de l'acte de délibérer. Que reste-t-il d'autre, sinon le hasard ? On dira donc que tout est l'effet du hasard, à moins qu'il n'existe une sorte de principe qui n'a pas de principe extérieur à lui-même et qui, pour quelque raison, tel qu'il est par essence, est capable de cet effet. Et voici ce qu'on cherche : qu'est-ce qui est principe de mouvement dans l'âme ? Eh bien, c'est évident : c'est comme dans l'univers où il y a un dieu duquel tout dépend. Car d'une certaine façon, c'est ce qui est divin en nous qui meut tout <en nous> ; et le principe de la raison ce n'est pas la raison, mais quelque chose de plus puissant.

Qu'est-ce donc qui pourrait être plus puissant même que la science et la pensée si ce n'est un dieu ? L'excellence en effet n'est qu'un instrument de la pensée.

Voici pourquoi , comme disaient les Anciens, on dit « favorisés par le hasard » ceux qui en suivant leur impulsion réussissent sans l'aide de la raison lorsque délibérer ne leur sert à rien : c'est qu'ils possèdent un principe tel qu'il est plus fort que la pensée et la délibération (d'autres ont la raison, mais n'ont pas ce principe) et ils sont « divinement possédés » mais ne sont pas capables de délibérer, car n'étant pas logiques, ils échouent <dans la délibération>. Il faut supposer que ces sages, ces savants, ont la divination rapide – seulement, ce n'est pas celle qui vient de la raison, et que les uns l'utilisent à cause de leur expérience, les autres par leur habitude dans l'examen des questions. Et ces divinations appartiennent au dieu, car le dieu voit bien l'avenir comme le présent. Et il s'agit de gens dont la raison s'est détachée. C'est pourquoi les mélancoliques ont des rêves précis. Apparemment, en effet, le principe est plus puissant lorsque la raison s'est détachée ; c'est comme pour les aveugles qui se souviennent mieux que nous, délivrés qu'ils sont du lien avec les choses visibles, du fait que leur mémoire est renforcée.

En réalité, il est clair qu'il y a deux espèces d'« heureux hasard ». L'une est divine (c'est pour cela qu'on croit que le succès des gens qui jouissent d'un heureux hasard a un dieu pour cause) ; et cet homme , c'est celui qui réussit en suivant son impulsion ; un autre type d'homme jouit d'un

heureux hasard, mais sans suivre son impulsion : et aucun des deux n'obéit à la raison. La première espèce d'« heureux hasard » est continue, tandis que l'autre ne l'est pas.

Chapitre 3

La kalokagathie. L'homme et le divin

On a auparavant traité de chaque excellence en particulier ; et puisque nous avons distingué leur signification séparément, il faut aussi exposer en détail l'excellence qui en résulte, excellence qui a d'ores et déjà reçu le nom de kalokagathie. Il est évidemment nécessaire que celui qui mériterait vraiment cette appellation de « bel et bon » (kalos kagathos) possède les excellences particulières. Car ici comme dans tout autre domaine, il ne saurait en être autrement. De fait, il n'est personne qui soit totalement sain sans l'être dans une quelconque partie de son corps, et toutes les parties ou la plupart des plus importantes d'entre elles sont nécessairement dans le même état que la totalité.

« Être bon » et « être bel et bon » diffèrent non seulement par les noms mais aussi par leur réalité même. Car parmi tous les biens, sont des fins ceux qui méritent d'être choisis pour eux-mêmes, et parmi ces fins, sont belles toutes celles qui sont louables en elles-mêmes. Car elles sont elles-mêmes louables aussi bien que les actions qui en découlent. Sont belles la justice comme les actions qui en découlent, et les actes de tempérance puisque la tempérance est louable. En revanche, la santé n'est pas une chose louable, non plus que son effet ; la démonstration de force ne l'est pas non plus, puisque la force n'est pas louable. Ce sont des biens sans être des choses louables. Et il est clair qu'il en va de même dans d'autres cas, par induction.

Est donc bon quelqu'un pour qui les biens naturels sont bons. En effet, ce qu'on croit les plus grands biens et pour lesquels on se bat, honneur, richesse, excellences corporelles, bénéfiques du hasard et pouvoirs, ce sont là des biens naturels mais qui n'en sont pas moins nuisibles pour certains en raison de leurs états. Un dément, un homme injuste ou dérégulé ne tirerait aucun profit de leur usage, pas plus qu'un malade ne tirerait avantage de la nourriture du bien- portant, ou qu'un homme faible et mutilé ne tirerait avantage des parures d'un homme en bonne santé et dans son intégrité physique.

Mais est « bel et bon » celui qui dispose des biens qui sont beaux par eux-mêmes et qui est capable de belles actions qu'il accomplira pour elles- mêmes. Et sont belles les excellences et les actes qui découlent de l'excellence.

Il existe aussi un certain état lié à la vie en cité, état qui est celui des Lacédémoniens ou que d'autres hommes comme eux pourraient avoir. Voici de quoi il s'agit : ce sont des gens qui croient que l'excellence est nécessaire, mais nécessaire pour obtenir les biens naturels. Aussi ces gens sont-ils farouches : en effet, les biens naturels sont des biens pour eux, mais ils n'ont pas la kalokagathie ; car ils ne sont pas capables de choses belles par elles-mêmes et ces choses belles par elles-mêmes, ce sont les gens beaux et bons qui les choisissent et pas seulement elles : ils choisissent aussi les choses qui ne sont pas naturellement belles mais naturellement bonnes et qui, pour eux, sont belles. En effet, sont beaux les choix et les actes, lorsque ce en vue de quoi ils sont faits est beau. C'est pour cela que pour l'homme « bel et bon », les choses bonnes par nature sont belles : car le juste est beau et le juste c'est ce qui est conforme au mérite, or il mérite ces biens. En outre, ce qui convient est beau ; or ces biens, richesse, naissance, pouvoir, lui conviennent. En sorte que pour l'homme

« bel et bon » les choses utiles elles-mêmes sont aussi des choses belles, alors que cette harmonie n'existe pas pour la plupart des gens : car les choses tout simplement bonnes ne sont pas même bonnes pour eux, alors qu'elles sont bonnes pour l'homme bon. D'ailleurs pour l'homme bon, elles peuvent être aussi belles ; en effet, à cause de ces choses <bonnes pour lui>, il accomplit beaucoup de belles actions. Mais l'homme qui croit qu'il faut avoir les excellences pour des biens extérieurs ne fait de belles actions que par accident.

Donc la kalokagathie est l'excellence parfaite.

On a aussi parlé du plaisir et dit de quelle sorte de chose il s'agit et en quel sens il est bon ; on a dit aussi que ce qui est absolument plaisant est aussi beau, et que ce qui est absolument bon est aussi plaisant. Mais le plaisir ne naît que dans l'action. C'est pourquoi l'homme vraiment heureux vivra aussi la vie la plus plaisante et ce n'est pas vain de le croire.

Par ailleurs, on sait qu'il existe pour le médecin une limite à laquelle il se réfère pour juger si un corps est sain ou non et déterminer jusqu'à quel degré chaque chose doit être faite : si c'est bien, c'est salubre, si c'est moins ou plus, cela ne l'est plus. De même aussi pour l'homme vertueux : eu égard à ses actions et à l'acceptation des biens qui sont naturels sans être louables, il doit disposer d'une certaine limite pour fixer l'état <d'excellence>, c'est-à-dire l'acceptation ou le refus d'une quantité plus ou moins grande de richesses et d'heureux effets du hasard. Nous avons donc parlé dans ce qui précède d'une limite « conforme à la raison » ; et c'est comme si l'on employait dans un traité sur le régime la formule « conforme à la science médicale et à la raison qui y préside » : cette formule est vraie, mais n'est pas claire.

Il faut donc, ici comme dans d'autres cas, vivre par référence au principe directeur, c'est-à-dire à l'état et à l'activité de ce principe, comme l'esclave par référence à son maître et comme chaque <être vivant> par référence au principe qui lui est approprié. Or puisque l'homme est composé par nature d'une partie directrice et d'une partie dirigée, chacun devrait vivre par référence à son principe directeur. Mais « principe directeur » s'entend de deux manières (en effet dans un sens, la science médicale est un « principe directeur », et dans un autre sens la santé en est un, la première existant en vue de la seconde) : et il en va ainsi pour la partie contemplative <de l'âme>. De fait, en tant que principe directeur, le dieu ne prescrit pas, il est ce en vue de quoi la sagesse prescrit (<précisons que> « ce en vue de quoi » a deux sens qu'on a distingués ailleurs, car lui, bien sûr, n'a besoin de rien).

C'est donc, quel qu'il soit, le choix qui correspond à l'acquisition des biens naturels (biens du corps, richesses, amis, etc.) favorisant le mieux la contemplation du dieu qui sera le meilleur, et voilà la plus belle limite. Tout autre choix qui, par défaut ou excès, empêche de prendre soin du dieu et empêche la contemplation, est mauvais. D'autre part on a cette capacité par l'âme (et c'est justement la limite excellente pour l'âme) d'être conscient le moins possible de l'autre partie en tant que telle.

Voilà donc traités ce qu'est la limite de la kalokagathie, et ce qu'est le but des choses absolument bonnes.