

ARISTOTE ***L'ÉTHIQUE À NICOMAUQUE***

EXTRAITS et NOTES¹

Sommaire général

PREMIÈRE PARTIE : VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE	2
SECONDE PARTIE : LA VERTU	7
TROISIÈME PARTIE: DE L'INVOLONTAIRE ET DU VOLONTAIRE	13
QUATRIÈME PARTIE : UN EXEMPLE DE VERTU MORALE, LA MAGNANIMITÉ.....	18
CINQUIÈME PARTIE : UN SECOND EXEMPLE DE VERTU MORALE, LA JUSTICE	21
SIXIÈME PARTIE : UN EXEMPLE DE VERTU INTELLECTUELLE, LA PRUDENCE	28
SEPTIÈME PARTIE : LE TRAITÉ DE L'AMITIÉ	31

Sommaire détaillé

PREMIÈRE PARTIE : VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

- I- Définition de l'éthique et définition de la politique comme éthique suprême
- II- Le Souverain Bien de l'homme
- III- Et pourtant il y a le malheur...
- IV- La vie théorétique (la contemplation)

SECONDE PARTIE : LA VERTU

- I- Vertus intellectuelles et vertus morales
- II- La vertu et le plaisir
- III- Conditions de l'acte moral
- IV- La vertu est une habitude (définition générique)
- V- La vertu est une médiété (définition spécifique)
- VI- Définition complète de la vertu morale et précisions supplémentaires

TROISIÈME PARTIE : DE L'INVOLONTAIRE ET DU VOLONTAIRE

- I- De la contrainte
- II- Actes involontaires procédant de l'ignorance
- III- L'acte volontaire et le choix
- IV- Analyse de la délibération
- V- Analyse du souhait raisonné

¹ Tous les textes d'Aristote choisis ici sont extraits de l'édition Vrin, traduction J. Tricot. Les notes d'explication et de commentaire, ajoutées en bas de page, sont de Philippe Cournarie.

QUATRIÈME PARTIE : UN EXEMPLE DE VERTU MORALE, LA MAGNANIMITÉ

- I- Essai d'une définition de la magnanimité
- II- Esquisse d'un portrait du magnanime

CINQUIÈME PARTIE : UN SECOND EXEMPLE DE VERTU MORALE, LA JUSTICE

- I- Préliminaire
- II- La justice universelle
- III- La justice spéciale ou particulière
 - A/ La justice distributive
 - B/ La justice corrective
- IV- L'équité

SIXIÈME PARTIE : UN EXEMPLE DE VERTU INTELLECTUELLE, LA PRUDENCE

- I- Définition de la prudence
- II- Prudence et action politique

SEPTIÈME PARTIE : TRAITÉ DE L'AMITIÉ

- I- Valeur de l'amitié
- II- Ce qui est objet d'amitié
- III- Les espèces d'amitiés
- IV- L'amitié fondée sur la vertu
- V- L'égoïsme et ses différentes formes
- VI- Si l'homme heureux et sage a besoin d'amis

PREMIÈRE PARTIE : VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

-I- Définition de l'éthique et définition de la politique comme éthique suprême

« Tout art (*τεχνη, technê*) et toute investigation (*μεθοδος, methodos*), et pareillement toute action (*πραξις, praxis*) et tout choix (*προαιρεσις, proairesis*) tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent.

Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins : les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes². Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent.(...)

S'il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d'elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d'une autre (car on procéderait ainsi à l'infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le Bien, le Souverain Bien. N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la

² Aristote distingue ici la *ποιησις* (*poiêsis*) et la *πραξις* (*praxis*), le « faire » et « l'agir », la production et l'action. Cette différence est essentielle à une compréhension précise de l'activité pratique et ses conséquences sont loin d'être négligeables sur les plans éthique et politique.

connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui convient ? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d'avis qu'il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique, car (...) la fin de la Politique sera le bien proprement humain.

Nous aurons suffisamment rempli notre tâche si nous donnons les éclaircissements que comporte la nature du sujet que nous traitons. C'est qu'en effet on ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les discussions indifféremment, pas plus qu'on ne l'exige dans les productions de l'art. Les choses belles et les choses justes qui sont l'objet de la politique, donnent lieu à de telles divergences et à de telles incertitudes qu'on a pu croire qu'elles existaient seulement par convention et non par nature. Une pareille incertitude se présente aussi dans le cas de la vie, en raison des dommages qui en découlent souvent : on a vu, en effet, des gens périr par leur richesse, et d'autres périr par leur courage. On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée ; et quand on parle de choses simplement constantes et qu'on part de principes également constants, on ne peut aboutir qu'à des conclusions de même caractère. C'est dans le même esprit, dès lors, que devront être accueillies les diverses vues que nous émettons : car il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites.

D'autre part, chacun juge correctement de ce qu'il connaît, et en ce domaine il est bon juge. Aussi donc, dans un domaine déterminé, juge bien celui qui a reçu une éducation appropriée, tandis que, dans une matière excluant toute spécialisation, le bon juge est celui qui a reçu une culture générale. Aussi le jeune homme n'est-il pas un auditeur bien propre à des leçons de Politique, car il n'a aucune expérience des choses de la vie, qui sont pourtant le point de départ et l'objet des raisonnements de cette science. De plus, étant enclin à suivre ses passions, il ne retirera de cette étude rien d'utile ni de profitable, puisque la Politique a pour fin, non pas la connaissance, mais l'action. (*Éthique à Nicomaque, Livre I, chapitre 1*)

-II- Le Souverain Bien de l'homme

« Sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme (*εργον, ergon : l'œuvre ou la tâche*). (...) Serait-il possible qu'un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l'homme n'en ait aucune et que la nature l'ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore, de même qu'un œil, une main, un pied et, d'une manière générale, chaque partie d'un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l'homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister ?

Le simple fait de vivre est, de toute évidence, une chose que l'homme partage en commun même avec les végétaux ; or ce que nous recherchons, c'est ce qui est propre à l'homme. Nous devons laisser de côté la vie de nutrition et la vie de croissance. Viendrait ensuite la vie sensitive, mais celle-là encore apparaît commune avec le végétal, le bœuf et tous les animaux. Reste donc une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme (*λειπεται δη πρακτικη τις του λογον εχοντος, leipetai dê praktikê tis tou logon ekontos : une vie active de l'être doué de raison*³), partie qui peut-être envisagée, d'une part, au sens où elle est soumise à la raison, et, d'autre part, au sens où elle possède la raison et l'exercice de la pensée. L'expression "vie rationnelle" étant prise en un double sens, nous devons établir qu'il s'agit ici de la vie selon le point de vue de l'exercice, car c'est cette vie-là qui paraît bien donner au terme son sens le plus plein⁴. (...)

Si nous posons que la fonction de l'homme consiste dans un certain genre de vie, c'est-à-dire dans une activité de l'âme et dans des actions accompagnées de raison ; si la fonction d'un homme vertueux est d'accomplir cette tâche, et de l'accomplir bien et avec succès, chaque chose au surplus étant bien accomplie quand elle l'est selon l'excellence qui lui est propre : - dans ces conditions, c'est donc que le bien pour l'homme consiste dans une activité de l'âme en accord avec la vertu. Il faut ajouter : " et cela dans une vie accomplie jusqu'à son

³ Ce qui rend l'homme vraiment heureux, c'est de pouvoir agir selon une action durable qui fait appel à son initiative, à son intelligence, à ses compétences et ses talents. L'agir intentionnel - l'aptitude à introduire des changements dans le cours des choses - est pour l'homme « la vie bonne ». Ni le « rien faire », ni le « faire » sous la contrainte ne rend l'homme heureux. La joie d'être se tire de la joie d'agir. Telle est ici la leçon d'Aristote.

⁴ La notion d'exercice ou d'acte renvoie à toute l'ontologie aristotélicienne. L'acte (*energeia, ενεργεια*) se distingue de la puissance (*dunamis, δυναμις*) et les deux termes correspondent à deux états de l'être en mouvement. Dans la *Métaphysique*, Aristote écrit : « L'acte est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance . » Aristote se sert d'analogies pour élucider ces deux notions : « l'acte sera alors comme l'être qui bâtit est à l'être qui a la faculté de bâtir, l'être éveillé à l'être qui dort, l'être qui voit à celui qui a les yeux fermés mais possède la vue » (*Métaphysique* θ,6, 1048 b). Voir aussi le rapport, pour le vivant en général et l'homme en particulier, entre l'acte et le plaisir. Aristote a lumineusement compris que l'acte voulu pour le plaisir obtient un plaisir moindre que l'acte voulu pour lui-même. « Le plaisir achève l'acte, non comme une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse » (EN, livre X, 4). Quand l'acte a valeur de fin en lui-même, alors le plaisir vient par surcroît, selon une telle intensité qu'il faut lui donner le beau mot de joie. Comme la jeunesse qui survient à l'âge mûr en est la fleur, le plaisir qui parachève l'acte est la quintessence du plaisir.

terme », car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l'œuvre d'une seule journée, ni d'un bref espace de temps. » (*EN, livre I, chapitre 6*)

-III- Et pourtant, il y a le malheur...

« Cependant, il apparaît qu'on doit faire aussi entrer en ligne de compte les biens extérieurs, car il est impossible, ou du moins malaisé d'accomplir de bonnes actions quand on est dépourvu de ressources pour y faire face. En effet, dans un grand nombre de nos actions, nous faisons intervenir les amis, la richesse ou l'influence politique ; et d'autre part, l'absence de certains avantages gâte la félicité. (...) On n'est pas complètement heureux si on a un aspect disgracieux, si on est d'une basse extraction, ou si on vit seul et sans enfant ; et pis encore, si on a des enfants ou des amis perdus de vices, ou si enfin, alors qu'ils étaient vertueux, la mort nous les a enlevés. (*EN, livre I, 9*)

De nombreuses vicissitudes et des fortunes de toutes sortes surviennent au cours de la vie, et il peut arriver à l'homme le plus prospère de tomber dans les plus grands malheurs au temps de la vieillesse, comme la légende héroïque le raconte de Priam : quand on a éprouvé des fortunes pareilles aux siennes et qu'on a fini misérablement, personne ne vous qualifie d'heureux. (*EN, livre I, 10*) (...) Nombreux sont donc les accidents de la fortune, ainsi que leur diversité en grandeur et en petitesse. S'agit-il de succès minimes aussi bien que de revers légers, il est clair qu'ils ne pèsent pas d'un grand poids dans la vie. Au contraire, si on a affaire à des événements dont la gravité et le nombre sont considérables, alors, dans le cas où ils sont favorables, ils rendront la vie plus heureuse (car en eux-mêmes ils contribuent naturellement à embellir l'existence, et, de plus, leur utilisation peut être noble et généreuse), et dans le cas où ils produisent des résultats inverses, ils rétrécissent et corrompent le bonheur, car en même temps qu'ils apportent des chagrins avec eux, ils mettent obstacle à de multiples activités. Néanmoins, même au sein de ces contrariétés transparaît la noblesse de l'âme, quand on supporte avec résignation de nombreuses et sévères infortunes, non certes par insensibilité, mais par noblesse et grandeur d'âme. (...) L'homme véritablement bon supporte toutes les vicissitudes du sort avec sérénité et tire parti des circonstances pour agir avec le plus de noblesse possible. (...) Il ne saurait devenir misérable et n'est pas non plus sujet à la variation et au changement, car, d'une part, il ne sera pas ébranlé aisément dans son bonheur, ni par les premières infortunes venues : il faudra pour cela des échecs multipliés et graves ; et, d'autre part, à la suite de désastres d'une pareille ampleur, il ne saurait recouvrer son bonheur en un jour, mais s'il y arrive, ce ne pourra être qu'à l'achèvement d'une longue période de temps, au cours de laquelle il aura obtenu de grandes et belles satisfactions. » (*EN, livre I, 11*)

-IV- La vie théorétique

(θεωρία : théôria, c'est-à-dire « contemplation »)

« Mais si le bonheur est une activité conforme à la vertu, il est rationnel qu'il soit activité conforme à la plus haute vertu (*σοφία, sophia*), et celle-ci sera la vertu de la partie la plus noble de nous-mêmes. Que soit donc l'intellect (*le vous, le « nous », l'esprit, faculté des principes, dont la sophia est la vertu, exerce son activité dans la pure spéculation, ou contemplation, θεωρία*) qui soit regardé comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait. Or que cette activité soit théorétique, c'est ce que nous avons dit. Cette dernière affirmation paraîtra s'accorder tant avec nos précédentes conclusions qu'avec la vérité. En effet, en premier lieu, cette activité est la plus haute, puisque l'intellect est la meilleure partie de nous-mêmes et qu'aussi les objets sur lesquels porte l'intellect sont les plus hauts de tous les objets connaissables. Ensuite, elle est la plus continue, car nous sommes capables de nous livrer à la contemplation d'une manière plus continue qu'en accomplissant n'importe quelle action⁵. Nous pensons encore que du plaisir doit être mélangé au bonheur ; or l'activité selon la sagesse est la plus plaisante des activités conformes à la vertu ; de toute façon, on admet que la philosophie renferme de merveilleux plaisirs sous le rapport de la pureté et de la stabilité, et il est normal que la joie de connaître soit une occupation plus agréable que la poursuite du savoir. De plus, ce qu'on appelle la pleine suffisance (*autarcie, αυταρκεια*) appartiendra au plus haut point à l'activité de contemplation. (...) De plus le bonheur semble consister dans le loisir (*skolê, σχολη*) : car nous ne nous adonnons à une vie active qu'en vue d'atteindre le loisir et ne faisons la guerre qu'afin de vivre en paix. (...) Mais une vie de ce genre sera trop élevée pour la condition humaine ; car ce n'est pas en tant que quelque élément est présent en nous. Et autant cet élément est supérieur au composé humain, autant son activité est elle-même supérieure à celle de l'autre sorte de vertu (*cad les vertus éthiques qui sont les vertus de l'homme comme composé humain*). Si donc l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect (*τον νουν βιος, ton noun bios*) est également divine comparée à la vie humaine. Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme,

⁵ L'activité contemplative est plus heureuse car elle expose moins à la fatigue que la vie active. Elle est une espèce de mouvement au repos. Pour nous autres hommes, rien ne peut se faire sans fatigue - ce qui altère à la longue le goût pour les activités les plus plaisantes. La contemplation ne nous dispense certes pas de la fatigue, mais elle en diminue très nettement le poids et en retarde la venue. Ainsi, elle nous fait participer de Dieu qui ne se fatigue jamais puisque, « éternellement », comme l'écrit Aristote dans la *Métaphysique*, il est « la pensée qui se pense elle-même ».

parce qu'il est homme, de borner sa pensée aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur, elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui. Et ce que nous avons dit plus haut s'appliquera également ici : ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus degré l'homme même.

Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse (*ουτος αρα και ευδαιμονεστατος, outos ara kai eudaimonestatos*). » (EN, livre X, chapitre 7)

SECONDE PARTIE : LA VERTU

-I- Vertus intellectuelles et vertus morales

« Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite, c'est la nature de la vertu qu'il nous faut examiner : car peut-être ainsi pourrons-nous mieux considérer la nature du bonheur lui-même. Or, il semble bien que le véritable politique soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois. (...) Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme. (...) On traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques⁶ : certains points y ont été étudiés d'une manière satisfaisante et nous devons en faire notre profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle. (...) Dans la partie irrationnelle elle-même, on distingue la partie qui semble être commune à tous les êtres vivants, y compris les végétaux, je veux dire cette partie qui est cause de la nutrition et de l'accroissement. (...) Mais il semble bien qu'il existe encore dans l'âme une autre nature irrationnelle, laquelle toutefois participe en quelque manière à la raison. En effet, dans l'homme tempérant comme dans l'homme intempérant, nous faisons l'éloge de

⁶ Aristote désigne par cet adjectif les écoles de pensées extérieures à l'école qu'il a fondée : l'école péripatéticienne.

leur principe raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison, parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions. Mais il se manifeste aussi en eux un autre principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance.(...) On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est double : il y a, d'une part, la partie végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive (επιθυμία, épithumia) ou, d'une façon générale désirante (ορεξις, orexis), qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons « tenir compte » de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de « raison »(logos). Et que la partie irrationnelle subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations, et, d'une façon générale, des reproches et exhortations. Mais si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double : il y aura, d'une part, ce qui, proprement et en soi-même, possède la raison, et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir, à la façon dont on obéit à son père.

La vertu se divise à son tour conformément à cette différence. Nous distinguons, en effet, les vertus intellectuelles (*διανοητικῆς, dianoêtikês*) et les vertus morales (*ηθικῆς, êthikês*) : la sagesse, l'intelligence, la prudence sont des vertus intellectuelles ; la libéralité et la modération sont des vertus morales. » (*EN, livre I, 13*)

-II- La vertu et le plaisir

« On n'est pas un véritable homme de bien quand on n'éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions, pas plus que ne saurait être jamais appelé juste celui qui accomplit sans plaisir des actions justes, ou libéral celui qui n'éprouve aucun plaisir à faire des actes de libéralité, et ainsi de suite. S'il en est ainsi, c'est en elles-mêmes que les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs⁷. » (*EN, Livre I, 9*)

« Nous devons prendre pour signe distinctif de nos dispositions le plaisir ou la peine qui vient s'ajouter à nos actions. En effet, l'homme qui s'abstient des plaisirs du corps et qui se réjouit de cette abstention même, est un homme modéré, tandis que s'il s'en afflige, il est un homme intempérant ; et l'homme

⁷ Faire le bien avec plaisir est, selon Aristote, le critère d'une vie morale accomplie. Un homme qui pose des actes justes sans plaisir n'est pas pleinement juste, comme un homme qui agit mal sans plaisir n'est pas intégralement méchant. Il faut comparer ici la conception d'Aristote, adaptée à la nature sensible de notre humanité – conception humaine par cela même – au rigorisme de Kant. Selon le philosophe allemand, le principe de la moralité est strictement indépendant de notre nature sensible ; un homme est ainsi d'autant plus louable sur le plan moral qu'il agit contre son propre sentiment, par pur respect du devoir. « Si la nature avait mis au cœur de tel ou tel peu de sympathie, si tel homme était froid par tempérament et indifférent aux souffrances d'autrui ; si la nature n'avait pas formé particulièrement cet homme pour en faire un philanthrope, ne trouverait-il pas encore de quoi se donner à lui-même une valeur bien supérieure à celle que peut avoir un tempérament naturellement bienveillant ? » (Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, première section, édit. Victor Delbos, p.97)

qui fait face au danger et qui y trouve son plaisir, ou tout au moins n'en éprouve pas de peine, est un homme courageux, alors que s'il en ressent de la peine, c'est un lâche. – Plaisirs et peines sont ainsi, en fait, ce sur quoi roule la vertu morale. En effet, c'est à cause du plaisir que nous en ressentons que nous commettons le mal, et à cause de la douleur que nous nous abstenons du bien. Aussi devons-nous être amenés d'une façon ou d'une autre, dès la plus tendre enfance, suivant la remarque de Platon, à trouver nos plaisirs et nos peines là où il convient, car la saine éducation consiste en cela⁸. En second lieu, si les vertus concernent les actions et les passions, et si toute passion et toute action s'accompagnent logiquement de plaisir ou de peine, pour cette raison encore la vertu aura rapport aux plaisirs et aux peines. – Une autre indication résulte de ce fait que les sanctions se font par ces moyens : car le châtement est une sorte de cure, et il est de la nature de la cure d'obéir à la loi des opposés. – De plus, toute disposition de l'âme est par sa nature même en rapport et en conformité avec le genre de choses qui peuvent la rendre naturellement meilleure ou pire. Or c'est à cause des plaisirs et des peines que les hommes deviennent méchants, du fait qu'ils les poursuivent ou les évitent, alors qu'il s'agit de plaisirs ou de peines qu'on ne doit pas rechercher ou fuir, ou qu'on le fait à un moment où il ne le faut pas, ou de la façon qu'il ne faut pas, ou selon tout autre modalité rationnellement déterminée. Et c'est pourquoi, certains définissent les vertus comme étant des états d'impassibilité et de repos ; mais c'est là une erreur⁹, due à ce qu'ils s'expriment en termes absolus, sans ajouter de la façon qu'il faut et de la façon qu'il ne faut pas ou au moment où il faut, et toutes les autres additions. Qu'il soit donc bien établi que la vertu, dont il est question (la vertu morale), est celle qui tend à agir de la meilleure façon au regard des plaisirs et des peines, et que le vice fait tout le contraire. (...) En outre, dès l'enfance, l'aptitude au plaisir a grandi avec chacun de nous : c'est pourquoi il est difficile de se débarrasser de ce sentiment, tout imprégné qu'il est dans notre vie. » (*EN, livre II, 3*)

-III- Conditions de l'acte moral

« Les productions de l'art ont leur valeur en elles-mêmes ; il suffit que la production leur confère certains caractères. Au contraire, pour les actions faites selon la vertu, ce n'est pas par la présence en elles de certains caractères intrinsèques qu'elles sont faites d'une façon juste ou modérée. Il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit : en

⁸ On remarque qu'Aristote ne parle pas ici d'une disposition de nature à éprouver du plaisir dans le bien, mais d'une disposition acquise. Le plaisir à faire le bien ne se situe pas à l'origine de la conduite morale, mais il est un point d'aboutissement. Le plaisir du bien moral est le résultat du mérite, comme le plaisir de jouer du piano est le résultat du travail. Cet aspect du rapport entre plaisir et morale n'est pas envisagé par Kant puisque dans l'exemple cité, le philosophe allemand nous entretient de tempérament, c'est-à-dire d'une disposition naturelle et non d'une disposition acquise.

⁹ Alors que le stoïcisme n'existe pas encore, Aristote juge ici avec sévérité l'ataraxie que l'école du Portique cultivera comme l'idéal du sage. Selon Aristote, un tel déni de l'émotion du plaisir dans la conduite morale n'est pas conforme à la vie ; il excède par son rigorisme les capacités de la condition humaine.

premier lieu, il doit savoir ce qu'il fait ; ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même ; et en troisième lieu ; l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable. » (*EN, livre II, 3*)

-IV- La vertu est une habitude (définition générique)

« La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale. La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de εθος (ethos). – Et par suite, il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude : ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut ; pas davantage ne pourrait-on habituer le feu à se porter vers le bas, et, d'une manière générale, rien de ce qui a une nature donnée ne saurait être accoutumée à se comporter autrement. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude. (...) En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient constructeur, en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. » (*EN, livre II, 1*)

-V- La vertu est une médiété (définition spécifique)

« Nous avons établi génériquement la nature de la vertu. Mais nous ne devons pas seulement dire de la vertu qu'elle est une disposition, mais dire encore quelle espèce de disposition elle est. Nous devons alors remarquer que toute « vertu », pour la chose dont elle est « vertu », a pour effet à la fois de mettre cette chose en *bon* état et de lui permettre de *bien* accomplir son œuvre propre : par exemple, la « vertu » de l'œil rend l'œil et sa fonction également parfaits, car c'est par la vertu de l'œil que la vision s'effectue en nous comme il faut¹⁰. Si donc il en est ainsi dans tous les cas, l'excellence (*αρετη, aretê*,

¹⁰ Nous parlons, par exemple encore, de la vertu d'une plante ou de la vertu du vin. La vertu d'une plante se vérifie au bien être qu'elle procure, à la santé qu'elle entretient ou qu'elle permet de recouvrer. La vertu du vin s'apprécie aussi par sa façon de donner de la joie au cœur des hommes, par sa fonction sociale et même par ses qualités médicinales. La vertu se comprend donc en fonction de la fin positive qu'elle avantage. Le concept de fin est le concept opératoire de la vertu.

signifie indifféremment excellence ou vertu), la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne. Comment cela se fera-t-il ? Nous apporterons un complément de clarté si nous considérons la nature spécifique de la vertu.

En tout ce qui est continu et divisible, il est possible de distinguer le plus, le moins et l'égal, et cela soit dans la chose même, soit par rapport à nous, l'égal étant quelque moyen entre l'excès et le défaut. J'entends par *moyen dans la chose* ce qui s'écarte à égale distance de chacun des deux extrêmes, point qui est unique et identique pour tous les hommes, et par *moyen par rapport à nous* ce qui n'est ni trop, ni trop peu, et c'est là une chose qui n'est ni une, ni identique pour tout le monde. Par exemple, si 10 est beaucoup, et 2 peu, 6 est le moyen pris dans la chose, car il dépasse et est dépassé par une quantité égale ; et c'est là un moyen établi d'après la proportion arithmétique. Au contraire, le moyen par rapport à nous ne doit pas être pris de cette façon : si, pour la nourriture de tel ou tel individu déterminé, un poids de dix mines est beaucoup et un poids de deux mines peu, il ne s'ensuit pas que le maître de gymnase prescrira un poids de six mines, car cette quantité est peut-être aussi beaucoup pour la personne qui l'absorbera, ou peu : pour Milon¹¹ ce sera peu, et pour un débutant dans les exercices du gymnase, beaucoup. C'est dès lors ainsi que l'homme versé dans une discipline quelconque évite l'excès et le défaut ; c'est le moyen (*το μεσον, to meson, le milieu ou moyen*) qu'il recherche et qu'il choisit, mais ce moyen n'est pas celui de la chose, c'est celui qui est relatif à nous.

Si donc toute science aboutit ainsi à la perfection de son œuvre, en fixant le regard sur le moyen et y ramenant ses œuvres (de là vient notre habitude de dire en parlant des œuvres bien réussies, qu'il est impossible d'y rien retrancher ni d'y rien ajouter, voulant signifier par là que l'excès et le défaut détruisent la perfection, tandis que la médiété (*μεσοτης, mesotês*) la préserve), si donc les bons artistes, comme nous les appelons, ont les yeux fixés sur cette médiété quand ils travaillent, et si en outre, la vertu, comme la nature, dépasse en exactitude et en valeur tout autre art, alors c'est le moyen vers lequel elle devra tendre. J'entends ici la vertu morale, car c'est elle qui a rapport à des affections et des actions, matières en lesquelles il y a excès, défauts et moyens. Ainsi, dans la crainte, l'audace, l'appétit, la colère, la pitié, et en général dans tout sentiment de plaisir et de peine, on rencontre du trop et du trop peu, lesquels ne sont bons ni l'un ni l'autre ; au contraire, ressentir ces émotions au moment opportun, dans le cas et à l'égard des personnes qui conviennent, pour les raisons et de la façon qu'il faut, c'est à la fois moyen et excellence (*μεσον τε και αριστον, meson te kai ariston*), caractère qui appartient précisément à la vertu. Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l'excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite,

¹¹ Milon de Crotonne mangeait, selon la légende, un bœuf par jour.

double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen. » (*EN, livre II, 5*)

-VI- Définition complète de la vertu morale et précisions supplémentaires

« Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée (*εξις προαιρετικη, exis proairetetikê, disposition à agir selon un libre choix*) consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. Mais c'est une médiété entre eux vices, l'un par excès et l'autre par défaut ; et en ce que certains vices sont au-dessous, et d'autres au-dessus du « ce qu'il faut » dans le domaine des affections aussi bien que des actions, tandis que la vertu, elle, découvre et choisit la position moyenne. C'est pourquoi dans l'ordre de la substance et de la définition exprimant la quiddité¹², la vertu est une médiété, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet (*εν ακροτης, en akrotês, le plus haut*).

Mais toute action n'admet pas la médiété, ni non plus toute affection, car pour certaines d'entre elles leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, l'envie, et, dans le domaine des actions, l'adultère, le vol, l'homicide : ces affections et ces actions, et les autres de même genre, sont toutes, en effet, objets de blâme parce qu'elles sont perverses en elles-mêmes, et ce n'est pas seulement leur excès ou leur défaut que l'on condamne. Il n'est donc jamais possible de se tenir à leur sujet dans la voie droite, mais elles constituent toujours des fautes. On ne peut pas non plus, à l'égard de telles choses, dire que le bien ou le mal dépend des circonstances, du fait, par exemple, que l'adultère est commis avec la femme qu'il faut, à l'époque et de la manière qui conviennent, mais le simple fait d'en commettre un, quel qu'il soit, est une faute. Il est également absurde de supposer que commettre une action injuste ou lâche ou déréglée, comporte une médiété, un excès et un défaut, car il y aurait à ce compte-là une médiété d'excès et de défaut, un excès d'excès et un défaut de défaut. Mais de même que pour la modération et le courage il n'existe pas d'excès et de défaut du fait que le moyen est en un sens un extrême (*το μεσον ειναι πως ακρον, to meson einai pôs akron*), ainsi pour les actions dont nous parlons, il n'y a non plus ni médiété, ni excès, ni défaut, mais, quelle que soit la façon dont on les accomplit, elles constituent des fautes : car, d'une manière générale, il n'existe ni médiété d'excès et de défaut, ni excès et défaut de médiété. » (*EN, livre II, 6*)

¹² La substance (*ουσια, ousia*) et la quiddité (*terme tiré du latin scolastique « quidditas » qui traduisait chez saint Thomas l'expression grecque το τι ην ειναι*) sont des termes techniques de l'ontologie aristotélicienne. L'ousia (la substance), vise la chose même, dans sa singularité concrète – cet arbre, ce cheval, cet homme – et la quiddité désigne la définition de cette chose même - ce qu'elle est - ce que la terminologie philosophique nomme l'essence, c'est-à-dire ce qui fait que cette chose est et demeure cette chose et non une autre, son noyau intelligible pourrions-nous dire.

TROISIÈME PARTIE : DE L'INVOLONTAIRE ET DU VOLONTAIRE

-I- De la contrainte

« Puisque la vertu (morale) a rapport à la fois à des affections et des actions, et que ces états peuvent être soit volontaires, et encourir l'éloge ou le blâme, soit involontaires, et provoquer l'indulgence et parfois même la pitié, il est sans doute indispensable, pour ceux qui font porter leur examen sur la vertu, de distinguer entre le volontaire et l'involontaire ; et cela est également utile au législateur pour établir des récompenses et des châtements.

On admet d'ordinaire qu'un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance. Est fait, par contrainte tout ce qui a son principe hors de nous, c'est-à-dire un principe dans lequel on ne relève aucun concours de l'agent ou du patient : si, par exemple, on est emporté quelque part, soit par le vent, soit par des gens qui vous tiennent en leur pouvoir. Mais, pour des actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif (par exemple si un tyran nous ordonne d'accomplir une action honteuse, alors qu'il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu'en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de la faire, leur mort) pour de telles actions, la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. C'est là encore ce qui se produit dans le cas d'une cargaison que l'on jette par-dessus bord au cours d'une tempête. Dans l'absolu, personne ne se débarrasse ainsi de son bien volontairement, mais quand il s'agit de son propre salut et de celui de ses compagnons, un homme de sens agit toujours ainsi. De telles actions sont donc mixtes, tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires - car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit - et la fin de l'action varie avec les circonstances de temps. » (*EN, livre III, 1*)

-II- Actes involontaires procédant de l'ignorance

« L'acte fait par ignorance est toujours non volontaire ; il n'est involontaire que si l'agent en éprouve affliction et repentir. En effet, l'homme qui, après avoir accompli par ignorance une action quelconque, ne ressent aucun déplaisir de son acte, n'a pas agi volontairement, puisqu'il ne savait pas ce qu'il faisait, mais il n'a pas non plus agi involontairement, puisqu'il n'en éprouve aucun chagrin. Les actes faits par ignorance sont dès lors de deux sortes : si l'agent en ressent du repentir, on estime qu'il a agi involontairement ; et s'il ne se repent pas, on pourra dire, pour marquer la distinction avec le cas précédent, qu'il a agi non volontairement. Puisque ce second cas est différent du premier, il est préférable, en effet, de lui donner un nom qui lui soit propre.

Il y a aussi une différence entre agir *par* ignorance et accomplir un acte *dans* l'ignorance¹³ : ainsi, l'homme ivre ou l'homme en colère agit non par ignorance, mais par l'une des causes que nous venons de mentionner, bien qu'il ne sache pas ce qu'il fait, mais se trouve en état d'ignorance. Ainsi, donc, tout homme pervers ignore les choses qu'il doit faire et celles qu'il doit éviter, et c'est cette sorte d'erreur qui engendre chez l'homme l'injustice et le vice en général. Mais on a tort de vouloir appliquer l'expression *involontaire* à une action dont l'auteur est dans l'ignorance de ce qui lui est avantageux. En effet, ce n'est pas l'ignorance dans le choix délibéré qui est cause du caractère involontaire de l'acte (elle est seulement cause de sa perversité), et ce n'est pas non plus l'ignorance des règles générales de conduite (puisque une ignorance de ce genre attire le blâme). Ce qui rend l'action involontaire, c'est l'ignorance des particularités de l'acte, c'est-à-dire de ses circonstances et de son objet, car c'est dans ces cas-là que s'exercent la pitié et l'indulgence, parce que celui qui est dans l'ignorance de quelqu'un de ces facteurs agit involontairement.

Dans ces conditions, il n'est peut-être pas sans intérêt de déterminer quelle est la nature et le nombre de ces particularités. Elles concernent : l'agent lui-même ; l'acte ; la personne ou la chose objet de l'acte ; quelquefois encore ce par quoi l'acte est fait (c'est-à-dire l'instrument) ; le résultat qu'on attend (par exemple sauver la vie d'un homme) ; la façon enfin dont il est accompli (doucement, par exemple, ou avec force). Ces différentes circonstances, personne, à moins d'être fou, ne saurait les ignorer toutes à la fois ; il est évident aussi que l'ignorance ne peut pas non plus porter sur l'agent, car comment s'ignorer soi-même ? En revanche, l'ignorance peut porter sur l'acte, comme par exemple, quand on dit : *cela leur a échappé en parlant.(...)* On peut aussi prendre son propre fils pour un ennemi ou une lance acérée pour une lance mouchetée ; ou encore, avec l'intention de lui sauver la vie, tuer quelqu'un en lui donnant une potion. L'ignorance pouvant dès lors porter sur toutes ces circonstances au sein desquelles l'action se produit, l'homme qui a ignoré l'une d'entre elles est regardé comme ayant agi involontairement, surtout si son ignorance porte sur les plus importantes, et parmi les plus importantes sont, semble-t-il, celles qui tiennent à l'acte lui-même et au résultat qu'on espérait.

Telle est donc la sorte d'ignorance qui permet d'appeler un acte, involontaire, mais encore faut-il que cet acte soit accompagné, chez son auteur, d'affliction et de repentir. » (*EN, livre III, 3*)

-III- L'acte volontaire et le choix

¹³ Un acte peut avoir l'ignorance pour *cause* ou être accompli *dans* l'ignorance. Lorsque l'acte a l'ignorance pour cause, il est excusé (ex-causa) car il est proprement contraint. En revanche, lorsqu'il s'accomplit dans l'ignorance – comme dans le cas de l'homme ivre ou de l'homme en colère – la responsabilité n'est pas nulle. L'homme ivre n'est certes pas conscient de ce qu'il fait au moment où il agit mal, mais en choisissant de boire avec excès, il s'est mis volontairement dans les conditions de perdre le « gouvernement de soi-même » (Montaigne) et donc de faire n'importe quoi par inconscience provoquée.

« Étant donné que ce qui est fait sous la contrainte ou par ignorance est involontaire, l'acte volontaire semblerait être ce dont le principe réside dans l'agent lui-même connaissant les circonstances particulières au sein desquelles son action se produit. (...) Après avoir défini à la fois l'acte volontaire et l'acte involontaire, nous devons ensuite traiter en détail du choix préférentiel (*προαιρεσις, proairesis, choix délibéré, choix préférentiel ou, tout simplement, choix*) : car cette notion semble bien être étroitement apparentée à la vertu, et permettre, mieux que les actes, de porter un jugement sur le caractère (*τα ηθη, ta êthê, les manières d'être, l'orientation d'une vie, l'éthique d'un être*) de quelqu'un¹⁴.

Le choix est manifestement quelque chose de volontaire, tout en n'étant pas cependant identique à l'acte volontaire, lequel a une plus grande extension¹⁵. En effet, tandis qu'à l'action volontaire enfants et animaux ont part, il n'en est pas de même pour le choix ; et les actes accomplis spontanément (*εξαίφνης, exaiφnês, tout à coup, soudain*)¹⁶ nous pouvons bien les appeler volontaires, mais non pas dire qu'ils sont faits par choix. (...) En effet, le choix n'est pas une chose commune à l'homme et aux êtres dépourvus de raison, à la différence de ce qui a lieu pour la concupiscence et l'impulsivité. (...) Le choix n'est pas non plus un simple souhait (*βουλησις, boulêsis*), bien qu'il en soit visiblement fort voisin. Il n'y a pas de choix, en effet, pour les choses impossibles, et si on prétendait faire porter son choix sur elles, on passerait pour insensé ; au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l'immortalité. D'autre part, le souhait peut porter sur des choses (*possibles*) qu'on ne saurait d'aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel ou tel athlète remporte la victoire ; au contraire, le choix ne s'exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu'on pense pouvoir produire par ses propres moyens. En outre, le souhait porte plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin : par exemple, nous souhaitons être en bonne santé, mais nous choisissons les moyens qui nous feront être en bonne santé ; nous pouvons dire encore que nous souhaitons d'être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l'être : car, d'une façon générale, le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous. » (*EN, livre III, 3 et 4*)

-IV- Analyse de la délibération (το βουλευσθαι, to bouleustai)

¹⁴ Cette remarque d'Aristote est très moderne. Ce qui définit en vérité une personne dans ses orientations fondamentales, ce qui permet de la connaître, ce sont ses choix. Un homme est dans ses choix. Il y a là une pensée très existentielle - bien avant la lettre - que Jean-Paul Sartre n'aurait pas démentie.

¹⁵ La volonté donne d'être agent de son acte – le principe de l'action est *en soi* – alors que le choix donne d'être auteur de son acte – le principe de l'action est *par soi*. Pour Aristote, tout est volontaire dans la nature puisque la nature est principe interne de mouvement comme il l'écrit dans la *Physique* (I, 9). Nous ne pouvons pas aujourd'hui suivre le philosophe grec dans cette extension de la volonté à la spontanéité ; une poule qui picore agit spontanément, certes, mais non volontairement.

¹⁶ On comprend que « spontané » est un terme qui désigne des actes qui procèdent d'une impulsion irréfléchie.

« Est-ce qu'on délibère sur toutes choses, autrement dit, est-ce que toute chose est objet de délibération, ou bien y a-t-il certaines choses dont il n'y a pas délibération ? Nous devons sans doute appeler un objet de délibération, non pas ce sur quoi délibérerait un imbécile, ou un fou, mais ce sur quoi peut délibérer un homme sain d'esprit. Or, sur les entités éternelles, il n'y a jamais de délibération : par exemple, l'ordre du Monde ou l'incommensurabilité de la diagonale avec le côté du carré. Il n'y a pas davantage de délibération sur les choses qui sont en mouvement, mais se produisent toujours de la même façon, soit par nécessité, soit par nature, soit par quelque autre cause : tels sont, par exemples, les solstices et le lever des astres. Il n'existe pas non plus de délibération sur les choses qui arrivent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, par exemple les sécheresses et les pluies, ni sur les choses qui arrivent par fortune, par exemple la découverte d'un trésor. Bien plus : la délibération ne porte même pas sur toutes les affaires humaines sans exception : ainsi, aucun Lacédémonien ne délibère sur la meilleure forme de gouvernement pour les Scythes. C'est qu'en effet, rien de tout ce que nous venons d'énumérer ne pourrait être produit par nous.

Mais nous délibérons sur les choses qui dépendent de nous et que nous pouvons réaliser : et ces choses-là sont, en fait, tout ce qui reste, car on met communément au rang des causes, nature, nécessité et fortune et on y ajoute l'intellect (*vous, le « nous »*) et toute action dépendant de l'homme. Et chaque classe d'hommes délibère sur les choses qu'ils peuvent réaliser par eux-mêmes.

Dans le domaine des sciences, celles qui sont précises et constituées ne laissent pas place à la délibération : par exemple, en ce qui concerne les lettres de l'alphabet (car nous n'avons aucune incertitude sur la façon de les écrire). En revanche, tout ce qui arrive par nous et dont le résultat n'est pas toujours le même, voilà ce qui est l'objet de nos délibérations : par exemple les questions de médecine ou d'affaires d'argent. De même, nous délibérons davantage sur les arts que sur les sciences, car nous sommes à leur sujet dans une plus grande incertitude. La délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant avec fréquence, demeurent incertaines dans leur aboutissement. Et nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, mais défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire.

Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherchera lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on

considérera comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. En effet, quand on délibère, on semble procéder, dans la recherche et l'analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d'une figure (s'il est manifeste que toute recherche n'est pas une délibération, par exemple l'investigation en mathématiques, en revanche toute délibération est une recherche), et ce qui vient en dernier dans l'ordre de l'analyse est premier dans l'ordre de la génération¹⁷. Si on se heurte à une impossibilité, on abandonne la recherche, par exemple s'il nous faut de l'argent et qu'on ne puisse pas s'en procurer ; si au contraire une chose apparaît possible, on essaie d'agir. (...)

L'objet du choix étant, parmi les choses en notre pouvoir, un objet de désir sur lequel on a délibéré, le choix sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous ; car une fois que nous avons décidé à la suite d'une délibération, nous désirons alors conformément à notre délibération¹⁸. » (*EN, livre III, 5*)

-V- Analyse du souhait raisonné (*βουλήσις, boulêsis*)

« Ainsi donc, nous pouvons considérer avoir décrit le choix dans ses grandes lignes, déterminé la nature de ses objets et établi qu'il s'applique aux moyens conduisant à la fin.

Passons au souhait. Qu'il ait pour objet la fin elle-même, nous l'avons indiqué ; mais tandis qu'aux yeux de certains son objet est le bien véritable, pour d'autres, au contraire, c'est le bien apparent. Mais ceux pour qui le bien véritable est l'objet du souhait, en arrivent logiquement à ne pas reconnaître pour objet de souhait ce que souhaite l'homme qui choisit une fin injuste (car si on admettait que c'est là un objet de souhait, on admettrait aussi que c'est une chose bonne ; or, dans le cas supposé, on souhaitait une chose mauvaise). En revanche, ceux pour qui c'est le bien apparent qui est objet de souhait, sont amenés à dire qu'il n'y a pas d'objet de souhait par nature, mais que c'est seulement ce qui semble bon à chaque individu : or telle chose paraît bonne à l'un, et telle chose à l'autre, sans compter qu'elles peuvent même, le cas échéant, être en opposition¹⁹.

¹⁷ Aristote veut dire ici que ce par quoi nous terminons dans l'ordre de la pensée délibérative est ce par quoi nous commençons dans l'ordre de l'action. Le moyen que nous découvrons en dernier par l'analyse est celui que l'action met en œuvre en premier ; la conclusion est pour l'une ce que l'introduction est pour l'autre. La réalisation pratique doit donc reprendre chaque étape dans l'ordre inverse de celui que la pensée a découpé.

¹⁸ Telles sont les trois étapes d'un acte pleinement responsable et donc qualifiable moralement : une délibération, un choix raisonnable et le désir d'accomplir ce qui a été décidé en conscience. Aristote nous situe ici au cœur même de l'éthique.

¹⁹ Les deux conceptions ne sont pas admissibles. L'éthique contient en soi-même un projet de réforme de notre manière de nous conduire. Or que serait ce projet si 1) l'homme n'était pas ordonné à une fin qui convient en vérité à son être et si 2) il ne se trompait jamais d'orientation en prenant un bien seulement apparent pour un bien réel ? En d'autres termes, l'éthique suppose que l'homme incline par nature à une certaine fin, mais, en raison de la faillibilité de son jugement et, surtout, de ses vices, il s'oriente mal et rate sa vie. Quand il souhaite une fin qu'il pense juste alors qu'elle est injuste, l'homme est à la fois coupable et victime, cause et effet de lui-même.

Si ces conséquences ne sont guère satisfaisantes, ne doit-on pas dire que, dans l'absolu et selon la vérité, c'est le bien réel qui est l'objet du souhait, mais que pour chacun de nous, c'est ce qui lui apparaît comme tel ? Que, par conséquent, pour l'honnête homme, c'est ce qui est véritablement un bien, tandis que pour le méchant c'est tout ce qu'on voudra ? N'en serait-il pas comme dans le cas de notre corps : un organisme en bon état trouve salutaire ce qui est véritablement tel, alors que pour un organisme débilité ce sera autre chose qui sera salutaire ; et il en serait de même pour les choses amères, douces, pesantes, et ainsi de suite dans chaque cas ? En effet, l'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C'est que, à chacune des dispositions de notre nature, il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées ; et sans doute, ce qui distingue principalement l'homme de bien, c'est qu'il perçoit en toutes choses la vérité qu'elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure²⁰. Chez la plupart des hommes, au contraire, l'erreur semble bien avoir le plaisir pour cause, car, tout en n'étant pas un bien, il en a l'apparence ; aussi choisissent-ils ce qui est agréable comme étant un bien, et évitent-ils ce qui est pénible comme étant un mal. » (*EN, livre III, 7*)

QUATRIÈME PARTIE : UN EXEMPLE DE VERTU MORALE, LA MAGNANIMITÉ (*μεγαλοψυχια, mégalopsychia*)

-I- Essai d'une définition de la magnanimité

« La magnanimité a rapport à de grandes choses, comme semble l'indiquer son nom. Mais de quelles grandes choses s'agit-il ? C'est là ce que nous devons tout d'abord saisir. Peu importe d'ailleurs que nous examinions la disposition en elle-même ou l'homme qui répond à cette disposition²¹.

On pense d'ordinairement qu'est magnanime celui qui se juge lui-même digne de grandes choses, et qui en est réellement digne ; car celui qui, sans en être digne, est un homme sans jugement, et au nombre des gens vertueux ne figurent ni l'homme sans jugement, ni le sot. Magnanime, donc, est l'homme que nous venons de décrire (celui qui n'est digne que de petites choses et qui s'estime lui-même digne d'elles est un homme modeste, mais non un homme magnanime, puisque c'est dans la grandeur que se situe la magnanimité, tout

²⁰ Il n'est pas possible de détacher absolument l'aptitude à discerner le vrai d'une certaine droiture de vie. Le bien dispose à la vérité, le mal, en revanche, la voile et met le coupable dans les conditions de prendre le faux pour le vrai. « *Mes péchés m'ont accablé : ils m'enlèvent la vue !* » se lamente le psalmiste (*Psaume 39*).

²¹ La méthode est jugée indifférente. Il n'importe guère à Aristote que la magnanimité soit examinée en son concept, abstraitement, ou par un exemple de personne magnanime, concrètement. En réalité, Aristote mêlera les deux exigences.

comme la beauté dans un corps majestueux. (...) D'autre part, celui qui s'estime lui-même digne de grandes choses, tout en étant réellement indigne d'elles, est un vaniteux (*χαυνος, chaunos, c'est-à-dire l'homme vide, gonflé de rien*) ; celui qui se juge moins qu'il ne vaut est un pusillanime (*μικροψυχος, micropsychos*), qu'il soit digne de grandes choses ou de choses moyennes, ou même, quoique n'étant digne que de petites choses, s'il s'estime encore au-dessous d'elle. (...)

Si donc l'homme magnanime est celui qui se juge lui-même digne de grandes choses et en est effectivement digne, et si l'homme le plus magnanime est celui qui se juge digne, et qui l'est, des choses les plus grandes, son principal objet ne saurait être qu'une seule et unique chose. Or le mérite se dit par relation avec les biens extérieurs ; et le plus grand de tous ces biens, nous pouvons l'assurer, est celui que nous offrons en hommage aux dieux, que les personnes élevées en dignité convoitent avec le plus d'ardeur, et qui est une récompense accordée aux actions les plus nobles : à cette description, nous reconnaissons l'honneur (qui est effectivement le plus grand des biens extérieurs). Il est manifeste que la magnanimité a rapport à l'honneur (*τινῆ, tinê, la dignité, l'estime ou la considération dont un homme jouit*), puisque c'est surtout de l'honneur que les grands s'estiment eux-mêmes dignes, et cela en conformité à leur mérite. (...)

L'homme magnanime, puisqu'il est digne des plus grandes choses, ne saurait qu'être un homme parfait : en effet, meilleur est l'homme et toujours plus grands sont les biens dont il est digne, et celui-là est digne des plus grands biens qui est parfait. Par conséquent, l'homme véritablement magnanime doit être un homme de bien. Et on pensera qu'à la grandeur d'âme appartient ce qu'il y a de grand en chaque vertu. Il serait absolument contraire au caractère d'un homme magnanime, à la fois de s'enfuir à toutes jambes et de commettre une injustice. Il paraîtrait complètement ridicule que l'homme magnanime ne fût pas homme de bien, pas plus qu'il ne serait digne d'être honoré s'il était pervers, puisque l'honneur est une récompense de la vertu et que c'est aux gens de bien qu'il est rendu. La magnanimité semble donc être ainsi une sorte d'ornement des vertus, car elle les fait croître et ne se rencontre pas sans elles. C'est pourquoi, il est difficile d'être véritablement un homme magnanime, car cela n'est pas possible sans une vertu parfaite. (...)

-II- Esquisse d'un portrait du magnanime

« C'est donc principalement de ce qui touche l'honneur que l'homme magnanime se préoccupe. Cependant, en ce qui concerne la richesse, le pouvoir, et la bonne ou mauvaise fortune en général, il se comportera avec modération, de quelque façon que ces avantages se présentent à lui : il ne se réjouira pas avec excès dans la prospérité, ni ne s'affligera outre mesure dans l'adversité. (...) Ceux qui possèdent uniquement les dons de la fortune deviennent dédaigneux et insolents, car sans vertu il n'est pas facile de supporter avec aisance la

prospérité, et de tels hommes, dans leur incapacité d'y parvenir et se croyant supérieurs à tout le monde, méprisent les autres et font eux-mêmes tout ce qui leur passe par la tête²². (...) L'homme magnanime ne se jette pas dans des dangers qui n'en valent pas la peine, pas plus qu'il n'aime les dangers en eux-mêmes, car il y a peu de choses qu'il apprécie. Mais il affronte le danger pour des motifs importants, et quand il s'expose ainsi il n'épargne pas sa propre vie, dans l'idée qu'on ne doit pas vouloir conserver la vie à tout prix. (...)

Et c'est encore le fait d'un homme magnanime, de ne rien demander à personne, ou de ne le faire qu'avec répugnance, mais en revanche de rendre service avec empressement. De même, s'il se montre plein de hauteur avec les puissants ou les heureux de ce monde, il sait garder la modération avec les gens de condition moyenne. En effet, c'est une chose malaisée et qui impose le respect, de l'emporter sur les grands en excellence, tandis qu'avec les autres, c'est facile ; d'autre part, se montrer hautain envers les premiers n'a rien d'incivil, alors que c'est une grossièreté à l'égard du menu peuple, tout comme de déployer sa force contre les faibles. En outre, l'homme magnanime ne va pas chercher les honneurs ni les places ou d'autres occupent le premier rang. Il est lent, il temporise, sauf là où une grave question d'honneur ou une affaire sérieuse sont en jeu ; il ne s'engage que dans un petit nombre d'entreprises, mais qui sont d'importance et de renom. Son devoir impérieux est de se montrer à découvert dans ses haines comme dans ses amitiés, la dissimulation étant la marque d'une âme craintive. Il se soucie davantage de la vérité que de l'opinion publique, il parle et agit au grand jour, car le peu de cas qu'il fait des autres lui permet de s'exprimer avec franchise. C'est pourquoi aussi, il aime à dire la vérité, sauf dans les occasions où il emploie l'ironie, quand il s'adresse à la masse. Il est incapable de vivre selon la loi d'autrui, sinon celle d'un ami (*και προς αλλον μη δυνασθαι ζην αλλ η φιλον*, *pros allon mê dunastai zen all ê philon*), car c'est là un esclavage, et c'est ce qui fait que les flatteurs sont toujours serviles, et les gens de peu, des flatteurs. Il n'est pas non plus enclin à l'admiration, car rien n'est plus grand que lui²³. Il est sans rancune : ce n'est pas

²² Aristote signale ici une ressemblance entre deux formes de supériorité et de dédain ; il y a la vraie, celle du magnanime - qui est généreuse - il y a la frelatée, celle du riche sans vertu qui affiche devant les autres l'image illusoire de sa supériorité en s'autorisant tous les caprices, en faisant tout ce qui lui « passe par la tête ».

²³ Avouons que de telles paroles paraissent difficilement intégrables à nos catégories morales familières. Les propos d'Aristote - reflets de l'âme païenne - consonnent mal avec 2000 ans de christianisme, donc avec l'éloge de l'humilité comme vertu fondamentale. Nous pouvons certainement tenter d'améliorer notre compréhension de ses paroles, pour en diminuer le scandale, mais - ne nous leurrions pas - nos efforts ne parviendront pas à le faire disparaître. Pourtant, rien ne légitime d'exclure la magnanimité du registre des vertus, au prétexte que le texte aristotélicien contient des éléments suggérant davantage une orgueilleuse arrogance que la modestie du sage. Le rejet de la magnanimité comme vertu ne manquerait pas d'entraîner de graves incompréhensions de l'humilité et, par-delà, de l'éthique chrétienne. Il est significatif, par exemple, que Machiavel - admirateur de la Rome antique - rejetait ensemble le christianisme et son humilité au nom de la grandeur d'âme païenne : « *Notre religion place le bonheur suprême dans l'humilité, l'abjection, le mépris des choses humaines ; et l'autre, au contraire, la force du corps et dans toutes les qualités qui rendent les hommes redoutables. Si la nôtre exige quelque force d'âme, c'est plutôt celle qui fait supporter les maux que celle qui porte aux fortes actions* » (*Sur la Première Décade de Tite-Live*, livre second, édit. de la Pléiade, p.519). Dès lors que l'humilité est privée de tout lien avec la magnanimité, elle se dégrade en pratique complaisante de l'abaissement volontaire et, in fine, l'humiliation tend à la remplacer, jusqu'à l'abjection. Si l'humilité abaisse l'orgueil de celui qui s'élève à tort, elle condamne aussi la fausse modestie de celui qui, au nom d'un orgueil sans doute invouable, s'interdit d'accomplir de grandes choses ou qui - s'il les

une marque de magnanimité que de conserver du ressentiment, surtout pour les torts qu'on a subis, il vaut mieux les dédaigner. Il n'aime pas non plus les commérages : il ne parlera ni de lui-même ni d'un autre, car il n'a souci ni d'éloge pour lui-même ni de blâme pour les autres, et il n'est pas davantage prodigue de louanges. De là vient qu'il n'est pas de mauvaise langue, même quand il s'agit de ses ennemis, sinon par insolence délibérée. Dans les nécessités de la vie ou dans les circonstances insignifiantes, il est l'homme le moins geignard et moins quémandeur, car c'est prendre les choses trop à cœur que d'agir ainsi dans ses occasions. Sa nature le pousse à posséder les choses belles et inutiles plutôt que les choses profitables et avantageuses : cela est plus conforme à un esprit qui se suffit à soi-même (*αυταρκους γαρ μαλλον, autarkous gar mallon*).

En outre, une démarche lente et généralement regardée comme la marque d'un homme magnanime, ainsi qu'une voix grave et un langage posé : l'agitation ne convient pas à qui ne prend à cœur que peu de choses, ni l'excitation à qui pense que rien n'a d'importance : au contraire une voix aiguë et une démarche précipitée sont l'effet d'un tempérament agité et excitable. » (*EN, livre IV, 7-8*)

CINQUIÈME PARTIE : UN SECOND EXEMPLE DE VERTU MORALE, LA JUSTICE (*η δικαιοσυνη, ê dikaiosunê*)

-I- Préliminaire

« Au sujet de la justice et de l'injustice, nous devons examiner sur quelle sortes d'actions elles portent en fait, quelle sorte de médiété est la justice, et de quels extrêmes le juste est le moyen. (...)

accomplit - n'accueille pas avec simplicité les honneurs dus à ses mérites. L'humilité c'est la vérité et la vérité est l'estime de soi à proportion de la qualité des actions entreprises et des talents reçus de Dieu, non gardés, mais exercés et offerts aux autres. Saint Thomas d'Aquin – que Machiavel n'avait sans doute pas lu ! – ne s'était pas trompé en jugeant que la magnanimité est une « *partie de la vertu de force* » et en défendant pleinement son titre de vertu chrétienne : « *Il y a dans l'homme un mélange de grandeur qui vient de Dieu et de faiblesse qui vient de lui-même. La magnanimité fait que l'homme se voit grand en considérant les dons qu'il a reçus de Dieu* » (*Somme Théologique*, 2a-2ae, Q.129, article 3, ad quartum). Celui qui a reçu de Dieu les talents pour accomplir de grandes choses et qui aspire à les accomplir jusqu'à s'aimer lui-même dans l'acte de les mettre en œuvre, à proportion de ses mérites, ne pèche pas par orgueil. Bien au contraire, il est tout à la fois humble, car il est vrai, et magnanime car, appelé à réaliser de grandes choses, il les réalise effectivement avec la conscience entière de sa dignité. Ce n'est pas démesure, mais mesure, que de s'estimer grandement quand on agit grandement à proportion des grandeurs reçues. Le magnanime chrétien sait que ce qu'il est, il le tient de Dieu, et que ce qu'il fait, il le doit à ses choix, sa libre volonté, sa résolution et donc à lui-même. Par quelle fausse idée de Dieu et de l'homme, il devrait s'interdire de s'en réjouir ? Il existe donc bien un humanisme chrétien, mais son existence, comme sa valeur, dépend de la présence, dans les vertus humaines, de la magnanimité. Ajoutons que, au contraire du magnanime, l'homme qui tient son désir et son action en deçà de ses pouvoirs propres est un *pusillanime* comme celui qui désire agir au-delà de son talent est un *présomptueux*. Nous voyons ainsi que la magnanimité se situe en un milieu juste, entre un défaut et un excès. Elle est donc pleinement une vertu.

Or, la justice est prise en plusieurs sens, et l'injustice aussi, mais du fait que ces différentes significations sont voisines, leur homonymie échappe.(...) Comprenons donc en combien de sens se dit l'homme injuste (*ο αδικος, ο adikos*). On considère généralement comme étant injuste à la fois celui qui viole la loi, celui qui prend plus que son dû, et celui qui manque à l'égalité, de sorte que de toute évidence l'homme juste (*ο δικαιος, ο dikaios*) sera à la fois celui qui observe la loi et celui qui respecte l'égalité. Le juste²⁴, donc (*το δικαιον, to dikaion*), est ce qui est conforme à la loi et ce qui respecte l'égalité (*το μεν δικαιον αρα το νομινον και το ισον, to men dikaion ara to nominon kai to ison*), et l'injuste ce qui est contraire à la loi et ce qui manque à l'égalité. » (*EN, livre V, 1-2*)

-II- La justice universelle

« Puisque celui qui viole la loi est un homme injuste, et celui qui l'observe un homme juste, il est évident que toutes les actions prescrites par la loi sont, en un sens²⁵, justes : en effet, les actions définies par la loi positive (*νομος, nomos*) sont légales, et chacune d'elles est juste. Or les lois prononcent sur toutes sortes de choses, et elles ont en vue l'utilité commune, soit de tous les citoyens, soit des meilleurs, soit seulement des chefs désignés en raison de leur valeur ou de quelque autre critère analogue²⁶ ; par conséquent, d'une certaine manière, nous appelons actions justes toutes celles qui tendent à produire ou à conserver le bonheur (*ευδαιμονια, eudaïmonia*) avec les éléments qui le composent, pour la communauté politique (*πολιτικη κοινωνια, politika koïnônia*). – Mais la loi nous commande aussi d'accomplir les actes de l'homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son pose, ne pas prendre la fuite, ne pas jeter ses armes), ceux de l'homme tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère, ne pas être insolent), et ceux de l'homme de caractère agréable (comme de ne pas porter des coups et de ne pas médire des autres), et ainsi de suite pour les autres formes de vertus ou de vices, prescrivant les unes et

²⁴ Les déclinaisons de la langue grecque distinguent le nominatif et le neutre. Et ces différences sont très utiles pour comprendre la justice comme le droit. Il y a en effet l'homme juste (*ο δικαιος, ο dikaios* – le nominatif), c'est-à-dire l'homme qui est devenu juste en raison de ses choix et de sa persévérance – c'est la justice dans le sujet ou justice morale – et il y a la chose juste (*το δικαιον, to dikaion* – le neutre), c'est-à-dire ce qui est juste dans l'objet ou le droit. Ici Aristote passe clairement de la justice entendue subjectivement (dans l'homme) – *la morale* – à la justice entendue objectivement (dans la chose) – ce que nous nous nommons habituellement *le droit*. Il sera souvent question de cette différence entre justice morale et justice juridique, justice dans le sujet (sous la forme d'une intention et d'une conduite bonne) et justice dans l'objet (la part juste dans un héritage, un salaire, un impôt, une sanction).

²⁵ Il convient de remarquer la prudence d'Aristote. Tout ce qui est conforme à la loi est juste, certes, mais légalement parlant, en vertu de la loi positive, non pas assurément en vertu de la loi morale. Le légal et le légitime ne se recoupent pas nécessairement.

²⁶ Aristote suggère ici le caractère relatif de la justice légale, qui comporte une multitude de nuances dans la façon dont les hommes se représentent l'intérêt général (ainsi, dans une démocratie, une monarchie ou une oligarchie, les conceptions du bien commun diffèrent).

interdisant les autres, tout cela correctement si la loi a été elle-même correctement établie, ou d'une façon critiquable, si elle a été faite à la hâte.

Cette forme de justice, alors, est une vertu complète (*αρετη μεν εστιν τελεια, arêtê men estin teleïa, vertu accomplie*), non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui (*προς ετερον, pros eteron, pour l'autre*). Et c'est pourquoi souvent on considère la justice comme la plus parfaite des vertus²⁷, *et ni l'étoile du soir, ni l'étoile du matin (Euripide)* ne sont ainsi admirables. (...) La justice, seule de toutes les vertus, est considérée comme étant un bien étranger (*αλλοτριον αγαθον, allotrion agathon*), parce qu'elle a rapport à autrui. Elle accomplit ce qui est avantageux à un autre, soit à un membre de la communauté. Et, ainsi, l'homme le pire de tous est l'homme qui fait usage de sa méchanceté à la fois envers lui-même et envers ses amis ; et l'homme le plus parfait n'est pas l'homme qui exerce sa vertu seulement envers lui-même, mais celui qui la pratique aussi à l'égard d'autrui, car c'est là une œuvre difficile.

Cette forme de justice, alors, n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière, et son contraire, l'injustice, n'est pas non plus une partie du vice, mais le vice tout entier. »(EN, livre V, 3)²⁸

-III- La justice spéciale ou particulière

« Nous recherchons la justice qui est une partie de la vertu et une injustice, prise au sens d'injustice particulière. L'existence de cette forme d'injustice est prouvée comme suit. Quand un homme exerce son activité dans la sphère des autres vices, il commet certes une injustice tout en ne prenant en rien plus que sa part - par exemple, l'homme qui jette son bouclier par lâcheté, ou qui, poussé par son caractère difficile, prononce des paroles blessantes, ou qui encore refuse un secours en argent par lésinerie. Quand, au contraire, il prend plus que sa part, souvent son action ne s'inspire d'aucun de ces sortes de vices, encore moins de tous à la fois, et cependant il agit par une certaine perversité et par injustice. Il existe donc une autre sorte d'injustice comme une partie de

²⁷ Aristote veut dire que la justice, en tant qu'elle est le parachèvement de la loi, s'identifie à la vertu morale complète, non pas absolument parlant, mais relativement à l'avantage qu'en tire autrui.

²⁸ Saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, commente très clairement Aristote. Voici l'essentiel de ce qu'enseigne le maître de la scolastique sur la justice générale : « *La justice a pour but de régler nos rapports avec autrui, et cela de deux manières : soit avec autrui considéré individuellement, soit avec autrui considéré socialement, c'est-à-dire en tant que le serviteur d'une communauté sert tous les hommes qui en font partie. Sous ce double aspect la justice peut intervenir selon sa raison propre. Il est manifeste, en effet, que tous ceux qui vivent dans une société sont avec elle dans le même rapport que des parties avec le tout. Or, la partie, en tant que telle, est quelque chose du tout ; d'où il résulte que n'importe quel bien de la partie doit être subordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, de celles qui ordonnent l'homme envers soi-même, ou de celles qui l'ordonnent envers d'autres individus, doit pouvoir être rapporté au bien commun auquel nous ordonne la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice en ce que celle-ci ordonne l'homme au bien commun. Et en ce sens, la justice est une vertu générale. Et parce que c'est le rôle de la loi de nous ordonner au bien commun, cette justice dite générale est appelée justice légale : car, par elle, l'homme s'accorde avec la loi qui ordonne les actes de toutes les vertus au bien commun.* » (S.T. II-II, q.58, article 4)

l'injustice totale, et un injuste qui est une partie de l'injuste total, de cet injuste contraire à la loi. (...)

Il existe aussi une justice distincte de la vertu totale. Quelle est-elle et quelle est sa nature ? (...)

De la justice particulière (*dikaïosunê*) et du juste qui y correspond²⁹ (*dikaion*), une première espèce est celle qui intervient, une première espèce est celle qui intervient dans la distribution des honneurs, ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres e la communauté politique (car dans ces avantages, il est possible que l'un des membres ait une part ou inégale à celle des autres), et une seconde espèce est celle qui réalise la rectitude dans les transactions privées. Cette justice corrective comprend elle-même deux parties : les transactions privées, en effet, sont les unes volontaires et les autres involontaires. Sont volontaires les actes tels qu'une vente, un achat, un prêt de consommation, une caution, un prêt à usage, un dépôt, une location ; des actes involontaires, à leur tour, les uns sont clandestins, tels que vol, adultère, empoisonnement, prostitution, corruption d'esclave, assassinat par ruse, faux témoignage ; les autres sont violents, tels que voies de fait, séquestration, meurtre, vol à main armée, mutilation, diffamation, outrage. » (*EN, livre V, 6*)

A/ La justice distributive (*διανεμητική, dianemêtikê*)

« Et puisque, à la fois, l'homme injuste est celui qui manque à l'égalité et que l'injuste est inégal, il est clair qu'il existe aussi quelque moyen entre ces deux sortes d'inégal. Or ce moyen est l'égal, car en toute espèce d'action admettant le plus et le moins, il y a aussi l'égal. Si donc l'injuste est inégal, le juste est égal. Et puisque l'égal est moyen, le juste sera un certain moyen. Or l'égal suppose au moins deux termes. Il s'ensuit nécessairement, non seulement que le juste est à la fois moyen, égal, et aussi relatif, c'est-à-dire juste pour certaines personnes, mais aussi qu'en tant que moyen, il est entre certains extrêmes (qui sont le plus et le moins), qu'en tant qu'égal, il suppose deux choses < qui sont égales >, et qu'en tant que juste, il suppose certaines personnes < pour lesquelles il est juste >³⁰. Le juste implique donc nécessairement au moins quatre termes : les personnes pour lesquelles il se trouve en fait juste, et qui sont deux, et les choses dans lesquelles il se manifeste, au nombre de deux également. Et ce sera la même égalité pour les

²⁹ Aristote passe ici à l'examen de la justice particulière qu'il divise en deux espèces : la *justice distributive* (*διανεμητική, dianemêtikê*) et la *justice corrective* (*διορθωτική, diortôtikê*), nommée aussi justice réparative ou de redressement (la justice corrective sera nommée par saint Thomas d'Aquin la *justice commutative*).

³⁰ Il n'y a là, de la part d'Aristote, aucun aveu de relativisme. Le philosophe ne veut pas dire que ce qui est juste pour les uns est injuste pour les autres. Il rappelle - par ce passage un peu technique - que la vertu de justice est une vertu de la relation, qu'elle est « pour l'autre » (*προς ἕτερον*). En d'autres termes, si la justice est ce milieu entre le « pas assez » et le « trop », qui mesure des choses à distribuer ou même à échanger, elle concerne des personnes, elle est *pour elles*.

personnes et pour les choses³¹ : car le rapport qui existe entre ces dernières, à savoir les choses à partager, est aussi celui qui existe entre les personnes. Si en effet, les personnes ne sont pas égales, elles n'auront pas de parts égales ; mais les contestations et les plaintes naissent quand, étant égales, les personnes possèdent ou se voient attribuer des parts non égales, ou quand, les personnes n'étant pas égales, leurs parts sont égales. On peut encore montrer cela en s'appuyant sur le fait qu'on tient compte de la valeur propre des personnes. Tous les hommes reconnaissent, en effet, que la justice dans la distribution doit se baser sur un mérite de quelque sorte, bien que tous ne désignent pas le même mérite, les démocrates le faisant consister dans une condition libre, les partisans de l'oligarchie, soit dans la richesse, soit dans la noblesse de naissance, et les défenseurs de l'aristocratie dans la vertu³².

Le juste est, par suite, une sorte de proportion, la proportion étant une égalité de rapports et supposant quatre termes au moins.

³³[Que la proportion discontinue implique quatre termes, cela est évident, mais il en est de même pour la proportion continue, puisqu'elle emploie un seul terme comme s'il y en avait deux et qu'elle le mentionne deux fois : par exemple, ce que la ligne A est à la ligne B, la ligne B l'est à la ligne C ; la ligne B est donc mentionnée deux fois, il y aura quatre termes proportionnels. – Et le juste, donc, implique quatre termes au moins et le rapport entre la première paire de termes est le même que celui qui existe entre la seconde paire, car la division s'effectue d'une manière semblable entre les personnes et les choses. Ce que le terme A, alors, est à B, le terme C le sera à D³⁴ ; et de là, par interversion, ce que A est à C, B l'est à D. Ainsi donc, l'assemblage du terme A avec le terme C, et de B avec D, constitue le juste dans la distribution, et ce juste est un moyen entre deux extrêmes qui sont en dehors de la proportion, puisque la proportion est un moyen, et le juste une proportion. Les mathématiciens désignent la proportion de ce genre du nom de géométrique, car la proportion géométrique est celle dans laquelle le total est au total dans le même rapport que chacun des deux termes au terme correspondant. Le juste en question est ainsi la proportion, et l'injuste ce qui est en dehors de la proportion. L'injuste peut donc être soit le trop, soit le trop peu, et c'est bien là ce qui se produit effectivement, puisque celui qui commet une injustice a plus que sa part du bien distribué, et celui qui la subit moins que sa part.]

Voilà donc une première espèce de juste³⁵. » (EN, livre V, 6-7)

³¹ Si les personnes sont égales, les parts seront égales, et si les personnes sont inégales, les parts seront inégales. Le juste consiste, en effet, à traiter inégalement des termes inégaux. L'égal à réaliser (*ισοτης, isotês*) est le proportionnellement égal (*το κατ αναλογιαν ισον, to kat analogian ison*). Aristote ne va pas tarder à le dire.

³² L'inégalité entre les personnes peut venir de l'âge, de la fonction, de l'état (marié ou non, chargé de famille ou non), mais aussi – c'est ce que précise Aristote ici – de la position des citoyens dans l'Etat. Cette position et la valeur qui est associée varient en fonction des constitutions politiques (monarchie, aristocratie, oligarchie, démocratie).

³³ Le texte entre crochets qui suit est technique, aussi sa lecture n'est pas impérative.

³⁴ Ainsi, pour le calcul de l'impôt, la part juste de passif que le contribuable doit payer est fonction d'une égalité proportionnelle. L'impôt doit être à la situation ou l'état civil d'un homme dans un rapport proportionnellement égal à l'impôt de la situation ou l'état civil de tout autre homme. L'égalité de proportionnalité intègre bien l'inégalité des quatre termes mis en rapport.

³⁵ Saint Thomas d'Aquin définit en des termes très précis la justice distributive. Il n'est pas inutile de prêter attention à ce qu'il écrit : « Il appartient à la justice distributive de donner quelque chose à une personne privée pour autant que ce qui appartient au tout est dû à la partie. Mais ce dû est d'autant plus considérable que la partie occupe dans le tout une plus grande place. Et c'est pourquoi, en justice distributive, il est donné d'autant plus des biens communs à une personne que sa

B/ La justice corrective (διορθωτική, diortôtikê)

« Une autre espèce de juste est le juste correctif qui intervient dans les transactions privées, soit volontaires, soit involontaires. (...) Le juste dans les transactions privées, tout en étant une sorte d'égal, et l'injuste une sorte d'inégal, n'est cependant pas l'égal selon la proportion de tout à l'heure, mais selon la proportion arithmétique. Peu importe, en effet, que ce soit un homme de bien qui ait dépouillé un malhonnête homme, ou un malhonnête homme un homme de bien, ou encore qu'un adultère ait été commis par un homme de bien ou par un malhonnête homme : la loi n'a égard qu'au caractère distinctif du tort causé, et traite les parties à égalité, se demandant seulement si l'une a commis, et l'autre a subi, une injustice, ou si l'une a été l'auteur et l'autre la victime d'un dommage. Par conséquent, cet injuste dont nous parlons, qui consiste dans une inégalité, le juge s'efforce de l'égaliser : en effet, quand l'un a reçu une blessure et que l'autre est l'auteur de la blessure, ou quand l'un a commis un meurtre et que l'autre a été tué, la passion et l'action ont été divisées en parties inégales ; mais le juge s'efforce, au moyen du châtement³⁶ (ζηνία, zênia), d'établir l'égalité, en enlevant le gain obtenu. – On applique en effet indistinctement le terme *gain* aux cas de ce genre, même s'il n'est pas approprié à certaines situations, par exemple pour une personne qui a causé une blessure, et le terme *perte* n'est pas non plus dans ce cas bien approprié à la victime³⁷ ; mais, de toute façon, quand le dommage souffert a été évalué, on peut parler de perte et de gain. – Par conséquent, l'égal est moyen entre le plus et le moins, mais le gain et la perte sont respectivement plus et moins en des sens opposés, plus de bien et moins de mal étant du gain, et le contraire étant une perte ; et comme il y a entre ces extrêmes un moyen, lequel est l'égal³⁸, égal que nous identifions au juste, il s'ensuit que le juste rectificatif sera le moyen entre une perte et un gain. C'est

place dans la communauté est prépondérante. Dans les communautés à régime aristocratique, cette prépondérance est donnée à la vertu ; dans les oligarchies, à la richesse ; dans les démocraties, à la liberté ; et sous d'autres régimes, d'autres façons. C'est pourquoi, dans la justice distributive, le juste milieu vertueux ne se détermine pas par une égalité de chose à chose, mais selon une proportion des choses aux personnes ; de telle sorte que si une personne est supérieure à une autre, ce qui lui est donné doit dépasser ce qui est donné à l'autre. Et c'est pourquoi le Philosophe [c'est ainsi que saint Thomas nomme toujours Aristote] dit qu'un tel milieu vertueux s'établit selon une proportion géométrique, où l'égalité n'est pas une égalité de quantité, mais une égalité proportionnelle. » (S.T. II-II, q.61, art.2)

³⁶ «Aristote entend ici par ζηνία (zênia) la pénalité ou le châtement infligé à l'auteur de l'acte et consistant dans le versement d'une indemnité compensatrice : le délinquant *perd* (ζηνία) le □ gain □ qu'il avait réalisé d'une façon illicite. » (Notre de J. Tricot)

³⁷ « Dans le cas de blessure ou de meurtre, on ne peut évidemment parler de *gain* ou de *perte* au sens propre, lesquels ne s'appliquent (ou ne devraient s'appliquer) qu'aux contrats. Il faut tout au moins attendre que le dommage ait été apprécié en argent par le juge. » (Note de J. Tricot)

³⁸ « Le plus et le moins sont respectivement le gain et la perte de l'auteur et de la victime du délit, et sont de l'ordre de l'inégal et de l'injuste. Au contraire, le juste, identique à l'égal, est le moyen entre le plus et le moins, ou entre le gain et la perte, et l'auteur du dommage, pour que la justice soit satisfaite, devra payer une indemnité égale à la moyenne arithmétique entre la perte et le gain, en d'autres termes la moitié de leur total. » (Note de J. tricot)

pourquoi aussi, en cas de contestation, on a recours au juge. Aller devant le juge c'est aller devant la justice, car le juge tend à être³⁹ comme une justice vivante ; et on cherche dans un juge un moyen terme (dans certains pays, on appelle les juges des médiateurs), dans la pensée qu'en obtenant ce qui est moyen on obtiendra ce qui est juste. Ainsi le juste est une sorte de moyen, s'il est vrai que le juge l'est aussi. Le juge restaure l'égalité⁴⁰. » (EN, livre V, 7)

-IV- L'équité (επιεικῆς, epieikês)

« Nous avons ensuite à traiter de l'équité et de l'équitable, et montrer leurs relations respectives avec la justice et avec le juste. En effet, à y regarder avec attention, il apparaît que la justice et l'équité ne sont ni absolument identiques, ni génériquement différentes : tantôt nous louons ce qui est équitable et l'homme équitable lui-même, au point que, par manière d'approbation, nous transférons le terme *équitable* aux actions autres que les actions justes, et en faisons un équivalent de *bon* (του αγαθου, tou agathou), en signifiant par *plus équitable* qu'une chose est simplement *meilleure* ; tantôt, en poursuivant le raisonnement, il nous paraît étrange que l'équitable, s'il est une chose qui s'écarte du juste, reçoive notre approbation. S'ils sont différents, en effet, ou bien le juste, ou bien l'équitable n'est pas bon ; ou si tous les deux sont bons, c'est qu'ils sont identiques.

Le problème que soulève la notion d'équitable est plus ou moins le résultat de ces diverses affirmations, lesquelles sont cependant toutes correctes d'une certaine façon, et ne s'opposent pas les unes aux autres. En effet, l'équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice, est lui-même juste, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste⁴¹. Il y a donc bien identité du juste et de l'équitable, et tous deux sont bons, bien que l'équitable soit le meilleur des deux. Ce qui fait la difficulté, c'est que l'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison est que la loi est toujours quelque chose de général, et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquelles il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on

³⁹ Aristote signifie ici que l'espèce de justice incarnée que représente le juge est moins un fait qu'un idéal. La justice est une perfection, mais l'homme est faillible.

⁴⁰ Nous pouvons lire encore saint Thomas à propos de la justice correctrice qu'il nomme *justice commutative* : « Au contraire de la justice distributive, dans les échanges, on rend à une personne particulière quelque chose en remplacement de ce que l'on a reçu d'elle ; ce qui est évident dans l'achat et la vente, qui nous donnent la définition élémentaire de l'échange. Il faut évaluer l'objet à l'objet, de telle façon que, tout ce que l'un a reçu en plus en prenant sur ce qui est l'autre, il le lui restitue en égale quantité. Et ainsi l'égalité s'établit selon une moyenne arithmétique que fixe un excédent quantitatif égal : ainsi, 5 est le milieu entre 5 et 4 ; il dépasse l'un des deux nombres d'une unité et est dépassé par l'autre d'autant. Si donc, avant tout échange, les deux parties avaient 5 et que l'une d'elle reçoit 1 de ce qui appartient à l'autre, elle aura 6 et il ne restera à l'autre que 4. Pour revenir au juste milieu, il faudra, en justice, que la partie qui a 6 donne 1 à celle qui a 4 ; en effet, l'une et l'autre auront ainsi 5 qui est le milieu. » (ST. II-II.Q.61, art.2)

⁴¹ Aristote fournit donc la résolution de l'aporie. La différence entre le juste et l'équitable n'est pas générique, mais seulement spécifique. Dans le genre justice, l'équitable est une espèce supérieure.

doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d'ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses⁴² (*εν τη φύσει του πραγματος, en tē physe tou pragmatos*), puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas⁴³ en dehors de la règle générale, on est alors en droit - là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification - de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste, et qu'il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l'erreur due au caractère absolu de la règle : c'est d'être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité. En fait, la raison pour laquelle tout n'est pas défini par la loi, c'est qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il est impossible de poser une loi, de telle sorte qu'un décret est indispensable. » (*EN, livre 5,14*)

SIXIÈME PARTIE : UN EXEMPLE DE VERTU INTELLECTUELLE, LA PRUDENCE (*φρονησις, phronêsis*)

-I- Définition de la prudence

« Une façon dont nous pourrions appréhender la nature de la prudence, c'est de considérer quelles sont les personnes que nous appelons prudentes. De l'avis général, le propre d'un homme prudent c'est d'être capable de délibérer⁴⁴

⁴² Cette remarque est importante. Attentif à la réalité de la vie, Aristote sait que le concret, par essence, est singulier. L'universel, quant à lui, est abstrait, son existence est seulement mentale. Aussi la loi, qui ne peut être que générale, est condamnée, par sa nature même, à omettre des cas que contient la complexité des réalités concrètes, singulières, multiples et changeantes. Il suffit, pour donner raison à Aristote, de penser à la diversité des destinées, des actions, des situations humaines. L'équitable sauve le singulier de l'oubli dont se rend fatalement responsable un énoncé général comme une loi.

⁴³ Ce ne sont donc pas les Jésuites qui sont les inventeurs de la casuistique, mais bien Aristote. (Rappel : Contre le rigorisme moral du jansénisme qui ne veut voir que la stricte application des principes, quelles que soient les circonstances et les personnes, les Jésuites attirèrent l'attention sur la diversité des cas – d'où le mot de casuistique – c'est-à-dire la complexité des circonstances particulières qui ont entouré l'accomplissement d'une faute, afin d'en mieux déterminer le degré de gravité. À l'indifférence à l'égard de la personne – que risque toujours une morale intransigeante – saint Ignace de Loyola opposait la *cura personalis*, le souci de la personne, principe, si nous pouvons dire, qui pose que la personne prévaut sur tous les principes. Un certain personnalisme philosophique est constitutif de la casuistique... et sans doute, bien avant la lettre, de la pensée d'Aristote).

⁴⁴ Le prudent n'est donc pas – comme l'usage nous incite parfois à le penser – celui qui s'arrange pour éviter le moindre danger (le poltron), mais celui qui juge et choisit bien, qui discerne, dans la complexité des situations humaines, ce qu'il faut faire. Ainsi, Aristote nous signifie que la prudence est une vertu de l'intelligence qui juge et, surtout, qui juge bien. Mais,

correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse⁴⁵. Une preuve, c'est que nous appelons aussi prudents ceux qui le sont en un domaine déterminé, quand ils calculent avec justesse en vue d'atteindre une fin particulière digne de prix, dans des espèces où il n'est pas question d'art ; il en résulte que, en un sens général aussi, sera un homme prudent celui qui est capable de délibération.

Mais on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent pas être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qu'il nous est impossible d'accomplir ; par conséquent s'il est vrai qu'une science s'accompagne de démonstration, mais que les choses dont les principes peuvent être autres qu'ils ne sont n'admettent pas de démonstration et s'il n'est pas possible de délibérer sur les choses qui existent nécessairement, la prudence ne saurait être ni une science, ni un art ; une science, parce que l'objet de l'action peut être autrement qu'il n'est ; un art, parce que le genre de l'action est autre que celui de la production⁴⁶. Reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain. Tandis que la production, en effet, a une fin autre qu'elle-même, il n'en saurait être ainsi pour l'action, la bonne pratique étant elle-même sa propre fin. C'est pourquoi, nous estimons que Périclès et les gens comme lui sont des hommes prudents en ce qu'ils possèdent la faculté d'apercevoir ce qui est bon pour eux-mêmes et ce qui est bon pour l'homme en général, et tels sont aussi les personnes qui s'entendent à l'administration d'une maison ou d'une Cité. – De là vient aussi le nom par lequel nous désignons la tempérance (*σωφροσύνη, sôphrosunê*), pour signifier qu'elle *conserve la prudence* (*σωζουσα την φρονησιν, sôzousa tèn phronêsin*), et ce qu'elle conserve, c'est le jugement dont nous indiquons la nature : car le plaisir et la douleur ne détruisent pas et ne faussent pas tout jugement quel qu'il soit, par exemple le jugement que le triangle a ou n'a pas ses angles égaux à deux droits, mais seulement les jugements qui ont trait à l'action. En effet, les principes de nos actions consistent dans la fin à laquelle tendent nos actes ; mais à l'homme corrompu par l'attrait du plaisir ou la crainte de la douleur, le principe n'apparaît pas immédiatement, et il est incapable de voir en vue de quelle fin et pour quel motif il doit choisir tout ce qu'il fait, car le vice est destructif du principe. Par conséquent, la prudence est nécessairement une disposition, accompagnée d'une

comme Aristote va le montrer, la prudence règle le jugement pratique – ordonné à l'action – et non exactement le jugement théorique – ordonné à la connaissance scientifique du nécessaire.

⁴⁵ Le prudent n'est donc pas d'abord celui qui choisit les bons moyens pour obtenir des fins particulières (par exemple choisir le bon chemin pour aller à tel endroit), mais celui qui ordonne bien sa vie, qui décide des bons moyens, dans la trame singulière de ses jours, pour vivre bien (accéder à la « bonne vie humaine »).

⁴⁶ La prudence ne relève donc ni de la science (qui porte sur le nécessaire et l'universel) ni de la production (*ποίησις, poiêsis*) qui est une activité transitive (production d'un effet hors de soi), mais elle relève de l'action (*πρᾶξις, praxis, activité immanente*).

règle exacte, capable d'agir, dans la sphère des biens humains.⁴⁷ » (*EN, livre VI, 8*)

-II- Prudence et action politique

« La prudence a rapport aux choses humaines et aux choses qui admettent délibération : car le prudent a pour œuvre principale de bien délibérer ; mais on ne délibère jamais sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur celles qui ne comportent pas quelque fin à atteindre, fin qui consiste en un bien réalisable. Le bon délibérateur, au sens absolu, est l'homme qui s'efforce d'atteindre le meilleur des biens réalisables pour l'homme, et qui le fait par raisonnement.

La prudence n'a pas non plus seulement pour objets les universels, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l'ordre de l'action, et l'action a rapport aux choses singulières⁴⁸. C'est pourquoi aussi certaines personnes ignorantes sont plus qualifiées pour l'action que d'autres qui savent : c'est le cas notamment des gens d'expérience. (...) La prudence étant de l'ordre de l'action, il en résulte qu'on doit posséder les deux sortes de connaissances, et de préférence celle qui porte sur le singulier. Mais ici encore elle dépendra d'un art architectonique⁴⁹.

La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même. De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu'elle a sous sa dépendance toutes les autres, est législative ; l'autre espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d'ailleurs commun avec la précédente, de

⁴⁷ C'est la preuve que le jugement que règle la prudence est pratique et non théorique. S'il n'est pas requis d'être bon, tempérant et vertueux pour être un excellent mathématicien, il est nécessaire d'être bon, tempérant et donc vertueux, pour être en mesure de bien juger dans les choses qui concernent l'action. Il ne suffit pas d'être intelligent sur le plan théorique pour juger droitement sur le plan pratique et, conséquemment, pour agir intelligemment. C'est le cercle vertueux : il faut bien juger pour bien agir, mais aussi, il faut bien agir pour bien juger. Les vertus, intellectuelles et morales, sont interdépendantes. La raison pratique ne se déduit pas, par simple continuité, de la raison théorique : il existe une nécessaire discontinuité entre l'une et l'autre.

⁴⁸ Nous pouvons lire avec intérêt ce qu'enseigne saint Thomas à propos de ce passage : « *Le Philosophe dit que " la prudence ne se rapporte pas seulement aux universels, mais doit connaître aussi les singuliers". Il revient donc à la prudence de considérer selon la raison, mais encore de s'appliquer à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les connaît pas toutes les deux : ce qu'il faut appliquer, et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier. Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations.* » (*S.T. II-II, Q.47, art.2*) Il apparaît clairement que la prudence est synthèse entre l'universalité des principes de la raison pratique (les principes éthiques) et la singularité du contexte de l'action humaine.

⁴⁹ La science architectonique (*αρχη, archê, cad principe*) est science des principes. Il y a deux espèces de sciences architectoniques chez Aristote : la métaphysique – science des premières causes – et la politique – science des fins humaines.

⁵⁰ Si la politique ne se limite pas à faire appliquer des lois (qui sont générales), si elle est spécifiquement l'art de prendre la bonne décision, dans la singularité des circonstances (notamment par le choix du bon décret) alors il lui faut à la fois connaître les principes généraux (avoir science des lois, avoir idée des fins humaines, du bien commun) et la singularité de la situation. Or, comme nous l'avons dit, la prudence est la synthèse de l'universel et du singulier ; donc, nous pouvons affirmer que la politique relève de la prudence et que, réciproquement, c'est sur le terrain de la politique que la prudence s'accomplit comme vertu de l'action.

politique⁵⁰. Cette dernière espèce a rapport à l'action et à la délibération, puisque tout décret doit être rendu dans une forme strictement individuelle. C'est pourquoi *administrer la cité* est une expression réservée pour ceux qui entrent dans la particularité des affaires. » (*EN livre VI, 8*)

SEPTIÈME PARTIE : LE TRAITÉ DE L'AMITIÉ (*φιλία, philia*)

-I- Valeur de l'amitié

« L'amitié est une vertu, ou ne va pas sans vertu⁵¹ ; de plus, elle est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis, personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens. De fait, les gens riches - et ceux qui possèdent autorité et pouvoir - semblent bien avoir plus que quiconque besoin d'amis : à quoi servirait une pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloge, à l'égard des amis ? Ou encore, comment cette prospérité serait-elle gardée et préservée sans amis ? Car plus elle est grande, plus elle est risquée. Et dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge. L'amitié d'ailleurs est un secours aux jeunes gens, pour les préserver de l'erreur ; aux vieillards, pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité dû à la faiblesse ; à ceux enfin qui sont dans la fleur de l'âge, pour les inciter aux nobles actions : *Quand deux vont de compagnie* [citation d'Homère], car on est alors plus capable à la fois de penser et d'agir. (...) Au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme. L'amitié semble aussi constituer le lien des cités⁵², et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet, la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemie, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis, il n'y a

⁵¹ Aristote remarque ici que l'amitié ne peut vraiment exister qu'entre des gens vertueux. Qui n'a aucune bonté d'âme, aucune droiture dans la conduite de sa vie, ne peut être l'ami de personne. L'amitié authentique requiert, entre autres exemples, loyauté, générosité, fidélité à la parole donnée. Par ailleurs, elle est la condition nécessaire de la vie heureuse. C'est ce dernier point qui intéresse Aristote, au début de son traité sur l'amitié.

⁵² L'amitié désigne pour Aristote toute forme d'affection ou d'attachement pour autrui qui procède d'une inclination spontanée, mais qu'éveille en conscience et humanité, le libre choix. Elle est donc indissolublement affinité et élection (« *affinité élective* » selon l'adéquante expression de Goethe), nature et liberté. Elle vaut évidemment pour deux personnes qu'aucun lien filial ou parental ne rapproche, mais aussi pour la relation conjugale ou paternelle. Si nous comprenons justement le sens de la notion, il peut y avoir - et sans doute, il doit y avoir - de l'amitié entre un mari et sa femme, entre un père et son fils. Plus encore, comme le suggère ici l'auteur, l'amitié est le lien social par excellence ; si les hommes s'associent et forment des cités politiques c'est parce qu'une philanthropie constitutive, ontologique, les rapproche les uns des autres, leur donne le goût du vivre ensemble. La citoyenneté, mixte de nature et de liberté (de sociabilité et de choix), est une figure de l'amitié.

plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié.

Non seulement l'amitié est une chose nécessaire, mais elle est aussi une chose noble : nous louons ceux qui aiment leurs amis, et la possession d'un grand nombre d'amis est regardée comme un bel avantage ; certains pensent même qu'il n'y a aucune différence entre un homme bon et un véritable ami. »
(*EN, livre VIII, 1*)

-II- Ce qui est objet d'amitié

« Il semble que tout ne provoque pas l'amitié, mais seulement ce qui est aimable, c'est-à-dire ce qui est bon (*αγαθον, agathon*), agréable (*η ηδου, ê êdu*), ou utile (*η χρησιμον, ê chrêsimon*). (...) Il y a trois objets qui font naître l'amitié. L'attachement pour les choses inanimées ne se nomme pas amitié, puisqu'il n'y a pas attachement en retour, ni possibilité pour nous de leur désirer du bien. Il serait ridicule sans doute de vouloir du bien au vin par exemple ; tout au plus souhaite-t-on sa conservation, de façon à l'avoir en notre possession. S'agit-il au contraire d'un ami, nous disons qu'il est de notre devoir de lui souhaiter ce qui est bon pour lui. Mais ceux qui veulent ainsi du bien à un autre, on les appelle bienveillants quand le même souhait ne se produit pas de la part de ce dernier - car ce n'est que si la bienveillance (*ευνοια, eunoia*) est réciproque qu'elle est amitié. Ne faut-il pas ajouter encore que cette bienveillance mutuelle ne doit pas demeurer inaperçue ?

Beaucoup de gens ont de la bienveillance pour des personnes qu'ils n'ont jamais vues, mais qu'ils jugent honnêtes ou utiles, et l'une de ces personnes peut éprouver ce même sentiment à l'égard de l'autre partie. Quoiqu'il y ait manifestement alors bienveillance mutuelle, comment pourrait-on les qualifier d'amis, alors que chacun d'eux n'a pas connaissance des sentiments personnels de l'autre ? Il faut donc qu'il y ait bienveillance mutuelle, chacun souhaitant le bien de l'autre, que cette bienveillance ne reste pas ignorée des intéressés, et qu'elle ait pour cause l'un des objets dont nous avons parlé. » (*EN, livre VIII, 2*)

-III- Les espèces de l'amitié

« Or ces objets aimables diffèrent l'un de l'autre en espèce, et par suite aussi les attachements et les amitiés correspondantes. On aura dès lors trois espèces d'amitiés, en nombre égal à leurs objets, car répondant à chaque espèce il y a un attachement réciproque ne demeurant pas inaperçu des intéressés. Or, quand les hommes ont l'un pour l'autre une amitié partagée, ils se souhaitent

réciroquement du bien d'après l'objet qui est à l'origine de leur amitié⁵³. Ainsi donc, ceux dont l'amitié réciroque a pour source l'utilité ne s'aiment pas l'un l'autre pour eux-mêmes, mais en tant qu'il y a quelque bien qu'ils retirent l'un de l'autre⁵⁴. De même encore ceux dont l'amitié repose sur le plaisir : ce n'est pas en raison de ce que les gens d'esprit sont ce qu'ils sont en eux-mêmes qu'ils les chérissent, mais parce qu'ils les trouvent agréables personnellement. Par suite, ceux dont l'amitié est fondée sur l'utilité aiment pour leur propre bien, et ceux qui aiment en raison du plaisir, pour leur propre agrément, et non pas dans l'un et l'autre cas en tant ce qu'est en elle-même la personne aimée, mais en tant qu'elle est utile ou agréable⁵⁵. Dès lors, ces amitiés ont un caractère accidentel, puisque ce n'est pas en tant ce qu'elle est essentiellement que la personne aimée est aimée, mais en tant qu'elle procure quelque bien ou quelque plaisir, suivant le cas. Les amitiés de ce genre sont par suite fragiles, dès que les deux amis ne demeurent pas identiques à ce qu'ils étaient : s'ils ne sont plus agréables ou utiles l'un à l'autre, ils cessent d'être amis. Or l'utilité n'est pas une chose durable, mais elle varie selon les époques. Aussi, quand la cause qui faisait l'amitié a disparu, l'amitié elle-même est-elle rompue, attendu que l'amitié n'existe qu'en vue de la fin en question.

C'est surtout chez les vieillards que cette sorte d'amitié se rencontre (car les personnes de cet âge ne poursuivent pas l'agrément, mais le profit), et aussi chez ceux des hommes faits et des jeunes gens qui recherchent leur intérêt. Les amis de cette sorte ne se plaisent guère à vivre ensemble, car parfois ils ne sont pas même agréables l'un à l'autre ; ils n'ont dès lors nullement besoin d'une telle fréquentation, à moins qu'ils n'y trouvent leur intérêt, puisqu'ils ne se plaisent l'un avec l'autre que dans la mesure où ils ont l'espérance de quelque bien. – À ces amitiés, on rattache aussi celle envers les hôtes.

⁵³ L'amitié peut être selon l'utile, selon l'agréable ou selon la vertu, mais, dans les trois cas, elle n'existe qu'à la condition d'une certaine récirocité. Ainsi, chacun, dans l'une ou l'autre des trois espèces d'amitiés, souhaite que l'autre devienne ou plus utile, ou plus plaisant, ou plus vertueux. Dans son *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, saint Thomas d'Aquin explique cela clairement : « *En effet, dans chacune d'elles, on satisfait à la définition de l'amitié présentée plus haut, puisqu'en chacune des trois, on peut trouver une forme d'amour réciroque non caché entre des personnes. De plus, pour les trois, des gens peuvent se vouloir du bien entre eux en rapport à ce qu'ils aiment. Par exemple, s'ils s'aiment pour la vertu, ils se veulent les uns aux autres le bien de la vertu, tandis que si [c'est] pour l'utilité, ils se veulent les uns aux autres des biens utiles, et que si [c'est] pour le plaisir, [ils se veulent] des plaisirs* ». (§1564)

⁵⁴ Ce n'est donc pas la personne comme telle que chacun aime dans l'autre, mais le service qu'elle apporte et par rapport auquel chacune se réduit à n'être qu'un moyen pour l'autre. L'amitié n'est pas parfaite tant que la personne n'est pas aimée pour elle-même – et pour cela, il est requis d'avoir de la vertu. Dans un passage célèbre des *Essais*, Montaigne fera l'éloge de cette amitié parfaite, à propos de l'amitié qui le liait à Étienne de La Boétie : « *Ce que nous appelons ordinairement amis et amitiés, ce ne sont qu'accointances et familiarités nouées par quelque occasion ou commodité, par le moyen de laquelle nos âmes s'entretiennent. En l'amitié de quoi je parle, elles se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel, qu'elles s'effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : "Parce que c'était lui ; parce que c'était moi."* » (*Essais*, Livre 1, chapitre XXVIII)

⁵⁵ Aristote distingue clairement ici deux manières d'aller vers l'autre et de s'y attacher : une amitié « pour-le-bien-de-l'être aimé » (amitié parfaite) et une amitié « pour-le-bien-de-soi-même » (amitié très imparfaite). Dans la *Somme Théologique* (II-II, 23, 1) et à l'école d'Aristote, saint Thomas distinguera également l'*amor amicitiae* qui est *amor benevolentiae* ou amour de dilection (amour pour le bien de l'aimé) et l'*amor concupiscentiae* qui est amour de convoitise (pour son propre bien égoïste).

D'autre part, l'amitié chez les jeunes gens semble avoir pour fondement le plaisir ; car les jeunes gens vivent sous l'emprise de la passion, et ils poursuivent surtout ce qui leur plaît personnellement et le plaisir du moment ; mais, en avançant en âge, les choses qui leur plaisent ne demeurent pas les mêmes. C'est pourquoi, ils forment rapidement des amitiés et les abandonnent avec la même facilité, car leur amitié change avec l'objet qui leur donne du plaisir, et les plaisirs de cet âge sont sujets à de brusques variations. Les jeunes gens ont aussi un penchant à l'amour, car une grande part de l'émotion amoureuse relève de la passion et a pour source le plaisir. De là vient qu'ils aiment et cessent d'aimer avec la même rapidité, changeant plusieurs fois dans la même journée. Ils souhaitent aussi passer leur temps et leur vie en compagnie de leurs amis, car c'est de cette façon que se présente pour eux ce qui a trait à l'amitié. » (*EN, livre VIII, 3*)

-IV- L'amitié fondée sur la vertu

« Mais la parfaite amitié est celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu : car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons, et ils sont bons par eux-mêmes⁵⁶. Mais ceux qui souhaitent du bien à leurs amis pour l'amour de ces derniers sont des amis par excellence (puisque'ils se comportent ainsi l'un envers l'autre en raison de la propre nature de chacun d'eux, et non par accident) ; aussi leur amitié persiste-t-elle aussi longtemps qu'ils sont eux-mêmes bons, et la vertu est une disposition stable. Et chacun d'eux est bon à la fois absolument et pour son ami, puisque les hommes bons sont, en même temps, bons absolument et utiles les uns aux autres. Et de la même façon qu'ils sont bons, ils sont agréables aussi l'un pour l'autre⁵⁷.(...)

Il est naturel que les amitiés de cette espèce soient rares, car de tels hommes sont en petit nombre. En outre, elles exigent comme condition supplémentaire, du temps et des habitudes communes, car, selon le proverbe, il n'est pas possible de se connaître l'un l'autre avant d'avoir *consommé ensemble la mesure de sel* dont parle le dicton, ni d'admettre quelqu'un dans son amitié, ou d'être réellement amis, avant que chacun des intéressés se soit montré à l'autre comme un digne objet d'amitié et lui ait inspiré de la confiance. Et ceux

⁵⁶ Ils ne sont pas « bons » occasionnellement, selon les circonstances et les besoins contingents, ils sont « bons » dans leur être même. En usant d'une terminologie métaphysique, nous devons dire qu'ils ne sont pas bons accidentellement, mais essentiellement. En raison d'un choix renouvelé d'agir avec droiture, ils sont devenus, dans la réalité de leur personne, droits. Aristote, dans le livre II de l'*Ethique*, avait enseigné que la vertu est un « devenir », c'est-à-dire une « disposition acquise », grâce à quoi une personne se transforme elle-même au point d'être par habitude et mérite ce qu'elle n'était pas par nature.

⁵⁷ Si l'utile et le plaisir n'impliquent pas nécessairement la vertu, cette dernière, en revanche, est impensable sans l'utile et le plaisir. Que serait une vertu dont autrui ne tire pas avantage (la justice est « pour autrui », προς ετερον, remarquait Aristote au livre V) ? Par ailleurs, que serait une vertu qui ne communique aucune joie à autrui (cf. *EN, I, 9*) ?

qui s'engagent rapidement dans les liens d'une amitié réciproque ont assurément la volonté d'être amis, mais ils ne le sont pas en réalité, à moins qu'ils ne soient aussi dignes d'être aimés l'un et l'autre, et qu'ils aient connaissance de leurs sentiments : car si la volonté de contracter une amitié est prompte, l'amitié ne l'est pas. » (EN, livre VIII, 5)

-V- L'égoïsme (*φιλαυτία, philauti - ou la philautie*) et ses différentes espèces

« On se pose la question de savoir si on doit faire passer avant tout l'amour de soi-même ou l'amour de quelqu'un d'autre. On critique, en effet, ceux qui s'aiment eux-mêmes par-dessus tout, et on leur donne le nom d'égoïstes, en un sens péjoratif. Et on pense à la fois que l'homme pervers a pour caractère de faire tout ce qu'il fait en vue de son propre intérêt, et qu'il est d'autant plus enfoncé dans sa perversité qu'il agit davantage en égoïste. Au contraire, on pense que l'homme de bien a pour caractère de faire une chose parce qu'elle est noble, et que la valeur morale est d'autant plus grande qu'il agit davantage pour de nobles motifs et dans l'intérêt même de son ami, laissant de côté tout avantage personnel.

Mais, à ces arguments, les faits opposent un démenti – et ce n'est pas sans raison. On admet, en effet, qu'on doit aimer le mieux son meilleur ami, le meilleur ami étant celui qui, quand il souhaite du bien à une personne, le souhaite pour l'amour de cette personne, même si nul ne doit jamais le savoir. Or, ces caractères se rencontrent à leur plus haut degré, dans la relation du sujet avec lui-même, ainsi que tous les autres attributs par lesquels on définit un ami : c'est en partant de cette relation de cette relation à soi-même que tous les sentiments qui constituent l'amitié se sont par la suite étendus aux autres hommes⁵⁸. (...)

Il est donc raisonnable de se demander laquelle des deux opinions nous devons suivre attendu que l'une comme l'autre ont quelque chose de plausible. (...)

⁵⁸ Dans le chapitre 4 du livre IX, Aristote avait déjà montré qu'un homme de bien aime son ami selon un certain ordre d'amitié qui convient premièrement à lui-même. Ainsi, il cultive le bien (la vertu) en lui-même, ce qui lui donne des raisons de s'aimer vraiment et légitimement. Il se soucie de parfaire ce qui constitue le fond de sa réalité d'homme et qui est l'intelligence. Il s'efforce surtout de n'être jamais en contradiction avec lui-même. Il cherche donc à vivre en amitié avec lui-même car il se sait être celui auprès duquel il doit exister le plus longtemps. « *L'homme de bien se souhaite à lui-même ce qui est bon en réalité. Il agit en vue de la partie intellectuelle qui est en lui et qui paraît constituer l'intime réalité de chacun de nous. Il souhaite encore que lui-même vive et soit conservé, et spécialement cette partie par laquelle il pense. L'existence est, en effet, un bien pour l'homme vertueux, et chaque homme souhaite à soi-même ce qui est bon : et nul ne choisirait de posséder le monde entier en devenant d'abord quelqu'un d'autre, mais seulement en restant ce qu'il est, quel qu'il soit. Or, il apparaîtra que l'intellect constitue l'être même de chaque homme, ou du moins sa partie principale. En outre, l'homme vertueux souhaite de passer sa vie avec lui-même : il est tout à fait à l'aise de le faire, car les souvenirs que lui laissent ses actions passées ont pour lui du charme, et en ce qui concerne les actes à venir, ses espérances sont celles d'un homme de bien et en cette qualité lui sont également agréables. Sa pensée, enfin, abonde en sujets de contemplation.* » (EN, IX, 4)

Ceux qui en font [du mot égoïste] un terme de réprobation appellent égoïstes ceux qui s'attribuent à eux-mêmes une part trop large dans les richesses, les honneurs ou les plaisirs du corps, tous avantages que la plupart des hommes désirent et au sujet desquels ils déploient tout leur zèle, dans l'idée que ce sont là les plus grands biens et par là-même les plus disputés. Ainsi, ceux qui prennent une part excessive de ces divers avantages s'abandonnent à leurs appétits sensuels, et en général à leurs passions et à la partie irrationnelle de leur âme. Tel est d'ailleurs l'état d'esprit de la majorité des hommes, et c'est la raison pour laquelle l'épithète égoïste a été prise au sens où elle l'est : elle tire sa signification du type le plus répandu, et qui n'a rien que de vil. C'est donc à juste titre qu'on réprovoque les hommes qui sont égoïstes de cette façon.

Que d'autre part, ce soit seulement ceux qui s'attribuent à eux-mêmes les biens de ce genre qui sont habituellement et généralement désignés du nom d'égoïstes, c'est là un fait qui n'est pas douteux : car si un homme mettait toujours son zèle à n'accomplir lui-même et avant toutes choses que les actions conformes à la justice, à la tempérance, ou à n'importe quelle autre vertu, et, en général, s'appliquerait toujours à revendiquer pour lui-même ce qui est honnête, nul assurément ne qualifierait cet homme d'égoïste, ni ne songerait à le blâmer.

Et pourtant un tel homme peut sembler, plus que le précédent, être un égoïste : du moins s'attribue-t-il à lui-même les avantages qui sont les plus nobles. Il met ses complaisances dans la partie de lui-même qui a l'autorité suprême et à laquelle tout le reste obéit⁵⁹. Et de même que dans une cité, la partie qui a le plus d'autorité est considérée comme étant, au sens le plus plein, la cité elle-même, ainsi en est-il pour un homme. Par suite, est égoïste par excellence celui qui aime cette partie supérieure et s'y complaît⁶⁰. En outre, un homme est dit tempérant ou intempérant⁶¹ suivant que son intellect possède la domination [l'empire sur soi], ce qui implique que chacun de nous est son propre intellect. Et les actions qui nous semblent le plus proprement nôtres, nos actions vraiment volontaires, sont celles qui s'accompagnent de raison [impliquant une délibération]. Qu'ainsi donc chaque homme soit cette partie dominante même, ou qu'il soit tout au moins principalement cette partie, c'est là une chose qui ne souffre aucune obscurité, comme il est évident aussi que l'homme de bien aime plus que tout cette partie qui est en lui. D'où il suit que l'homme de bien sera suprêmement égoïste, quoique d'un autre type que celui

⁵⁹ Il s'agit du *vous* – le « nous », en grec, c'est-à-dire l'esprit – qui est en l'homme, selon Aristote, ce qui dépasse l'homme et sa condition, qui participe, pour cette raison même, du divin. Le « nous » est le fondement de notre personnalité morale et, surtout, il est cette faculté dont l'exercice voulu pour lui-même spécifie la vie théorétique (la vie contemplative), cette vie quasi divine, non seulement heureuse, mais bienheureuse (relire dans le présent document, la première partie, au chapitre IV).

⁶⁰ Si le « nous » (que J. Tricot traduit par « intellect ») est en nous ce qu'il y a de plus humain, si, par ailleurs, il participe du divin, il va de soi que son exercice attentif et respectueux – par exemple en prenant soin du bien penser, voire en consacrant sa vie au bien penser – est amour de soi et, par delà soi, amour du divin. L'amour de Dieu est alors inséparable d'une suprême « philautie » (le bon égoïsme).

⁶¹ L'intempérance, en grec, est *ἄκρασια* (l'acrasie). Elle se caractérise par la faiblesse de la volonté devant les passions. La personne a conscience du bien qu'elle doit faire, mais elle fait le mal en raison d'un défaut de maîtrise de soi. En elle-même, l'acrasie n'est pas un vice, mais elle en facilite la venue. Son contraire est *ἑγκρατής*, la force du caractère, l'empire qu'un homme exerce sur ses passions.

auquel nous réservons notre réprobation, et dont il diffère dans toute la mesure où vivre conformément à un principe diffère de vivre sous l'empire de la passion, ou encore dans toute la mesure où désirer le bien est autre que désirer ce qui semble seulement avantageux. Ceux donc qui s'appliquent avec une ardeur exceptionnelle à mener une conduite conforme au bien sont l'objet d'une approbation et d'une louange unanimes. Et si tous les hommes rivalisaient en noblesse morale et tendaient leurs efforts pour accomplir les actions les plus parfaites, en même temps que la communauté trouverait tous ses besoins satisfaits, dans sa partie privée chacun s'assurerait les plus grands des biens, puisque la vertu est précisément un bien de ce genre.

Nous concluons que l'homme vertueux a le devoir de s'aimer lui-même (car il trouvera lui-même profit en pratiquant le bien, et il en fera en même temps bénéficier les autres), alors que l'homme vicieux ne le doit pas (car il causera du tort à la fois à lui-même et à ses proches, en suivant comme il fait ses mauvaises passions). Chez l'homme vicieux, donc, il y a désaccord entre ce qu'il doit faire et ce qu'il fait, alors que l'homme de bien, ce qu'il doit faire, il le fait aussi, puisque toujours l'intellect choisit ce qu'il y a de plus excellent pour lui-même, et que l'homme de bien obéit au commandement de son intellect.

Mais il est vrai également de vertueux qu'il agit souvent dans l'intérêt de ses amis et de son pays, et même, s'il en est besoin, donne sa vie pour eux : car il sacrifiera argent, honneurs et généralement tous les biens que les hommes disputent, conservant pour lui la beauté morale de l'action : il ne saurait, en effet, que préférer un bref moment d'intense joie à une longue période de satisfaction tranquille, une année de vie exaltante à de nombreuses années d'existence terre à terre, une seule action, mais grande et belle, à une multitude d'actions mesquines.

Ceux qui font le sacrifice de leur vie atteignent probablement ce résultat : et par là, ils choisissent pour leur part un bien de grand prix. Ils prodigueront aussi leur argent si leurs amis doivent en retirer un accroissement de profit : aux amis l'argent, mais à eux la noblesse morale, et ils s'attribuent ainsi à eux la meilleure part. Et en ce qui concerne honneurs et charges publiques, l'homme de bien agira de la même façon : tous ces avantages, il les abandonnera à son ami, car pareil abandon est pour lui-même quelque chose de noble et qui attire la louange. C'est dès lors à bon droit qu'on le considère comme un homme vertueux, puisque, à toutes choses, il préfère le bien. Il peut même arriver qu'il laisse à son ami l'occasion d'agir en son lieu et place ; il peut être plus beau pour lui de devenir la cause de l'action accomplie par son ami que de l'accomplir lui-même.

Par suite, dans toute la sphère d'une activité digne d'éloges, l'homme vertueux, on le voit, s'attribue à lui-même la plus forte part de noblesse morale. En ce sens, donc, on a le devoir de s'aimer soi-même, ainsi que nous l'avons dit ; mais au sens où la plupart des hommes sont égoïstes, nous ne devons pas l'être. » (*EN, livre IX, 8*)

-VI- Si l'homme heureux et sage a besoin d'amis

« On discute également, au sujet de l'homme heureux, s'il aura ou non, besoin d'amis. On prétend que ceux qui sont parfaitement heureux et se suffisent à eux-mêmes (*αυταρκεσιν*, *autarkesin*) n'ont aucun besoin d'amis⁶² : ils sont déjà en possession des biens de la vie, et par suite, se suffisant à eux-mêmes n'ont besoin de rien de plus ; or l'ami, qui est un autre soi-même, a pour rôle de fournir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même. D'où l'adage [Euripide, *Oreste*, 667] : *Quand la fortune est favorable, à quoi bon des amis ?*

Pourtant, il semble étrange qu'en attribuant tous les biens à l'homme heureux, on ne lui assigne pas des amis, dont la possession est considérée d'ordinaire comme le plus grand des biens extérieurs. De plus, si le propre d'un ami est plutôt de faire du bien que d'en recevoir⁶³, et le propre de l'homme de bien et de la vertu de répandre des bienfaits, et si enfin il vaut mieux faire du bien à des amis qu'à des étrangers, l'homme vertueux aura besoin d'amis qui recevront de lui des témoignages de sa bienfaisance. Et c'est pour cette raison qu'on se pose encore la question de savoir si le besoin d'amis se fait sentir davantage dans la prospérité ou dans l'adversité, attendu que si le malheureux a besoin de gens qui lui rendront des services, les hommes dont le sort auxquels s'adresseront leurs bienfaits. – Et sans doute est-il étrange aussi de faire de l'homme parfaitement heureux un solitaire : personne, en effet, ne choisirait de posséder tous les biens de ce monde pour en jouir seul, car l'homme est un être politique et naturellement fait pour vivre en société. Par suite, même à l'homme heureux cette caractéristique appartient, puisqu'il est en possession des avantages qui sont bons par nature. Et il est évidemment préférable de passer son temps avec des amis et des hommes de bien qu'avec des étrangers ou des compagnons de hasard. Il faut donc à l'homme heureux des amis.

Que veulent donc dire les partisans de la première opinion et sous quel angle sont-ils dans la vérité ?⁶⁴

⁶² C'est un vrai problème philosophique, inhérent à sa philosophie, que pose et rencontre ici Aristote. « *La nature d'une chose est sa fin* » écrit-il dans la *Politique* (I, 2). C'est dans l'accès effectif à sa finalité qu'une chose exprime la plénitude de sa nature. Or, cette fin - à laquelle elle tend comme à son bien propre - est son autosuffisance (*αυταρκεια*, *autarkeia*, suffisance, inconditionnalité). La loi, fondée en nature, vaut aussi pour les choses humaines, homme ou cité politique. L'homme heureux et sage est donc celui qui est parvenu à une certaine indépendance, expression de sa liberté. Si tel est le cas, comment pouvons-nous parler encore pour lui d'un besoin, fut-ce un besoin d'amis ? Pourtant, Aristote a lui-même reconnu que « *l'amitié est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre* » (*EN*, livre 8, 1). Nous sommes en présence d'une aporie philosophique.

⁶³ Si nous admettons avec Aristote que l'amitié parfaite relève de la vertu alors il faudra dire, comme lui, que « *l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé* ». (*EN*, livre 8, 9, 1159a-28)

⁶⁴ Comme déjà le pensait Platon, Aristote considère qu'en toute opinion, même une opinion fautive, il existe une part de vérité que nous pouvons sauver.

Ne serait-ce pas que la plupart des hommes considèrent comme des amis les gens qui sont seulement utiles ? Certes, l'homme parfaitement heureux n'aura nullement besoin d'amis de cette dernière sorte, puisqu'il possède déjà tous les biens. Par suite, il n'aura pas besoin non plus, ou très peu, des amis qu'on recherche pour le plaisir (sa vie étant en soi agréable, il n'a besoin en rien d'un plaisir apporté du dehors) : et comme il n'a besoin d'aucune de ces deux sortes d'amis, on pense d'ordinaire qu'il n'a pas besoin d'amis du tout.

Mais c'est là une vue qui n'est sans doute pas exacte⁶⁵.

Au début [cf. livre 1], en effet, nous avons dit que le bonheur est une certaine activité (... *οτι η ευδαιμονια ενεργεια τις εστιν*). Et □ l'activité est évidemment un devenir et non une chose qui existe une fois pour toutes comme quelque chose qu'on a en sa possession.⁶⁶ Or, si le bonheur consiste dans la vie et dans l'activité, et si l'activité de l'homme de bien est vertueuse et agréable en elle-même, ainsi que nous l'avons dit en commençant. Si, d'autre part, le fait qu'une chose est proprement nôtre est au nombre des attributs qui nous la rendent agréables. Si enfin nous pouvons contempler ceux qui nous entourent mieux que nous-mêmes, et leurs actions mieux que les nôtres, et si les actions des hommes vertueux qui sont leurs amis, sont agréables aux gens de biens (puisque ces actions possèdent ces deux attributs qui sont agréables par leur nature), dans ces conditions l'homme parfaitement heureux aura besoin d'amis de ce genre, puisque ses préférences vont à contempler des actions vertueuses et qui lui sont propres, deux qualités que revêtent précisément les actions de l'homme de bien qui est son ami⁶⁷.

⁶⁵ C'est la conclusion qu'Aristote se prépare à discuter, non les termes du raisonnement. L'amitié est à jute titre au-delà du besoin de l'utile ou de l'agrément. Sa valeur n'est pas celle d'une association caritative ou d'une assurance vie. L'ami n'aime pas d'abord en son ami son être de besoin (même s'il se précipite pour l'aider lorsque les circonstances l'exigent), mais son être souverain et libre.

⁶⁶ Nous savons que, selon Aristote, le bien de l'homme n'est pas passivité ou oisiveté. Sa joie d'être se tire de la joie de l'acte. Le bonheur est donc une certaine activité (*energeia*). Or, l'activité est non un état, ou une chose acquise, mais un mouvement. Nous pouvons lire le commentaire très éclairant de saint Thomas d'Aquin : « *Or il est manifeste qu'une action consiste en un mouvement et n'est pas quelque chose qui existe à la manière des choses permanentes, comme s'il s'agissait d'une possession grâce à laquelle, une fois qu'on l'aurait, on serait heureux, de sorte qu'il n'y aurait plus à faire quelque chose. Au contraire, être heureux consiste à vivre et à agir continuellement. Or il faut que l'action d'un homme bon soit bonne et plaisante en elle-même, parce qu'elle est bonne par soi, comme on l'a dit au premier livre. Par ailleurs, l'action bonne est, parmi les plaisirs, le plaisir propre de l'homme vertueux. En effet, il ne serait pas vertueux, s'il ne se plaisait pas à l'action de vertu, comme on l'a dit au premier livre. Il est donc requis au bonheur que l'[homme] heureux prenne plaisir à l'action de vertu* » (*Commentaire de l'Éthique*, §1895).

⁶⁷ Le raisonnement d'Aristote est complexe. L'auteur veut nous dire que c'est dans l'activité que la vie est bonne. Plus encore : c'est l'activité selon la vertu qui rend l'homme vraiment heureux. Or, il est plus facile de contempler la vertu en l'autre qu'en soi-même puisque la pensée s'applique plus aisément à un objet extérieur qu'à elle-même. Ainsi, c'est dans l'activité vertueuse de l'ami que nous pouvons réfléchir, comme en un « autre soi-même », notre propre activité vertueuse et trouver, en cette complaisance, une saine émulation à agir droitement dont chacun, l'ami comme celui dont il est l'ami, tire un grand avantage, pour le meilleur de la vie humaine. Là encore, nous pouvons nous reporter au commentaire de saint Thomas d'Aquin : « *Par ailleurs, nous ne pouvons prendre plaisir qu'à ce que nous connaissons. Or nous pouvons davantage regarder nos proches que nous-mêmes, et leurs actions que les nôtres, parce que le jugement de chacun sur ses propres [choses] fait plus défaut, à cause de l'affection privée que l'on a envers soi-même. Ainsi, pour les hommes bons, sont plaisantes les actions de bonnes [gens] et d'amis, où on trouve les deux éléments de ce qui plaît par nature, à savoir, que ce soit bon et qu'on l'aime. Ainsi donc, l'homme heureux aura besoin de tels amis vertueux, pour autant qu'il cherche à voir des actions bonnes, d'un homme bon qui soit un ami. Comme, en effet, l'ami d'un homme est comme un autre soi-même, les actions de son ami sont comme les siennes propres* » (*Commentaire de l'Éthique*, §1896).

En outre, on pense que l'homme heureux doit mener une vie agréable. Or pour un homme solitaire la vie est lourde à porter, car il n'est pas facile, laissé à soi-même, d'exercer continuellement une activité, tandis que, en compagnie d'autrui et en rapports avec d'autres, c'est une chose plus aisée. Ainsi donc, l'activité de l'homme heureux sera plus continue – exercée avec d'autres – activité qui est au surplus agréable par soi, et ce sont là les caractères qu'elle doit revêtir chez l'homme parfaitement heureux. » (*EN, livre IX, 9*)

+++++