



ÉTHIQUE A NICOMAUQUE

Aristote

SOMMAIRE

LIVRE I

Le bien suprême

LIVRE II

D'où viennent les vertus ?

LIVRE III

Le consentement, la décision et la responsabilité

Les vertus morales particulières

- Le courage
- La tempérance

LIVRE IV

Les vertus morales particulières (suite)

- La générosité
- La magnificence
- La magnanimité
- La douceur
- L'amabilité
- La franchise
- L'enjouement
- La pudeur

LIVRE V

La justice

L'honnêteté

LIVRE VI

Le milieu et la raison droite

Les vertus qui servent l'expression de la vérité

- La science
- Les deux savoir-faire
- L'intelligence
- La sagesse
- Analyse de la sagacité
- Les capacités liées à la sagacité
- Utilité des vertus intellectuelles
-

LIVRE VII

Les travers moraux

Le plaisir (I)

LIVRE VIII 

L'amitié

LIVRE IX 

L'amitié (suite)

LIVRE X 

Le plaisir (II)

LIVRE I

Le bien suprême : fin de la discipline maîtresse entre toutes

Toute technique et toute démarche méthodique – mais il en va de même de l'action et de la décision – semble viser quelque chose de bon. C'est pourquoi l'on a eu cette belle déclaration : le bien, c'est la visée de tout.

Néanmoins, une certaine différence apparaît entre les fins. Tantôt, en effet, ce sont des actes, tantôt, des œuvres qui s'en distinguent. Or, quand certaines fins sont distinctes des actions, les œuvres sont alors un bien naturellement supérieur aux actes.

D'autre part, la multiplicité des actions, des techniques et des savoirs engendre aussi la multiplicité des fins. La médecine, par exemple, a pour fin la santé ; la construction navale, le bateau ; la conduite des armées, la victoire, et l'économie, la richesse. Mais toutes les techniques de ce genre sont subordonnées à quelque capacité unique, exactement comme sont subordonnés à l'art du cavalier, le métier de fabriquer des mors et tous les autres métiers qui servent aux équipements de cavalerie, tandis que cet art lui-même, ainsi que toute opération guerrière, se trouve subordonné à la conduite des armées et pareillement, d'autres techniques à des techniques différentes. Or, dans tous les cas, les fins que s'assignent les disciplines maîtresses sont préférables à toutes celles qui leur sont subordonnées, car c'est en fonction des premières qu'on poursuit également les secondes. – Et peu importe que ce soient les actes eux-mêmes qui constituent les fins des opérations ou quelque autre chose qui en est distincte, comme dans le cas des savoirs dont on vient de parler.

S'il est donc quelque fin, parmi celles qui sont exécutables, que nous souhaitons pour elle-même et pour laquelle nous souhaitons les autres – en excluant l'hypothèse que nous choisissons tout pour autre chose, car à ce tarif, évidemment, on irait à l'infini, jusqu'à rendre vide et vain le désir – il est clair que cette fin doit constituer le bien et ce, au titre suprême.

La connaissance du bien suprême : œuvre de la politique

Est-ce que dès lors, pour l'existence, la connaissance de celui-ci n'est pas aussi d'un grand poids ? Et, comme des archers, ne serions-nous pas, avec une cible, mieux en mesure d'atteindre ce qu'on doit ? Et s'il en est ainsi, il faut tâcher de cerner, du moins en l'esquissant, ce que peut bien être cette fin elle-même et d'identifier celui des savoirs ou capacités dont elle est l'objectif.

Or, comme on peut l'imaginer, c'est l'objectif de la discipline la plus souveraine et la plus éminemment maîtresse. Et telle est la politique visiblement. En effet, c'est elle qui dispose quels sont les savoirs dont on a besoin dans les cités, quelle sorte de savoirs chaque groupe de citoyens doit acquérir et jusqu'à quel point. D'autre part, nous voyons que même les plus honorables des capacités lui sont subordonnées, comme la conduite des armées, l'économie, l'art oratoire... Et, dès lors qu'elle use de tous les savoir-faire qui restent, prescrivant en outre, par la loi, ce qu'on doit exécuter et ce dont il faut se garder, sa propre fin est à même de contenir celles de toutes les autres disciplines, de sorte que cette fin doit être le bien humain.

Si même, en effet, il s'avère identique pour un seul homme et une cité, le meilleur objectif, en tout cas, et le plus achevé paraît de saisir et de préserver le bien de la cité ; car si l'on peut se féliciter quand il est à la portée ne serait-ce que d'un seul homme, malgré tout, il est plus beau et plus divin de le voir à la portée de nations et de cités.

Remarques sur le mode d'argumentation

Voilà donc ce que vise notre démarche méthodique, qui est, d'une certaine façon, politique. Et elle sera argumentée à suffisance si elle fournit tous les éclaircissements exigés par la matière supposée.

La même rigueur, en effet, ne doit pas être réclamée dans tous les arguments, pas plus que dans les travaux d'artisans. Or les matières que sont le beau et le juste, sur lesquelles veille la politique, offrent une telle diversité et la marque d'une telle fluctuation qu'elles peuvent sembler tenir à la loi seulement et pas à la nature. Et même les bonnes choses présentent pareille fluctuation, puisque, pour beaucoup, elles sont à l'occasion sources de dommages : certains ont, en effet, déjà péri pour cause de richesse et d'autres pour cause de courage. – On peut donc se contenter, lorsqu'on argumente sur de telles matières ou à partir d'elles, de montrer le vrai à gros traits, c'est-à-dire en l'esquissant, et lorsqu'on argumente sur des vérités recevables le plus souvent ou à partir d'elles, de conclure aussi sur des propositions de ce genre.

Remarques sur l'auditeur de la politique

C'est, par conséquent, avec la même tolérance qu'il faut aussi accueillir chacun des arguments avancés. Car un homme éduqué a pour principe de réclamer, en chaque genre d'affaires, le degré de rigueur qu'autorise la nature de l'affaire. On donne, en effet, à peu près la même impression lorsqu'on accepte un mathématicien qui débite des vraisemblances et lorsqu'on exige d'un rhéteur des démonstrations. Or chaque homme fait preuve d'un parfait discernement dans le domaine de ses connaissances, et là, il est bon juge. En chaque domaine particulier, c'est donc le privilège de celui qui a été éduqué dans ce domaine, et le bon juge tout simplement, c'est celui qui est éduqué sous tous rapports.

C'est pourquoi, s'agissant de la politique, on n'est pas un auditeur approprié lorsqu'on est jeune. Car on n'a pas l'expérience des actions que suppose l'existence, alors que les arguments sont tirés d'elles et portent sur elles ; de plus, enclin par ailleurs à suivre ses affections, on va écouter en vain et sans profit, dès lors que la fin n'est pas connaissance, mais action. – Et peu importe qu'on soit jeune par l'âge ou jeunet de caractère, car le défaut n'a rien à voir avec le temps, mais vient du fait qu'on se comporte affectivement dans la vie et la poursuite de chaque chose. Pour de telles personnes, en effet, la connaissance devient sans utilité, comme pour ceux qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, alors que, pour ceux qui rationalisent leurs désirs et leurs actions, il peut y avoir un grand profit à tirer d'un savoir sur ces matières.

Il a été question de l'auditeur, de la manière dont il faut accueillir nos propos et de la nature de notre projet. Les préambules doivent s'arrêter là.

1. Le bien suprême

Introduction : un objectif nommé bonheur

2. Mais reprenons notre argument. Dès lors que toute connaissance ou décision a pour objectif quelque chose de bon, quel est l'objectif que vise, disons-nous, la politique ? Et quel est le bien placé au sommet de tous ceux qui sont exécutables ?

Sur un nom, en somme, la toute grosse majorité tombe d'accord : c'est le bonheur, en effet, disent et la masse et les personnes de marque. Au reste, avoir une vie de qualité ou réussir, c'est

la même chose, dans leurs conceptions, qu'être heureux. Mais le bonheur, qu'est-ce que c'est ? On entre dans la controverse et la masse n'apporte pas une réponse pareille à celle des sages.

Les opinions touchant le bonheur

Pour certains, en effet, la réponse est claire et évidente : c'est quelque chose comme le plaisir, la richesse ou l'honneur, quoique la réponse varie des uns aux autres – et souvent même un individu identique change d'avis, puisque, tombé malade, il dit que c'est la santé, et dans l'indigence que c'est la richesse. Et s'ils se rendent compte qu'ils ne savent pas, ils sont alors stupéfaits de ceux qui leur disent que c'est quelque chose de grand qui les dépasse.

En revanche, si l'on en croit quelques-uns, il faudrait distinguer de ces multiples bonnes choses, une autre chose « en soi » qui serait précisément le motif pour lequel toutes celles-là sont bonnes.

Point de départ : les faits connus de nous

Ainsi donc, passer en revue toutes les opinions est sans doute assez vain et il suffit de voir celles qui émergent le plus ou semblent présenter quelque argument. Mais n'oublions pas la différence entre les arguments qui partent des principes et ceux qui conduisent aux principes.

C'est à juste titre, en effet, que Platon aussi s'interrogeait là-dessus et demandait si c'est à partir des principes ou en direction des principes qu'on chemine, comme dans le stade : va-t-on des commissaires aux récompenses en direction de la limite ou l'inverse ? Car il faut partir des données connues. Mais cela peut vouloir dire deux choses : telles données, en effet, sont connues de nous et telles autres, absolument. Peut-être donc, pour ce qui nous concerne, devons-nous partir de données connues de nous-mêmes.

Aussi doit-on avoir eu, dans ses habitudes, une belle conduite si, sur les matières que sont le beau ou le juste et, globalement, sur les matières politiques, l'on veut écouter avec satisfaction. Car, le point de départ, c'est le fait et s'il apparaît suffisamment, on n'aura nul besoin, en outre, du pourquoi. Or celui qui a bénéficié de telles habitudes ou bien possède des principes ou bien peut s'en faire une idée facilement.

Quant à celui qui n'est dans aucune de ces deux situations, qu'il écoute ces mots d'Hésiode :

Tout bon celui qui tout saisit par la pensée ; [...] Et brave aussi qui cède aux propos bienveillants. Mais qui ne voit par soi, ni nul autre n'entend,

En son cœur, celui-là est perdu tout entier.

Les opinions communes

3. Quant à nous, il nous faut dire, après cet excursus, que la conception qu'on a du bien et du bonheur, non sans raison, découle selon toute apparence du mode d'existence que l'on mène.

Le plaisir

Pour la masse et les gens les plus grossiers, c'est le plaisir. Aussi bien l'existence qu'ils aiment est-elle faite de jouissances – car les trois modes principaux d'existence les plus saillants sont celle qu'on vient de dire, celle du politique et, troisièmement, l'existence consacrée à la méditation. Ainsi donc la masse se montre complètement servile, préférant une existence de

bestiaux. Mais elle peut prétendre à un argument, du fait que beaucoup de ceux qui peuvent se le permettre souffrent du même penchant que Sardanapale.

L'honneur

De leur côté, les personnes de marque et portées à l'action vivent pour l'honneur. – De fait, l'existence politique a en somme cela pour fin. Mais l'honneur paraît être une chose trop légère par rapport au bien recherché, car il semble dépendre de ceux qui l'accordent, plutôt que de celui qui le reçoit, alors que le bien est chose intime et malaisée à ravir, nous le devinons. De plus, ces personnes ont l'air de poursuivre l'honneur pour se donner une raison de croire qu'ils sont bons.

La vertu

Néanmoins, s'ils recherchent l'hommage des hommes sagaces et auprès de ceux dont ils sont connus, c'est aussi pour leur vertu. Il est donc évident que, d'après eux, c'est la vertu qui l'emporte, et du coup, c'est plutôt celle-ci la fin de l'existence politique, à ce qu'on peut supposer. – Cependant, elle apparaît trop peu comme une fin, elle aussi. Il semble, en effet, qu'on puisse encore dormir tout en ayant la vertu ou rester inactif la vie durant et, par surcroît, subir des malheurs et les infortunes les plus grandes. Or nul ne dirait de celui qui vit de la sorte qu'il est heureux, sauf à vouloir défendre une position jusqu'au bout. Et, là-dessus, il suffit, car il en est assez question dans les arguments à la ronde.

La méditation

Quant au troisième mode d'existence, consacré à la méditation, nous en ferons l'examen dans la suite.

La richesse

Quant à l'existence vouée au profit, elle est en quelque sorte embrassée par contrainte et la richesse n'est évidemment pas le bien recherché, puisqu'elle est utile en fonction d'autre chose encore.

Conclusion

Aussi ce sont plutôt les biens évoqués précédemment qu'on peut concevoir comme fins, puisqu'on les aime pour eux-mêmes. Mais les apparences ne sont pas non plus en leur faveur, et beaucoup d'arguments se trouvent accumulés contre eux. Ainsi donc, il faut laisser cela.

L'opinion des philosophes amis

4. Mieux vaut peut-être d'ailleurs examiner le bien universel et vider la question de savoir comment on l'entend, quelque incommode que soit rendu ce genre de recherche du fait que ce sont des amis qui ont introduit les « formes ». Mais il semblera qu'il vaut mieux et que c'est un devoir, pour peu qu'il s'agisse de préserver la vérité, d'aller jusqu'à réfuter ce qui est approprié, surtout lorsqu'on est entre philosophes. Quand deux choses leur sont chères, en effet, un devoir sacré les oblige à honorer d'abord la vérité.

Objections générales à l'idée d'un bien universel

Alors : ceux qui ont apporté cette opinion ne produisaient pas de formes idéales des choses parmi lesquelles, disaient-ils, l'une est antérieure et l'autre postérieure ; c'est précisément

pourquoi ils ne posaient même pas une forme idéale des nombres. Or on parle du bien à la fois pour indiquer une essence, pour indiquer une qualité et pour indiquer un relatif, mais ce qui est par soi, c'est-à-dire la substance, a naturellement priorité sur le relatif, car celui-ci a l'air d'un rejeton et d'un accident de l'être. Par conséquent, il ne peut y avoir une quelconque forme idéale commune au-dessus de ces réalités.

De plus, le bien, de son côté, s'entend en autant de façons que l'être. On parle, en effet, du bien pour indiquer une essence (par exemple, le dieu ou l'intelligence), une qualité (les vertus), une quantité (la mesure), un relatif (l'utile), un moment (l'opportunité), une localisation (l'habitat) et d'autres choses semblables. Il est donc clair que le bien ne peut être une quelconque réalité commune, universelle et une, car il n'en serait pas question dans tous les cas d'imputations, mais dans un cas uniquement.

De plus, vu que, d'autre part, tout ce qui se range sous une seule forme idéale fait aussi l'objet d'une seule science, tous les biens devraient également faire l'objet d'une seule science, quelle qu'elle soit. Or voilà, il en est beaucoup, même pour les biens rangés sous une seule imputation ; ainsi, pour juger de l'opportunité, il y a dans la guerre, la connaissance stratégique et, en matière de maladie, la médecine ; et pour juger de la mesure, il y a en nutrition, la médecine et en matière d'efforts, l'éducation physique.

On peut d'autre part se demander ce que peut bien vouloir dire, en définitive, l'expression « chose en soi », si tant est que « l'homme en soi » et l'homme se définissent par une seule et même formule, celle de l'homme. Car si l'on considère la chose en tant qu'homme, cela ne fait aucune différence. Et dans ces conditions, il n'y a pas non plus à faire de différence à propos du bien si on le considère en tant que tel.

Mais ce n'est pas non plus parce qu'il serait éternel qu'un bien serait davantage un bien, si tant est que la blancheur qui dure longtemps n'est pas davantage ce qu'elle est que la blancheur éphémère.

– Plus convaincant d'ailleurs paraît l'argument des pythagoriciens à propos du bien, puisqu'ils situent l'« Un » dans leur liste des biens ; et c'est eux dès lors que Speusippe a, semble-t-il, suivi. Mais ce doit être là l'objet d'un autre propos.

Objections spéciales

Introduction : les deux sortes de biens

Par ailleurs, chez ceux qu'on vient de dire, une certaine ambiguïté se fait jour parce que ce n'est pas indifféremment sur n'importe quel bien que portent leurs arguments. Et si l'on rapporte à une forme unique les biens poursuivis et aimés pour eux-mêmes, en revanche, les choses susceptibles de les produire, de les garder d'une façon ou d'une autre ou encore d'empêcher leurs contraires, sont des choses qu'on appelle biens en raison des premiers et dans un autre sens. Il est donc évident qu'on peut entendre deux sortes de choses en parlant de biens et que les unes sont en elles-mêmes des biens, alors que les autres en sont à cause des premières.

Mettons donc à part des biens « utiles » les biens en soi, et examinons s'ils répondent à une forme idéale unique.

Les biens en eux-mêmes ne répondent pas à une seule forme idéale

Or quelles sortes de biens peut-on poser à ce titre ? Ce sont, n'est-ce pas, toutes les choses qu'on poursuit même quand elles restent sans suite, comme le simple fait d'être sensé, de penser ou de voir, certains plaisirs ou les honneurs, car, si nous les poursuivons aussi pour quelque chose d'autre, malgré tout, l'on peut poser que ces biens font partie des biens en soi. Ou alors on ira jusqu'à dire qu'il n'y a aucun bien en soi hors de la forme idéale, avec la conséquence que vaine sera cette forme !

Mais si les choses en question font partie des biens en soi, la formule qui définit le bien devra se montrer identique dans tous les cas, comme dans le cas de la neige et de la céruse, la formule qui définit la blancheur. Or, honneur, sagacité et plaisir se définissent par d'autres formules qui sont différentes lorsqu'on les définit en tant que biens. Par conséquent, il n'y a pas à tenir le bien pour une quelconque réalité commune et il ne répond pas à une seule forme idéale.

Mais comment alors s'entend-il ? Car il n'a pas l'allure en tout cas de ces réalités dont l'équivocité tient au hasard. Mais ne serait-ce pas qu'elles dérivent d'un seul bien ? Ou que toutes contribuent à un seul ? Ou plutôt qu'elles ont un rapport d'analogie ? Comme dans le corps, en effet, c'est la vue, dans l'âme, c'est l'intelligence et donc c'est autre chose dans chaque autre genre.

Mais peut-être faut-il laisser ces questions de côté pour l'instant, car les examiner avec toute la rigueur nécessaire relèverait plutôt d'une autre philosophie.

Objection définitive : l'inutilité d'un bien idéal

Et il en va pareillement de la question qui porte sur la forme idéale. En effet, si même il y a quelque chose d'unique et d'imputable en commun sous le nom de bien ou quelque chose d'indépendant qui serait le bien en lui-même, il est évident que celui-ci ne pourrait être exécuté ni acquis par l'homme. Or voilà justement la sorte de bien qu'on recherche.

Objection

Du coup, quelqu'un sera peut-être d'avis qu'il vaut mieux tout de même en avoir connaissance pour le rapporter à ceux des biens qu'on peut acquérir ou exécuter, car avec cette sorte de modèle, nous serons plus à même de savoir également tout ce qui est bon pour nous et, le sachant, plus à même de l'atteindre.

Réfutation

Il y a certes quelque chose de convaincant dans cet argument, mais il a tout l'air d'être en désaccord avec ce que sont les sciences. Chacune d'elles, en effet, vise un certain bien et est aussi en quête de ce qui lui fait défaut pour l'obtenir, mais laisse de côté cette connaissance du bien en soi. Pourtant, qu'un secours si précieux soit ignoré des hommes de métier dans leur ensemble et que ceux-ci ne le recherchent même pas, voilà qui n'est pas bien logique ! Du reste, on se demande aussi quel avantage un tisserand ou un menuisier tirerait, en vue de son propre métier, d'une connaissance de ce bien en soi. Ou comment serait meilleur médecin ou meilleur stratège celui qui aurait sous les yeux la forme idéale elle-même. Car, manifestement, ce n'est même pas « la » santé sous une telle forme que considère le médecin, mais celle de l'homme ; peut-être même faudrait-il dire plutôt : celle de cet homme-ci, car c'est le particulier qu'il soigne.

Sur ces questions, on doit arrêter là les discussions.

Arguments rationnels

5. Mais une nouvelle fois, revenons au bien recherché. Que peut-il bien être ?

Clarification d'un point acquis

Puisqu'il apparaît différent d'une action à une autre et d'une technique à une autre, puisque c'est une chose différente en médecine, dans la conduite des armées et ainsi de suite, qu'est-ce donc chaque fois que le bien, sinon ce pour quoi l'on exécute tout le reste ? Voilà ce qu'est, en médecine, la santé, en conduite militaire, la victoire, dans l'art de la construction, le bâtiment et ainsi de suite. Et, en chaque action et décision, c'est la fin, puisque c'est en vue de celle-ci que nous exécutons le reste, tous sans exception. De sorte que s'il est une chose exécutable qu'on puisse assigner pour fin à l'ensemble de nos actions, c'est elle qui sera le bien exécutable. Et s'il en est plusieurs, ce seront elles.

On a beau donc changer de route, le raisonnement aboutit au même point. Ce point, néanmoins, il faut encore essayer de le tirer plus au clair.

Clarification : le bien parfait, c'est la fin ultime

Or, puisqu'il y a manifestement plusieurs fins et que nous en choisissons certaines en raison d'autres (par exemple, la richesse, les hautbois et globalement les instruments), il est évident que toutes ne sont pas finales. Mais le bien suprême, lui, est quelque chose de final visiblement. Par conséquent, s'il n'y a qu'un seul bien final, il sera celui qu'on recherche et s'il en est plusieurs, ce sera le plus final d'entre eux.

La fin ultime, c'est le bonheur

Par ailleurs, est final, disons-nous, le bien digne de poursuite en lui-même, plutôt que le bien poursuivi en raison d'un autre ; de même, celui qui n'est jamais objet de choix en raison d'un autre, plutôt que les biens dignes de choix et en eux-mêmes et en raison d'un autre ; et donc, est simplement final le bien digne de choix en lui-même en permanence et jamais en raison d'un autre. Or ce genre de bien, c'est dans le bonheur surtout qu'il consiste, semble-t-il. Nous le voulons, en effet, toujours en raison de lui-même et jamais en raison d'autre chose. L'honneur, en revanche, le plaisir, l'intelligence et n'importe quelle vertu, nous les voulons certes aussi en raison d'eux-mêmes (car rien n'en résulterait-il, nous voudrions chacun d'entre eux), mais nous les voulons encore dans l'optique du bonheur, dans l'idée que, par leur truchement, nous pouvons être heureux, tandis que le bonheur, nul ne le veut en considération de ces biens-là, ni globalement, en raison d'autre chose.

Confirmation : le bonheur se suffit à lui-même

Du reste, il apparaît qu'en partant de la notion d'autosuffisance, on aboutit au même résultat. Le bien final en effet semble se suffire à lui-même.

Toutefois, l'autosuffisance, comme nous l'entendons, n'appartient pas à une personne seule, qui vivrait une existence solitaire. Au contraire, elle implique parents, enfants, épouse et globalement les amis et concitoyens, dès lors que l'homme est naturellement un être destiné à la cité. – Bien qu'il faille, à cet entourage, fixer une certaine borne, car si on l'étend aux ancêtres, aux descendants et aux amis des amis, on s'en ira à l'infini. Mais ce point doit être considéré ailleurs.

Quant à l'autosuffisance que nous posons, elle est le caractère de la chose qui, réduite à elle seule, rend l'existence digne d'élection et sans le moindre besoin. Or ce caractère appartient au bonheur, croyons-nous. – De plus, nous pensons par ailleurs que ce dernier est de tous les biens le plus digne d'élection quand il est dissocié de leur nombre. Quand il est en revanche associé à leur nombre, nous croyons évidemment qu'il est préférable au bonheur seul, même s'il ne s'accompagne que du moindre des biens, car celui-ci qui s'y ajoute crée un excès de biens, mais le plus grand des deux reste toujours préférable.

Donc, le bonheur paraît quelque chose de final et d'autosuffisant, étant la fin de tout ce qu'on peut exécuter.

L'essence du bien suprême

6. Mais sans doute déclarer que c'est le bonheur qui constitue le bien suprême est une déclaration sur laquelle chacun tombe manifestement d'accord. Et on attend encore, pour plus de clarté, que soit formulée son essence. Or on peut rapidement y arriver si l'on parvient à concevoir l'office de l'homme.

L'office de l'homme

De même, en effet, qu'un flûtiste, un sculpteur, tout artiste et globalement ceux qui ont un certain office et une action à exécuter semblent trouver, dans cet office, leur bien et leur excellence, de la même façon, on peut croire que l'homme aussi se trouve dans cette situation, si tant est qu'il ait quelque office.

Serait-ce donc qu'un menuisier et un cordonnier ont des offices et des actions à exécuter, alors que l'homme n'en aurait aucun et serait naturellement sans fonction ? Ou bien peut-on poser qu'à l'exemple de l'œil, de la main, du pied et en somme chacun de ses membres, qui ont visiblement un office, l'homme aussi en a un, à côté de tous ceux-là ? Alors, que peut-il donc bien être ?

Vivre, en effet, constitue manifestement un office qu'il a en commun même avec les plantes ; or on cherche ce qui lui est propre ; il faut donc écarter la vie nutritive ou de croissance. D'autre part, il y aurait, à sa suite, une certaine vie sensitive ; mais manifestement, elle aussi, est commune au cheval, au bœuf et à tout animal. Reste donc une certaine vie active à mettre au compte de ce qu'il a de rationnel, c'est-à-dire ce qui, d'un côté, obéit à la raison et, de l'autre, la possède et réfléchit. – Mais vu qu'il y a deux façons d'entendre cette vie aussi, il faut poser que c'est la vie en acte, car c'est elle principalement qui semble entendue.

La définition du bien humain par le genre et la différence spécifique

Mais si l'office de l'homme est l'activité rationnelle de l'âme ou une activité qui n'est pas sans raison, néanmoins nous soutenons qu'un même office, je veux dire un même genre d'office, appartient à tel individu et à son homologue vertueux, par exemple, au cithariste et au bon cithariste, et il en va donc ainsi absolument dans tous les cas, la supériorité conférée par la vertu s'ajoutant à l'office : car celui du cithariste est de jouer de son instrument, mais s'il est bon, c'est d'en bien jouer !

Dans ces conditions, si nous posons que l'office de l'homme est une certaine forme de vie (c'est-à-dire une activité de l'âme et des actions rationnelles), mais que, s'il est homme vertueux, ses œuvres seront parfaites et belles, dès lors que chaque œuvre parfaitement accomplie traduit la

vertu qui lui est propre, dans ces conditions donc, le bien humain devient un acte de l'âme qui traduit la vertu et, s'il y a plusieurs vertus, l'acte qui traduit la plus parfaite et la plus finale.

Encore faut-il que ce soit dans une existence qui atteint sa fin, car une seule hirondelle ne fait pas le printemps, non plus qu'un seul beau jour. Or de la même façon, la félicité et le bonheur ne sont pas donnés non plus en un seul jour, ni même en peu de temps.

Limites de l'argument

C'est une esquisse que chacun peut parfaire

7. Voilà donc, dans ses contours, le portrait du bien, puisqu'il faut sans doute esquisser d'abord et ensuite, reprendre le dessin. Mais on peut penser que chacun est à même de pousser plus avant et d'articuler de beaux détails au contour dessiné. Le temps aussi permet de trouver ce genre de détails ou y contribue efficacement. D'où précisément les progrès advenus dans les techniques, puisque chacun peut ajouter ce qui fait défaut.

Mise en garde : rappel des exigences méthodologiques

Il faut cependant garder aussi en mémoire ce qu'on a dit précédemment, et ne pas réclamer le même genre de rigueur partout. En chaque domaine, au contraire, il faut se conformer à la matière supposée et suivre la mesure qui conduit à la démarche entreprise. Le menuisier et le géomètre, en effet, ont une manière différente de chercher l'angle droit, car le premier s'en préoccupe dans la mesure où il est utile à son travail, tandis que le second se demande ce qu'il est et quelle peut être sa propriété, vu qu'il a l'œil sur la vérité. C'est de la même façon qu'il faut donc procéder dans les autres domaines aussi, pour que « le hors-d'œuvre ne prenne pas plus de place que l'œuvre ».

D'autre part, il ne faut pas exiger non plus la cause partout indifféremment. Au contraire, il suffit, en certains cas, d'avoir bien montré le fait, comme précisément lorsqu'on envisage les principes ; or le fait vient en premier et constitue un principe.

De leur côté, les principes s'aperçoivent tantôt par induction, tantôt par le sens, tantôt par l'effet d'une certaine habitude, et cela varie d'un cas à l'autre. Or il faut essayer d'approcher chaque genre de principes par la voie qu'exige leur nature et mettre du zèle à les bien définir, car ils ont un grand poids pour la suite. Il semble, en effet, que le principe soit plus que la moitié du tout et permette de clarifier en même temps beaucoup d'objectifs recherchés.

Confirmation : retour aux opinions

8. Néanmoins, l'examen du bonheur ne doit pas consister seulement à offrir la conclusion et les prémisses que réclame le raisonnement. Au contraire, il doit encore considérer les propos que l'on tient à son sujet. Avec la vérité, en effet, toutes les données sont en accord, tandis qu'avec l'illusion, on constate bien vite leur désaccord.

Première confirmation : les biens de l'âme

Alors, prenons la répartition des biens en trois catégories : il y a, d'une part, les biens qu'on dit extérieurs et, d'autre part, ceux qui concernent l'âme ou le corps. Mais ce sont les biens qui concernent l'âme que principalement et par-dessus tout nous appelons des biens. Or nous posons les actions et les activités psychiques dans cette catégorie. De sorte que notre argument semble

parfaitement conforme à cette opinion-là, qui est ancienne et reçue en commun par les philosophes.

Du reste, on peut aussi juger qu'il est correct au fait qu'on dit que la fin consiste en certaines actions et en certains actes, car, dans ces conditions, elle devient partie intégrante des biens de l'âme et non des biens extérieurs.

Deuxième confirmation : le bonheur et ses composantes

S'accorde par ailleurs encore à notre argument l'idée que l'homme heureux connaît une vie de qualité et le succès, puisqu'on a dit en somme que le bonheur, c'est la vie parfaite en quelque sorte et l'action réussie.

9. Mais il apparaît même que les différents biens qu'on recherche lorsqu'on est en quête du bonheur appartiennent tous à celui qu'on vient de dire. De l'avis des uns en effet, c'est la vertu, pour d'autres, la sagacité, pour d'autres encore, une certaine sagesse. Et selon les uns, ces biens, ou l'un d'eux, s'accompagnent du plaisir (ou ne doivent pas aller sans lui), alors que d'autres vont jusqu'à y inclure la prospérité. Et ces arguments sont, pour une part, ceux de la masse depuis un temps immémorial et, pour l'autre, ceux du petit nombre des personnages réputés. Or ces deux sortes d'opinions ne peuvent logiquement se fourvoyer complètement sur l'ensemble des points. Au contraire, sur un point quelconque au moins, voire sur la grosse majorité, elles doivent correspondre à un jugement correct.

La requête d'une vertu

Ainsi donc, avec ceux qui plaident en faveur de la vertu ou d'une certaine vertu, notre argument est en accord, puisque c'est elle que manifeste l'acte vertueux.

Mais une différence qui n'est peut-être pas négligeable sépare nos conceptions du bien suprême : faut-il le placer dans une possession ou dans un comportement, dans un état ou dans un acte ? L'état, en effet, peut finalement ne rien donner de bon quand il existe, par exemple, chez le dormeur – ou même, d'une certaine façon, chez la personne éveillée si elle est incapable d'activité, car, pour être heureux, il lui faudrait nécessairement agir et agir avec succès. Or, de même qu'aux épreuves olympiques, ce ne sont pas les plus beaux ou les plus forts que l'on couronne, mais ceux qui participent aux concours (car c'est parmi eux qu'on trouve des vainqueurs), exactement de la même façon, ce qui est beau et bon dans l'existence échoit à ceux qui agissent correctement.

La requête du plaisir

D'autre part, leur existence est également plaisante en elle-même. Prendre plaisir est, en effet, l'une des propriétés de l'âme. Or chacun prend plaisir à ce dont il est réputé amateur : par exemple, le cheval, s'il est amateur de chevaux, le spectacle, s'il est amateur de spectacles. Or exactement de la même façon, les actes justes sont plaisants si l'on est épris de justice et, globalement, les actes vertueux, si l'on est épris de vertu.

Ainsi donc, si les choses qui plaisent à la masse sont en conflit avec cela, c'est parce qu'elles ne sont pas naturellement plaisantes. Mais ceux qui aiment ce qu'il est beau d'accomplir ont plaisir à ce qui est naturellement plaisant ; or telles sont les actions vertueuses ; de sorte qu'elles sont

plaisantes à la fois pour eux et en elles-mêmes. Leur existence n'a donc nul besoin par surcroît du plaisir comme d'un artifice ; au contraire, elle contient le plaisir en elle-même.

La requête du beau

À ce qui précède, en effet, il faut ajouter que n'est pas bon non plus celui que ne réjouissent pas les belles actions. Car nul ne dirait juste celui qui n'a pas de joie à faire la justice, ni généreux celui qui n'en a pas aux actions généreuses, et il en va exactement de même dans les autres cas. Or, dans ces conditions, l'on peut dire qu'en elles-mêmes les actions vertueuses sont plaisantes, mais aussi bonnes et belles.

C'est même au plus haut point qu'elles le sont, si l'on s'en remet au jugement du vertueux. Or son jugement est décisif, comme nous l'avons dit. Par conséquent, le bonheur est ensemble la chose la meilleure, la plus belle et la plus plaisante. Et la distinction que suggère l'inscription de Délos n'est pas de mise : Très beau d'être très juste et très bon la santé, Mais quel plaisir d'atteindre à l'objet désiré !

Tous ces caractères appartiennent en effet aux activités les meilleures. Or ce sont elles, ou l'une d'entre elles, la meilleure, nous l'avons dit, qui constituent le bonheur.

La requête des biens extérieurs

Mais il apparaît malgré tout que celui-ci a encore besoin, en plus, des biens extérieurs, ainsi que nous le disions.

Impossible, en effet, ou du moins difficile d'exécuter de belles choses lorsqu'on est sans ressources, car beaucoup s'exécutent, comme à l'aide d'instruments, par le moyen d'amis, de la richesse ou du pouvoir politique.

D'autre part, il y a un certain nombre d'avantages dont l'absence ternit la félicité : par exemple, une famille honorable, de bons enfants, la beauté.... On ne peut en effet tout à fait prétendre au bonheur si l'on a l'apparence vraiment disgracieuse ou une famille douteuse ou qu'on est solitaire et sans enfants ; et peut-être moins encore, si l'on a des enfants ou des amis franchement mauvais ou que la mort les a ravis alors qu'ils étaient bons.

Ainsi que nous le disions, il faut donc apparemment compter aussi sur ce genre d'avantage qui permet de couler des jours heureux. De là vient l'amalgame que font certains en identifiant la bonne fortune au bonheur, alors que d'autres le réduisent à la vertu.

Le bonheur dépend de nous

10. De là vient aussi qu'on se demande s'il s'agit d'un bien qu'on peut acquérir par l'apprentissage, l'habitude ou encore quelque autre exercice, ou s'il échoit, comme le sort, par quelque divine faveur, voire en raison de la fortune.

Un bien divin

Certes, s'il est par ailleurs encore quelque présent des dieux fait aux hommes, logiquement, le bonheur aussi est un don divin, et même lui surtout, dans la mesure où c'est le plus grand des biens humains. Mais ce point, peut-être, demanderait un autre examen pour être traité de façon adéquate.

Il apparaît cependant que même s'il n'est pas envoyé par les dieux et qu'il advient au contraire en raison de la vertu, c'est-à-dire d'un certain apprentissage ou d'un exercice, le bonheur fait partie des biens les plus divins, car la récompense de la vertu et sa fin sont manifestement le bien suprême, c'est-à-dire quelque chose de divin et de l'ordre de la félicité.

Un bien indépendant de la fortune

Néanmoins, ce peut être aussi un bien partagé par beaucoup, puisqu'il est accessible à tous ceux qui n'ont pas de handicap pour la vertu, moyennant un certain apprentissage et de l'application. Or s'il vaut mieux d'être heureux dans ces conditions qu'en raison de la fortune, la logique veut qu'on le soit de cette façon, si tant est que les choses naturelles sont à leur mieux dans pareilles conditions, ainsi que les œuvres de l'art et toutes celles qui dépendent d'une cause, surtout si cette cause est la plus sublime qui soit.

Du reste, confier ce qu'il y a de plus grand et de plus beau à la fortune serait par trop étourdi.

Confirmations

D'ailleurs, à l'évidence, ce qu'on recherche découle aussi de notre argument. Il a été dit, en effet, que le bien suprême est une activité de l'âme, qui doit à la vertu une certaine qualité, alors que les biens qui restent sont, les uns, des présumés nécessaires, les autres, des adjuvants ou des moyens utiles à titre d'instruments.

D'autre part, ces positions seront aussi en accord avec nos déclarations du début. En effet, nous avons posé que la fin de la politique est le bien suprême. Or la politique met le plus grand soin à faire que les citoyens possèdent certaines qualités, qu'ils soient bons et en mesure d'exécuter ce qui est beau.

Notre sentiment a donc de l'allure quand nous refusons de dire heureux un bœuf, un cheval ou n'importe quel autre animal, car nul d'entre eux n'est en mesure d'avoir en partage ce genre d'activité. – Et c'est pour ce motif que même un enfant n'est pas heureux, parce qu'il n'est pas encore capable d'exécuter de telles actions, vu son âge. Quant à ceux dont on clame la félicité, ils doivent leur réputation à l'espérance de celle-ci, car il faut compter, comme nous le disions, et sur une vertu finale et sur une existence qui atteint sa fin.

Le bonheur est définitif

En effet, beaucoup de changements se produisent et des fortunes en tout genre au cours de l'existence, et il se peut que le plus prospère tombe en de grands malheurs dans la vieillesse, comme les récits de Troie le racontent à propos de Priam. Or celui qui a essuyé de tels caprices de la fortune et qui a fini misérablement, nul ne le proclame heureux.

11. Est-ce donc à dire qu'il faille même se garder de proclamer heureux quelque homme que ce soit aussi longtemps qu'il est en vie et que nous aurions intérêt, comme le veut Solon, à « voir la fin » ?

Le bonheur ne peut être rejeté après sa mort

Mais alors, s'il faut aller jusqu'à poser les choses ainsi, est-ce que vraiment il y a encore une place pour le bonheur à ce moment-là, après qu'on a trouvé la mort ? Au contraire, c'est précisément cette hypothèse qui semble complètement déplacée, en particulier pour nous, qui défendons l'argument que le bonheur est une sorte d'activité !

Le bonheur ne pourrait être affecté après la mort

Mais dans l'hypothèse envisagée nous ne voulons pas dire que c'est une fois mort qu'on est heureux et Solon non plus n'a pas cette intention. Il pense, au contraire, qu'on ne peut sûrement proclamer un homme bienheureux qu'à partir du moment précis où il est à l'abri des maux et des infortunes. Or, dans cette hypothèse aussi, il y a place pour un certain embarras. Car, semble-t-il, il existe, pour le mort, et du mauvais et du bon, exactement comme pour le vivant qui ne s'en aperçoit pas : par exemple, les marques d'honneur ou d'infamie que reçoivent ses enfants et, globalement, ses descendants, leurs succès et leurs revers... Et voilà précisément qui pose question, car celui qui a connu une existence bienheureuse jusqu'à la vieillesse et qui a connu une fin analogue peut avoir des descendants qu'affectent bien des vicissitudes : certains d'entre eux peuvent être bons et avoir l'existence qu'ils méritent, mais d'autres peuvent se trouver dans la situation contraire.

Il est cependant évident que même les distances peuvent modifier de façons diverses les rapports aux parents. Il serait donc étrange que le mort partage encore ces vicissitudes et à certains moments accède au bonheur, puis à d'autres, retourne à la misère, bien qu'on ne puisse dire sans absurdité que rien, même pour un temps, ne touche les parents dans le sort de leur progéniture.

Le bonheur est stable

Mais il faut en revenir à la question soulevée antérieurement. On s'apercevra vite, en effet, qu'elle éclaire aussi ce qu'on est en train de rechercher pour le moment.

Supposons donc qu'il faille chaque fois « voir la fin » et à ce moment-là, proclamer quelqu'un bienheureux, non parce qu'il l'est, mais parce qu'il l'était auparavant. Comment alors ne pas trouver absurde de refuser, au moment où il est heureux, d'avouer la vérité en reconnaissant ce qui lui appartient ? En fait, si l'on ne veut pas déclarer heureux les gens en vie, c'est en raison des vicissitudes de la vie et parce qu'on se fait du bonheur l'idée d'une chose ferme et malaisée à renverser de quelque façon que ce soit, alors que la roue de la fortune tourne souvent pour les mêmes individus. Il est clair, en effet, que si nous suivons pas à pas les caprices de la fortune, nous allons souvent dire que le même individu est heureux et malheureux tour à tour, donnant de l'homme heureux l'image d'une sorte de caméléon et d'édifice branlant.

La stabilité du bonheur ne tient pas à la fortune, mais à l'activité vertueuse

Ne faut-il pas plutôt dire que s'en remettre, pour en juger, aux caprices de la fortune est incorrect de toutes les façons ? Ce n'est pas à eux que tient, en effet, le fait de vivre bien ou mal. Au contraire, ils offrent le supplément dont a besoin l'existence humaine, comme nous le disions. Et ce qui en décide souverainement, ce sont les actes vertueux dans le cas du bonheur et les actes contraires à la vertu dans le cas contraire.

Et un témoignage en faveur de notre argument se trouve aussi dans la question qu'on vient de traiter, puisque aucune des œuvres humaines ne présente autant de solidité que les activités qui sont vertueuses. Elles sont, en effet, plus stables encore que les sciences, semble-t-il.

Or dans leur nombre, ce sont les plus honorables qui sont les plus stables, car c'est à elles surtout, et cela sans discontinuer jamais, que les bienheureux consacrent leur vie. C'est, en effet, apparemment le motif pour lequel il n'y a pas de place, dans leur cas, pour l'oubli.

Par conséquent, la stabilité recherchée appartiendra à l'homme heureux. Et il traversera l'existence dans ce bonheur car, toujours ou avant tout, il exécutera et aura en vue ce qui est vertueux.

Le bonheur n'est pas assombri par des infortunes graves

Il supportera aussi les caprices de la fortune avec le plus beau visage et restera partout entièrement à son affaire, du moins s'il est véritablement bon « et d'une carrure irréprochable ».

Cependant, bien des choses se produisent au gré de la fortune et il y a une différence entre les grands et les petits aléas.

Quand elles sont petites, les marques d'une bonne fortune et pareillement d'une fortune opposée ne pèsent évidemment pas lourd dans la vie.

Quand ce sont, en revanche, de grandes faveurs et qu'elles se répètent souvent, elles peuvent accroître considérablement la félicité de l'existence, car elles l'assortissent naturellement ainsi d'une parure en supplément et l'on en peut faire un bel usage et vertueux.

À l'inverse, si ce sont des revers, ils entament et gâtent la félicité, car ils accumulent chagrins et obstacles à bien des activités. Et pourtant, même dans ces cas, on voit dans tout son éclat ce qui est beau, chaque fois que quelqu'un supporte sans aigreur des infortunes nombreuses et de taille, non par insensibilité à la douleur, mais parce qu'il possède noblesse et grandeur d'âme.

L'infortune, même grave, ne fait pas le misérable

Par ailleurs, si ce sont les actes qui décident souverainement de la vie, comme nous le disions, personne, s'il est bienheureux, ne peut devenir un misérable. Jamais, en effet, il n'exécutera les actions odieuses et viles, car l'homme véritablement bon et sensé, croyons-nous, supporte tous les caprices de la fortune en faisant bonne figure et tire de ce qui est à sa disposition de quoi toujours accomplir les plus belles actions, exactement comme un chef militaire, s'il est bon, tire de l'armée qu'il a sous la main le meilleur parti pour la guerre, ou comme un cordonnier fait des cuirs qu'on lui a donnés la plus belle chaussure qu'il peut. Et la même chose s'observe avec tous les autres hommes de métier.

Or, dans ces conditions, on ne deviendra jamais un misérable si l'on est heureux.

Le bonheur peut exister sans une félicité constante

Cela ne veut pas dire, certes, que sera bienheureux celui qui vient à tomber dans les malheurs de Priam, mais au moins, il ne passera non plus, alors, par toutes les couleurs et il ne sera pas facile de le changer. On ne peut être, en effet, arraché au bonheur aisément, ni par n'importe quel revers. Au contraire, cela nécessite de grandes infortunes, qui se multiplient. Après de telles infortunes, on ne peut pas non plus recouvrer le bonheur en peu de temps. Au contraire, si tant est qu'on le puisse, cela exige une longue période durant laquelle, en fin de compte, on aura bénéficié de grands et beaux avantages.

Par conséquent, qu'est-ce qui empêche de dire heureux celui dont l'activité traduit une vertu finale et qui possède en suffisance les ressources extérieures, non pendant n'importe quelle période, mais dans une existence qui atteint sa fin ?

Peut-être faut-il ajouter : « et qui conservera ce genre d'existence puis connaîtra une fin analogue », du fait que l'avenir nous est obscur et que le bonheur que nous posons est une fin

absolument finale, de toutes les façons. Mais, dans ces conditions, nous devons dire « bienheureux », parmi les vivants, ceux qui possèdent et peuvent conserver les caractéristiques qu'on a mentionnées ; et il nous faut parler d'hommes bienheureux.

Et là-dessus, assez de distinctions !

Le bonheur est très diversement affecté par la fortune des proches

Par ailleurs, prétendre que les caprices de la fortune affectant la descendance et les amis dans leur ensemble ne comptent pour rien du tout, c'est manifestement trop peu faire cas de l'amitié et trop contraire aux opinions. – Nombreuses, cependant, sont les circonstances, lesquelles comportent des différences en tout genre. Et elles nous touchent tantôt plus, tantôt moins.

Procéder aux distinctions particulières serait donc visiblement une tâche énorme et sans limite, mais un exposé général, même sommaire, donnera vite satisfaction.

Ainsi, tout comme les revers personnels sont parfois un fardeau qui pèse d'un certain poids sur l'existence, mais sont d'autres fois, assez légers à supporter, apparemment de la même façon, ceux qui affectent les proches se répartissent, dans leur ensemble, en deux catégories.

D'un autre côté, il y a une différence à faire pour chacune des affections, selon que l'on parle des vivants ou des défunts – la différence est beaucoup plus grande que celle qu'on fait pour les crimes terribles, selon qu'ils sont préalables à l'action dans les tragédies ou qu'ils sont perpétrés sous les yeux du spectateur. Il faut donc prendre en compte cette différence aussi.

Le bonheur des défunts est pratiquement hors d'atteinte

Mais la question qui se pose plutôt, à n'en pas douter, quand on parle des trépassés, est de savoir s'ils partagent avec les vivants quoi que ce soit, le bien ou ses contraires ? Selon toute apparence, en effet, si même, venant des vivants, la moindre chose parvient à les atteindre, bonne ou non, c'est une chose ténue, c'est-à-dire sans importance, soit absolument, soit pour eux. Et si elle n'est pas sans importance, ce n'est pas, en tout cas, une chose de force ni de nature à rendre heureux ceux qui ne le sont pas, ni à supprimer chez ceux qui l'auraient un état de félicité.

Ainsi donc, une certaine incidence sur les trépassés est manifestement attribuable aux succès des êtres qui leur étaient chers, ainsi qu'à leurs échecs, mais une incidence telle et si faible qu'elle ne peut, s'ils sont heureux, les rendre malheureux, ni produire aucun autre effet de ce genre.

Le bonheur est au-dessus des vertus louables

12. Ces distinctions étant fournies, jetons par ailleurs un coup d'œil sur la question de savoir si le bonheur se range parmi les choses louables ou plutôt parmi les choses honorables, puisqu'il est au moins évident qu'il ne se range pas parmi les potentialités.

Les qualités louables

Il apparaît alors que tout objet louable se voit attribuer des louanges pour avoir une certaine qualité et quelque disposition à une certaine chose, car si nous louons le juste, le courageux ou, globalement, l'homme bon et sa vertu, c'est en raison de leurs actes et de leurs œuvres. Et si nous louons également celui qui est fort, celui qui est fait pour la course, et chacun de ceux qui ont une autre capacité, c'est parce que chacun présente une certaine qualité naturelle et une disposition à quelque chose de bon et d'excellent. – Le montrent d'ailleurs encore les louanges

adressées aux dieux, car ils y apparaissent ridicules, quand ils sont rapportés à nous ; et il en va de la sorte parce que la louange passe par une référence à quelque chose, comme nous disions.

Le bonheur dépasse le louable

Or si la louange s'adresse à pareilles dispositions, il est évident que les êtres les meilleurs n'appellent pas de louange, mais quelque chose de plus et de mieux que cela. Et c'est très exactement ce qu'on voit, car ce que nous célébrons chez les dieux, c'est leur félicité et leur bonheur, comme on le fait pour ceux des hommes qui sont les plus divins. Et, parmi les biens, nous faisons exactement la même distinction. Nul, en effet, ne loue le bonheur comme on loue ce qui est juste ; au contraire, on le tient pour un bien plus divin et meilleur, qu'on célèbre en termes de félicité.

Eudoxe, de son côté, semble avoir eu un bel argument dans le même sens, pour accorder le premier prix au plaisir, car il n'est pas objet de louange, alors qu'il fait partie des bonnes choses : cela fournit l'indice, croyait-il, qu'il est au-dessus des objets louables ; or, notait-il, telle est la caractéristique du dieu et du bien, puisqu'on leur rapporte précisément tout le reste.

La louange, en effet, s'adresse à la vertu, puisque l'aptitude à exécuter les belles actions vient de celle-ci, et les éloges vont aux œuvres, tant celles du corps que celles de l'âme. Mais débrouiller ces nuances avec rigueur revient peut-être avec plus de pertinence à ceux qui ont pris la peine de se familiariser avec les éloges.

Conclusion : le bonheur tient de l'honorable

Pour notre part, nous pouvons voir, d'après ce qui vient d'être dit, que le bonheur fait partie des choses honorables et achevées.

Au demeurant, cela ressort aussi du fait qu'il est principe, car c'est en fonction de lui que, tous, nous exécutons tout le reste. Or le principe et la cause des biens, nous posons qu'il s'agit d'une chose honorable et divine.

Introduction : raisons d'examiner la vertu

13. Par ailleurs, dès lors que le bonheur est une certaine activité de l'âme exprimant la vertu finale, il faut accorder à la vertu un examen, car ainsi nous pourrions encore mieux voir ce qu'il en est du bonheur.

De son côté, il semble bien que le véritable politique lui voue également l'essentiel de sa peine, puisqu'il souhaite rendre bons ses concitoyens et en faire des sujets dociles aux lois. – Nous en avons du reste un modèle dans le cas des législateurs de Crète, de Lacédémone et peut-être d'autres semblables, s'il en est –. Or si la politique implique cet examen, de toute évidence, la recherche sera conforme à notre propos de départ.

Préliminaires : l'âme humaine

Besoin d'une certaine connaissance de l'âme

Mais la vertu à examiner est la vertu humaine, évidemment, car c'est précisément le bien humain que nous cherchions et le bonheur humain. Or on appelle vertu humaine, non celle du corps, mais celle de l'âme ; et d'ailleurs, le bonheur est une activité de l'âme, disons-nous.

Et s'il en va de la sorte, le politique a évidemment besoin de connaître d'une certaine façon ce qu'on sait de l'âme, exactement comme pour soigner l'œil, on doit connaître aussi le corps entier. C'est même d'autant plus impératif que la politique a un rang plus honorable et supérieur, comparée à la médecine. Or les médecins de marque s'affairent beaucoup à la connaissance du corps. Il faut donc que le politique aussi ait des vues sur l'âme.

Des conceptions courantes suffisent

Mais il lui faut des vues en fonction de ses besoins et dans les limites qui suffisent aux objectifs qu'il recherche, car pousser plus loin le souci de rigueur est un labeur qui excède ses projets. Or il est question de l'âme aussi dans les arguments extérieurs, avec suffisamment d'abondance en un certain nombre de cas ; et il faut en faire usage.

L'irrationnel et le rationnel

Ainsi, l'idée que l'âme a une part irrationnelle et une part qui détient la raison. – Est-ce que, pour le reste, cette distinction se compare à celle des parties du corps et de toute réalité morcelable ? Ou bien leur définition seule distingue-t-elle deux choses naturellement inséparables, comme dans la circonférence, le convexe et le concave ? Cette question n'a aucune importance pour ce qui est présentement en cause.

Les deux aspects de l'irrationnel

Le végétatif et sa vertu non humaine

De son côté, l'irrationnel, pour une part, a l'air d'être commun à tous les vivants et d'appartenir aux plantes. Je veux parler de la part qui est responsable de la nutrition et de la croissance. Car ce genre de capacité de l'âme, on peut en poser l'existence chez tous les êtres qui s'alimentent : on la trouve même chez les êtres embryonnaires et c'est strictement la même que chez ceux qui ont atteint leur fin. Il est plus logique en effet de l'admettre que d'en poser une autre.

Ainsi donc, à cette capacité-là, correspond une certaine vertu commune qui, manifestement, n'est pas humaine. Il semble, en effet, que ce soit durant les périodes de sommeil que s'active le plus la partie de l'âme en question ou cette capacité. Or la période où l'homme bon et le méchant se distinguent avec le moins d'évidence, est celle du sommeil. Aussi dit-on qu'il n'y a pas la moindre différence, la moitié de l'existence, entre les gens heureux et les misérables. Et c'est le cas selon toute vraisemblance, car l'inactivité en quoi consiste le sommeil est celle de l'âme dans les limites où elle peut être dite vertueuse ou vicieuse. – À moins que dans une faible mesure, certaines émotions ne lui parviennent encore et que, par là, les représentations oniriques des gens honnêtes ne valent mieux que celles du tout-venant !

Mais là-dessus, il suffit et il faut laisser la partie nutritive, puisque la vertu qui fait l'homme n'est pas naturellement son lot.

L'appétitif qui s'oppose à la raison

Cependant, selon toute vraisemblance, il y a encore, dans la nature de l'âme, une autre partie irrationnelle qui, elle, participe toutefois de la raison par un côté. En effet, prenons le continent et l'incontinent. Nous louons leur raison à tous deux ou la partie rationnelle de leur âme, parce que ses injonctions sont correctes et qu'elle invite aux actions les meilleures. Mais manifestement, il y a aussi en eux une autre chose, naturellement distincte de la raison, qui est en conflit avec elle et lui résiste car, exactement comme les membres paralysés du corps qu'on

décide de mouvoir vers la droite se portent au contraire vers la gauche, dans le cas de l'âme, on constate aussi ce mouvement de désobéissance : c'est, en effet, en sens contraire que vont les impulsions de l'incontinent, sauf que, dans les corps, nous voyons ce qui se porte de travers, tandis que dans le cas de l'âme, nous ne le voyons pas. Mais il n'en reste sans doute pas moins que dans le cas de l'âme aussi, on puisse penser qu'il y a quelque chose, à côté de la raison, qui lui est contraire et qui marche contre elle.

Cet irrationnel est susceptible d'obéir à la raison

Comment s'en distingue-t-elle ? Peu importe, mais elle aussi, visiblement, participe de la raison, comme nous le disions ; elle est, en tout cas, aux ordres de la raison chez le continent et peut-être est-elle plus encore à son écoute chez le tempérant et le courageux, puisque, en tout, chez eux, elle s'accorde à la raison.

Conclusion : l'irrationnel rationnel

Visiblement donc, l'irrationnel lui-même est double, puisque le végétatif n'a d'aucune façon part à la raison, tandis que l'appétitif ou globalement le désidératif y participe d'une certaine façon, c'est-à-dire dans la mesure où il est à son écoute et prêt à lui obéir. Il en tient compte au sens où nous disons tenir compte des avis de notre père et de nos amis, mais il ne rend pas compte des choses, comme on le fait de vérités mathématiques.

Que l'irrationnel obéisse d'une certaine façon à la raison, c'est d'ailleurs ce que suggèrent encore l'admonestation et toutes les formes de réprimandes ou d'encouragements. – Mais s'il faut soutenir que cette partie de l'âme est, elle aussi, rationnelle, il y aura dès lors deux parties rationnelles : l'une, au sens fort, qui possède la raison en elle-même, et l'autre qui est susceptible de l'écouter d'une certaine façon, comme on écoute son père.

Vertus morales et vertus intellectuelles

Or précisément les distinctions qu'appelle la vertu s'opèrent d'après cette différence-là. Nous disons, en effet, qu'il y a des vertus intellectuelles et des vertus morales, que la sagesse, la compréhension, la sagacité sont d'ordre intellectuel, mais la générosité et la tempérance, d'ordre moral. Si nous parlons en effet du caractère, nous ne disons pas « c'est un sage ou quelqu'un capable de comprendre », mais « c'est un doux ou un tempérant ». Cependant, nous louons aussi le sage en raison de son état ; or les états louables, nous les appelons vertus.

LIVRE II

1. D'où viennent les vertus ?

La vertu morale est le fruit de l'habitude, non de l'enseignement

1. La vertu a donc deux formes : elle est intellectuelle d'un côté, et de l'autre, morale.

Si elle est intellectuelle, c'est en grosse partie à l'enseignement qu'elle doit de naître et de croître. C'est précisément pourquoi elle a besoin d'expérience et de temps. Mais si elle est morale, elle est le fruit de l'habitude. C'est même de là qu'elle tient son nom [en grec, *êthikê* : « morale »] moyennant une petite modification du mot *ethos*, [en grec « habitude »].

Elle n'est pas donnée naturellement

D'où il appert aussi qu'aucune des vertus morales ne nous est donnée naturellement.

Premier argument

En effet, rien de ce qui est naturel ne se modifie par l'habitude. Ainsi, la pierre qui se porte naturellement vers le bas ne peut prendre l'habitude de se porter vers le haut, même si on veut la lui faire contracter en la jetant dix mille fois en l'air. On ne peut faire non plus que le feu se porte vers le bas, et aucun comportement naturel ne peut se modifier par l'habitude.

Par conséquent, ce n'est ni naturellement, ni contre-nature, que nous sont données les vertus. Au contraire, la nature nous a faits pour les recevoir, mais c'est en atteignant notre fin que nous les acquérons, par le moyen de l'habitude.

Second argument

De plus, tout ce que la nature met à notre disposition, nous l'apportons d'abord sous forme de capacités et ensuite nous y répondons par nos actes, comme on le voit précisément dans le cas des sens. Ce n'est pas, en effet, de l'acte fréquent de voir ou de l'acte fréquent d'entendre que nous tirons nos facultés des sens, mais l'inverse : c'est parce que nous les possédons que nous en avons fait usage et ce n'est pas l'usage qui nous en a donné la possession.

Or les vertus, nous les tirons d'actes préalables, comme c'est le cas des techniques au demeurant. En effet, ce qu'on doit apprendre à faire, c'est en le faisant que nous l'apprenons. Ainsi, c'est en bâtissant qu'on devient bâtisseur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. De la même façon, c'est donc aussi en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérant et des actes courageux qu'on devient courageux.

Confirmation

En témoigne d'ailleurs encore ce qui se passe dans les Cités. Les législateurs, en effet, cherchent à créer, chez leurs concitoyens, les habitudes qui les rendent bons et le souhait de tout législateur est celui-là. Quant à tous ceux qui échouent à le faire, ils ratent leur but. Et c'est là ce qui distingue un bon régime politique d'un mauvais.

Similitude entre les actions et les états qui en procèdent

De plus, ce sont, à l'origine et tout du long, les mêmes actes qui entraînent dans chaque cas l'apparition et la disparition d'une vertu, comme c'est encore le cas d'une technique. En effet,

jouer de la cithare produit tantôt de bons, tantôt de mauvais citharistes, et des activités analogues, sortent les bâtisseurs ainsi que tous les autres artisans, bons ou mauvais, puisque bien bâtir fera de bons bâtisseurs, et mal bâtir, de mauvais. S'il n'en allait pas de la sorte, en effet, on n'aurait nul besoin de quelqu'un pour enseigner le métier ; tout le monde, au contraire, serait né bon artisan ou mauvais.

Tel est donc aussi le cas des vertus. En effet, c'est en exécutant ce que supposent les contrats qui regardent les personnes que nous devenons, les uns, justes, les autres, injustes. C'est par ailleurs en exécutant les actes que supposent les circonstances effrayantes et en prenant l'habitude de craindre ou de garder son sang-froid que nous devenons, les uns, courageux, les autres, lâches. Et il en va encore de même pour les affaires qui mettent en jeu nos appétits ou celles qui suscitent les manifestations de notre colère. Les uns, en effet, deviennent tempérants et doux, les autres, intempérants et colériques, les premiers, parce qu'ils ont, dans les circonstances, tel comportement qui correspond à la vertu, les autres, parce qu'ils ont tel autre comportement.

En un mot, il y a donc similitude entre les actes et les états qui en procèdent.

Conclusion : l'importance des premières habitudes

C'est pourquoi les actes doivent répondre à une exigence de qualité, car les différences qu'ils comportent entraînent celles des états.

L'importance de contracter telle ou telle habitude dès la prime jeunesse n'est donc pas négligeable, mais tout à fait décisive ou plutôt, c'est le tout de l'affaire.

Comment agir vertueusement ?

2. Dès lors donc que le présent travail n'a pas pour but, comme les autres, l'élaboration d'une théorie (ce n'est pas en effet pour savoir ce qu'est la vertu que nous nous livrons à un examen, mais pour devenir bons, sans quoi nous n'aurions nul besoin de ce travail), il est nécessaire de considérer la particularité des actions en s'interrogeant sur la manière dont il faut accomplir celles-ci, puisque ce sont elles qui déterminent souverainement jusqu'aux qualités acquises par les états, ainsi que nous l'avons dit.

Hypothèse commune et préalable

Telle étant donc la question, « agir selon la raison correcte » est la réponse commune et c'est l'hypothèse qu'il faut retenir. On dira d'ailleurs plus tard à ce propos et ce qu'est la raison correcte et son rapport aux autres vertus.

Mais il faut préalablement convenir que toute argumentation qui porte sur les actions à exécuter doit s'en tenir à une esquisse et renoncer à la rigueur, conformément à la règle que nous avons énoncée au début et selon laquelle il faut exiger les arguments appropriés à la matière. Or les biens dont se réclament nos actions et les intérêts qu'elles poursuivent n'ont rien de fixe, non plus que les choses saines.

Et si telle est l'argumentation de portée universelle, à plus forte raison celle qui porte sur les choses particulières manque-t-elle de rigueur, puisqu'elle ne tombe sous aucune technique ni prescription et que les agents doivent toujours eux-mêmes avoir l'œil sur les circonstances

opportunes, exactement comme dans le cas de la médecine et du pilotage. Néanmoins, malgré la déficience de la présente argumentation, il faut essayer d'apporter son aide.

L'équilibre entre l'excès et le défaut favorise et préserve la vertu

En conséquence, ce qu'il faut d'abord considérer, c'est que ce genre de biens est naturellement propre à disparaître par défaut et par excès. Car on doit, pour ce qui n'est pas clair, prendre à témoin ce qui l'est ; or c'est ce que nous voyons dans le cas de la vigueur et de la santé : en effet, l'excès de gymnastique et son défaut ruinent la vigueur et, pareillement, le boire et le manger en trop grande ou trop petite quantité ruinent la santé, tandis que, en quantité mesurée, ils la produisent, l'accroissent et la conservent.

C'est donc ce qui se passe aussi dans le cas de la tempérance, du courage et des autres vertus. En effet, celui que tout fait fuir, qui a peur de tout et qui ne fait front devant rien, devient un lâche ; et celui qui ne craint absolument rien, mais marche au-devant de tous les dangers, devient un téméraire. Pareillement, de son côté, celui qui jouit de chaque plaisir et ne se garde d'aucun, devient intempérant, tandis que celui qui les fuit tous, comme font les rustres, devient quelqu'un d'insensible.

Donc ce qui ruine la tempérance et le courage, ce sont l'excès et le défaut, tandis que l'équilibre les conserve.

L'équilibre renforce les capacités

Mais il n'y a pas que cela. L'avènement, la croissance et la disparition des vertus viennent, certes, des mêmes actions et sont l'effet des mêmes actions, mais les actes qui les manifestent vont, eux aussi, résider dans les mêmes actions. C'est en effet ce qui s'observe par ailleurs dans les cas plus évidents, comme celui de la vigueur. Car si l'on devient vigoureux à force de prendre beaucoup de nourriture et d'assumer de nombreuses tâches pénibles, il est vrai aussi qu'on sera surtout capable de faire cela si l'on est vigoureux.

Or c'est ce qui s'observe également dans le cas des vertus. En effet, si c'est à force de nous garder des plaisirs que nous devenons tempérants, il est vrai aussi que c'est une fois que nous le sommes devenus que nous sommes surtout capables de nous en garder. Et pareillement dans le cas du courage. En effet, lorsque nous prenons l'habitude de mépriser ce qui fait peur et de l'affronter, nous devenons courageux et c'est une fois que nous le serons devenus que nous serons surtout capables d'affronter ce qui fait peur.

Le plaisir manifeste l'état vertueux

Par ailleurs, on doit tenir pour indices des états vertueux, le plaisir ou le chagrin qui s'ajoutent aux œuvres entreprises.

Qui se garde, en effet, des plaisirs corporels et trouve à cela même de la joie, est tempérant, tandis que celui qu'indispose cette réserve est intempérant. De même, qui affronte les périls redoutables et s'en réjouit ou, du moins, ne s'en trouve pas chagriné, est courageux, tandis que s'il s'en trouve chagriné, c'est un lâche.

La vertu morale met en jeu plaisir et chagrin (les arguments)

Plaisirs et chagrins sont en effet en jeu lorsqu'il s'agit de la vertu morale, car c'est le plaisir qui nous fait commettre les mauvaises actions et c'est la peine qu'elles nous causent qui nous fait

nous abstenir des belles. – Aussi doit-on avoir été guidé, d'une certaine façon, dès la prime jeunesse comme dit Platon, de manière à se réjouir et à se chagriner à bon escient. L'éducation correcte, en effet, consiste en cela.

De plus, si les vertus mettent en jeu actions et affections, mais que toute affection et toute action entraîne à leur suite plaisir et chagrin, de ce fait encore la vertu doit mettre en jeu plaisirs et chagrins.

Ce qui le suggère par ailleurs, c'est aussi que les châtements recourent à ces moyens, car ce sont des sortes de médications. Or les médications recourent naturellement aux moyens contraires.

De plus, comme nous le disions plus tôt, tout état de l'âme a une nature en rapport avec le genre d'actions qui le rendent pire ou meilleur et s'exprime par ce genre d'actions. Or plaisirs et chagrins rendent mauvais, parce qu'on poursuit les uns et qu'on fuit les autres à mauvais escient : tantôt ce sont ceux qu'il ne faut pas, tantôt c'est quand il ne faut pas, tantôt c'est de la façon qu'il ne faut pas... et on peut ainsi déterminer, à la lumière de la raison, toute une série de manières de mal se comporter. – C'est précisément pourquoi l'on définit les vertus en termes d'impassibilité et de repos ; mais à tort, parce que la formule est trop simple et ne dit pas la manière dont il faut ou dont il ne faut pas être impassible, ni le moment où cela s'impose et n'ajoute aucune des autres précisions. – On fait donc l'hypothèse que la vertu est l'état, quand plaisirs et chagrins sont en jeu, de nature à faire exécuter ce qu'il y a de mieux, tandis que le vice c'est le contraire.

Par ailleurs, nous pouvons encore voir clair sur ces mêmes sujets à partir des considérations suivantes. Il y a trois choses, en effet, qui entrent en ligne de compte dans nos choix et trois aussi dans nos refus : le beau, l'utile et l'agréable, dont les contraires sont le laid, le nuisible et le désagréable. En tout cela, l'homme bon est du genre qui réussit à se comporter correctement, tandis que le vicieux est du genre qui s'égaré. Mais c'est surtout le cas quand le plaisir est en question, car celui-ci, partagé par tous les animaux, accompagne tout ce qui peut faire l'objet d'un choix. Le beau et l'utile, en effet, ont une apparence agréable.

De plus, dès le berceau, nous avons tous connu le plaisir, qui a grandi avec nous. C'est pourquoi il est difficile d'extirper cette affection, incrustée comme elle est dans l'existence. D'ailleurs, pour jauger nos actions, les uns plus, les autres moins, nous prenons pour règle le plaisir et le chagrin. Pour cette raison, il est donc nécessaire d'y être toujours attentif, car on ne peut négliger l'importance que revêt, pour nos actions, le fait d'éprouver à bon ou mauvais escient de la joie et du chagrin.

De plus, on combat plus difficilement le plaisir que l'ardeur, comme dit Héraclite. Or c'est toujours sur le terrain le plus difficile que se déploient la technique et la vertu, car le succès est plus méritoire sur ce terrain-là. De sorte que, pour cette raison encore, plaisirs et chagrins sont la matière qui accapare toute l'attention de la vertu et de la politique. Qui en fait bon usage, en effet, sera bon, et qui en fait mauvais usage sera mauvais.

Conditions des actes vertueux (approfondissement)

Difficulté : comment distinguer une belle action d'un acte vertueux ?

3. On a donc dit que la vertu concerne plaisirs et chagrins, que les actions dont elle provient sont aussi celles qui la font croître ou périr, si elles ne vont plus dans le même sens, et que celles dont elle est née sont également celles où elle se manifeste en acte.

Soit ! Mais on peut se demander ce que nous voulons dire en affirmant qu'on doit exécuter ce qui est juste pour devenir juste, et ce qui est tempérant pour devenir tempérant. En effet, si l'on exécute ce qui est juste et tempérant, c'est qu'on est déjà juste et tempérant ! De même si l'on écrit et fait de la musique, c'est qu'on sait écrire et qu'on est musicien !

Réponse : les traits distinctifs de l'acte vertueux

Il se pourrait bien que, même dans le cas des techniques, il n'en aille pas ainsi ! On peut, en effet, aussi tracer des lettres ou par hasard ou grâce au soutien d'autrui. On ne sera donc quelqu'un qui sait écrire qu'au moment où, traçant des lettres, on le fait à la manière de celui qui sait le faire, c'est-à-dire en manifestant l'art d'écrire qui est en soi-même.

Mais il est en plus une différence entre les techniques et les vertus. Les résultats des techniques sont, en effet, des œuvres qui contiennent en elles-mêmes leur perfection. Il leur suffit donc d'avoir telle qualité à la production. En revanche, les actions que produisent les vertus, même si elles possèdent telle ou telle qualité, ne sont pas, pour la cause, des actions de justice ou de tempérance. Au contraire, il faut encore que l'agent les exécute dans un certain état : d'abord, il doit savoir ce qu'il exécute ; ensuite, le décider et, ce faisant, vouloir les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes ; enfin, troisièmement, agir dans une disposition ferme et inébranlable.

Or ces conditions, pour la possession des techniques, n'entrent pas en ligne de compte, à l'exception du savoir lui-même ; mais pour la possession des vertus, justement la force du savoir est négligeable, voire nulle, alors que les autres dispositions, loin d'être négligeables, peuvent tout. Et ce sont elles précisément qui surviennent à force d'exécuter souvent ce qui est juste et tempérant.

Conclusion

Ainsi donc, les faits accomplis sont dits justes et tempérants lorsqu'ils sont tels que les exécuteraient le juste ou le tempérant. D'autre part, l'homme juste et tempérant n'est pas celui qui les exécute sans plus, mais celui qui, les exécutant, agit encore dans les dispositions de ceux qui sont justes et tempérants. On a donc bien raison de dire que c'est à force d'exécuter ce qui est juste qu'on devient juste et à force d'exécuter ce qui est tempérant qu'on devient tempérant. Et sans agir de la sorte, nul n'a la moindre chance de devenir bon.

Vanité de la philosophie sans habitudes vertueuses

Mais voilà ! La plupart n'agissent pas ainsi et cherchent refuge dans l'argumentation, croyant se consacrer à la philosophie et ainsi pouvoir être vertueux. Ils font un peu comme les personnes souffrantes qui écoutent attentivement parler leurs médecins, mais ne font rien de ce qu'ils prescrivent. Pas plus donc que ceux-là n'auront la santé du corps en se soignant de la sorte, ils n'auront, eux non plus, celle de l'âme en se consacrant à la philosophie de cette façon.

Nature de la vertu

4. Mais il faut ensuite considérer ce qu'est la vertu.

Parmi les traits de l'âme, quel est son genre ?

Dès lors donc que l'âme donne lieu à trois choses : des affections, des capacités et des états, la vertu doit être l'une de ces choses.

Or, par affections, j'entends : appétit, colère, crainte, intrépidité, envie, joie, amour, haine, tristesse, jalousie, pitié... en somme, ce qui entraîne à sa suite plaisir et chagrin.

Par capacités : ce qui fait dire que nous sommes enclins à ces affections, par exemple, que nous sommes capables de colère ou de chagrin ou de pitié.

Et par états : ce qui fait que nous sommes, relativement à ces affections, dans de bonnes ou de mauvaises dispositions. Si, par exemple, nous avons pour la colère de fortes ou de faibles dispositions, nous sommes mal disposés, mais si nous y sommes moyennement disposés, c'est une bonne disposition. Et il en va de même relativement aux autres affections.

La vertu n'est pas une affection

Ainsi donc, pas question de tenir pour des affections les vertus, ni les vices, parce que ce ne sont pas les affections qui nous font taxer de vertueux ou de vicieux, alors que les vertus ou les vices nous valent ces étiquettes.

Et aussi, parce que les affections ne nous valent ni louanges ni blâmes. On ne loue pas, en effet, celui qui éprouve la peur, ni celui qui a un accès de colère ; et on ne blâme pas non plus celui qui se met simplement en colère, mais celui qui le fait dans certaines conditions. En revanche, les vertus et les vices nous valent louanges ou blâmes.

De plus, nos accès de colère et de peur ne sont pas décidés, tandis que les vertus correspondent à certaines décisions ou du moins ne vont pas sans elles.

Et de surcroît, les affections nous font dire que nous sommes remués, alors que les vertus et les vices font que nous sommes, non pas remués, mais disposés d'une certaine façon.

La vertu n'est pas une capacité

Or, pour ces raisons, ce ne sont pas non plus des capacités. On ne dit pas, en effet, que nous sommes bons ni que nous sommes mauvais parce que capables d'affections tout simplement. Et on ne nous distribue pour cela ni éloge, ni blâme. De plus, nous tenons nos capacités de la nature, alors que nous ne naissons pas naturellement bons ou mauvais. Nous avons d'ailleurs parlé de cela précédemment.

La vertu est un état

Si donc les vertus ne sont ni des affections, ni des capacités, il reste qu'elles sont des états.

Quelle est la différence dans ce genre ?

5. Ainsi donc, on a dit ce qu'est génériquement la vertu. On doit cependant ne pas se borner à déclarer ainsi qu'elle est un état, mais encore indiquer quelle sorte d'état.

L'état qui parfait l'office de l'homme

Il faut donc noter que toute vertu met finalement en bon état ce dont elle est vertu et en même temps, lui permet de bien remplir son office. Ainsi, la vertu de l'œil fait que l'œil est parfait et remplit bien son office, car la vertu de l'œil fait que nous voyons bien. Pareillement, la vertu du cheval fait qu'il est un bon cheval et parfait pour courir, porter son cavalier et tenir devant les ennemis.

Dès lors, s'il en va de la sorte dans tous les cas, la vertu de l'homme doit aussi être l'état qui fait de lui un homme bon et qui lui permet de bien remplir son office propre.

Comment est-ce possible ?

Et comment est-ce possible ? Nous l'avons déjà dit, mais on le verra de nouveau par ce qui suit, en considérant dans sa spécificité la nature de la vertu.

Le milieu jugé relativement à nous

Ainsi, dans tout ce qui est continu et divisible, on peut trouver le plus, le moins et l'égal. Et cela se détermine, soit dans la chose même, soit relativement à nous. – Or l'égal est une sorte de milieu entre l'excès et le défaut.

D'autre part, j'appelle milieu de la chose, ce qui se trouve à égale distance de chacun des deux extrêmes, milieu qui est un et le même aux yeux de tous. En revanche, le milieu déterminé relativement à nous, c'est ce qui n'est, pour nous, ni trop ni trop peu ; or ce milieu n'est pas une chose unique, ni la même pour tous.

Par exemple, si dix est beaucoup et deux peu, on prend six comme le milieu dans la série, puisqu'il dépasse et est dépassé par une quantité égale. Et ce milieu est conforme au rapport arithmétique. En revanche, le milieu relatif à nous-mêmes ne doit pas être pris de cette façon. En effet, si pour un homme, dix mines à manger, c'est beaucoup et que deux, c'est peu, le diététicien ne va pas pour autant prescrire invariablement six mines, car c'est peut-être encore beaucoup pour celui qui doit les prendre, ou bien trop peu. Pour Milon, en effet, c'est peu, mais pour qui débute en gymnastique, c'est beaucoup. Il en va de même pour la course ou la lutte.

La vertu fait viser le milieu

Ainsi, quiconque s'y connaît fuit alors l'excès et le défaut. Il cherche au contraire le milieu et c'est lui qu'il prend pour objectif. Et ce milieu n'est pas celui de la chose, mais celui qui se détermine relativement à nous. Dès lors, si c'est ainsi que toute connaissance réussit à remplir son office en gardant en vue le milieu et en œuvrant dans sa direction – d'où l'habitude de déclarer, à propos des œuvres réussies, qu'on n'y peut ni retrancher, ni ajouter quoi que ce soit, dans l'idée que l'excès et le défaut ruinent la perfection, tandis que la moyenne la préserve –, et si de leur côté, les bons artisans, comme nous le disons, l'ont en point de mire lorsqu'ils travaillent, mais que la vertu, comme la nature, surclasse toute forme d'art en rigueur et en valeur, alors la vertu est propre à faire viser le milieu.

Donc, la vertu morale est une moyenne

Je parle de la vertu morale, car c'est elle qui concerne affections et actions. Or, dans ce domaine, il y a excès, défaut et milieu. Exemple : on peut s'effrayer, se montrer intrépide, nourrir des appétits, s'irriter, s'apitoyer et, en somme, éprouver du plaisir et du chagrin, tantôt plus, tantôt moins et, dans les deux cas, sans que ce soit à bon escient ; mais, le faire quand on doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but et de la façon qu'on doit, constitue un milieu et une perfection ; ce qui précisément relève de la vertu. – Et pareillement, dans les actions, il y a aussi excès, défaut et milieu.

Cette moyenne est une excellence

D'autre part, la vertu concerne des affections et des actions où l'excès et le défaut sont égarements et objets de blâme, alors que le milieu appelle des louanges et est une réussite. Or ces deux traits sont typiques de la vertu. Donc, la vertu est une sorte de moyenne, puisqu'elle fait à tout le moins viser le milieu.

De plus, la faute comporte de multiples travers. – Le mal, en effet, relève de l'infini, comme le conjecturaient les pythagoriciens, alors que le bien relève du fini. – En revanche, ce qui réussit est simple. C'est aussi pourquoi le mal est facile et le bien difficile : facile de rater la cible, mais difficile de l'atteindre. Et pour ces raisons encore, c'est donc du vice que relèvent l'excès et le défaut, et de la vertu que relève la moyenne. « Car on est noble simplement, mais vilain si différemment ! »

Définition de la vertu

6. Par conséquent, la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sagace. D'autre part, elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et cela tient encore au fait que les vices, ou bien restent en deçà, ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions, alors que la vertu découvre le milieu et le choisit.

Précisions

La vertu est par ailleurs une extrémité

C'est pourquoi, essentiellement et si l'on s'en remet à la formule qui exprime ce en quoi elle consiste, la vertu est une moyenne. Mais, dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue une extrémité.

Le mal sans excès ni défaut

D'autre part, il n'y a pas dans tout genre d'action ou d'affection une moyenne à trouver. Quelques-unes, en effet, ont un nom qui, d'emblée, les associe à la perversité : par exemple, la jubilation maligne, l'impudence, l'envie et, parmi les actions, l'adultère, le vol, le meurtre. Toutes ces choses, en effet, et celles du même genre sont blâmées parce qu'elles sont elles-mêmes vilaines, et ce n'est pas l'excès ou le défaut, dans leurs cas, qui les rend blâmables. Il n'y a donc jamais, quand on s'y livre, possibilité d'une attitude correcte ; au contraire, il y a toujours faute. Et l'on ne peut trouver bien ou mal, dans ces conditions, de commettre par exemple l'adultère avec celle qu'il faut, quand il faut et de la manière qu'il faut ; au contraire, le simple fait de commettre l'un quelconque de ces forfaits constitue une faute.

La vertu n'est pas une moyenne d'excès ni de défaut

C'est donc comme si l'on estimait qu'agir injustement, lâchement ou de façon intempérante comporte une moyenne, un excès et un défaut. À ce tarif en effet, il y aurait moyenne d'excès et de défaut, excès d'excès et défaut de défaut ! Or la tempérance et le courage excluent l'excès ou le défaut, du fait que le milieu, en un sens, constitue une extrémité. De la même façon, pour ces forfaits- là, il n'y a donc pas non plus à trouver une moyenne, ni d'excès ou de défaut. Au contraire, de quelque façon qu'on les accomplisse, on commet une faute, puisque, en somme, il n'y a ni moyenne d'excès ou de défaut, ni excès ou défaut de moyenne.

Aperçu des dispositions particulières

7. Mais on ne doit pas s'en tenir à cette définition universelle. Il faut au contraire encore qu'elle s'accorde aux faits particuliers. En effet, lorsqu'elles ont trait aux actions, les définitions universelles sont assez creuses, alors que celles qui portent sur le particulier font mieux voir la vérité, car les actions appartiennent au domaine des choses particulières et c'est sur ce terrain-là qu'on a besoin de parler de la même voix.

On doit donc ici s'inspirer du tableau.

Quand sont en jeu la peur et l'intrépidité

Ainsi donc, quand sont en jeu des affections de peur et d'intrépidité, la moyenne c'est le courage. Côté excès, en revanche, celui qui n'a peur de rien ne porte pas de nom (il y a d'ailleurs beaucoup de choses dans ce cas), mais celui qui nourrit une confiance excessive est téméraire ; quant à celui qu'affectent d'un côté une peur excessive et de l'autre un manque d'intrépidité, c'est un lâche.

Quand sont en jeu les plaisirs et les peines

D'autre part, quand sont en jeu les plaisirs et les peines (pas dans leur totalité, cependant, et c'est moins vrai aussi pour ce qui concerne les peines), la moyenne c'est la tempérance et l'excès, l'intempérance. Par ailleurs, des gens trop peu accessibles aux plaisirs ne se rencontrent pas vraiment. C'est bien pourquoi il n'y a même pas de mot pour les désigner eux non plus, mais on peut dire qu'ils sont des insensibles.

Quand sont en jeu les questions d'argent

S'il s'agit de petites sommes

D'autre part, s'il s'agit de donner de l'argent ou de s'en procurer, la moyenne est la générosité, tandis que l'excès et le défaut sont, respectivement, la prodigalité et l'avarice, mais ces vices sont mutuellement contraires tant par l'excès que par le défaut. Le prodigue, en effet, dépense de manière excessive d'une part et, d'autre part, veille trop peu aux revenus, tandis que l'avare accapare de manière excessive d'une part et, d'autre part, dépense trop peu. – Pour l'instant, nous offrons ainsi une esquisse sommaire et nous nous en contentons, mais, plus tard, des précisions plus rigoureuses seront fournies à ce sujet.

S'il s'agit de grandes sommes

Cependant, quand l'argent est en jeu, il existe encore d'autres dispositions. La moyenne, c'est la magnificence. Le magnifique, en effet, se distingue du généreux, car le premier manipule de grandes sommes et le second, des petites. De leur côté, l'excès correspondant est de l'ostentation ou de la vulgarité, et le défaut de la mesquinerie. Or ces travers sont différents de ceux qui correspondent à la générosité, mais on dira plus tard sous quel rapport ils diffèrent.

Quand sont en jeu les honneurs

S'il s'agit d'honneurs considérables

D'autre part, quand sont en jeu l'honneur et l'infamie, la moyenne, c'est la magnanimité, l'excès, une sorte de vanité peut-on dire, et le défaut, la pusillanimité.

S'il s'agit d'honneurs ordinaires

Mais si, comme nous le disions, il y a, en regard de la magnificence, la générosité où sont en jeu de petites sommes, de la même façon, il y a, en regard de la magnanimité qui implique un considérable honneur, une autre vertu qui, elle, implique un honneur ordinaire.

On peut, en effet, aspirer à l'honneur comme on doit, et le faire plus qu'on doit ou moins. Or on appelle celui qui nourrit des aspirations excessives, un ambitieux et celui qui manque d'ambition, un modeste, mais celui qui se tient au milieu n'a pas de nom. Il n'existe d'ailleurs pas non plus de noms pour désigner les dispositions correspondantes, sauf pour celle de l'ambitieux, qui est l'ambition.

De là vient que les extrêmes revendiquent la place du milieu, et nous-mêmes, d'ailleurs, il nous arrive d'appeler celui qui l'occupe tantôt un ambitieux, tantôt un modeste et il nous arrive de louer tantôt l'ambitieux, tantôt le modeste. – Quant au motif pour lequel nous faisons cela, on le dira dans la suite. Mais, pour l'instant, parlons des dispositions qui restent selon le schéma adopté.

Quand la colère est en jeu

Quand, par ailleurs, la colère est en jeu, il y a encore un excès, un défaut et une moyenne, mais, en somme, ils sont pratiquement anonymes. Cependant, puisque nous disons doux celui qui tient le milieu, nous pouvons appeler douceur la moyenne. Quant aux extrêmes, l'excessif peut être dit colérique et son vice, l'irascibilité, tandis que celui qui pêche par défaut, il est, en somme, quelqu'un que rien n'irrite et son vice est une incapacité de s'irriter.

Quand sont en jeu les relations sociales

D'autre part, il existe encore trois autres moyennes qui présentent quelque ressemblance entre elles, bien qu'elles diffèrent les unes des autres. Toutes, en effet, concernent les échanges, en paroles ou en actions, de la vie en société. Et si elles diffèrent, c'est que l'une concerne ce qu'il peut y avoir de vrai dans ces échanges et les autres ce qu'ils peuvent avoir d'agréable, tout en étant que l'agrément peut résider soit dans le jeu, soit dans toutes les choses de l'existence.

Il faut donc en parler aussi, pour mieux se rendre compte que, dans tous les cas, la moyenne est objet de louange, tandis que les extrêmes ne sont corrects

ni louables mais sont objets de blâme. Certes, là encore, la plupart des dispositions n'ont pas de noms, mais il faut tenter, comme dans les autres cas, de leur en forger, par souci de clarté et pour qu'on puisse bien suivre.

Sous le rapport du vrai

Ainsi donc, quand la vérité est en jeu, celui qui tient le milieu est quelqu'un de franc et la moyenne doit s'appeler franchise. En revanche, la simulation, si elle va dans le sens de l'exagération, est vantardise et celui qui a cette disposition, un vantard, tandis que si elle vise à amoindrir, elle est dénigrement, et qui a ce défaut est un railleur.

Sous le rapport de l'amusement

D'autre part, lorsqu'il s'agit de l'agrément qu'on prend au jeu, celui qui tient le milieu est un enjoué, et sa disposition, l'enjouement. En revanche, l'excès est la bouffonnerie, et celui qui a

ce travers, un bouffon, tandis que si l'on pêche par défaut, on est une sorte de rustre et son état est la rusticité.

Sous le rapport de l'agréable en général

Mais quand il s'agit de l'agrément dans le reste de l'existence, celui qui se montre comme il sied agréable est quelqu'un d'aimable et la moyenne est l'amabilité. En revanche, celui qui pêche par excès, s'il ne poursuit aucun but, est un complaisant, mais s'il vise son propre intérêt, c'est un flatteur. Quant à celui qui manque de grâce et se montre en tout désagréable, c'est une sorte de fâcheux et de bilieux.

Quand sont en jeu des affections

Mais dans les affections aussi et quand les affections sont en jeu, il y a place pour des moyennes.

La pudeur

La pudeur, par exemple, n'est pas une vertu, mais on loue également celui qui est pudique, parce que dans ces matières, l'un, dit-on, tient le milieu, l'autre est excessif <et le troisième manque de réserve. L'excessif> ressemble au pudibond, qui rougit de tout, au contraire de celui qui manque de réserve ou n'a honte d'absolument rien. Et celui qui tient le milieu est quelqu'un de pudique.

L'indignation

De son côté, l'indignation est une moyenne entre l'envie et la jubilation maligne. Et ce qui est alors en jeu, c'est le chagrin ou le plaisir suscités par ce qui arrive aux proches. En effet, celui qui est porté à s'indigner s'afflige de leurs succès non mérités, tandis que l'envieux, qui est un excessif, s'afflige de tous leurs succès. Quant au malveillant qui jubile, il est si peu accessible au chagrin qu'il va jusqu'à se réjouir de leurs revers. – Mais l'on aura encore ailleurs l'occasion d'y revenir.

D'autres cas

La justice, pour sa part, ne s'entend pas d'une manière simple ; nous distinguerons donc par après les deux façons de comprendre cette vertu pour exposer en quel sens ce sont des moyennes. Et pareillement, nous traiterons aussi des vertus rationnelles.

Comment s'opposent les dispositions ?

8. Mais il y a trois dispositions : deux sont des vices, l'un par excès, l'autre par défaut, et une seule est vertu, la moyenne. Chacune se trouve par conséquent en opposition avec chacune des autres d'une certaine façon, puisque les extrêmes sont à la fois contraires à la moyenne et entre elles, tandis que la moyenne est contraire aux extrêmes.

Le moyen relativement aux extrêmes

De même, en effet, que l'égal, comparé au moindre, est plus grand, mais moindre comparé au plus grand, de la même façon, les états moyens sont des excès par rapport aux défauts et des défauts par rapport aux excès, tant dans les affections que dans les actions. Ainsi le courageux, comparé au lâche, paraît téméraire, mais comparé au téméraire, il semble lâche. Et pareillement, le tempérant, lorsqu'on le compare lui aussi, paraît intempérant relativement à l'insensible, mais

comparé à l'intempérant, il semble insensible ; et le généreux, comparé à l'avare, paraît prodigue, mais comparé au prodigue, il semble avare.

C'est précisément pourquoi les personnes situées aux extrêmes repoussent chacune la personne qui tient le milieu dans la direction de l'autre et, si l'on se fie à ce qu'ils disent, le courageux, dans la bouche du lâche, est un téméraire, mais dans la bouche du téméraire, il est lâche ; et dans les autres cas, l'on voit un phénomène analogue.

Les extrêmes entre eux

Cependant, les oppositions réciproques étant celles-là, les extrêmes sont beaucoup plus contraires entre eux que chacun par rapport au moyen, puisqu'ils sont beaucoup plus distants l'un de l'autre que du moyen, tout comme le grand est plus écarté du petit et le petit du grand, que les deux de l'égal. De plus, certains extrêmes paraissent présenter quelque ressemblance avec le moyen, comme la témérité avec le courage et la prodigalité avec la générosité ; en revanche, les extrêmes sont entre eux on ne peut plus dissemblables. Or les choses les plus éloignées l'une de l'autre répondent à la définition des contraires. Par conséquent, les plus contraires sont celles qui sont le plus éloignées.

Chacun des extrêmes comparé au moyen

Par ailleurs, relativement au moyen l'opposition la plus nette est, tantôt celle du défaut, tantôt celle de l'excès. Ainsi, pour le courage, l'opposé n'est pas la témérité, laquelle est excès, mais la lâcheté, laquelle est défaut. En revanche, pour la tempérance, ce n'est pas l'insensibilité, laquelle est un manque, mais l'intempérance, laquelle est un excès.

Raison de cette apparente relativité

Or deux motifs expliquent cette circonstance, dont l'un se tire de l'état des choses elles-mêmes. En effet, vu que l'un des deux extrêmes est effectivement plus proche du moyen et lui ressemble davantage, ce n'est pas lui, mais son contraire que nous prenons plutôt pour opposé. Ainsi, ce qui paraît ressembler le plus au courage, c'est la témérité, qui en est aussi plus proche ; ce qui lui ressemble le moins, en revanche, c'est la lâcheté ; de ce fait c'est celle-ci que nous prenons plutôt pour opposé, parce que ce qui est le plus éloigné du moyen paraît être le plus contraire. Voilà donc un premier motif, qui se tire de l'état des choses elles-mêmes.

Le second, en revanche, se tire de nous-mêmes. C'est que les penchants auxquels nous inclinons nous-mêmes de préférence, par nature en quelque sorte, sont ceux qui paraissent de préférence contraires au moyen. Ainsi personnellement, sommes-nous plutôt enclins par nature aux plaisirs ; de ce fait, nous sommes plus volontiers portés à l'intempérance qu'à la modération ; donc, nous appelons plus volontiers contraires les penchants auxquels notre orientation nous porte davantage et, pour cette raison, l'intempérance, qui est un excès, constitue la disposition la plus contraire à la tempérance.

Conclusions

Résumé

9. On a donc dit que la vertu morale est une moyenne et en quel sens ; que c'est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut ; et que, s'il en va de la sorte, c'est parce qu'elle fait viser le milieu dans les affections et les actions. Ces indications suffisent.

Difficulté d'être vertueux

Voilà aussi pourquoi c'est un travail d'être vertueux car, en chaque chose, c'est un travail de prendre le milieu : ainsi, prendre le milieu du cercle n'est pas à la portée de tout le monde, mais exige le savoir. Or, de la même façon, si se mettre en colère est à la portée de tout le monde et chose facile, comme de donner de l'argent et en dépenser, en revanche, le faire en faveur de la personne qu'il faut, dans la mesure, au moment, dans le but et de la manière qu'il faut, ce n'est plus à la portée de tout le monde ni chose facile. Voilà précisément pourquoi le bien est chose rare, louable et belle.

Conseils à suivre

Aussi doit-on, lorsqu'on vise le milieu, tout d'abord prendre ses distances par rapport à ce qui lui est le plus contraire, ainsi que le conseille Calypso :

De ces vapeurs et de la vague, écarte bien Ta nef....

Des extrêmes, en effet, l'un porte plus à la faute et l'autre moins. Dès lors donc qu'atteindre précisément le milieu est difficile, il faut, comme on dit, « prendre la seconde voie navigable », en choisissant le moindre des maux. Or la meilleure façon sera celle que nous préconisons.

D'autre part, on doit considérer les penchants auxquels, personnellement, nous sommes volontiers portés, car nous avons chacun nos inclinations naturelles. Or c'est ce que feront connaître le plaisir et le chagrin qu'il nous arrive d'éprouver. Et le devoir est de se tirer en sens contraire, car en nous éloignant beaucoup de la faute, nous arriverons au milieu, comme font ceux qui redressent des pièces de bois tordues.

Mais en tout, il faut surtout prendre garde à l'agréable et au plaisir, parce que nous manquons d'impartialité quand nous en jugeons. Donc, ce qu'ont éprouvé les anciens du peuple devant Hélène, nous devons, nous aussi, l'éprouver devant le plaisir et en toutes occasions, faire retentir leur voix, car, en répudiant ainsi le plaisir, nous irons moins à la faute.

C'est donc en faisant tout cela, pour nous résumer, que nous serons le mieux à même d'atteindre le milieu.

La difficulté dans les cas particuliers

Mais la tâche est malaisée sans doute, et principalement dans les cas particuliers.

Pas facile, en effet, de définir comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps, il faut être en colère ! Nous-mêmes, en effet, il nous arrive de louer ceux qui sont trop peu irascibles et nous prétendons qu'ils sont doux, alors qu'à d'autres moments, nous félicitons ceux qui se fâchent en déclarant qu'ils sont virils !

On dira : ce n'est pas celui qui dévie un peu de la route du bien que l'on blâme, que ce soit dans le sens du plus ou dans le sens du moins ; mais c'est celui qui en dévie par trop, car, lui, ne passe pas inaperçu. Cependant, jusqu'où et dans quelle mesure celui-ci est-il blâmable ? Pas facile de donner la formule qui le détermine ! C'est qu'on ne peut non plus définir aucune des données sensibles. Or c'est ce genre de données qu'impliquent les cas particuliers et c'est dans la sensibilité que réside leur discrimination.

Cela suffit donc à faire voir que l'état moyen appelle partout la louange, mais qu'on doit pencher, tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut, parce que c'est ainsi qu'il nous sera le plus facile d'atteindre le milieu et le bien.

LIVRE III

1. Le consentement, la décision et la responsabilité

Nécessité et utilité de la définition du consentement

1. La vertu met donc en jeu des affections et des actions, lesquelles, lorsqu'elles sont consenties, donnent lieu à des louanges ou des blâmes, mais qui lorsqu'elles ne le sont pas, appellent l'indulgence et parfois même la pitié. Ce qui est consenti et ce qui ne l'est pas doivent donc sans doute nécessairement faire l'objet d'une définition chez ceux dont l'examen porte sur la vertu. Par ailleurs, cette définition est également utile à ceux qui légifèrent, pour distribuer les honneurs et les châtements.

Ce qui n'est pas consenti

Or semblent non consentis les actes qui s'accomplissent par violence ou par ignorance.

L'acte accompli par violence

De son côté, semble accompli par violence l'acte dont le principe vient de l'extérieur, un tel principe étant celui où l'on ne trouve aucune contribution de l'agent ou du patient. Ainsi, dans le cas où une bourrasque l'emporte quelque part ou bien lorsque des personnes sont maîtres de lui.

Cas litigieux : les choix contraints

Mais il y a tous les cas où c'est par crainte de plus grands maux qu'un acte est exécuté, ou en raison d'un beau motif. Par exemple, dans le cas où un tyran commande d'exécuter un forfait, alors qu'il est maître de parents et d'enfants qui auront la vie sauve si on l'exécute mais, sinon, trouveront la mort. Ces cas sont matière à controverse : sont-ce des actes non-consentis ou bien sont-ils consentis ? Et une situation semblable se produit encore dans le cas de cargaisons jetées par-dessus bord dans les tempêtes : à voir en effet les choses simplement, personne, dira-t-on, ne se débarrasse de plein gré de sa cargaison, mais pour son propre salut et celui du reste de l'équipage, tous les marins le font s'ils sont intelligents.

Solution : le choix prime la contrainte

Ainsi donc, de telles actions sont embrouillées, mais elles ont plutôt l'air d'être consenties.

Elles font en effet l'objet d'un choix au moment où on les exécute.

D'autre part, la fin de l'action est une question d'opportunité ; il faut donc aussi se prononcer sur le caractère consenti ou non de l'action au moment où elle s'exécute ; or l'action est exécutée de plein gré, puisque le principe qui met en branle les membres servant d'outils dans ce genre d'actions est un principe interne à l'agent et que les actes dont le principe se trouve dans l'agent, il est en son pouvoir de les exécuter ou non. Donc, les actes de ce genre sont consentis, bien qu'à les prendre simplement, ils ne le soient sans doute pas. Personne en effet ne prendrait un parti de ce genre comme une fin en elle-même.

Confirmation : louange, indulgence, actes inexcusables

D'autre part, pour les actions qui leur ressemblent, on reçoit même parfois des louanges. C'est le cas chaque fois qu'on supporte une vilénie ou un désagrément en échange de grands et beaux avantages. Mais dans les circonstances inverses, on est blâmé, car supporter les pires vilénies pour n'en rien retirer de beau ou de mesuré est le fait d'un être vil.

Certains actes, par ailleurs, s'ils ne suscitent pas la louange, suscitent néanmoins l'indulgence. C'est le cas chaque fois qu'on exécute ce qu'on ne doit pas en raison du genre de maux qui dépassent la nature humaine et que nul ne peut supporter.

En revanche, il est sans doute certains actes, auxquels on ne peut se laisser contraindre. Au contraire, il faut plutôt mourir en subissant les plus terribles tourments. En effet, l'Alcméon d'Euripide invoque des raisons manifestement ridicules pour expliquer ce qui l'a contraint au matricide.

Mais il est malaisé parfois de discerner quel parti adopter pour quelle contrepartie ou ce qu'il faut supporter en échange de quoi. Et plus malaisé encore de s'y tenir quand on a pu le savoir car, le plus souvent, ce à quoi l'on s'attend est désagréable et ce à quoi l'on est contraint, honteux. De là viennent les éloges et les blâmes que suscitent les personnes selon qu'elles sont contraintes ou non.

Conclusions

Dans quelles conditions, par conséquent, faut-il soutenir que des actes sont accomplis par violence ?

À voir ces choses simplement, c'est chaque fois que la responsabilité s'en trouve dans les circonstances extérieures et que l'agent n'y contribue en rien. Mais ce qui, en soi, ne peut être consenti, peut être maintenant préférable en échange de ceci, et son principe se trouve dans l'agent ; ce genre d'acte est donc en soi non consenti, mais consenti maintenant et en échange de ceci. Or s'il a plutôt l'allure des actes consentis, c'est que les actions appartiennent au particulier et que le particulier est ce qui fait l'objet du consentement.

Que faut-il, par ailleurs, préférer à quoi ? Pas facile de répondre, car il y a bien des différences dans le domaine du particulier.

L'agréable et le beau ne sont pas des contraintes

En revanche, si quelqu'un prétend que les choses agréables et les belles choses exercent sur lui une violence, parce qu'elles le contraignent tout en lui étant extérieures, tout sera violence à ses yeux, car c'est en fonction de ces choses que tous, nous agissons toujours ! De plus, ceux qui agissent par violence et contre leur gré le font en peinant, alors que ceux qui exécutent un acte parce qu'il est agréable et beau le font avec plaisir. Il est donc ridicule de mettre en cause les choses extérieures, mais non sa propre personne, qui se laisse facilement séduire par de tels appâts, ou de se donner pour responsable de ce qu'on fait de beau, mais d'accuser les choses agréables de ce qu'on fait de laid.

Apparemment donc, est exécuté par violence l'acte dont le principe est extérieur, sans la moindre contribution du sujet qui a subi la violence.

L'acte accompli par ignorance

2. D'un autre côté, ce qu'on fait par ignorance exclut toujours le consentement.

Ignorance ne veut pas toujours dire sans consentement

Toutefois, est non consenti ce qui entraîne du chagrin et implique du regret. En effet, celui qui, par ignorance, a exécuté un forfait quelconque sans éprouver le moindre déplaisir à son action se trouve n'avoir pas exécuté ce forfait en consentant, du moins s'il ignorait que c'en était un. Mais, par ailleurs, il n'a pas non plus agi contre son consentement si tant est qu'il n'en éprouve pas de chagrin ! Par conséquent, celui qui se trouve au regret d'un acte commis par ignorance semble, lui, l'avoir commis contre son consentement, tandis que celui qui n'en a pas de regret, son cas est différent et il faut dire seulement qu'il ne l'a pas fait en y consentant. Vu la différence, mieux vaut en effet avoir une expression propre.

Agir par ignorance ne veut pas dire agir dans l'ignorance

Par ailleurs, autre chose est apparemment d'agir par ignorance et de le faire dans l'ignorance. En effet, sous le coup de l'ivresse ou de la colère, on ne semble pas agir par ignorance, mais en raison d'une des affections susdites, c'est-à-dire sans savoir ce qu'on fait et donc dans l'ignorance.

Ainsi donc, tout méchant ignore ce qu'il doit réellement accomplir et ce dont il lui faut se garder ; c'est même en raison de ce genre de déviation que les hommes deviennent injustes et globalement mauvais. Mais le non-consentement dont on veut parler exclut l'hypothèse où l'on ignore son intérêt. En effet, l'ignorance impliquée dans la décision d'agir du méchant n'entraîne pas son non-consentement à l'action ; au contraire, elle est seulement responsable de sa méchanceté. D'ailleurs, l'ignorance d'un principe universel ne l'entraîne pas non plus, car elle suscite, à elle-seule, le blâme.

Agir par ignorance veut dire dans l'ignorance d'une circonstance particulière

Non, ce qui entraîne au contraire le non-consentement, c'est l'ignorance des circonstances particulières où se déroule l'action et qui sont en jeu avec elle. C'est alors, en effet, qu'il y a place pour la pitié et l'indulgence, car celui qui ignore l'une de ces circonstances agit contre son gré.

Les circonstances particulières de l'action

Peut-être donc n'est-il pas mal de préciser ces circonstances. Quelles sont-elles ? Combien y en a-t-il ?

Eh bien, il s'agit de savoir : qui est l'agent, ce qu'il exécute et ce qui est en jeu ou bien fournit à l'action sa matière ; mais parfois aussi par quel moyen on agit (ce peut être, par exemple, à l'aide d'un instrument), dans quelle intention (ce peut être, par exemple, pour sa sauvegarde) et de quelle manière (ce peut être, par exemple, avec douceur ou avec force).

Ainsi donc, tout cela à la fois ne peut être ignoré de personne, sauf à être frappé de démence, et bien évidemment, on ne peut non plus ignorer l'agent. Comment en effet aller jusqu'à s'ignorer soi-même ?

Mais on peut ignorer ce qu'on fait. Ainsi, certains prétendent qu'ils ont dit des paroles en l'air ou qu'ils ne savaient pas qu'ils trahissaient un secret, comme Eschyle avec les Mystères, ou qu'en voulant montrer une arme, ils ont fait partir le coup, comme celui qui maniait la catapulte.

D'autre part, on peut aussi prendre son fils pour un ennemi, comme l'a fait Mérope.

Et croire qu'un arrondi garnissait le bout effilé de sa lance, ou bien que la pierre était une pierre ponce.

Et en administrant une boisson pour sauver quelqu'un, on peut le tuer.

Et en voulant lui prendre la main, comme font ceux qui s'empoignent, on peut lui assener un coup.

Conclusion

Dès lors que l'ignorance peut être invoquée touchant chacune de ces circonstances que suppose l'action, celui qui n'a pas eu connaissance de l'une d'entre elles se trouve avoir agi, semble-t-il, contre son gré. Et principalement dans les cas où ce sont les circonstances les plus importantes qui ont été ignorées. Or les plus importantes des circonstances que suppose l'action semblent être <la nature de l'acte exécuté> et l'intention à laquelle celle-ci répond. C'est donc de ce genre d'ignorance qu'on veut parler lorsqu'on plaide le non-consentement. Encore faut-il que l'action entraîne chagrin et regret.

Définition de l'acte consenti

3. Mais si l'acte non consenti est celui qui est exécuté par violence ou par ignorance, l'acte consenti sera dès lors, semble-t-il, celui dont le principe réside dans l'agent qui connaît chacune des circonstances particulières que suppose son action.

Ce que suscitent l'ardeur et l'appétit est consenti

On a sans doute tort en effet de dire non consentis les actes qui se font par ardeur ou par appétit.

D'abord, parce qu'il n'y aura plus aucun autre animal, à ce compte, qui fera quelque chose de son gré, et les enfants non plus.

Ensuite, serait-ce que nous n'exécutons de plein gré aucune des actions qu'inspirent l'appétit ou l'ardeur ? Ou bien les belles actions seraient-elles consenties alors que les laides ne le seraient pas ? Cette dernière hypothèse est plutôt ridicule, dès lors qu'un seul agent est responsable des deux ? Et la première est sans doute absurde, qui consiste à prétendre non consentis les actes auxquels on doit aspirer, alors qu'on doit aussi se mettre en colère devant certaines choses et avoir de l'appétit pour certaines autres, la santé, par exemple, et l'apprentissage.

Par ailleurs, il semble encore que les actes non consentis soient désagréables.

Or ceux qu'inspire l'appétit sont agréables !

Et de plus, quelle différence fait-on, si elles sont commises contre notre gré, entre les fautes de calcul et les fautes dues à l'ardeur ? Elles sont en effet à proscrire toutes les deux. Or les fautes sans calcul, semble-t-il, ne sont pas moins humaines. De sorte que sont aussi le fait de l'homme les actions qui procèdent de l'ardeur et de l'appétit.

Il est donc déplacé de poser là des actes non consentis.

La décision

4. Mais la distinction entre le consentement et le non-consentement appelle ensuite un exposé sur la décision. – Celle-ci, semble-t-il, est en effet une chose très intimement liée à la vertu et c'est elle qui permet de juger des traits du caractère, mieux que ne le peuvent les actions.

La décision n'est pas simplement consentement

La décision, donc, est visiblement une chose à laquelle on consent. Mais elle ne s'identifie pas au consentement et celui-ci a plus d'extension, puisqu'il est aussi le lot commun des enfants et des autres animaux, alors que la décision ne l'est pas. D'ailleurs nous pouvons dire que les actes exécutés sur le coup sont consentis, mais pas qu'ils traduisent une décision.

Autres opinions irrecevables

D'autre part, certains assimilent la décision à l'appétit ou à l'ardeur ou au souhait ou à une sorte d'opinion, mais, selon toute apparence, ils n'ont pas d'argument correct.

La décision n'est pas l'appétit

En effet, la décision n'est pas une chose qu'ont également en partage les êtres sans raison, alors que l'appétit et l'ardeur le sont.

De plus, l'incontinent exécute ce que veut son appétit sans en prendre la décision, alors que le continent, à l'inverse, décide ce qu'il exécute sans en avoir l'appétit.

De plus, la décision peut contrarier l'appétit, alors que l'appétit ne se contrarie pas lui-même.

De plus, l'appétit a pour objet l'agréable et le pénible, alors que la décision n'a pour objet ni le pénible ni l'agréable.

La décision n'est pas ardeur

Et la décision est encore moins l'ardeur, car ce qu'on fait sous l'impulsion de l'ardeur est ce qui semble le moins décidé.

La décision n'est pas le souhait

Mais ce n'est pas non plus le souhait, bien que ce soit une chose visiblement voisine.

En effet, l'on ne décide pas les choses impossibles et, à le prétendre, on passerait pour un idiot, alors qu'on peut souhaiter des choses impossibles, par exemple l'immortalité.

De plus, l'on peut aussi exprimer un souhait quand il s'agit de choses pour l'exécution desquelles l'on ne peut être d'aucune ressource, par exemple la victoire d'un certain acteur ou d'un athlète, alors que personne ne décide ce genre de choses ; on décide au contraire tout ce que l'on est susceptible, croit-on, de faire par soi-même.

Et de plus, le souhait porte plutôt sur la fin, alors que la décision porte sur ce qui conduit à cette fin. Ainsi, nous souhaitons avoir la santé, mais nous décidons les actes par lesquels nous l'aurons. Nous souhaitons aussi être heureux et nous en exprimons le souhait, mais dire « nous

le décidons », ça sonne faux, parce que, en somme, la décision, selon toute apparence, concerne ce qui dépend de nous-mêmes.

La décision n'est pas une sorte d'opinion

Elle ne sera donc pas non plus une opinion.

Car tout, semble-t-il, est matière à opinion et celle-ci n'a pas moins pour objets les choses éternelles et les choses impossibles que celles qui dépendent de nous-mêmes.

De plus, l'opinion est de l'ordre du faux et du vrai, quant à ses traits distinctifs, pas de l'ordre du mauvais et du bon, alors que la décision se signale plutôt par ces derniers traits.

Ainsi donc, la décision ne s'identifie pas globalement à l'opinion, et peut-être même n'est-ce là l'argument de personne. Mais elle ne s'identifie pas non plus à une sorte d'opinion.

En effet, décider de faire le bien ou de faire le mal nous confère des qualités distinctives, alors que le fait d'avoir des opinions là-dessus n'en confère pas.

De plus, ce que nous décidons, c'est de prendre un parti ou de l'éviter dans les questions de ce genre, alors que l'opinion nous dit seulement ce qu'est ce parti, ce à quoi il sert ou comment, mais pas du tout de prendre un parti ou de l'éviter.

De plus, la décision est louée parce qu'elle est la prise de parti quand le choix s'impose, plutôt que parce que le choix est correct, alors que l'opinion est louée parce qu'elle correspond à la vérité.

De plus, ce que nous décidons, c'est ce que nous savons parfaitement être bon, alors que nous nous forgeons des opinions sur ce que nous ne savons pas vraiment.

D'ailleurs ce ne sont pas, semble-t-il, les mêmes personnes qui prennent les meilleures décisions et ont une opinion sur les meilleures décisions à prendre. Il semble au contraire, que certains ont plutôt de bonnes opinions à ce sujet mais, que par la faute d'un penchant mauvais, elles ne choisissent pas le parti qu'elles doivent. – Que, par ailleurs, une opinion précède la décision ou qu'elle la suive, peu importe ; car ce n'est pas cela qu'on a en vue, mais la question de savoir si la décision s'identifie à une sorte d'opinion.

La décision présuppose la délibération

Qu'est-ce que la décision dans ces conditions ? Ou plutôt, quel est son trait distinctif, puisque aussi bien elle n'est rien de ce qu'on dit ?

Il s'agit donc d'une chose consentie visiblement ; mais ce qui est consenti n'est pas toujours décidé. Alors, ne s'agirait-il pas de ce qui est préalablement délibéré, puisque la décision s'accompagne de raison et de pensée ? D'ailleurs le mot « décidé » [en grec : *prohaireson*] suggère apparemment aussi qu'il s'agit d'une chose qu'on choisit [*-haireson*] avant [*pro-*] toute autre.

Qu'est-ce qui est objet de délibération ?

5. Or délibère-t-on sur tout ? C'est-à-dire, chaque chose est-elle objet de délibération ? Ou bien y a-t-il certaines choses qui ne sont pas matière à délibération ?

Ce qui n'est pas matière à délibération

Il y a peut-être lieu de préciser que ce qui est objet de délibération n'est pas ce sur quoi peuvent éventuellement s'interroger un homme idiot ou un dément, mais ce qui préoccupe l'homme qui a de l'intelligence.

Par ailleurs, les choses éternelles ne sont jamais matière à délibération : par exemple, l'Univers ou la diagonale et le côté, qu'on dit incommensurables.

Mais nul ne délibère non plus sur les choses en mouvement lorsqu'elles se produisent toujours de la même façon (que ce soit par nécessité, ou encore par nature ou que ce soit pour quelque autre motif) : par exemple, les solstices saisonniers et le lever des astres ; ni sur celles qui se produisent différemment d'un moment à l'autre : par exemple, les sécheresses ou les pluies ; ni sur celles qui se produisent par chance : par exemple, la découverte d'un trésor.

Et l'on ne délibère même pas sur toutes les choses humaines : ainsi, personne à Lacédémone ne délibère sur la meilleure façon de faire marcher la vie politique des Scythes.

On délibère sur ce qui dépend de nous

Rien de cela ne peut en effet se produire par notre intervention. Mais nous délibérons sur les choses qui sont à notre portée et qui sont exécutables. Or c'est très précisément tout le reste, car les causes de ce qui se produit sont, semble-t-il, la nature, la nécessité, la chance, mais aussi l'intelligence et tout ce qui suppose l'intervention de l'homme ; or les hommes, chaque fois qu'ils délibèrent, portent leur attention sur ce qu'ils peuvent exécuter par eux-mêmes.

On délibère quand l'issue est indéterminée

Ajoutons que les connaissances rigoureuses et qui se suffisent à elles-mêmes ne laissent pas de place à la délibération : par exemple, il n'y a pas à délibérer de l'orthographe, car la sachant nous n'hésitons pas sur la manière dont il faut écrire les mots.

Mais ce qu'on peut faire par nous-mêmes peut ne pas se faire toujours de la même façon ; et c'est tout cela qui est objet de nos délibérations : par exemple, les affaires de médecine ou de finance. Et les affaires de pilotage appellent plus de délibérations que les exercices de gymnastique, dans la mesure où les connaissances y sont moins rigoureuses. Et dans les autres cas, c'est pareil.

D'ailleurs, s'il y a délibération plutôt dans les domaines techniques que dans les domaines scientifiques, c'est que nous avons plus d'hésitations dans ces domaines.

D'autre part, délibérer implique des choses qui se produisent le plus souvent mais dont on ne voit pas comment on va arriver à leur résultat, c'est-à-dire des choses qui comportent de l'indéterminé.

Et, si nous prenons des conseillers à nos côtés pour les grandes affaires, c'est parce que nous nous défions de notre propre capacité à nous prononcer sur elles de façon satisfaisante.

Délibérer, c'est chercher les moyens d'atteindre une fin

D'autre part, nous ne délibérons pas des fins, mais des moyens pour y parvenir.

Un médecin qui délibère en effet ne se demande pas s'il doit apporter la guérison, ni un orateur s'il doit se montrer convaincant, ni un politique s'il doit produire une bonne législation, et

personne d'autre ne s'interroge sur la fin. Au contraire, une fois qu'on a posé la fin, on regarde la question de savoir comment et par quels moyens on peut l'atteindre et si plusieurs moyens paraissent en mesure de l'atteindre, on examine quel est le plus facile et le plus beau.

Mais s'il n'y en a qu'un seul pour arriver à cette fin, on cherche comment il permet d'y arriver et aussi par quel moyen ce moyen lui-même peut être atteint, jusqu'à pouvoir parvenir au premier moyen dans la chaîne causale, lequel, dans la recherche, est l'ultime chose à découvrir.

Celui qui délibère en effet a l'air de procéder dans le genre de recherche et d'analyse qu'on vient de dire comme s'il cherchait à analyser une figure géométrique. – Bien que manifestement la recherche ne soit pas toujours une délibération (par exemple, les recherches mathématiques ne le sont pas), en revanche, la délibération est toujours une recherche –. Et le terme ultime dans le processus d'analyse constitue le point de départ dans le processus de réalisation de la figure.

Et si d'aventure, on se heurte à une impossibilité, on renonce à agir, comme par exemple si l'on a besoin d'argent mais qu'on n'est pas en mesure de s'en procurer.

Mais si une possibilité apparaît, on se met à l'action. Or sont possibles les choses qu'on peut faire par nous-mêmes. – Celles qui se font en effet par l'intermédiaire des amis sont faites d'une certaine façon par nous-mêmes, puisque leur point de départ est en nous.

Par ailleurs, quand on a quelque chose à faire, on recherche tantôt les outils, tantôt la façon de les utiliser. Or il en va de même dans toutes les autres recherches : tantôt on cherche par quel moyen atteindre une fin, tantôt de quelle façon ou par quel autre moyen celui-ci peut être mis en œuvre.

Conclusions

Il semble donc bien, comme on l'a dit, que l'homme soit le point de départ de ses actions. Du reste, sa délibération porte sur les actes qu'il peut exécuter lui-même. Or ses actions ont pour but d'autres choses. Donc, ce ne peut être la fin qui est objet de délibération, mais les actes qui permettent de l'atteindre.

Donc on ne délibère pas non plus des choses particulières jusqu'à se demander par exemple, si ceci est du pain ou s'il est cuit comme il se doit, car cela relève du sens ; or si l'on doit perpétuellement délibérer, on va s'en aller à l'infini.

Décision et délibération

En revanche, objet de délibération ou objet de décision, cela revient au même, sauf que se trouve déjà déterminé ce qui est objet de décision puisque ce dernier est l'acte qui, à l'issue de la délibération, a été jugé préférable.

Chacun cesse en effet de chercher comment agir dès l'instant où il a fait remonter le point de départ de l'action jusqu'à lui et, en lui, jusqu'à la partie qui dirige, car c'est elle qui décide. – D'ailleurs, c'est ce que font voir jusqu'aux antiques régimes politiques dont Homère donnait l'image, puisque les rois annonçaient au peuple ce qu'ils avaient décidé.

Définition de la décision

Or, s'il est vrai que l'objet de la décision est ce que la délibération a retenu comme désirable parmi les actes à notre portée, alors la décision doit être le désir délibératif de ce qui est à notre

portée. En effet, ayant jugé à l'issue de la délibération, nous désirons dans le sens de la délibération.

La fin souhaitable : bien apparent ou réel ?

6. Voilà donc esquissée une définition de la décision. On a dit aussi le genre de choses qu'elle concerne. Ce sont celles en fait qui permettent d'atteindre nos fins. Quant au souhait, il a précisément pour objet la fin, on l'a dit.

Mais cette fin, dans l'opinion des uns, c'est le bien, tandis que dans l'opinion des autres, c'est ce qui paraît bon.

Les difficultés

Or si l'on dit, comme les premiers, que l'objet du souhait, c'est effectivement le bien, alors il se trouve que n'est pas souhaitable ce que souhaite l'individu qui ne fait pas de choix correct, car si c'est souhaitable, c'est aussi un bien ; or, en réalité, dans le cas envisagé, c'est un mal ! – Si l'on affirme au contraire, comme les seconds, que l'objet du souhait, c'est ce qui paraît bon, il se trouve alors il n'y a pas d'objet naturellement souhaitable, mais que chacun souhaite ce que bon lui semble, car ce qui paraît bon varie de l'un à l'autre et, dans ce cas, les contraires sont souhaitables.

Le bien véritable est souhaité par le vertueux

Mais si ces opinions ne sont pas satisfaisantes, est-ce qu'il ne faut pas alors soutenir ceci : dans l'absolu et en vérité l'objet du souhait, c'est le bien, mais chaque particulier trouve souhaitable ce qui lui paraît bon. Ainsi donc, le vertueux trouve souhaitable ce qui est véritablement bon, tandis que le vilain trouve souhaitable n'importe quoi.

C'est exactement comme dans le cas des corps : pour ceux qui sont en bonne condition, est sain ce qui est véritablement tel, mais, pour ceux qui sont souffrants, ce sont des choses différentes. Et il en va pareillement de ce qui est amer, doux, chaud, lourd et de tout le reste.

C'est en effet le vertueux qui juge correctement de chaque sorte de chose, et en chacune la vérité lui apparaît, car à chacun de ses états particuliers correspondent, en propre, des objectifs qui sont beaux et agréables. En d'autres termes, ce qui distingue sans doute le plus le vertueux, c'est de voir la vérité en toutes choses, comme s'il en était la règle et la mesure.

Le grand nombre, en revanche, est en proie, semble-t-il, à l'illusion due au plaisir, car celui-ci n'est pas un bien mais paraît l'être. La masse prend donc l'agrément pour le bien et fuit le chagrin comme le mal.

La responsabilité

La vertu et le vice dépendent de nous

7. Si donc l'objet du souhait, c'est la fin et que ceux de la délibération et de la décision sont les moyens relatifs à cette fin, alors les actions qui correspondent aux moyens sont conformes, semble-t-il, à la décision, c'est-à-dire sont des actions consenties. Or les actes qui traduisent les vertus sont de cet ordre. C'est donc que la vertu aussi se trouve à notre portée.

Mais pareillement le vice. Car là où il est en notre pouvoir d'agir, il est aussi en notre pouvoir de ne pas agir, et là où il y a place pour le « non », il y a place aussi pour le « oui ». De sorte que s'il tient à nous d'agir quand c'est beau, il tiendra également à nous de ne pas agir quand c'est laid. Et s'il tient à nous de ne pas agir quand c'est beau, il tiendra également à nous d'agir quand c'est laid. Or s'il tient à nous d'exécuter ce qui est beau et ce qui est laid comme aussi de ne pas l'exécuter et que, d'autre part, c'est en cela que consiste, on vient de le dire, le fait d'être bons ou mauvais, il tient par conséquent à nous d'être honnêtes ou vilains.

La méchanceté est l'effet d'actes méchants

Quant à dire que « nul n'est misérable de son gré ni bienheureux contre son gré », cela semble en partie faux et en partie vrai. Car si nul n'est bienheureux contre son gré, en revanche, la méchanceté, elle, est quelque chose à quoi l'on consent. À moins qu'il ne faille mettre en doute les arguments exposés à l'instant, et nier que l'homme soit le point de départ de ses actions et leur auteur, exactement comme il est l'auteur de ses enfants. Or si cela n'est visiblement pas niable, autrement dit, si nous ne pouvons faire remonter nos actes à d'autres points de départ que ceux qu'on trouve en nous, alors les forfaits qui ont en nous leurs points de départ sont, eux aussi, des choses qui dépendent de nous et ils sont consentis.

L'usage universel témoigne en ce sens

C'est du reste ce dont ont l'air de témoigner tous les particuliers dans le privé, aussi bien que les législateurs eux-mêmes. Ils châtient en effet et punissent tous ceux qui font du mal dès lors que ceux-ci n'ont pas été victimes d'une violence ou d'une ignorance dont ils ne seraient pas eux-mêmes responsables. En revanche, les auteurs de belles actions, ils les honorent. Ainsi, veulent-ils inciter les seconds et faire obstacle aux premiers. Pourtant, ce qui n'est pas en notre pouvoir ni susceptible d'être fait de plein gré, nul n'incite à l'exécuter, comme il serait totalement inopérant de vouloir nous dissuader d'avoir chaud, de souffrir, d'avoir faim ou d'éprouver quelque autre désagrément de ce genre, car nous ne les éprouverions pas moins une fois convaincus.

Il y a une ignorance punissable

Et de fait, l'ignorance elle-même entraîne un châtiment si l'on semble responsable de celle-ci. Ainsi, les ivrognes se voient infliger la double amende au motif que le point de départ de la faute est dans le sujet, puisqu'il est maître de ne pas s'enivrer et que l'ivresse est responsable de l'ignorance. De même ceux qui, dans les lois, ignorent un des articles qu'on doit savoir et qui ne présentent pas de difficultés : ils sont châtiés, et ils le sont encore pareillement dans les autres cas, pour tout ce qu'ils semblent ignorer par incurie. C'est dans l'idée qu'il ne tenait qu'à eux de ne pas l'ignorer, puisqu'ils sont maîtres de leurs préoccupations.

On a le caractère qu'on s'est forgé

On objectera peut-être : notre homme est tel qu'il ne peut s'en préoccuper ! Mais les hommes sont eux-mêmes responsables d'être devenus tels, à force de vivre de manière relâchée. Ils sont aussi responsables d'être injustes ou intempérants à force, dans le premier cas, de perpétrer des méfaits et, dans le second, de s'adonner aux beuveries ou aux plaisirs de ce genre. Ce sont en effet les activités auxquelles ils se livrent en chaque domaine qui les rendent tels. On le voit d'ailleurs à ceux qui s'exercent en vue d'un concours ou d'une action quelconque. Ils passent en effet leur temps à des activités en rapport.

Ainsi, ignorer que les actes auxquels on se livre en chaque domaine sont à l'origine de nos états relève d'un manque singulier d'observation.

La raison, en plus, se refuse à penser que celui qui agit injustement ne souhaite pas être injuste ou celui qui agit en intempérant ne souhaite pas l'être. Or si quelqu'un n'ignore pas que les actes qu'il exécute vont le rendre injuste, on peut dire qu'il consent à être injuste.

Les mauvaises habitudes enlèvent la possibilité d'être bon

Et en tout cas, le souhaiterait-il, l'homme qui est injuste ne cessera pas de l'être à ce prix, c'est-à-dire ne sera pas un juste du fait qu'il le souhaite.

Le malade en effet n'a pas non plus la santé à ce tarif et, dans son cas, il consent à rester malade s'il mène une existence d'incontinent et désobéit à ses médecins. Il y eut un temps, certes, où il était en son pouvoir d'éviter la maladie, mais au point où il en est, cela ne lui est plus possible. C'est comme quelqu'un qui a décoché une pierre : il n'est plus capable de la rattraper ; mais il ne tenait pourtant qu'à lui de la prendre et de la lancer, puisque le point de départ de ces mouvements résidait en lui. Or l'injuste et l'intempérant, de la même façon, avaient aussi au départ la faculté de ne pas devenir ce genre d'individus. C'est pourquoi ils le sont de plein gré. Et maintenant qu'ils le sont devenus, ils n'ont plus la possibilité de ne pas l'être.

Les habitudes corporelles témoignent dans le même sens

Du reste, il n'y a pas que les vices de l'âme à être contractés de plein gré. Au contraire, chez certains, les vices du corps le sont également. Et ces personnes, précisément, nous les flétrissons. Celles en effet qui sont laides de nature, nul ne les flétrit, mais bien celles qui le sont par manque d'exercice et de soin. Et il en va encore de même pour la faiblesse et l'infirmité. Nul en effet ne fera de reproche à un aveugle s'il l'est de nature ou par suite de maladie ou bien d'un coup qu'il a reçu ; au contraire, on le prendra plutôt en pitié. Mais s'il l'est par abus de vin ou d'une autre sorte d'intempérance, tout le monde va lui en tenir grief. Donc, les vices corporels qui sont de notre responsabilité font l'objet d'une flétrissure, mais pas dans le cas contraire. Or s'il en va de la sorte, dans les autres domaines également, les vices qui sont flétris seront de notre responsabilité.

Objection

Mais supposons l'argument suivant. Tout le monde vise à ce qu'il lui paraît bon et l'on n'est pas maître de cette représentation ; au contraire, selon qu'il a tel trait distinctif, quel qu'il soit, chacun voit aussi les choses de telle façon.

Réfutation

Ainsi donc, admettons-le, si chacun est personnellement responsable en un sens de son état, il sera également lui-même responsable en un sens de sa représentation.

Cependant, supposons le contraire. Nul n'est personnellement responsable du mal qu'il fait, mais il le fait par ignorance de la fin, s'imaginant pouvoir obtenir ainsi ce qui est le mieux pour lui ; d'autre part, l'orientation vers la fin n'est pas prise par une initiative personnelle, mais dépend à la naissance d'une sorte de vision qui permet de juger à merveille et de choisir le bien véritable ; autrement dit, il suffit d'être bien né pour avoir ce beau naturel. – En effet, le plus grand avantage et la chose la plus belle sont aussi ce qu'on ne peut recevoir ni apprendre d'autrui, mais qu'on

peut posséder tel quel à la naissance et la perfection ainsi que la beauté naturelles sont ce que donne un bon lignage dans le sens plein et véritable de l'expression.

Mais alors, si ces hypothèses sont vraies, pourquoi la vertu, plutôt que le vice, serait-elle une chose consentie ?

Dans les deux cas en effet, aussi bien aux yeux de l'homme bon qu'aux yeux du mauvais, la fin se donne à voir naturellement ou de la façon qu'on voudra, c'est-à-dire qu'elle est établie devant eux, qu'ils lui rapportent tout le reste en agissant d'une façon ou d'une autre.

Alors, on peut faire indifféremment deux suppositions. Ou bien la fin que chacun a sous les yeux, quelle qu'elle soit, n'est pas une donnée naturelle mais une chose qui apparaît aussi en fonction de ce qu'on est. Ou bien la fin est une donnée naturelle, mais alors, puisque, pour le reste, le vertueux agit de son plein gré, il faut aussi supposer que la vertu relève du consentement et, dans ce cas, le vice en relèvera tout autant, puisque le vicieux, tout comme le vertueux, dispose aussi de lui-même dans ses actions, à défaut d'en disposer quand il s'agit de la fin.

Conclusion

Si donc, comme on le dit, les vertus relèvent du consentement parce que nous sommes personnellement responsables en un sens de nos états et parce que c'est en fonction de nos qualités distinctives que nous posons tel genre de fin, alors les vices aussi relèveront du consentement, car ces cas sont semblables.

Note additionnelle

Les actions cependant, ne sont pas objets de consentement exactement au même titre que les états. Nos actions, en effet, nous en sommes maîtres depuis le début jusqu'à la fin, dès lors que nous en savons les circonstances particulières. En revanche, nos états, nous en maîtrisons le début, mais ce que les circonstances particulières viennent y ajouter nous échappe. C'est comme dans le progrès des faiblesses corporelles. Mais vu qu'il était en notre pouvoir d'adopter ou non tel comportement, cette raison fait que les états relèvent du consentement.

2. Les vertus morales particulières

Introduction

1. Ainsi donc, dans leur ensemble, les vertus dont nous avons parlé et esquissé le genre sont des moyennes et des états ; elles ont pour origine les mêmes actions qu'elles engagent d'elles-mêmes à exécuter ; elles sont à notre portée, et elles relèvent du consentement [et comme le prescrirait la raison correcte].
2. Mais reprenons l'examen de chacune d'elles en indiquant leur nature, le genre de choses qu'elles mettent en jeu et comment. Du même coup, d'ailleurs, on verra aussi leur nombre.

Le courage

Et d'abord parlons du courage. – Qu'il y ait une moyenne quand sont en jeu les manifestations de crainte ou d'intrépidité, c'est une évidence déjà notée.

La crainte

Or nous craignons bien évidemment tout ce qui est effrayant, c'est-à-dire, en un mot, mauvais. C'est précisément pourquoi l'on définit la crainte comme l'appréhension d'un mal.

Les craintes sans rapport avec le courage proprement dit

Ainsi donc, nous craignons tous les maux : par exemple l'infamie, la pauvreté, la maladie, l'absence de proches, la mort... Mais tous ne sont pas en cause quand on passe pour être courageux.

En effet, il y a un certain nombre de maux qu'on doit craindre, c'est-à-dire qu'il est beau de craindre et mal de ne pas le faire. Ainsi, l'infamie : celui qui la redoute est en effet honnête et respectable et celui qui ne la craint pas est un impudent ; mais si certains l'appellent courageux, c'est par métaphore, car il ressemble, par un côté, au courageux. En effet, le courageux, lui aussi, est une sorte de sans peurs.

La pauvreté, pour sa part, n'est peut-être pas une chose qu'on doit craindre, ni la maladie, ni globalement aucun des maux qui ne viennent pas d'un vice et dont on n'est pas soi-même la cause. Mais celui qui n'a pas de peur à cet égard n'est pas pour autant courageux, et si nous disons qu'il l'est lui aussi, c'est en vertu d'une ressemblance, car certaines personnes qui sont lâches confrontées aux dangers de la guerre sont par ailleurs généreuses et n'ont vraiment pas peur de voir s'envoler leur argent.

Et dans ces conditions, ce n'est pas non plus parce qu'on redoute un outrage commis sur la personne de ses enfants et de sa femme ou que l'on craint l'envie ou quelque chose de ce genre, qu'on est lâche. Et ce n'est pas parce qu'on se montre intrépide au moment d'affronter le fouet qu'on est courageux.

La peur des dangers de la guerre

Devant quel genre de maux redoutables se révèle donc le courageux ?

Ne sont-ce pas les maux les plus grands ? Nul en effet n'est plus apte que lui à faire front devant les maux effroyables. Or le plus redoutable, c'est la mort, parce qu'elle constitue une limite et qu'il n'y a, semble-t-il, plus rien, quand on est mort, qui soit ni bon ni mauvais.

Cependant, on peut penser que ce n'est pas non plus en n'importe quel péril de mort que se révèle le courageux, par exemple en sillonnant la mer ou au plus profond des maladies. En quels dangers est-ce donc ?

N'est-ce pas dans les plus beaux ? Or tels sont les dangers que suppose la guerre. Ils impliquent en effet le plus grand risque et le plus beau. Cela s'accorde d'ailleurs aussi avec les honneurs que méritent ceux qui les affrontent, dans les cités et auprès des monarques.

Donc, au sens fondamental du terme, sera dit courageux celui que n'effraie pas une belle mort ni rien de ce qui conduit à la mort de façon imminente, c'est-à-dire principalement les dangers de la guerre.

Cependant sur mer aussi ou plongé dans les maladies, le courageux est sans effroi, mais ce n'est pas dans le même état d'âme que les gens de mer, ceux-ci ou bien font le deuil de leur salut et s'affligent de ce genre de mort, ou bien restent optimistes, avec ce que leur enseigne l'expérience. Par ailleurs, ajoutons que l'on se montre courageux quand il y a place pour une

prouesse ou qu'il est beau de mourir, mais dans ce genre de désastres, aucune de ces deux conditions n'est remplie.

La crainte du courageux est humaine

3. Quant au redoutable, bien que tout le monde ne le ressente pas de la même façon, nous disons néanmoins qu'il se présente aussi parfois comme un fléau qui dépasse la mesure humaine.

Ainsi donc ce fléau fait peur à chacun, pour peu qu'il ait de l'intelligence. Mais les maux humainement redoutables sont eux-mêmes d'ampleur différente et sont donc plus ou moins redoutables. Il en va de même, au reste, des choses qui donnent de l'assurance. Le courageux, cependant, est imperturbable autant qu'un homme puisse l'être.

Paramètre du courage

Ainsi donc, il craindra aussi ce genre de maux, mais comme il se doit. Et, comme le veut la raison, il les affrontera parce qu'il est beau de le faire, car c'est la fin que lui assigne sa vertu. Or on peut craindre ces maux plus ou moins que lui, et aussi redouter ce qui n'est pas redoutable, comme s'il l'était. Les fautes viennent donc du fait qu'on craint tantôt ce qu'on ne doit pas, tantôt de la manière qu'on ne doit pas, tantôt quand on ne le doit pas ou pour une autre raison de ce genre. Et il en est de même quand sont en jeu les choses qui donnent de l'assurance.

Le courageux poursuit ainsi ce qui est beau

Ainsi donc, celui qui affronte dans sa crainte ce qu'il doit et pour la cause qu'il doit – il faut aussi que ce soit comme il doit et quand il doit, et qu'il soit intrépide de la même façon –, celui-là est courageux. C'est en effet comme l'exige la situation et comme le voudrait la raison que s'exercent les affections et les actions du courageux. Or la fin de chaque activité est ce que vise l'état qu'elle traduit. C'est donc vrai aussi pour le courageux. Or le courage est une belle chose. Telle sera donc aussi la fin que poursuit le courageux. On définit en effet chaque être par sa fin. C'est donc parce que cela est beau que le courageux fait face et qu'il exécute les actes de courage.

Les excessifs

D'autre part, il y a ceux qui font preuve d'excès.

L'excessif par absence de crainte n'a pas de nom mais nous avons dit dans nos exposés antérieurs, qu'il y a beaucoup de dispositions dans ce cas. Il doit s'agir toutefois d'une sorte de dément ou d'inaccessible à la douleur s'il ne redoute rien, ni tremblement de terre ni fureur des vagues, comme on le soutient des Celtes.

Celui, en revanche, qui affiche une intrépidité excessive quand sont en jeu des dangers redoutables, est un téméraire. Mais le téméraire passe aussi pour être un fanfaron, et pour quelqu'un qui incline à feindre plutôt le courage. Donc, l'attitude que prend le courageux face aux dangers redoutables, lui, souhaite en donner l'apparence ; par conséquent, là où il le peut, il le démarque. C'est précisément pourquoi la plupart des téméraires sont des lâches déguisés car, s'ils font les téméraires dans ces occasions, ils n'affrontent pas les dangers redoutables.

Quant à celui qui nourrit une crainte excessive, c'est un lâche. Il craint en effet ce qu'il ne doit pas et comme il ne doit pas et tous les travers de ce genre lui sont attachés. Par ailleurs, il manque aussi d'intrépidité, mais ce sont ses excès de peur dans les situations pénibles qui le

trahissent le plus manifestement. Le lâche est donc une sorte de pessimiste puisqu'il craint tout, alors que le courageux est tout le contraire, car l'intrépidité est la marque de l'optimiste.

Le vrai courage : une moyenne

Ainsi donc, les mêmes dangers sont partout en jeu, mais le lâche, le téméraire et le courageux adoptent une attitude différente devant eux. Les premiers en effet font preuve d'excès ou de défaut, alors que le dernier tient le milieu et adopte l'attitude qu'il doit. De plus, les téméraires font preuve de précipitation, ils souhaitent devancer les dangers, mais se dérobent quand ils sont en péril, tandis que les courageux sont vifs une fois à l'œuvre mais calmes auparavant.

Conclusion

4. Donc, comme on l'a dit, le courage est une moyenne quand sont en jeu des motifs d'être intrépide ou craintif dans les circonstances qu'on a précisées. Ajoutons : c'est parce qu'il est beau de le faire que le courageux prend le parti de faire front, ou parce qu'il est laid de ne pas le faire.

En revanche, mourir pour fuir la pauvreté, un chagrin d'amour ou quelque chose de désagréable n'est pas le fait d'un courageux, mais plutôt d'un lâche. C'est mollesse en effet que vouloir échapper aux choses pénibles et on affronte alors le trépas, non parce que c'est beau, mais pour fuir un mal.

Les formes impropres de courage

Voilà donc en quelque sorte le trait distinctif du courage. Mais on appelle encore ainsi cinq autres dispositions différentes.

Le courage civique

D'abord, le courage civique, car c'est une disposition tout à fait semblable. Les citoyens semblent en effet affronter les dangers en raison des sanctions ou des marques d'opprobre qu'imposent les lois ou parce qu'il y a des honneurs à la clé.

Et c'est pourquoi les peuples, semble-t-il, les plus braves sont ceux chez qui les lâches sont déshonorés et les courageux à l'honneur. – Tels sont du reste les personnages que fournit la poésie d'Homère, par exemple Diomède ou Hector, lequel déclare : « Polydamas sera le premier à m'en faire honte... » ; et Diomède : « Hector, en effet, un jour dira dans l'assemblée des Troyens : le fils de Tydée par moi chassé... »

Or la ressemblance très étroite de cette disposition avec celle dont on a parlé antérieurement tient au fait qu'elle est suscitée par la vertu. C'est la honte, en effet, qui lui donne naissance et le désir de ce qui est beau, de l'honneur en l'occurrence, et le désir d'échapper à l'opprobre, qui est quelque chose de laid.

On peut d'ailleurs encore ranger dans la même classe des braves les subordonnés qui tiennent leur rang sous la contrainte de ceux qui les commandent. Mais ils leur sont inférieurs dans la mesure où ce n'est pas la honte, mais la crainte qui inspire ce qu'ils font. En d'autres termes, ils fuient, non ce qui est laid, mais ce qui est pénible. Leurs maîtres en effet les contraignent comme le fait Hector : « Celui que je verrai s'esquiver du combat ne pourra échapper à mes chiens... » Les chefs qui se placent derrière leurs soldats et frappent ceux qui reculent font encore de même, ainsi que ceux qui disposent leurs troupes en avant des fossés et des obstacles de ce

genre. Tous en effet usent de contrainte. Or ce n'est pas par contrainte qu'on doit être courageux, mais parce que c'est beau.

L'expérience professionnelle

D'autre part, l'expérience des circonstances particulières passe aussi pour être une sorte de courage. De là vient précisément que Socrate croyait que le courage est une science. Il y a d'ailleurs des experts partout ; chaque domaine a les siens et, dans le domaine de la guerre, ce sont les soldats.

Il existe en effet, semble-t-il, beaucoup de situations sans péril à la guerre. Or ils en ont, eux, parfaitement conscience pour l'avoir vu. Ils donnent donc l'apparence du courage parce que les autres ne savent pas qu'ils ont affaire à ce genre de situations.

Et puis, ils tirent une très grande capacité offensive et défensive de leur expérience, parce qu'ils savent manier les armes et qu'ils possèdent tous les moyens qu'il faut pour avoir la supériorité, qu'il s'agisse de porter des coups ou de ne pas en recevoir. C'est donc comme s'ils combattaient armés contre des adversaires désarmés, ou comme des athlètes contre de simples particuliers, car dans ce genre de compétition, ce ne sont pas les plus courageux qui sont les plus combattifs, mais les plus forts et ceux qui ont la meilleure constitution physique.

Or ces soldats deviennent des lâches quand le danger dépasse ce qu'ils attendent et qu'ils ont l'infériorité du nombre et de l'équipement. Ils sont en effet les premiers à s'enfuir, alors que les détachements de citoyens se font tuer sur place, comme cela s'est passé au sanctuaire d'Hermès. Ces citoyens en effet trouvaient laid de s'enfuir et la mort préférable à la vie sauve en de telles conditions, tandis que les autres, au début aussi, affrontaient le danger, tant qu'ils se pensaient supérieurs, mais une fois qu'ils eurent compris la situation, les voilà en fuite, redoutant la mort plus que la vilénie. Or le courageux n'est pas comme ça.

L'ardeur

D'autre part, on rapproche aussi l'ardeur du courage. En effet, semblent être courageux aussi ceux qui, par ardeur, se comportent comme les bêtes sauvages, chargeant les chasseurs qui les ont blessés.

La raison en est que les courageux sont aussi du genre ardent. L'ardeur en effet est un facteur qui incite très fort à affronter les dangers. D'où les expressions d'Homère : « il affermit son ardeur » ; « il réveilla son ire et son ardeur » ; « une vive colère lui enfle les narines » ; ou encore : « son sang se mit à bouillonner ». Toutes les expressions de ce genre en effet ont l'air d'indiquer l'éveil de l'ardeur et son impulsion.

Ainsi donc, bien que l'action des courageux soit motivée par ce qui est beau, l'ardeur leur sert d'auxiliaire, mais le comportement des bêtes est motivé, lui, par la peine. Elles attaquent en effet parce qu'on les frappe ou parce qu'elles ont peur, car si elles sont au bois ou au marais, elles ne viennent pas attaquer. Elles ne sont donc pas courageuses, puisque c'est la souffrance et l'ardeur qui les poussent à s'élancer devant le danger, sans rien prévoir d'effroyable. Car, à ce compte, même les ânes seraient courageux quand ils ont faim, puisque les coups ne les font pas quitter le pâturage ; et les adultères aussi, que la concupiscence porte à bien des audaces !

D'autre part, la disposition que suscite l'ardeur a l'air d'une disposition tout à fait naturelle qui demanderait que s'y ajoutent la décision et l'intention d'un but pour être du courage. Les

hommes aussi, par conséquent, lorsqu'on les irrite, éprouvent de la douleur et, lorsqu'ils se vengent, du plaisir ; mais ceux qui se battent poussés par ce qu'ils éprouvent ainsi, quoique pugnaces, ne sont pas courageux pour autant. Ils n'ont pas en effet pour mobile ce qui est beau et ne se comportent pas de façon raisonnable mais suivent leur affection, bien qu'ils aient une attitude très similaire.

L'optimisme

Donc les optimistes ne sont pas non plus courageux, puisque c'est pour avoir souvent vaincu de nombreux adversaires qu'ils sont intrépides dans les dangers. Ils sont cependant très semblables aux courageux vu que, dans les deux cas, les intéressés sont intrépides ; mais les courageux le sont pour les raisons exposées précédemment alors qu'eux, c'est parce qu'ils s'imaginent être les plus forts et n'avoir aucun mal à subir.

Pareille attitude, au demeurant, est encore affichée par les gens en état d'ivresse. Ils sont en effet alors gagnés par l'optimisme, mais quand ce qui leur arrive n'est pas conforme à ce qu'ils espèrent, ils s'esquivent. Or le courageux, on l'a dit, a pour caractéristique d'affronter tout ce qui est ou paraît redoutable à l'homme, parce que c'est beau et qu'il serait laid de ne pas le faire.

C'est précisément pourquoi il semble plus courageux d'être sans peur et imperturbable dans les circonstances où la crainte surgit à l'improviste que dans les circonstances où elle est prévisible. Cette attitude en effet résulte davantage d'un état ou, si l'on veut, elle tient moins à la préparation. C'est que les actes prévus, on peut encore compter sur le calcul et la raison pour les décider, alors que ceux qu'on exécute sur le moment manifestent l'état.

L'ignorance

D'un autre côté, paraissent encore courageuses les personnes qui sont dans l'ignorance. Et elles ne sont pas loin de celles que soutient l'optimisme. Cependant, elles leur sont inférieures dans la mesure où elles n'ont aucune justification, alors que les autres en ont. C'est précisément pourquoi celles-ci restent à faire front un certain temps tandis que les gens dans l'ignorance, qui se bercent d'illusions, dès qu'ils comprennent qu'il n'en va pas comme ils le soupçonnaient, ils déguerpissent. – C'est très précisément ce qui est arrivé aux Argiens quand ils sont tombés sur les Lacédémoniens qu'ils avaient pris pour l'armée de Sicyone.

Observations finales

5. On a donc exposé les traits distinctifs des personnes courageuses et de celles qui passent pour l'être.

Le courage est pénible

Cependant, si le courage implique des manifestations d'intrépidité et de crainte, ce ne sont pas les deux au même titre. Au contraire, il implique en priorité des situations redoutables. Est en effet courageux l'individu qui ne se trouble pas dans ces situations et qui adopte l'attitude qu'il doit lorsqu'elles se présentent, plutôt que l'individu confronté aux situations qui inspirent l'intrépidité. C'est donc le fait d'affronter les situations pénibles, comme on l'a dit, qui vaut d'être appelé courageux.

Aussi bien le courage est-il chose pénible et à juste titre objet de louanges, puisque c'est plus difficile d'affronter les choses pénibles que de se garder des choses agréables.

Le but du courage est agréable

Il n'en semblera pas moins que le comportement courageux poursuit une fin agréable, quoique cela soit éclipsé par les circonstances qui l'entourent.

Ainsi en va-t-il encore dans les concours gymniques. Les pugilistes en effet trouvent agréable la fin pour laquelle ils combattent (la couronne et les honneurs). Or les coups reçus sont douloureux pour des gens faits de chair et ils leur sont pénibles, ainsi que tout le travail ardu qu'ils se donnent. Et le grand nombre de ces coups fait que le but, qui est modeste, paraît n'avoir aucun agrément. Si donc tel est aussi le but que poursuit le courage, la mort et les blessures seront pénibles au courageux et envisagées par lui à contrecœur ; mais il les affrontera parce que c'est beau ou parce que c'est laid de ne pas le faire.

Grandeur du courage

Ajoutons : plus la vertu qu'il possède sera complète et son bonheur parfait, plus la perspective de la mort l'affligera ! Car c'est surtout pour un tel homme que la vie a du prix et lui, qui va être privé des plus grands biens, il le sait. Or c'est cela qui est pénible. Mais néanmoins, il sera courageux et peut-être même à plus forte raison, parce qu'il choisit ce qu'il y a de beau à la guerre en échange de ces biens-là.

Toutes les vertus n'impliquent donc pas une activité agréable, sauf dans la mesure où l'on touche à la fin.

Quant aux meilleurs soldats, rien n'empêche sans doute que ce soient, non pas ceux qui possèdent ces qualités, mais ceux qui, moins courageux, ne possèdent par ailleurs aucun autre bien, car ils sont prêts, eux, à courir les dangers, à mettre même leur existence en jeu pour de maigres salaires.

L'exposé sur le courage doit donc ainsi s'en tenir là. Ce qu'il est n'est d'ailleurs pas difficile à concevoir, du moins sommairement, à partir de ces arguments.

La tempérance

6. Mais après cette vertu, il nous faut parler de la tempérance puisque ce sont là, semble-t-il, les vertus des parties irrationnelles de l'âme.

Les plaisirs en jeu

Ainsi donc, la tempérance est une moyenne quand sont en jeu des plaisirs, nous l'avons dit. Elle est moins concernée en effet, et à un titre différent, par les peines. D'ailleurs son domaine est visiblement le même que l'incontinence. Quel genre de plaisirs est donc en jeu ? Il nous faut maintenant le préciser.

Ce ne sont pas les plaisirs de l'âme

Il faut alors considérer la distinction entre les plaisirs du corps de ceux de l'âme

Prenons, par exemple, le goût des honneurs ou le goût d'apprendre. Dans les deux cas, en effet, on éprouve une joie inspirée par ce qu'on aime, sans que le corps en soit affecté le moins du monde. Au contraire, c'est plutôt la pensée qui l'est. Or ceux qui cultivent ce genre de plaisirs ne sont appelés ni tempérants ni intempérants. Et, si l'on va par là, ce n'est pas non plus le cas

de ceux qui cultivent les autres plaisirs non corporels. Les amateurs d'histoires en effet, les gens portés aux racontars et ceux qui passent leurs journées à parler de n'importe quoi, ce sont des bavards, disons-nous, non des intempérants, pas plus que ceux qui se lamentent de leur état de fortune ou de leur entourage.

Ce ne sont pas tous les plaisirs corporels

Or si la tempérance doit mettre en jeu les plaisirs corporels, malgré tout, ce ne sont pas non plus tous les plaisirs en question.

Les personnes, en effet, que charment les objets de la vue comme les couleurs, les figures ou la peinture ne sont appelées ni tempérantes ni intempérantes. Pourtant l'on peut penser qu'il y a place pour une façon comme il faut de cultiver son plaisir là aussi, et pour l'excès ou le défaut.

Et il en va encore de même dans le cas des plaisirs qui mettent en jeu l'ouïe. Ceux qui ont en effet un excessif engouement pour les chansons ou la déclamation d'acteurs, nul ne les taxe d'intempérants ni, s'ils gardent la réserve qu'il faut, de tempérants.

Ce n'est pas non plus le cas des personnes dont l'odorat est en jeu – sauf par coïncidence. Ceux qui aiment en effet les odeurs de pommes, de roses ou d'encens, ne sont pas des gens que nous appelons intempérants, mais plutôt ceux qui aiment les parfums et les fumets.

Ces plaisirs, en effet, sont cultivés par les intempérants parce qu'ils leur remettent en mémoire les objets de leur appétit. On peut d'ailleurs voir que les autres personnes aussi, quand elles ont faim, prennent plaisir aux odeurs des aliments. Or c'est ce genre de plaisirs qui sont caractéristiques de l'intempérant, car ce sont les objets de son appétit.

Confirmation

Il n'y a pas non plus d'ailleurs, chez les autres animaux, de plaisir correspondant à ces sens-là – sinon par coïncidence. En effet, ce n'est pas l'odeur des lièvres qui fait le plaisir des chiens ; ce qu'ils aiment, au contraire, c'est de les manger ; mais l'odeur leur fait ordinairement percevoir la proie à croquer.

Et ce qu'aime le lion, ce n'est pas non plus la voix du bœuf ; son plaisir, au contraire, c'est de le dévorer ; mais il perçoit d'habitude la proximité de celui-ci par son beuglement et donc il paraît aimer cette voix. De la même façon, il n'a pas non plus, d'ailleurs, de plaisir à voir « soit une biche, soit une chèvre sauvage », mais bien à découvrir qu'il aura de quoi manger.

Ce sont les plaisirs du toucher et du goût

Or, le genre de plaisirs que mettent en jeu la tempérance et l'intempérance sont précisément ceux que partagent les autres animaux, d'où leur apparence servile et bestiale.

Donc, ce sont les plaisirs du toucher et du goût.

Le plaisir du toucher compte plus que le goût

Il apparaît cependant que même le goût compte peu dans l'affaire, voire pas du tout. Le goût en effet sert à discriminer les saveurs, comme le font les taste-vin ou les préparateurs de plats. Or ce n'est pas vraiment cela, ni même du tout cela qui fait le plaisir des intempérants. C'est au contraire la jouissance qui vient exclusivement du toucher lorsqu'ils mangent, lorsqu'ils boivent

et lorsqu'ils se livrent aux plaisirs dits vénériens. C'est précisément pourquoi l'un d'eux, qui était gourmand, avait prié pour avoir le gosier plus long qu'une grue, tant il avait de plaisir au toucher.

Le plaisir le plus commun

Par conséquent, c'est le plus commun des sens que met en jeu l'intempérance. Et l'on peut penser que c'est à juste titre que celle-ci se trouve décriée, parce qu'elle nous caractérise, non en tant qu'hommes, mais en tant qu'animaux.

Donc aimer ces plaisirs sensuels par-dessus tout et s'y complaire a quelque chose de bestial. En effet, les plaisirs les plus gracieux que puisse procurer le toucher n'ont rien à voir avec cela, ceux que donnent, par exemple, dans les exercices du gymnase, une friction ou le réchauffement. Car ce n'est pas la sensibilité tactile de tout le corps qui est en jeu avec l'intempérant, mais celle de certaines de ses parties.

Les appétits

Quant aux appétits, certains semblent être communs à tous, alors que d'autres sont propres à certains individus et viennent s'ajouter aux premiers.

Ainsi, celui de la nourriture est naturel. Tout le monde, en effet, quand il en a besoin, aspire à une nourriture solide ou liquide, et parfois les deux. Il aspire aussi, comme dit Homère, à une « couche », quand il est jeune et dans la fleur de l'âge.

En revanche, aspirer à telle sorte d'aliments en particulier ou à telle autre n'est plus le fait de tous, et tout le monde ne désire pas les mêmes choses. Aussi apparaît-il que l'appétit de telle chose particulière est notre affaire. Et pourtant il n'en conserve pas moins encore quelque chose de naturel car, s'ils diffèrent des uns aux autres, les objets appétissants sont agréables et il en est certains que tous estiment plus agréables que d'autres pris au hasard.

L'excès d'appétits naturels

Ainsi donc, les appétits naturels sont rarement l'occasion de fautes et celles-ci vont dans un seul sens, celui de l'excès. Manger ou boire ce qui tombe sous la main jusqu'à dépasser la saturation, c'est en effet excéder ce que veut le naturel en quantité, car l'appétit naturel consiste à combler le manque. Aussi dit-on, dans ces cas-là, avoir affaire à des goinfres parce qu'ils se remplissent sans besoin l'estomac. Voilà d'ailleurs ce que deviennent les personnes de tempérament trop servile.

L'excès d'appétits particuliers

En revanche, les plaisirs propres à chacun donnent lieu à de nombreuses fautes en tout genre. En effet, les amateurs de plaisirs, comme on dit, sont ainsi appelés soit parce qu'ils font leurs délices de choses indues, soit parce qu'ils sont trop portés sur le plaisir, soit parce qu'ils partagent les plaisirs de la masse.

Or c'est sous tous les rapports que les intempérants manifestent de l'excès.

Ils prennent en effet plaisir à certaines choses indues parce que détestables, et si quelquefois ils se plaisent à ce qu'il faut, ils s'y plaisent plus qu'ils ne doivent ou encore de façon vulgaire.

Ainsi donc, l'excès dans les plaisirs est intempérance et chose blâmable, le fait est évident.

Excès de plaisirs et excès de chagrins

Quant aux chagrins, ce n'est pas, comme dans l'exemple du courage, parce qu'on y fait face qu'on est dit tempérant, pas plus qu'on n'est appelé intempérant parce qu'on ne les supporte pas. Au contraire, on est appelé intempérant parce qu'on s'afflige plus qu'on ne doit de rater les occasions d'agrément – et la peine est encore, dans ce cas, l'effet du plaisir. En revanche, on est dit tempérant parce qu'on ne s'afflige pas de l'absence d'agrément.

L'excès, le défaut et la moyenne

7. Ainsi donc l'intempérant cultive l'appétit de tous les plaisirs ou des plus excitants, et il se laisse guider par l'appétit jusqu'à leur sacrifier tout le reste. C'est précisément pourquoi il éprouve de la peine et lorsque son objet se dérobe et lorsqu'il en a l'appétit. Car l'appétit s'accompagne d'affliction, bien que cela ait l'air absurde d'avoir du chagrin pour cause de plaisir.

En revanche, des personnes pour qui les plaisirs manquent d'attraits et auxquelles les agréments n'inspirent pas la joie qui convient, de telles personnes ne se rencontrent pas vraiment, car la nature humaine répugne à pareille insensibilité. Le reste des animaux font une distinction entre les aliments, ils aiment les uns mais pas les autres. Si donc, il se trouve un être qui n'a de plaisir à rien et trouve indifférente une chose ou l'autre, il doit être bien loin de la nature humaine. D'ailleurs s'il se fait qu'un tel être n'a pas reçu de nom, c'est parce qu'il ne se rencontre pas vraiment.

Le tempérant, lui, tient le milieu dans ce domaine. Il n'a pas en effet de plaisir à ce qui plaît le plus à l'intempérant, mais s'en trouve plutôt incommodé ; il n'aime pas non plus globalement les plaisirs qu'il ne faut pas, ni exagérément aucun agrément de cette sorte ; il ne s'afflige pas de leur absence et ne les désire pas, sinon d'un appétit mesuré ; il ne les aime ni plus qu'il ne doit, ni quand il ne doit pas et, en somme, il n'a aucun travers de ce genre. En revanche, tous les agréments qui servent la santé ou la bonne constitution, il y aspire avec mesure et comme il se doit, ainsi qu'à tous les autres plaisirs à condition qu'ils ne leur fassent pas obstacle, qu'ils ne s'écartent pas de ce qui est beau ou qu'ils n'excèdent pas l'état de sa fortune. Sans cela, en effet, on affectionne de tels plaisirs plus qu'ils ne le méritent. Or le tempérant n'a pas cette inclination, mais celle de la raison correcte.

L'intempérance est plus consentie que la lâcheté

8. D'autre part, l'intempérance a mieux l'air d'un travers consenti que la lâcheté.

Car la première a pour cause le plaisir et la seconde, le chagrin. Or le plaisir est objet d'attrait, alors que le chagrin est objet de répulsion.

Et tandis que le chagrin met hors de soi et ruine l'état naturel de celui qu'il étreint, le plaisir, lui, ne produit rien de tel. Il relève donc davantage du consentement.

C'est précisément pourquoi il fait davantage l'objet de réprimande, car l'on s'y accoutume plus facilement. Il existe en effet beaucoup d'agréments dans l'existence et l'on en prend l'habitude sans danger, tandis que, pour les choses redoutables, c'est l'inverse.

D'autre part, on peut penser que la lâcheté n'est pas objet de consentement au même titre que les accès particuliers de couardise. Elle est en effet un état, qu'on supporte sans peine, alors que les accès en question mettent hors de soi précisément à cause de la peine éprouvée, au point même de faire jeter les armes et pour le reste se couvrir de honte. C'est précisément pourquoi ces actes passent pour être exécutés sous la pression d'une violence. Or chez l'intempérant, ce sont à l'inverse les actes particuliers qui semblent consentis, puisqu'ils impliquent chez lui un appétit et un désir, tandis que l'état global le semble moins, car nul ne cultive l'appétit d'être intempérant.

Conclusion : il faut éduquer l'appétit

D'autre part, nous appliquons aussi le nom d'intempérance aux fautes de l'enfant, parce que celles-ci présentent une certaine similitude avec elle. La question de savoir lequel des deux travers tire de l'autre son appellation n'a aucune importance pour l'instant, mais il est évident que le second travers vient du premier. Or le transfert du nom n'a pas l'air mauvais. Il faut en effet arriver à tempérer tout ce qui aspire aux laides actions et peut croître beaucoup. Or telle est principalement la nature de l'appétit et de l'enfant, car la vie des petits enfants aussi est une vie appétitive et c'est surtout chez eux que se révèle l'aspiration à l'agréable. Si donc elle n'est pas docile et soumise à l'autorité, cette tendance va prendre beaucoup d'ampleur. Car insatiable est l'aspiration à l'agréable, sollicitée comme elle l'est de tous côtés chez celui qui est privé d'intelligence. De plus, l'activité de l'appétit risque d'accroître l'inclination donnée à la naissance, et s'ils sont grands et forts, les appétits menacent même de bouter dehors le raisonnement.

Aussi doivent-ils être mesurés, en petit nombre et ne contrarier en rien la raison. Voilà d'ailleurs ce que nous appelons être docile et tempéré. Tout comme l'enfant doit vivre aux ordres de son instructeur, exactement de la même façon, l'appétitif doit en effet respecter la raison. Aussi doit-il, chez le tempérant, s'accorder avec elle, car leur but à tous deux est, chez lui, ce qui est beau. Autrement dit, l'appétitif du tempérant a pour objet ce qu'il doit, comme il le doit, quand il le doit, et, de son côté, la raison dispose aussi de la sorte.

Voilà donc ce que nous devons dire de la tempérance.

LIVRE IV

La générosité

Les richesses : matière de la générosité

9. Mais parlons ensuite de la générosité. Pour sa part, elle semble être la moyenne où sont en jeu les biens d'usage courant. Les louanges qu'on adresse au généreux, en effet, n'impliquent pas les faits de guerre, ni les agréments où se signale le tempérant, ni par ailleurs les actes d'un juge. Elles impliquent au contraire le don de ses biens et leur acquisition, mais surtout l'acte de donner.

Nous appelons par ailleurs biens d'usage courant tout ce dont la valeur se mesure en monnaie.

L'excès et le défaut

De leur côté, la prodigalité et l'avarice constituent dans le même domaine des d'excès et des défauts.

De plus, nous attribuons toujours l'avarice en prime à ceux que leurs biens préoccupent plus sérieusement qu'elles ne doivent, et nous ajoutons parfois la prodigalité à des travers avec lesquels nous la mettons en liaison. Nous appelons en effet prodiges les incontinents et ceux qui se montrent dépensiers pour servir leur intempérance, si bien qu'ils passent pour être les pires individus, vu qu'ils ont beaucoup de vices à la fois.

L'appellation cependant n'est pas adéquate dans leur cas, puisqu'il doit être entendu que le prodigue se définit par un seul trait vicieux qui consiste à détruire son avoir. Est en effet prodigue celui qui se ruine par sa propre faute. Or une façon, semble-t-il, de se ruiner, c'est aussi de détruire son avoir, vu que la vie en dépend. Voilà donc comment nous prenons la prodigalité.

Du bon usage des richesses

D'autre part, ce dont on use, on peut en user bien ou mal. Or la richesse fait partie des choses utiles, et celui qui fait le meilleur usage d'une chose est celui qui possède la vertu en rapport avec elle. Donc celui qui fait le meilleur usage de la richesse est aussi celui qui possède la vertu en rapport avec ses biens, c'est-à-dire le généreux.

Savoir donner plutôt que recevoir

Mais l'utilisation de ses biens, semble-t-il, consiste à les dépenser et à les donner, tandis que les acquérir et les garder, c'est plutôt les posséder. C'est pourquoi la caractéristique du généreux est plutôt de donner à ceux qu'il doit que de tirer profits de ceux qu'il doit ou n'en pas retirer de ceux qu'il ne doit pas.

La supériorité du don : arguments

La vertu en effet a plutôt pour caractéristique de bien faire que de bénéficier, et d'exécuter les belles actions plutôt que de ne pas en accomplir de laides. Or on n'a pas de peine à voir que donner se rattache à l'acte de bien faire et d'accomplir ce qui est beau, tandis que retirer un profit se rattache à l'acte de bénéficier ou de s'abstenir de mal faire.

De plus, la reconnaissance s'adresse à celui qui donne, pas à celui qui reçoit, et la louange plus encore.

Il est d'ailleurs aussi plus facile de ne pas accepter que de donner, car on se défait moins volontiers de son bien personnel qu'on ne refuse d'accepter celui d'autrui.

Et ce sont précisément les gens qui donnent qu'on appelle généreux, alors que ceux qui refusent d'accepter ne reçoivent pas les louanges qu'on adresse à la générosité, mais bien pourtant celles qu'on adresse à la justice. Quant à ceux qui acceptent, ils ne reçoivent pas vraiment de louanges.

D'autre part, on aime peut-être les personnes généreuses plus que toutes celles dont on apprécie la vertu parce que ce sont des personnes profitables. Or cela tient au fait qu'elles donnent.

Les exigences de l'action généreuse

Exigence relative au don

10. Par ailleurs, les actions vertueuses sont de belles actions et sont motivées par ce qui est beau. Le généreux, lui aussi, lorsqu'il donne, sera donc motivé par ce qui est beau tout en agissant correctement, c'est-à-dire en donnant à ceux qu'il doit, tout ce qu'il doit, lorsqu'il le doit et selon toutes les autres exigences qui accompagnent le don correct. Et ce, avec plaisir ou sans peine, car le geste vertueux a de l'agrément ou se fait sans peine et il est ce qu'il y a de moins affligeant.

En revanche, celui qui donne à ceux qu'il ne doit pas ou sans avoir en vue ce qui est beau, mais pour quelque autre motif, ne recevra pas le nom de généreux mais un autre nom ; ni celui qui le fait en s'affligeant, car il aura tendance à préférer les biens à sa belle action. Or cette préférence n'est pas le fait du généreux.

Exigence relative au profit

Par ailleurs, celui-ci ne tirera pas non plus profit de ce qu'il ne doit pas, parce qu'il n'a pas non plus le culte des richesses qui entraîne cette façon de faire des profits. Et il ne sera pas non plus un solliciteur, car le bienfaiteur ne consent pas de bonne grâce à devenir un obligé. Au contraire, il tirera profit de ce qu'il doit, par exemple de ses possessions privées ; non que cette préoccupation soit une belle chose, mais parce qu'elle est nécessaire pour avoir de quoi donner. Il ne négligera pas non plus ses biens personnels, si du moins il entend s'en servir pour subvenir à certains, et il ne fera pas de don à n'importe qui, pour avoir à donner à ceux qu'il doit, quand il le doit et dans les circonstances où c'est beau de le faire.

La caractéristique du généreux : l'excès de dons

Par ailleurs, un trait du généreux, fortement caractéristique, est même d'aller jusqu'à l'excès dans le don, au point de ne se laisser à lui-même que la moindre part. Ne pas regarder à soi fait en effet partie du caractère généreux. —

Cependant, c'est en fonction de l'avoir de l'intéressé qu'on parle de générosité. Ce n'est pas en effet dans la quantité de biens donnés que se trouve la marque du généreux, mais dans l'état du donateur. Or cet état pousse à donner en fonction de son avoir. Rien n'empêche donc de juger plus généreux celui qui donne moins, s'il donne à partir de moins.

Les plus généreux, d'autre part, semblent être ceux qui n'ont pas dû acquérir leur avoir mais en ont hérité, pour la double raison qu'ils n'ont pas l'expérience du besoin, et que tous les hommes sont plus attachés à leurs propres œuvres, comme le sont les parents et les poètes.

Être riche, au demeurant, n'est pas facile pour le généreux, lequel n'a pas tendance à accaparer ni à garder, mais incline à dépenser et ne vénère pas pour elles-mêmes les richesses, mais y voit des moyens de donner. Aussi va-t-il jusqu'à se plaindre du sort, alléguant que ceux qui ont le plus de mérite sont les moins riches. Or ce phénomène n'est pas sans raison car on ne peut détenir des richesses sans consentir au tracas nécessaire pour les avoir ; il en va en cela comme du reste.

Mais au moins, il n'ira pas donner à ceux qu'il ne doit pas ni quand il ne doit pas, ni commettre toutes les autres fautes de ce genre, car son action ne traduirait plus alors la générosité et, après ces dépenses, il n'aurait plus de quoi dépenser pour ce qu'il doit. Comme on l'a dit, est en effet généreux celui qui dépense en fonction de son avoir et pour ce qu'il doit, alors que l'excessif est prodigue. C'est pourquoi nous ne disons pas les tyrans prodigues, car vu la quantité de leurs possessions, il leur est, semble-t-il, malaisé d'en excéder les limites par leurs dons et leurs dépenses.

La générosité comme moyenne à un double titre

La générosité, donc, constitue la moyenne quand il s'agit de donner de ses biens et d'en accaparer d'autres. Aussi le généreux donnera-t-il et dépensera-t-il pour ce qu'il doit tout ce qu'il doit, tant dans les petites que dans les grandes occasions, et ce avec plaisir. De même, il tirera par ailleurs d'où il doit tous les profits qu'il doit. La vertu en effet constitue la moyenne dans les deux cas ; il fera donc les deux comme il doit. Le don honnête s'accompagne en effet du profit honnête, alors que le profit qui ne l'est pas y fait obstacle.

Ainsi donc, les attitudes qui se répondent se rencontrent en même temps dans le même individu alors que les attitudes contraires évidemment ne s'y rencontrent pas. S'il lui arrive cependant de déroger à son devoir et à ce qui est beau dans une dépense excessive, l'homme généreux en sera peiné, mais avec mesure et comme il se doit, car la vertu fait éprouver plaisir et chagrin pour les motifs qu'il faut et de la manière qu'il faut. Or le généreux est aussi un partenaire accommodant pour les affaires d'argent, car il est capable de souffrir une injustice pour peu qu'il n'ait pas le culte des richesses et se montre plus fâché de n'avoir pas fait une dépense obligatoire que chagriné d'en avoir fait une qui ne l'était pas, n'en déplaît à Simonide, alors que le prodigue, lui, commet une faute puisqu'il n'éprouve pas de plaisir à ce qu'il doit ni comme il doit, et de chagrin non plus. Mais on le verra plus clairement dans la suite.

Excès et défaut

11. Nous avons donc dit que des excès et des défauts constituent la prodigalité et l'avarice et qu'ils s'observent dans les deux opérations, donner et accaparer (nous posons en effet la dépense du côté du don).

Ainsi donc, la prodigalité se définit par l'excès qui consiste à trop donner sans recevoir et par le défaut qui consiste à trop peu accaparer, tandis que l'avarice se définit par le défaut qui consiste à trop peu donner et par l'excès qui consiste à trop accaparer – sous réserve qu'il s'agisse d'opérations modestes.

La prodigalité

Ainsi donc, les travers de la prodigalité ne vont pas vraiment de pair. Pas facile en effet, quand on n'a aucune source de revenus, de donner à tout le monde, car l'avoir fait vite défaut à ces particuliers qui donnent. Or ce sont eux précisément qui passent pour être prodigues.

La prodigalité vaut mieux que l'avarice

Le fait est, cependant, qu'un tel individu semblera valoir beaucoup mieux que l'avare, car il peut facilement se guérir, et par l'effet de l'âge et par l'effet du manque de ressources. De plus, il a les capacités d'arriver à l'équilibre, car il présente les traits du généreux : c'est en effet quelqu'un qui donne et ne cherche pas à faire du profit, bien que, dans les deux cas, ce ne soit pas comme il doit ni de la bonne façon. Par conséquent, pour peu qu'il en prenne l'habitude ou qu'il change de quelque autre manière, le voilà généreux, puisqu'il donnera à ceux qu'il doit et ne tirera pas profit de ce qu'il ne doit pas.

C'est précisément pourquoi il passe pour n'avoir pas mauvais caractère. Ce n'est pas en effet un trait de méchant homme ni d'ignoble individu que de donner excessivement sans tirer de profit, mais une marque d'étourdi.

D'autre part, le prodigue qui a cette allure semble valoir beaucoup mieux que l'avare, à la fois pour les raisons qu'on a dites et parce qu'il rend service à beaucoup de monde, et l'autre à personne, même pas à lui-même.

La prodigalité confine à l'avarice

Mais la plupart des prodiges, comme on l'a dit, tirent aussi profit de ce qu'ils ne doivent pas et ils sont, sous ce rapport, des avares. Toutefois, s'ils deviennent accapareurs, c'est par souhait de dépenser, mais incapacité de le faire à pleines mains, car ils sont vite à court de disponibilités et donc contraints de se fournir à d'autres sources. Or, dans le même temps, n'ayant pas le moindre souci de ce qui est beau, ils puisent sans scrupule à toutes les sources. Ils ont en effet l'appétit de donner, mais la manière ou le moyen les indiffèrent totalement.

La prodigalité confine à l'intempérance

C'est précisément pourquoi leurs dons ne sont pas généreux. Il n'y a en effet rien de beau dans leurs actes. Ce n'est pas non plus leur but et ils ne procèdent pas comme il faut. Quelquefois au contraire, ils font que ceux qui devraient être pauvres soient riches et vont refuser aux personnes de caractère mesuré le moindre présent, mais en offrir beaucoup aux flatteurs ou à ceux qui leur procurent quelque autre plaisir. Aussi bien y a-t-il aussi de l'intempérance chez la plupart d'entre eux parce qu'ils gaspillent à pleines mains, parce que leurs dépenses servent à leurs débauches et parce que, faute de viser à ce qui est beau dans la vie, ils dérivent vers les plaisirs. Ainsi donc, le prodigue qu'on a laissé sans guide aboutit à ce résultat. Mais s'il a la chance qu'on s'occupe de lui, il peut prendre la voie du milieu et du devoir.

L'avarice

L'avarice, en revanche, est incurable. Il semble en effet que la vieillesse et chaque forme d'incapacité produisent l'avarice. De plus, ce défaut est davantage lié à la nature humaine que la prodigalité. En effet, la masse est éprise de richesses plutôt qu'elle n'incline à donner.

Les variétés d'avarice

D'autre part, ce défaut a aussi beaucoup d'extension et revêt plusieurs formes. En effet, plusieurs façons de se comporter relèvent, semble-t-il, de l'avarice, car si celle-ci réside en deux choses, à la fois trop peu donner et trop accaparer, tous les avares ne présentent pas ce profil au complet. Parfois au contraire, les tares sont séparées et certains se montrent excessifs quand il s'agit de tirer profit, et d'autres déficients quand il s'agit de donner.

La réticence à donner

Ainsi, ceux qu'on range sous des appellations telles que « ladres », « grippe- sous », « pingres »... tous ont le défaut de trop peu donner, mais ils ne convoitent pas les richesses d'autrui ni ne souhaitent en tirer profit.

Certains s'en gardent en raison d'une sorte d'honnêteté et de répugnance à tout ce qui est laid. Quelques-uns semblent en effet avoir ce souci, ou du moins ils prétendent que c'est pour cette raison-là qu'ils gardent leurs biens, afin de n'être jamais contraints d'exécuter une laide action. Et c'est d'ailleurs dans leur nombre que figure celui qui « rogne sur la graine de cumin » ainsi que chaque personnage du même genre ; or, il tient son nom de l'excès qui consiste à ne rien donner.

D'autres, au contraire, c'est par crainte qu'ils se tiennent à l'écart des richesses d'autrui, dans l'idée qu'il n'est pas facile à quelqu'un de saisir le bien des autres sans que d'autres ne prennent le sien. Ils se contentent par conséquent de ne pas accaparer et de ne pas donner.

Le profit sordide

Mais il en est en revanche dont l'excès consiste à faire des profits en puisant à toutes les sources tout ce qu'ils peuvent, comme ceux qui se livrent à des besognes sordides : les loueurs de prostituées et tous les individus de cet acabit, ou les prêteurs de petites sommes à gros intérêts... Toutes ces personnes, en effet, ont des sources de revenus indues ou font des profits en quantité indue. Du reste, leur trait commun, c'est l'intérêt sordide visiblement, puisque tous, par appât d'un gain même minime, endurent des marques d'opprobre.

En effet, ceux dont les grandes ressources sont d'origine et de nature indues, nous ne disons pas que ce sont des avares : par exemple, les tyrans qui saccagent les cités et pillent les sanctuaires. Au contraire, nous disons plutôt qu'ils sont misérables, impies ou injustes.

Pourtant, le joueur et le détrousseur [et le brigand] font partie des avares, puisqu'ils sont appâtés par un gain sordide. C'est par appât du gain en effet que tous les deux se démènent et endurent des marques d'opprobre. Les uns, de plus, font face aux plus grands dangers pour assurer leurs prises et les autres font un gain aux dépens de leurs proches, à qui ils devraient donner. Les uns comme les autres, qui veulent exploiter des sources indues de profit sont donc appâtés par un gain sordide et toutes ces manières d'accaparer sont par conséquent des formes d'avarice.

Conclusion

C'est d'ailleurs assez normal que la générosité ait pour contraire l'avarice dans le langage courant, puisque celle-ci est un plus grand mal que la prodigalité et que l'on commet plus volontiers des fautes en ce sens que des fautes traduisant ce qu'on appelle la prodigalité.

Voilà donc tout ce qu'il fallait dire de la générosité et des vices opposés.

La magnificence

12. Mais on comprendra qu'ensuite, il faille encore un exposé sur la magnificence puisqu'elle aussi, semble-t-il, est une vertu où sont en cause les biens d'usage courant.

Les grandes dépenses : matière de la magnificence

À la différence de la générosité cependant, elle ne s'étend pas à toutes les actions qui impliquent ces biens mais aux actions de dépenses seulement. Dans ces limites, toutefois, elle passe en grandeur la générosité car, ainsi que son nom même le suggère, c'est une manière de dépenser « en grand, comme il convient. »

Or la grandeur est quelque chose de relatif. Ce n'est pas en effet la même somme qu'on dépense pour armer une trière et organiser une ambassade sacrée. Donc la dépense convenable est relative au sujet, à la situation et à l'objet en cause. Mais celui qui fait des dépenses justifiées en de petites affaires ou des affaires mesurées n'est pas appelé magnifique : ainsi, celui qui dirait « souvent j'ai fait l'aumône au vagabond ». Au contraire, c'est celui qui fait ces dépenses en de grandes affaires car, si le magnifique est un généreux, celui-ci en revanche n'est pas pour autant un magnifique.

L'excès et le défaut

D'autre part, à ce genre d'état correspondent le défaut qu'on appelle mesquinerie et l'excès qu'on appelle vulgarité, faste sans bornes ou tout ce qu'on voudra dans le même registre. L'excès ne tient pas à la grandeur des dépenses dans les affaires qui l'exigent, mais au fait de dépenser ainsi dans les affaires qui ne l'exigent pas et à la manière indue de briller. Mais nous en parlerons plus tard.

Les exigences de l'acte et de l'œuvre de la magnificence

Le magnifique, à l'opposé, a l'air d'un connaisseur puisqu'il est capable de voir ce qui convient et d'engager de grandes dépenses avec tous les soins requis.

Comme nous l'avons dit au départ, l'état se définit en effet par les actes et les œuvres qui sont siennes. Si donc les dépenses du magnifique sont grandes et ont le caractère qui convient, telles sont dès lors aussi ses œuvres, puisque c'est à cette condition qu'une somme dépensée peut être grande et réellement convenable. De sorte que l'œuvre doit valoir la dépense et la dépense, le prix de l'œuvre, voire même le dépasser.

D'autre part, quand il engage ce genre de dépenses, le magnifique aura en vue la beauté du geste, car c'est la marque commune aux vertus. De plus, il le fera avec plaisir et empressement, car calculer au plus près tient de la mesquinerie. Et il regardera comment faire au plus beau et au plus convenable plutôt qu'à la somme et au moyen de payer le moins.

Comparaison avec la générosité

Nécessairement donc, le magnifique sera aussi un généreux, puisque celui-ci doit dépenser ce qu'il faut et comme il faut. Dans ces limites, toutefois, la grandeur du magnifique est en quelque sorte celle de ses dépenses, dès lors que la générosité suppose les mêmes actes, et avec la même quantité dépensée, il produira l'œuvre la plus magnifique.

En effet, la vertu responsable d'une œuvre n'est pas la même selon qu'il s'agit d'un objet en sa possession ou d'une opération qu'on accomplit. S'il s'agit en effet d'un objet en sa possession, le plus estimable est l'objet le plus précieux, par exemple, l'or. Mais s'il s'agit d'une opération qu'on accomplit, la plus estimable est l'opération qui a de la grandeur et qui est belle, car le spectacle de pareille opération suscite l'admiration. Or l'œuvre du magnifique suscite l'admiration et la vertu qui en est responsable, savoir la magnificence, réside dans la grandeur.

Les objets de dépenses magnifiques

13. Mais parmi les objets de dépenses, ceux qui ont les qualités dont nous parlons, ce sont les objets honorables. Ainsi les objets de dépenses qui concernent des dieux : offrandes votives, édifices, sacrifices... et pareillement encore tous ceux qui impliquent la religion dans son ensemble, ainsi que tous ceux qui, d'intérêt public, s'offrent à une saine ambition, comme par exemple c'est le cas si, dans tel endroit, le peuple croit devoir conduire un chœur avec éclat, ou équiper une trière ou encore défrayer un repas pour la cité.

Ces dépenses excluent la pauvreté

Mais dans tous les cas, comme on l'a dit, on se rapporte aussi à l'agent pour juger de la dépense : on se demande qui il est et quelles sont ses disponibilités, car les dépenses doivent être justes à cet égard et convenir non seulement à l'œuvre envisagée, mais aussi à celui qui s'en charge.

C'est pourquoi un homme pauvre ne peut être magnifique, car il n'a pas de quoi beaucoup dépenser comme il convient. Et s'il s'y risque, c'est un idiot, parce que ce n'est pas ce qu'on exige de lui ni ce qui s'impose, alors qu'une action vertueuse implique cette attitude correcte.

Elles exigent grandeur et dignité

En revanche, ces dépenses conviennent à ceux qui disposent à l'avance des moyens appropriés par eux-mêmes ou grâce à leurs ancêtres ou leur entourage. Elles conviennent également aux gens de la noblesse, à ceux qui ont une réputation et toutes les personnes de ce genre, parce que toutes ces situations impliquent grandeur et dignité.

Les grandes dépenses privées

Ainsi donc, voilà comment avant tout se présente le magnifique et quels sont les objets de dépense que suppose la magnificence ; comme on l'a dit, ce sont en effet les plus grands et les plus honorables qui soient.

Mais parmi les objets de dépenses privées, il y a tout ce qui n'arrive qu'une seule fois (par exemple, un mariage ou une occasion semblable), ou encore un événement auquel s'intéresse toute la cité ou les dignitaires, et qui regarde les réceptions d'étrangers, les fêtes en leur adieu, les cadeaux qu'on leur donne ou dont on les paie en retour. Ce n'est pas en effet à son profit que dépense le magnifique, mais pour servir les intérêts communs, et les présents qu'il fait ainsi ont quelque chose qui ressemble aux offrandes votives.

D'autre part, un trait du magnifique est encore de s'installer une demeure qui convienne à sa richesse, car c'est une sorte de parure elle aussi ; de dépenser de préférence pour toutes les œuvres qui durent longtemps, puisque ce sont les plus belles ; et dans chaque cas, de dépenser ce qui convient, car il est exclu que la même dépense soit en harmonie avec le statut des dieux et celui des hommes, ou s'impose à la fois pour ériger un sanctuaire et pour construire un tombeau.

Les grandes dépenses en chaque occasion

De plus, il faut savoir que chaque objet de dépenses a de la grandeur en son genre. Donc si l'objet le plus magnifique est le plus grand dans un genre qui a lui-même une grande importance,

ailleurs, en revanche, c'est le plus grand dans les circonstances en question. De plus, il faut faire la différence entre la grandeur de l'œuvre qu'on accomplit et celle de l'objet de dépense. Un ballon en effet, ou un flacon, s'ils sont très beaux, ont la magnificence d'un cadeau enfantin, mais leur valeur est modeste et traduit l'avarice. De ce fait, il revient au magnifique, quelle que soit la situation où il fait quelque chose, de le faire avec la magnificence qu'exige ce genre de situation (car il est difficile ainsi de faire mieux) et de dépenser ce qui est juste pour cela.

L'excès : la vulgarité

14. Si tel est le magnifique, celui qui en revanche exagère et tombe dans la vulgarité est un excessif parce qu'il débourse sans égards pour ce qu'il faut, ainsi qu'on l'a dit.

Dans les petites occasions de dépenses, il débourse en effet des quantités d'argent et cherche à briller à contretemps ; il offre par exemple, aux cotisants de son club, des banquets de noces et s'il a la responsabilité d'un chœur de comédie, il lui fait faire son entrée dans un appareil de pourpre comme on le fait à Mégare.

Et tous ces d'excès, il va les accomplir, non par souci de ce qui est beau, mais pour étaler sa richesse et parce qu'il croit de ce fait susciter l'admiration.

De plus, là où il devrait beaucoup dépenser, il le fait peu et, là où il faudrait le faire peu, il le fait beaucoup.

Le défaut : la mesquinerie

De son côté, le mesquin pêche en tout par défaut et il a beau avoir fait les plus grandes dépenses dans une occasion sans importance, il va ruiner ainsi la beauté de son geste, car quoi qu'il fasse, il se montre hésitant et attentif à la façon de déboursier le moins et, avec cela, il se lamente et s' imagine toujours faire plus qu'il ne doit.

L'excès et le défaut ne sont pas blâmés

Ainsi donc, les états en question sont des vices. Et pourtant, ils n'entraînent pas d'opprobre parce qu'ils ne sont ni nuisibles au voisin ni trop disgracieux.

La magnanimité

15. Pour sa part, la magnanimité met effectivement en jeu de grandes choses ; c'est même ce qui paraît ressortir de son nom. Mais de quelles choses s'agit-il ? C'est ce que nous avons d'abord à saisir et il est totalement indifférent pour cela que l'on considère l'état ou l'individu qui le manifeste.

La matière de la magnanimité

Or semble être magnanime celui qui estime mériter de grandes faveurs et qui en est digne. Celui qui le fait sans avoir de mérite, en effet, n'est qu'un sot. Or aucun homme vertueux n'est sot ni insensé.

Positions extrêmes et position du magnanime

Ainsi donc, est bien magnanime celui qu'on vient de dire. Celui qui mérite en effet de modestes faveurs et se juge tel est quelqu'un de pondéré, mais pas un magnanime. Car la magnanimité implique de la grandeur, exactement comme la beauté implique un corps de grande taille, alors que les gens de petite taille sont séduisants et bien proportionnés, mais pas beaux.

En revanche, celui qui se juge digne de grandes faveurs alors qu'il en est indigne, est un vaniteux, quoique se juger digne de plus grandes faveurs que celles auxquelles on a droit ne soit pas toujours vanité.

Quant à celui qui pense mériter de moindres faveurs que celles auxquelles il a droit, c'est un pusillanime – et cela, que ses mérites soient grands, modérés ou même petits, pourvu qu'il se juge digne de moindres. Mais le plus manifestement pusillanime, semble-t-il, sera celui qui se mésestime alors qu'il a de grands mérites : que ferait-il en effet, s'il n'en avait pas autant ?

Le magnanime occupe donc, du fait de sa grandeur, une position extrême. Mais, du fait qu'il s'apprécie comme qu'il doit, il tient une position moyenne, car il s'estime à son juste mérite alors que les autres pèchent par excès ou par défaut.

L'honneur : matière de la magnanimité

Mais alors, si le magnanime qui estime mériter de grandes faveurs et qu'il en est effectivement digne et surtout des plus grandes, une seule chose doit être surtout en jeu dans son appréciation. Or la dignité dont on parle est en rapport avec les faveurs extérieures, et la plus grande faveur dans ce genre que nous puissions poser est celle que nous rendons aux dieux comme un dû, celle que visent par-dessus tout les personnes occupant une dignité et qui constitue la récompense offerte aux plus beaux exploits, c'est-à-dire l'honneur. Voilà en effet la plus grande des faveurs extérieures. Par conséquent, ce sont les marques d'honneur et d'infamie qui sont en jeu dans l'appréciation justifiée que porte le magnanime sur lui-même.

Même sans argument d'ailleurs, on voit bien que l'affaire des magnanimes est l'honneur, puisque l'honneur est le principal égard dont les grands se jugent dignes, et à juste titre.

La perfection du magnanime : parure des vertus

Le pusillanime, quant à lui, fait valoir trop peu de mérite, tant par rapport à ce qu'il vaut lui-même que par comparaison avec la dignité du magnanime, tandis que le vaniteux fait valoir trop de mérite par rapport à ce qu'il vaut lui-même, mais pas du tout en comparaison du magnanime. Or celui-ci, puisqu'il est digne des plus grandes faveurs, doit être un homme parfait. On mérite toujours plus, en effet, si l'on vaut plus et si l'on mérite les plus grandes faveurs, c'est que l'on est un homme parfait. L'homme véritablement magnanime doit donc être homme de bien.

Il peut même sembler d'ailleurs qu'au magnanime revient ce qu'il y a de grand dans chaque vertu. Et rien ne serait plus discordant qu'un magnanime en train de fuir à toutes jambes, ou en train de frauder. Dans quel but, en effet, irait-il commettre de laides actions, lui pour qui rien n'a grande importance ? Que l'on se penche d'ailleurs sur les cas particuliers et l'on verra le parfait ridicule d'un magnanime qui ne serait pas homme de bien. Il ne serait pas non plus digne d'honneur, s'il était un homme vil, puisque l'honneur, c'est la récompense de la vertu et ce que l'on rend comme un dû aux hommes de bien.

Ainsi donc, selon toute apparence, la magnanimité est quelque chose comme la parure des vertus, puisqu'elle les grandit et ne va pas sans elles. C'est pour cela qu'il est difficile d'être véritablement magnanime, car on ne le peut sans l'excellence qui unit le beau et le bien.

La magnanimité face aux biens extérieurs

Face aux différentes marques d'honneur

Ainsi donc, ce sont surtout les marques d'honneur et d'infamie qui sont en jeu dans le jugement du magnanime. Ajoutons que les grands honneurs, même conférés par les personnes vertueuses, lui procureront un plaisir mesuré, puisqu'il aura le sentiment d'obtenir ce qui lui revient ou même moins. Une vertu achevée, en effet, ne peut être payée à son prix par l'honneur. Mais n'empêche, il ne les acceptera pas moins, parce que ces personnes n'ont pas de plus grandes faveurs à lui rendre.

En revanche, l'hommage qu'il reçoit des premiers venus et pour de petits riens le laissera totalement indifférent, car ce n'est pas de cela qu'il est digne ; et pareillement d'ailleurs l'infamie, car elle ne peut en stricte justice le concerner.

Face aux autres biens extérieurs

Ainsi donc, comme on l'a dit, dans le jugement du magnanime ce sont surtout les marques honneurs qui sont en jeu. Mais il n'en demeure pas moins que la richesse, le pouvoir et toutes les sortes de bonne et de mauvaise fortune lui inspireront aussi une attitude mesurée, quelle que soit l'éventualité. En particulier, la bonne fortune ne lui procurera pas de joie débordante, ni la mauvaise de chagrin profond, puisque même l'honneur ne lui inspire pas cette attitude alors qu'il est la plus grande faveur. Les formes de pouvoir et la richesse, en effet, sont convoitées pour l'honneur qu'elles procurent. En tout cas, ceux qui les détiennent souhaitent qu'on les honore à cause d'elles. Or l'individu pour qui même l'honneur est peu de chose méprise aussi le reste. C'est pourquoi ces gens passent pour être dédaigneux.

Vertu et biens extérieurs

16. L'opinion veut toutefois que les marques de la bonne fortune contribuent aussi à la magnanimité. – Les nobles, en effet, sont jugés dignes d'honneur, ainsi que les hommes au pouvoir et ceux qui ont des richesses, car ils ont une forme de supériorité. Or la supériorité que confère un bien accroît toujours l'honorabilité. C'est précisément pourquoi les avantages de ce genre rendent ces personnes plus magnanimes. Elles sont en effet honorées par certains.

Mais, à la vérité, l'homme de bien seul doit être honoré, quoique celui qui dispose des deux avantages soit jugé plus digne d'honneur.

Les biens extérieurs sans vertu

Quant à ceux qui, sans vertu, possèdent les biens de ce genre, ils ne sont pas fondés, en stricte justice, à s'estimer dignes de grandes faveurs ni, en toute rectitude, à réclamer le titre de magnanimes.

Sans une vertu parfaitement achevée en effet, ces biens extérieurs n'en sont pas et les gens qui possèdent ce genre de biens deviennent méprisants et orgueilleux car, sans vertu, il n'est pas

facile de porter avec équilibre les fardeaux de la bonne fortune. Or, incapables de le faire et s'imaginant supérieurs aux autres, ils les méprisent alors qu'eux-mêmes agissent n'importe comment. Ils démarquent, en effet, le magnanime sans en avoir les qualités et jouent ce rôle dans toutes les circonstances possibles.

Ainsi donc, leur conduite n'exprime pas la vertu, alors qu'ils méprisent les autres, car le magnanime, lui, a de justes raisons de mépris, parce qu'il se fait des autres une opinion vraie, alors que la plupart étalent leur mépris au hasard.

Les traits particuliers du magnanime

Son courage

Par ailleurs, le magnanime n'est pas à son affaire dans les situations peu dangereuses. Il n'a pas non plus le goût du risque, car peu de choses sont pour lui estimables ; mais il est à son affaire dans les grands dangers et, lorsqu'il les affronte, c'est sans égard pour son existence car, dans son esprit, on ne mérite pas de vivre à tout prix.

Sa bienfaisance

Il est aussi porté à la bienfaisance et recevoir un bienfait lui inspire de la honte, car donner est la marque du supérieur tandis que recevoir est celle de l'inférieur.

Et il incline à rendre beaucoup plus qu'il n'a reçu car ainsi, s'il se trouve quelqu'un à l'avoir aidé, celui-ci lui devra encore quelque chose et deviendra son obligé. – D'ailleurs, les magnanimes passent même pour faire mémoire des bienfaits dont ils sont l'auteur et taire ceux qu'ils ont reçus, car l'obligé est inférieur au bienfaiteur ; or, le magnanime souhaite avoir la supériorité. Il prend plaisir aussi à entendre parler des premiers, mais pas des seconds. C'est précisément pourquoi la déesse Thétis, semble-t-il, n'évoque pas devant lui les bienfaits qu'elle a rendus à Zeus, ni les Lacédémoniens les faveurs dont ils ont gratifié les Athéniens, mais les faveurs dont ils ont bénéficié de la part de ceux-ci.

Mais un magnanime a aussi pour trait de ne solliciter personne, sinon à regret ; en revanche, il offre ses services avec empressement.

Sa réserve ordinaire

De plus, devant ceux qui occupent une dignité et que favorise la fortune, il garde le front haut, mais devant les personnes de condition moyenne, il adopte une attitude mesurée. En effet, montrer sa supériorité est difficile dans le premier cas et cela impose le respect, mais facile dans le second ; et imposer le respect aux grands n'est pas ignoble mais, auprès des gens humbles, c'est un trait de vulgarité, comme de montrer sa force aux dépens des faibles.

De plus, son tempérament le porte à ne pas chercher les places d'honneur ou le rang que valent à d'autres leurs privilèges.

C'est aussi quelqu'un qui n'est pas affairé et sait attendre, sauf dans les situations où il y va d'un grand honneur ou d'une entreprise importante. Et si rares sont celles qu'il exécute lui-même, ce sont en revanche des actions de grande importance et susceptibles de renommée.

Sa franchise

Il trouve par ailleurs nécessaire d'afficher ce qu'il déteste et ce qu'il aime, car le secret trahit un timoré, de cultiver la vérité plutôt que l'opinion et de parler et d'agir au grand jour. Il possède en effet la liberté de langage que lui donne son mépris des conséquences. C'est précisément pourquoi, il est porté à la franchise, si l'on excepte tout ce qu'il dit par ironie, mais alors devant la masse.

Sa distance à l'égard d'autrui

Il est d'ailleurs incapable de vivre en fonction d'un autre, sauf si c'est un ami. Une telle attitude serait en effet servile. C'est précisément pourquoi tous les flatteurs sont de la catégorie des personnes à gages et les humbles des flatteurs.

Et il ne sera pas porté à l'admiration, puisque rien n'a grande importance à ses yeux.

Ni non plus à la rancune, puisqu'un magnanime a pour caractéristique de ne pas se rappeler ce qu'on lui a fait, tout spécialement ce qu'on lui a fait de mal, mais plutôt de détourner les yeux.

Ni aux commérages, car il n'aime parler ni de lui-même ni d'un autre. Il n'a cure en effet d'être loué ni d'entendre blâmer les autres et, d'un autre côté, il n'est pas porté non plus à chanter leurs louanges. Aussi bien n'est-il pas non plus médisant, même sur le compte de ses ennemis, sauf à leur dire, par mépris, le mal qu'il pense d'eux.

Sa distance à l'égard du nécessaire

Touchant encore le nécessaire et les biens sans importance, il sera le dernier à se lamenter et à quémander, car cela voudrait dire qu'il s'en préoccupe sérieusement.

Et il est homme à préférer posséder ce qui est beau et ne rapporte pas de fruits plutôt que ce qui est fructueux et utile, car cela traduit mieux sa totale indépendance.

Son attitude extérieure

Par ailleurs encore, c'est une démarche lente qui semble convenir au magnanime, une voix grave et une diction posée. On ne doit pas en effet avoir l'air pressé quand on prend peu de choses au sérieux, ni l'air tendu quand on croit que rien n'a grande importance. Or la voix aiguë et la précipitation résultent de ces soucis.

Les travers correspondants

17. Ainsi donc, voilà les traits du magnanime. Celui, en revanche, chez qui ces traits sont trop peu accusés est un pusillanime et celui qui les accuse à l'excès, un vaniteux. Ainsi donc, ce ne sont pas, semble-t-il, des vicieux, eux non plus, car ils ne font pas le mal ; mais ce sont des ratés.

Le pusillanime

Le pusillanime, en effet, bien qu'il soit digne de certains avantages, se prive lui-même de ce qu'il mérite et il a l'air d'avoir à se reprocher quelque chose de mal, dès lors qu'il ne se juge pas digne de ces biens-là. Par ailleurs, il donne aussi l'impression de ne pas se connaître lui-même. Car il aspirerait, sinon, à ce qu'il mérite, puisque ce sont des biens qu'il mérite !

Et pourtant, ces sortes de gens ne sont pas, semble-t-il, des idiots, mais plutôt des timides. Toutefois, la sorte d'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes semble les rendre encore pires ! Chacun, dans son genre, vise en effet à ce qui est conforme à sa dignité. Or eux, ils renoncent même à leurs actions lorsqu'elles sont belles, et à leurs occupations sous prétexte qu'ils en sont indignes. Et pareillement du reste, ils renoncent aux biens extérieurs.

Le vaniteux

En revanche, les vaniteux sont des idiots, qui vont jusqu'à se méconnaître eux-mêmes. Et cela saute aux yeux, car ils briguent, comme s'ils en étaient dignes, les places d'honneur, puis la tentative tourne à leur confusion. De plus, ils adoptent un vêtement pour la parade, une posture et des artifices du même genre, ils souhaitent faire montre des avantages que la fortune leur a donnés et ils en parlent pour avoir une raison d'être honorés.

L'opposé toutefois de la magnanimité, c'est la pusillanimité plutôt que la vanité, car elle est plus fréquente et pire.

La vertu qui paraît ambition

Un goût des honneurs analogue à la générosité face à la magnificence

18. Ainsi donc, la magnanimité met en jeu un grand honneur, comme on l'a dit. Mais apparemment, il existe encore en ce domaine une certaine vertu qui a été évoquée dans nos premières discussions, laquelle occupe, semblerait-il, par rapport à la magnanimité, à peu près la même position que la générosité par rapport à la magnificence. Ces deux vertus en effet se tiennent en dehors de ce qui est grand, mais quand sont en jeu les choses ordinaires ou qui n'ont pas d'importance, elles nous confèrent les dispositions que l'on doit avoir. Or de même qu'il existe, s'il s'agit d'accaparer ou de donner des biens d'usage, une moyenne, un excès et un défaut, de la même façon il est aussi possible, dans l'aspiration à l'honneur, d'avoir tendance à le faire plus qu'on ne doit ou moins qu'on ne doit, et aussi à tirer honneur de ce qu'il faut et de la manière qu'il faut.

L'ambiguïté du terme « ambition »

L'ambitieux, en effet, nous le blâmons au double motif et qu'il vise à l'honneur plus qu'il ne doit et qu'il cherche à tirer honneur de ce qu'il ne doit pas. Pareillement, celui qui n'a pas d'ambition, nous le blâmons du fait que, même pour les belles actions, il ne se décide pas à chercher des honneurs.

Il y a toutefois des moments où nous faisons les louanges de l'ambitieux pour son caractère viril et son goût du beau, ainsi d'ailleurs que de l'homme qui n'a pas d'ambition, sous le prétexte qu'il est un homme mesuré et pondéré, comme nous l'avons dit dans nos premières discussions. Mais c'est évidemment parce qu'il y a plusieurs façons d'entendre un tel mot, et que, de ce fait, nous ne rapportons pas toujours à la même réalité le mot « ambitieux » mais que, lorsque nous exprimons une louange, nous nous référons à une ambition supérieure à celle de la masse et lorsque nous exprimons un blâme, à une ambition qui dépasse la mesure qu'il faut.

La moyenne anonyme

Par ailleurs, s'il n'existe pas de nom pour désigner la moyenne, c'est qu'elle a l'air de laisser vide une place que se disputent les extrêmes. Mais là où existent un excès et un défaut, il y a aussi un milieu. Or il y a des gens qui aspirent à l'honneur plus qu'ils ne doivent et d'autres moins. Il y en a donc aussi qui le font comme ils doivent. Et les louanges vont donc à cet état parce qu'il est une moyenne qui met en jeu l'honneur.

Même s'il n'a pas de nom, il existe néanmoins avec les apparences d'un manque d'ambition, comparé à l'ambition, celles de l'ambition, comparé au manque d'ambition, et comparé aux deux, avec les airs de l'un et l'autre d'une certaine façon. Mais l'on a aussi cette impression avec les autres vertus. Et si l'opposition en l'occurrence paraît se ramener aux extrêmes, c'est qu'on n'a pas de nom pour désigner le moyen.

La douceur

La colère : matière de la douceur

19. La douceur, de son côté, est une moyenne où sont en en jeu les mouvements de colère, mais en fait, il n'y a pas de nom pour désigner ici le moyen terme ni, en somme, pour désigner les extrêmes et c'est pourquoi nous conférons au moyen l'appellation de douceur, alors qu'elle fait plutôt penser au défaut. Celui-ci reste anonyme, mais on peut dire que l'excès est une sorte d'irritabilité puisque l'affection en jeu est la colère, bien que celle-ci soit produite par de nombreux facteurs différents.

La douceur objet de louanges

Ainsi donc, celui qui s'irrite pour les motifs qu'il faut et contre les personnes qu'il faut mais qui, en plus, le fait de la façon qu'il faut, au moment qu'il faut et tout le temps qu'il faut, celui-là fait l'objet de louanges. Ce sera donc lui qui est doux, si tant est que la douceur fasse l'objet de louanges. Être doux veut dire en effet rester imperturbable, et ne pas se laisser emporter par son affection, mais, comme le prescrirait la raison, manifester sa mauvaise humeur pour les motifs et pour le temps qu'il faut.

Le défaut objet de blâmes

La douceur cependant passe pour une faute qui va plutôt dans le sens du défaut, car l'homme doux n'est pas vindicatif mais plutôt enclin à pardonner. Or ce défaut, qu'il soit absence d'irritabilité en quelque sorte ou qu'on lui donne le nom qu'on voudra, ce défaut, dis-je, fait l'objet de blâmes. En effet, ceux qui ne s'irritent pas pour les motifs qu'il faut passent pour des sots, ainsi que ceux qui ne le font pas comme il faut ni quand il faut ni contre les personnes qu'il faut. Car on donne alors l'impression d'être insensible ou de n'être pas peiné, et faute de manifester sa colère, on donne le sentiment de n'être pas capable de se défendre. Or accepter d'être traîné dans la boue ou détourner les yeux quand ses intimes le sont semblent des attitudes serviles.

Les différents excès

L'excès, pour sa part, se manifeste à tous égards. On peut s'irriter en effet contre ceux qu'il ne faut pas, pour les motifs qu'on ne doit pas, plus qu'il ne faut ou moins qu'il ne faut et plus de

temps qu'on ne doit. Néanmoins, tous ces travers ne sont pas le lot du même individu. Ce serait en effet impossible, puisque le mal en question a aussi sur lui-même un effet destructeur, et que l'excès intégral devient insupportable.

Ainsi donc, les gens irascibles se mettent vite en colère contre ceux qu'il ne faut pas, pour des motifs indus et plus qu'ils ne devraient, mais leur colère cesse rapidement, ce qui est précisément chez eux un très beau côté. Or cela résulte chez eux du fait qu'ils ne brident pas leur colère mais réagissent en la faisant éclater au grand jour vu leur vivacité, pour ensuite s'apaiser.

Par ailleurs, c'est par un excès d'humeur que les gens bilieux à l'extrême sont vifs et prompts à se mettre en colère contre tout et pour tout. D'où précisément leur nom.

En revanche, les personnes amères sont d'une aigreur malaisée à dissiper et dure longtemps, parce qu'elles contiennent leur ardeur. Des formes d'apaisement surviennent cependant lorsqu'elles peuvent riposter, car la vengeance met fin à la colère en suscitant du plaisir à la place du chagrin. Mais tant que cela ne se produit pas, les gens amers gardent leur poids sur l'estomac. Comme ils ne le laissent pas paraître en effet, personne non plus ne cherche à les raisonner. Or digérer en soi-même la colère demande du temps. Et les personnes de ce genre sont mortellement fastidieuses à leurs propres yeux et pour leurs plus proches amis.

D'autre part, nous appelons fâcheuses les personnes qui font des difficultés pour des raisons indues, plus qu'elles ne doivent, plus longtemps qu'il ne faut et qui n'en démordent pas sans vengeance ou châtement. À la douceur, c'est du reste plutôt cet excès que nous opposons. Il est en effet plus fréquent, vu que l'homme a volontiers tendance à se venger, et quand il s'agit de partager leur existence, les gens fâcheux sont les pires.

La difficulté de trouver le juste milieu

Une chose par ailleurs que l'on a déjà dite dans les discussions antérieures, et qu'on peut voir à la lumière des propos qu'on est en train de tenir, c'est la difficulté de définir comment, contre qui, pour quels motifs et combien de temps il faut s'irriter, et aussi jusqu'à quel point on le fait correctement ou de travers.

Un petit écart en effet n'est pas blâmé, que ce soit dans le sens du plus ou dans le sens du moins, car parfois nous louons ceux qui sont trop peu irascibles, et nous prétendons qu'ils sont doux ou nous félicitons ceux qui se fâchent et ont un caractère viril, comme s'ils avaient la capacité de commander. De quelle importance donc et de quelle mesure est l'écart blâmable ? Pas facile de donner la formule qui le détermine. Car c'est dans les circonstances particulières et dans la perception sensible que réside la discrimination.

Mais au moins cela suffit à faire voir que l'état moyen dont on peut faire la louange est celui qui nous pousse à la colère contre ceux qu'on doit, pour les motifs qu'on doit, de la manière qu'on doit et qui satisfait à toutes les exigences semblables, tandis que les excès et les défauts sont susceptibles de blâme, un blâme léger si les écarts sont faibles, un blâme plus sérieux s'ils sont plus grands. C'est donc évident qu'il faut s'attacher à l'état moyen.

Ainsi donc, voilà ce qu'il fallait dire des états où la colère est en jeu.

L'amabilité

Les deux excès contraires en société

20. D'autre part, lors de leurs fréquentations, lorsqu'ils vivent en société, échantent des paroles et traitent ensemble de leurs affaires, il y a des gens qui passent pour être complaisants. Ce sont ceux qui, pour faire plaisir, approuvent tout en termes élogieux et ne s'objectent à rien, mais croient au contraire devoir s'abstenir de chagriner ceux qu'ils rencontrent.

Cependant il en est d'autres qui, au contraire des premiers, s'objectent à tout et n'ont cure de faire de la peine à propos de la moindre chose : on les appelle grincheux et querelleurs.

L'état moyen qu'on compare à l'amitié

Ainsi donc, les états qu'on vient d'évoquer sont évidemment blâmables, cela ne fait pas de doute. Et l'on voit aussi qu'entre eux, l'état moyen dont on peut faire la louange est celui qui pousse à accepter ce qu'il faut et comme il le faut, mais aussi à se montrer réticent quand il le faut.

Cet état, pour sa part, n'a pas reçu de nom, mais il ressemble très fort à l'amitié. Le genre d'homme qui manifeste cet état moyen correspond à celui que nous pourrions appeler l'ami honnête s'il avait en plus de l'affection. Mais la différence par rapport à l'amitié, c'est précisément que notre homme est ainsi sans éprouver de sentiment ou de l'affection à l'égard de ceux qu'il fréquente. Ce n'est pas en effet parce qu'il les aime ou les déteste qu'il accepte d'eux ceci ou cela comme il se doit, mais parce qu'il a ce genre de disposition, car il fera pareillement ce qu'il se doit devant des inconnus aussi bien que des connaissances, des familiers aussi bien que des non-familiers – sauf à aussi adopter, en chacune de ces différentes situations, le comportement qui s'accorde avec elle, car il ne sied pas d'avoir la même préoccupation envers des familiers et des étrangers ni, au demeurant, de leur causer le même chagrin.

L'amabilité tient compte de ce qui est beau ou utile

Ainsi donc, en général, comme on l'a dit, notre homme va se comporter comme il se doit avec ses relations. Mais c'est en référence à ce qui est beau et utile qu'il cherchera à ne pas faire de peine, ou faire plaisir autour de lui.

Selon toute apparence, en effet, ce sont des plaisirs et des peines qui se trouvent en jeu avec lui, ceux qu'impliquent les fréquentations. Or tous les plaisirs qu'il ne serait pas beau à ses yeux ou qu'il serait nuisible de partager, il s'y montrera réticent et décidera qu'il vaut mieux peiner les autres que s'y associer. De plus, si ces plaisirs entraînent pour celui qui s'y livre une inconvenance non négligeable ou un dommage sérieux, alors que contrarier cette action fera peu de peine, il n'acceptera pas qu'on agisse ainsi et manifestera son mécontentement.

D'autre part, il aura une conduite différente selon qu'il fréquente les dignitaires, le tout-venant ou des personnes moins connues et il tiendra pareillement compte des autres différences, mais en accordant ainsi à chaque catégorie les égards qui lui conviennent ; de plus, il choisira en principe de s'associer à leur plaisir en veillant à ne pas leur faire de peine, mais si cela implique des enjeux plus grands que l'agrément (je veux parler du beau et de l'utile), il se laissera guider par eux, et même pour un plaisir qui sera considérable, il causera un peu de peine.

Conclusion

Ainsi donc, voilà comment se présente l'individu qui tient le milieu, bien qu'il n'ait pas de nom.

Quant à celui qui s'associe toujours au plaisir des autres, s'il vise à être agréable sans aucun autre motif, c'est un complaisant ; et s'il cherche à obtenir à son profit quelque avantage pour avoir de l'argent et tout ce qu'il procure, c'est un flatteur.

En revanche, celui qui est perpétuellement mécontent, on l'a dit, c'est un grincheux et un querelleur.

Et si l'opposition paraît ici celle des extrêmes entre eux, c'est que le moyen n'a pas de nom.

La franchise

Introduction

21. Or les mêmes matières à peu près sont encore en jeu dans la moyenne entre la vantardise <et l'autodénigrement>, qui n'a d'ailleurs pas de nom elle non plus. – Mais ce n'est pas trop mal de parcourir aussi de telles dispositions. Nous serons en effet mieux à même de savoir les traits du caractère après les avoir parcourus chacun en particulier. Nous pourrions également mieux nous convaincre que les vertus sont des moyennes après avoir constaté qu'il en est ainsi dans tous les cas.

Dans la vie en société, il y a donc les gens dont le comportement à l'égard d'autrui est fonction du plaisir et du chagrin qu'ils peuvent causer à ceux qu'ils fréquentent, on en a parlé. Mais il nous faut parler, dans ce même contexte, des gens sincères et de ceux qui se dénigrent aussi bien dans leurs discours que dans leurs actions, c'est-à-dire dans la prétention qu'ils affichent.

La moyenne entre vantardise et autodénigrement

Il semble donc que le vantard soit celui qui prétend volontiers à des titres de gloire qu'il n'a pas ou à de plus grands titres que les siens.

Celui qui se dénigre, lui, semble bien, à l'inverse, nier ceux qu'il a ou les diminuer.

Quant à celui qui tient le milieu, c'est quelqu'un qui reste en quelque sorte lui-même, porté à la vérité tant dans l'existence que dans son discours, reconnaissant les avantages qui sont les siens sans les majorer ni les diminuer.

Cette moyenne est en soi louable

On peut néanmoins adopter chacune de ces attitudes dans un but quelconque comme on peut les avoir spontanément, sans aucune intention. Mais chaque homme a un caractère et c'est lui que reflètent ses paroles, ses actions et sa façon de vivre s'il n'a pas un but quelconque en agissant ainsi. Or en soi, le mensonge est vilain et blâmable alors que la vérité est quelque chose de beau et de louable. Et dans ces conditions, l'individu porté à la vérité qui occupe le milieu est, lui aussi, louable tandis que ceux qui prennent de faux airs sont tous les deux blâmables – surtout d'ailleurs le vantard, mais nous allons parler de chacun des deux.

Cette moyenne ne tient pas de la justice

Cependant, un mot d'abord sur l'individu porté à la vérité.

Nous n'avons pas en effet en vue celui qui est sincère dans les accords ou dans toutes les opérations qui concourent à l'injustice ou à la justice, car ces opérations doivent relever d'une autre vertu. Nous parlons au contraire de la sincérité dans les circonstances où rien de tel ne compte et où malgré tout, l'intéressé tient à dire la vérité et à laisser voir son existence sous son vrai jour parce que tel est son état.

On peut penser, cependant, que ce genre d'individu est honnête homme. Car celui qui aime la vérité, jusqu'à dire vrai dans les circonstances où cela n'a pas d'importance, dira aussi la vérité dans les circonstances où cela compte. À plus forte raison, car si le mensonge est alors une vilénie, il l'évitera d'autant plus qu'il l'évitait déjà en lui-même. Or ce genre de personnage est louable.

Il aura d'ailleurs plutôt la tentation d'en dire moins sur lui-même que ce que représente la vérité. Cela donne en effet une meilleure impression, car les excès sont gênants.

Les formes de vantardise

Quant à celui qui feint des titres de gloire plus grands que les siens, s'il se vante, il donne l'image d'un être vil, car sinon, il n'aurait pas de joie au mensonge ; mais, d'un autre côté, il paraît plus vaniteux que méchant.

S'il a un motif en revanche et que son but est vraiment la gloire ou l'honneur, il reste assez peu blâmable, comme le simple vantard.

Mais si son but est l'argent ou tout ce qui peut procurer de l'argent, son inconduite est plus inconvenante.

– Ce n'est pas cependant la capacité naturelle à exagérer qui fait le vantard mais la décision de le faire, car le vantard manifeste son état et il est vantard parce qu'il est devenu tel genre d'individu.

C'est exactement comme pour le menteur : l'un ment parce qu'il aime le mensonge lui-même, l'autre parce qu'il aspire à la gloire ou au profit.

Ainsi donc, ceux qui se vantent par gloriole, affectent le genre d'avantages qui suscitent la louange ou font dire qu'ils sont heureux, tandis que ceux qui le font par appât du gain se targuent de titres dont peut profiter leur voisinage et dont on ne peut savoir qu'ils n'existent pas, par exemple d'être un devin, un sage, un guérisseur. C'est pour cela que la grosse majorité affectent ce genre de titres et font les charlatans, parce qu'ils ont en eux les traits de caractère qu'on a dits.

Les formes d'autodénigrement

De leur côté, ceux qui se dénigrent et tendent à rabaisser la vérité, paraissent d'un caractère plus charmant, parce qu'ils ne semblent pas chercher le profit par leurs propos mais vouloir fuir l'enflure.

Et surtout, ces gens-là se défendent aussi d'avoir les titres qui font la célébrité, exactement comme le faisait Socrate.

Quant à ceux qui feignent d'avoir les petits défauts qui courent les rues, ce sont, dit-on, des gens qui s'encanailent, et ils prêtent assez vite au mépris. Parfois même, cela donne l'apparence de

la vantardise, comme c'est le cas du vêtement des Lacédémoniens, car l'excès et le défaut poussé trop loin sont une marque de vantardise.

Ceux qui par contre manient avec mesure l'autodénigrement et jouent les modestes en affectant des défauts qui ne sont pas trop ordinaires et courants, ils offrent l'apparence de gens charmants.

Mais c'est le vantard qui paraît l'opposé de l'homme porté à la vérité parce qu'il est pire que le précédent.

L'enjouement

Sa matière : la conversation de détente

22. Par ailleurs, comme il y a place aussi pour la détente dans l'existence et qu'alors on meuble son temps en s'amusant, il semble que ces circonstances donnent lieu également à quelque commerce de bon ton qui consiste à tenir le genre de propos qu'il faut, de la manière qu'il faut et aussi à prêter l'oreille selon les mêmes exigences. – Il peut même être important d'ailleurs de prendre part à de telles conversations ou d'y prêter l'oreille. Or il est clair que là aussi peuvent se trouver un excès et un défaut par rapport au milieu.

Les extrêmes

L'excès : la bouffonnerie

Ainsi donc, ceux qui veulent faire rire à l'excès semblent être des bouffons et des gens grossiers traquant le ridicule de toutes les manières et visant plus à faire pouffer de rire qu'à respecter un langage bienséant sans faire de peine à celui qu'ils moquent.

Le défaut : les rustres

Ceux, en revanche, qui personnellement ne profèrent pas le moindre mot pour rire et ne supportent pas ceux qui en disent passent pour être des rustres et des pète-sec.

La moyenne

Quant à ceux qui s'amusent en gardant le bon ton, on les appelle des enjoués, comme pour dire leur facilité d'entrer dans le jeu. C'est en effet à leur caractère, semble-t-il, qu'il faut attribuer leurs bons mouvements ; or, si l'on juge des corps à leurs mouvements, c'est aussi de cette façon qu'on juge des traits du caractère.

Cependant, comme le ridicule est un fait saillant et que la grosse majorité des gens aiment à s'amuser jusqu'à se moquer en passant les bornes, les bouffons eux aussi sont réputés enjoués, comme s'ils étaient des personnes charmantes, alors que la différence, qui n'est pas mince, saute aux yeux d'après ce qu'on vient de dire.

L'enjouement implique le tact

D'ailleurs, l'état moyen implique aussi le tact qui lui est intimement lié. Or la personne de tact sait dire et entendre le genre de propos qui s'accordent à l'honnêteté et au caractère d'un homme libre. Il est en effet certains propos, lorsqu'on est quelqu'un de qualité, qu'il convient de dire et d'entendre en guise de plaisanteries. Autrement dit, l'on ne s'amuse pas de la même façon selon

qu'on a la nature d'un homme de condition libre ou celle d'un être servile et il y a une différence selon qu'on a de l'éducation ou qu'on n'en a pas.

On peut d'ailleurs le voir aussi d'après les comédies en comparant les anciennes et les nouvelles. Dans les premières en effet, ce qui faisait rire, c'était le langage obscène, mais dans les secondes, c'est plutôt l'insinuation. Or ce ne sont pas là de minces différences sous le rapport de la bienséance.

Les limites de la bienséance

Comment, par conséquent, définir un langage qui reste bienséant dans la moquerie ? Est-ce celui qui évite ce que l'homme de condition libre trouve inconvenant ? Ou bien celui qui ne fait pas de peine à la personne visée qui l'entend ? Voire le langage qui la met en joie ?

Peut-être pas, si tant est que ce dernier critère reste indéterminable (d'une personne à l'autre, en effet, ce qu'on trouve détestable ou agréable est différent). Mais c'est tout de même le langage qu'on voudrait précisément entendre sur son propre compte, car ce qu'on supporte d'entendre sur son propre compte, c'est ce qu'on semble faire effectivement. Donc on ne fera pas n'importe quelle plaisanterie. La raillerie en effet constitue une sorte d'insulte. Or les législateurs interdisent certains propos insultants et peut-être auraient-ils dû aussi interdire certaines railleries. Par conséquent, une personne charmante et libérale se les interdira aussi puisqu'elle représente une sorte de loi à ses propres yeux.

Ainsi donc, voilà comment se présente l'individu qui occupe le milieu, qu'on l'appelle homme de tact ou enjoué.

Les travers

Le bouffon, pour sa part, ne peut résister à l'envie de ridiculiser. Ni lui-même ni les autres ne sont épargnés s'il peut faire rire. Et il tient aussi le genre de propos qu'on ne trouve jamais dans la bouche de l'homme charmant et que parfois celui-ci ne tolérerait même pas d'entendre.

Quant au rustre, on n'en a que faire dans ce genre de réunion, puisqu'il n'y contribue en rien avec sa méchante humeur contre tous alors que, semble-t-il, la détente et l'amusement sont dans l'existence une nécessité.

L'enjouement, la franchise et l'amabilité : conclusions

Il y a donc bien trois choses qui constituent, on vient de le dire, des moyennes dans l'existence. Et toutes mettent en jeu un échange de certaines paroles ou d'actions.

La différence cependant, c'est que l'une met en jeu la vérité alors que les autres mettent en jeu l'agrément et que, parmi celles qui concernent le plaisir, la première prend place dans les réunions d'amusement et la seconde dans les fréquentations que suppose le reste de l'existence.

La pudeur

La pudeur est plutôt une affection

23. Quant à la pudeur, il ne convient pas d'en parler comme d'une quelconque vertu puisqu'elle a plutôt l'allure d'une affection que d'un état. En tout cas, elle se définit comme une certaine crainte de l'infamie et son résultat ressemble fort à ce qu'inspire la crainte de dangers terribles, puisque l'on

rougit lorsqu'on a honte et que la crainte de la mort fait pâlir. Certaines manifestations corporelles, par conséquent, sont visibles dans les deux cas ; ce qui semble être précisément la marque d'une affection plutôt qu'un état.

La pudeur convient à la jeunesse

Toutefois, cette affection ne s'accorde pas avec n'importe quel âge. Elle convient au contraire à la jeunesse.

Nous croyons en effet qu'on doit à cet âge être pudique parce que la vie affective pousse à beaucoup de fautes et que la pudeur les empêche. Nous faisons même la louange des jeunes qui sont pudiques alors qu'un vieillard, nul ne le louerait d'avoir honte, car nous n'imaginons pas qu'il doive encore exécuter la moindre chose dont il puisse rougir.

Elle est incompatible avec l'honnêteté

C'est qu'un honnête homme non plus ne peut éprouver de la honte, puisque aussi bien celle-ci est inspirée par les mauvaises actions. Il lui est en effet interdit de commettre de telles actions, qu'elles soient véritablement laides et qu'elles soient réputées telles, peu importe, vu que les unes et les autres lui sont interdites. Par conséquent, il est exclu qu'il puisse éprouver de la honte.

En revanche, un être vil, lui, peut en éprouver, car il est homme à commettre quelque chose de laid. Mais, si son tempérament le porte à être honteux d'exécuter ce genre de choses et qu'il croit que cette honte le rend honnête, c'est une absurdité. Car ce sont des actes consentis qui suscite l'accès de pudeur ; or l'honnête homme ne consentira jamais aux vilaines actions.

Mais la pudeur peut être considérée hypothétiquement comme quelque chose d'honnête, parce que c'est lorsqu'on envisage l'hypothèse d'un forfait qu'on a honte, mais cette éventualité n'est pas réelle quand on possède les vertus qui font l'honnêteté. D'autre part, si l'impudence est une vilaine chose, comme de ne pas craindre d'exécuter de laides actions, pour autant ce n'est nullement parce qu'on a honte en les exécutant qu'on manifeste de l'honnêteté.

Et il n'y a même pas lieu de voir dans la continence une vertu. C'est au contraire une sorte d'état mixte. On le montrera dans les exposés ultérieurs. – Mais pour l'instant, c'est de la justice qu'il nous faut parler.

3. La justice

Objectifs généraux de l'enquête

1. Mais à propos de la justice et de l'injustice, on doit examiner quelles peuvent bien être les actions qu'elles mettent en jeu, quelle sorte de moyenne constitue la justice et entre quels extrêmes se situe le juste comme moyen terme.

Préliminaires

Principes de base : justice et injustice sont des états qui inclinent à agir d'une certaine façon

Or notre examen doit suivre la même démarche que pour les objets antérieurs. Nous pouvons voir dès lors que chez tout le monde, le genre d'état qu'on entend appeler justice est celui qui pousse à exécuter les actes justes, c'est-à-dire qui entraîne à agir justement et à souhaiter tout ce qui est juste. De la même manière d'ailleurs, on dit aussi de l'injustice qu'elle est l'état qui entraîne à être injuste et à souhaiter ce qui est injuste. Par conséquent, il nous faut nous aussi retenir d'abord, à titre d'esquisses, ces propositions.

Ces états sont contraires

Les choses ne se présentent pas en effet de la même façon dans le cas des sciences ou capacités et dans celui des états, car une capacité ou une science identique permet, semble-t-il, de faire ou de connaître les choses contraires, alors qu'un état qui a un contraire n'entraîne pas les contraires. Ainsi, la santé n'entraîne pas les actions contraires, mais les actions saines uniquement. Nous parlons en effet d'une marche saine lorsqu'elle va du pas de celui qui aurait la santé.

Les façons de connaître ces états

Ainsi donc on peut souvent connaître l'état qui a un contraire à partir de ce contraire et, tout aussi souvent, les états eux-mêmes à partir de leurs sujets. En effet, si la bonne constitution physique est patente, la mauvaise le devient, elle aussi, et ce qui favorise une bonne constitution permet d'induire cette dernière, tout comme cette dernière permet d'induire ce qui la favorise, car si la bonne constitution réside dans l'épaisseur de la chair, nécessairement la mauvaise constitution réside aussi dans la maigreur de la chair et ce qui favorise la bonne constitution est le facteur responsable de l'épaisseur dans la chair.

Ces états sont entendus chacun de plusieurs façons

Il s'ensuit d'ailleurs la plupart du temps que si l'un des deux contraires s'entend de plusieurs manières, l'autre s'entend de plusieurs manières également. Ainsi, dans l'hypothèse où c'est le cas du juste, ce sera aussi le cas de l'injuste.

2. Or, selon toute vraisemblance, il y a plusieurs manières d'entendre la justice et l'injustice. – Cependant, vu que les significations sont rapprochées, l'équivocité dans leur cas nous échappe ; autrement dit, il n'en va pas comme dans le cas où la distance considérable entre les choses rend le fait plus évident. Vu qu'il y a une grande différence dans leur apparence extérieure, on voit par exemple qu'il y a équivoque à désigner par

le mot de « clé » [en grec : *kleis*] à la fois l'os [clavicule] placé à la base du cou chez les animaux et l'instrument qui sert à fermer les portes.

Le légal et l'inégal

Prenons donc l'injuste. Combien y a-t-il de façons d'entendre qu'un homme est injuste ? Eh bien, il semble que soient injustes et l'individu qui transgresse la loi et celui qui se montre cupide et inéquitable. Il s'ensuit évidemment aussi que seront justes et l'individu qui respecte la loi et celui qui se montre équitable. Donc, ce qui est juste, c'est ce qui est légal et c'est ce qui est équitable, tandis que ce qui est injuste, c'est ce qui est illégal et ce qui est inéquitable.

Remarques sur la cupidité

Les biens qui en sont l'objet

Or dès l'instant où l'injuste est cupide, ce sont alors les biens qui doivent être en jeu, non tous les biens, mais ceux qui sont exposés à la bonne et à la mauvaise fortune ; lesquels, pris simplement, sont toujours certes des biens, mais pas toujours pour un individu donné. Les hommes pourtant en font l'objet de leurs prières et se mettent à leur poursuite, mais ils ne devraient pas ; ils devraient au contraire souhaiter dans leurs prières que les biens pris simplement soient aussi bons pour eux et prendre ceux qui sont bons pour eux.

Les maux qui en sont l'objet

L'homme injuste cependant ne prend pas toujours trop. Il prend au contraire trop peu quand il s'agit des choses qui, prises simplement, sont des maux. Et c'est parce que le moindre mal semble être un bien d'une certaine façon, que du coup, notre homme passe pour être cupide, car c'est le bien qui est l'objet de la cupidité. En fait, il est inéquitable. Cette dernière étiquette est en effet englobante et commune.

La justice légale ou vertu globale

3. Mais, on l'a vu, celui qui transgresse la loi est injuste et celui qui la respecte est juste. Il en ressort à l'évidence que tout ce qui est légal est d'une certaine façon juste. En effet, les prescriptions définies par le législatif sont légales et chacune d'elles est juste, disons-nous.

Est juste ce qui assure le bonheur des citoyens

Or les lois prononcent sur tout en visant l'intérêt commun soit de tous, soit des meilleurs, soit de ceux qui ont la suprématie en raison de leur vertu ou d'une autre raison de ce genre. De sorte que, d'une certaine manière, nous appelons justes les prescriptions susceptibles de produire et de garder le bonheur et ses parties constituantes au profit de la communauté des citoyens.

Cette justice est la vertu finale

Mais la loi prescrit encore de faire ce qui est à charge de l'homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son rang, ne pas fuir ni jeter ses armes), et du tempérant (par exemple, ne pas commettre d'adultère ni de viol), et de l'homme doux (par exemple, ne pas donner de coup ni proférer de calomnie), et il en va encore de même pour ce qui regarde les autres formes de vertu ou de méchanceté ; la loi qui commande ceci, mais interdit cela, fournit ainsi des prescriptions correctes si c'est une loi correctement établie, et des prescriptions mauvaises si elle a été improvisée.

Ainsi donc la justice constitue la vertu finale, et ce, non de manière pure et simple, mais relativement à autrui.

Et c'est la raison pour laquelle, souvent, celle des vertus qui semble avoir la suprématie est la justice. On dit encore : « Ni l'étoile du soir, ni celle du matin, n'est aussi merveilleuse. » Et de manière proverbiale, nous prétendons : « Mais la justice résume en elle la vertu tout entière. »

Elle implique un comportement vertueux envers autrui

De plus, elle est vertu finale, principalement parce qu'elle est mise en œuvre de la vertu finale, mais si celle-ci est effectivement finale, c'est parce que celui qui la détient peut même se comporter vertueusement envers autrui et pas seulement par lui-même. Beaucoup de personnes en effet, dans leurs affaires personnelles, savent se comporter avec vertu, alors que dans les affaires qui regardent autrui, ils en sont incapables.

Et c'est la raison pour laquelle on trouve excellent le mot de Bias, qui déclarait : « le pouvoir montrera si c'est un homme ! ». Car celui qui est au pouvoir se trouve d'emblée confronté à autrui et placé en société.

D'ailleurs, c'est pour la même raison que la justice, seule des vertus dans ce cas, passe pour être un bien qui ne nous regarde pas : c'est parce qu'elle regarde autrui. Elle sert en effet les intérêts d'un autre quand elle nous fait agir, que cet autre soit au pouvoir ou membre comme nous de la communauté.

Ainsi donc, le pire individu est celui dont la méchanceté s'exerce autant contre lui-même qu'envers ses proches, mais le meilleur n'est pas celui dont la vertu s'exerce envers lui-même : c'est au contraire celui qui l'exerce envers autrui, car ce comportement représente une tâche difficile.

Conclusion

Ainsi donc, cette forme de justice n'est pas une partie de la vertu, mais la vertu dans sa totalité, et son contraire, l'injustice, n'est pas une partie du vice mais le vice intégral.

Quant à ce qui distingue la vertu et cette forme de justice, on le voit clairement d'après les exposés qu'on vient de faire. En effet, bien qu'il s'agisse d'un même état, l'essence n'est pas la même, et c'est dans la mesure où il se définit relativement à autrui que cet état est justice, tandis que dans la mesure où il est simplement tel genre d'état, il est vertu.

La justice comme équité ou vertu partielle

4. Mais nous sommes en quête malgré tout de la justice qui est vertu partielle, car elle existe d'une certaine façon, comme nous le prétendons, et l'on peut en dire autant de l'injustice partielle.

Indices d'une forme spécifique d'injustice

D'ailleurs, il y a de quoi montrer que c'est le cas.

En effet, quelqu'un peut commettre pour le reste des actes de méchanceté et commettre ainsi des injustices, mais sans faire preuve de la moindre cupidité : par exemple, s'il jette son bouclier par lâcheté, s'il parle de façon blessante par suite d'un caractère difficile ou s'il refuse le secours de ses richesses par avarice. Quand, en revanche, il se montre cupide, il ne fait preuve bien

souvent d'aucun de ces vices en particulier, ni non plus évidemment de tous ces vices à la fois. Et pourtant il fait preuve d'une certaine perversité puisque nous l'en blâmons, et il fait preuve d'injustice. C'est donc qu'il existe bien une autre forme d'injustice, qui constitue une partie de l'injustice globale, ainsi qu'une façon d'être injuste qui constitue une partie du globalement injuste, c'est-à-dire de l'illégal.

De plus, supposons qu'un adultère obéisse à l'appât du gain et tire un profit de sa liaison tandis que l'autre, pour s'y livrer, doit ajouter du sien et payer le prix, parce qu'il cède à la concupiscence. Ce dernier, lui, passera pour être intempérant plutôt que cupide, alors que le premier semblera un homme injuste, mais pas intempérant. C'est donc évidemment parce qu'il est un profiteur.

De plus, dans tous les autres cas d'injustice, le rapport à une forme de méchanceté peut toujours se faire : par exemple, en cas d'adultère, à l'intempérance, en cas d'abandon d'un compagnon d'armes, à la lâcheté ou en cas de coup, à la colère. Or dans le cas d'un profiteur, le rapport ne peut se faire à aucune forme de méchanceté si ce n'est l'injustice. Il en résulte évidemment qu'il existe une certaine forme d'injustice, différente de l'injustice globale, qui est une partie de celle-ci et qui en porte le nom sans équivoque, parce que sa définition appartient au même genre.

Toutes deux tirent en effet à conséquences dans les relations avec autrui. Mais l'injustice partielle se borne à un seul domaine (l'honneur, les richesses, le salut ou tout cela ensemble, si nous avons un mot pour saisir cet ensemble) et elle a pour ressort le plaisir qui résulte du gain, alors que l'autre forme d'injustice met en jeu tout ce en quoi se manifeste l'homme vertueux.

La justice partielle est l'équité

5. Ainsi donc, il y a plusieurs formes de justice et il y en a une qui, précisément, se distingue de la vertu entière, c'est évident. Mais quelle est cette forme et quelles sont ses caractéristiques, c'est ce qu'il faut saisir.

Or on a distingué, dans ce qui est injuste, l'illégal et l'inéquitable, tout comme dans ce qui est juste, le légal et l'équitable. Donc, ce qui correspond à l'illégal, c'est l'injustice dont on a parlé en premier lieu. Mais alors, puisque l'inéquitable ne coïncide pas avec l'illégal, mais s'en distingue comme la partie en regard du tout (ce qui est inéquitable en effet est toujours illégal, mais ce qui est illégal n'est pas toujours inéquitable), de ce fait, l'injuste ou l'injustice ne coïncide pas non plus avec l'illégal mais s'en distingue puisque d'un côté, il se présente comme une partie et, de l'autre, comme un tout. L'injustice, dans le premier cas, constitue en effet une partie de l'injustice globale et pareillement la justice, une partie de la justice globale. De sorte qu'il faut aussi parler de la justice partielle et de l'injustice partielle, ainsi que de ce qui est juste ou injuste au même titre.

Ce qu'il faut approfondir

La justice globale : note supplémentaire

Ainsi donc, la justice qui a rang de vertu globale peut être laissée de côté, ainsi que l'injustice correspondante, parce qu'elles sont des manières d'exercer soit la vertu entière, soit le vice relativement à autrui. – Et l'on voit d'ailleurs clairement la manière dont ce qui est juste ou injuste à ce titre doit être défini, puisqu'en somme la plupart des actes sanctionnés par la loi correspondent à ce que prescrit la vertu globale. La loi prescrit en effet chaque vertu dans la vie

et interdit toute manifestation de méchanceté. D'autre part, les facteurs susceptibles de produire la vertu globale se trouvent dans celles des dispositions légales qu'a prises le législateur dans le domaine de l'éducation orientée vers l'intérêt commun. Quant à l'éducation particulière qui fait que l'on est un homme de bien tout simplement, la question de savoir si elle relève de la politique ou d'une autre discipline doit être traitée plus tard, car être un homme de bien n'est peut-être pas la même chose qu'être n'importe quel citoyen.

La justice partielle présente deux formes à examiner

De son côté, la justice partielle et ce qui est juste à titre spécial se présentent sous deux formes.

L'une est celle que l'on trouve dans les actes qui consistent à répartir l'honneur, les richesses ou tous les autres avantages qui se partagent entre les membres de la communauté politique. C'est en effet dans ces matières qu'un citoyen peut avoir une part inégale ou égale comparé à un autre.

Quant à la seconde forme, c'est celle qui permet dans les rapports humains d'apporter un correctif, mais elle comporte deux parties, car ces rapports sont contractés tantôt par consentement mutuel, tantôt sans.

Sont consenties les opérations telles que, par exemple, la vente, l'achat, le prêt à intérêt, la garantie, la location, le dépôt ou la prise à gages. Et si on les dit consenties, c'est parce que, au départ de ces transactions, il y a consentement mutuel.

Quant aux affaires non consenties, ce sont tantôt des entreprises effectuées dans la clandestinité comme le vol, l'adultère, l'empoisonnement, la prostitution, la subornation d'esclaves, le piège meurtrier ou le faux témoignage ; tantôt des actes violents comme l'agression, la séquestration, l'assassinat, le brigandage, la mutilation, l'insulte ou l'outrage.

La justice distributive

L'équitable est un milieu

6. Mais dès lors que l'homme injuste est inéquitable ainsi que son acte, c'est évident qu'il existe aussi quelque milieu qui se distingue de l'inéquitable. Or ce milieu, c'est l'équitable car, dans chaque type d'actions où il y a place pour le trop et le trop peu, il y a place aussi pour l'équitable. Si donc ce qui est injuste est inéquitable, ce qui est juste est équitable (voilà bien une chose qui, même sans argument, rejoint l'opinion de tout le monde), mais dès lors que l'équitable est un milieu, le juste doit être un milieu.

L'équitable implique au moins quatre termes

D'autre part, l'équitable implique au minimum la comparaison de deux choses. Cependant il faut nécessairement que le juste soit encore une moyenne équitable relativement, c'est-à-dire pour certaines personnes. – En d'autres termes, comme milieu, le juste est une moyenne entre certaines choses (c'est-à-dire le trop et le trop peu) et comme équitable, il est un équilibre entre deux quantités, mais en tant que tel, il est juste pour certaines personnes.

Il faut donc nécessairement que le juste implique à tout le moins quatre termes, puisque les personnes pour lesquelles une répartition se trouve juste sont au moins deux et que les choses impliquées forment deux parts.

L'équitable suppose une double égalité

De plus, il faut que l'égalité qu'on observe entre les personnes se retrouve dans les parts impliquées, car le rapport entre celles-ci est le même qu'entre celles-là. En effet, si les personnes ne sont pas égales, elles ne peuvent obtenir des parts égales.

Et c'est de là que viennent les disputes et les plaintes, soit que des parts inégales se trouvent attribuées à des personnes égales, soit que des personnes inégales se trouvent en possession de parts égales lors des distributions.

De plus, la considération du mérite donne à le voir. Ce qui est juste dans les partages doit en effet, tout le monde le reconnaît, refléter un certain mérite. – Le mérite toutefois ne tient pas pour tout le monde à la même chose. Au contraire, pour les partisans de la démocratie, c'est la condition libre ; pour ceux de l'oligarchie, c'est la richesse ou, pour d'autres, la qualité du lignage, alors que pour les partisans de l'aristocratie, c'est la vertu.

L'égalité proportionnelle est la justice distributive

Donc, ce qui est juste, c'est quelque chose de proportionnel (le proportionnel, en effet, constitue une propriété, non seulement du nombre, formé d'unités, mais globalement de la quantité dénombrée) dès lors que la proportion est une égalité de rapports et qu'elle implique quatre termes au moins.

Les différents types de proportions distingués en mathématiques

Ainsi donc, c'est la proportion discrète qui implique quatre termes, bien évidemment. – Mais la proportion continue aussi, car un seul terme y fait office de deux et se trouve exprimé deux fois. Ainsi lorsqu'on dit : « Le rapport du segment A au segment B est aussi celui du segment B au segment C. » On a donc eu deux fois la mention du segment B, en sorte que si le segment B compte pour deux, on aura quatre termes dans la proportion.

La proportion dans le cas du juste

Cependant, le juste implique précisément quatre termes au moins [A, B, C et D] et la raison [des rapports A/B et C/D] est identique, puisque la distinction est la même entre les personnes [A et B] et les parts [C et D]. Par conséquent, le rapport du terme A au terme B est celui du terme C au terme D. Et donc, par permutation, le rapport du terme A au terme C est celui du terme B au terme D, si bien que ce rapport est aussi celui de l'ensemble [A + C] à l'ensemble [B + D].

Or c'est précisément à ces accouplements que procède la distribution et si les ensembles constitués sont ceux qu'on vient de dire, l'opération est juste.

7. L'accouplement du terme A avec le terme C et celui du terme B avec le terme D représentent donc ce qui est juste dans la distribution.

Et ce qui est juste dans ces conditions représente le milieu par comparaison à ce qui est disproportionnel. C'est en effet le proportionnel qui constitue le milieu. Or le juste est un milieu.

On appelle par ailleurs ce genre de proportion une proportion géométrique dans le langage des mathématiciens, car, dans la proportion géométrique, il se fait que le rapport de l'ensemble [A + C] à l'ensemble [B + D] est précisément celui que chacun des deux termes du premier ensemble entretient avec le terme correspondant de l'autre [A avec B et C avec D].

Et cette proportion n'est pas continue, parce qu'il n'existe pas de terme numériquement un qui compte à la fois pour une personne à qui l'on rend justice et pour une part distribuée.

L'injustice correspondante

Ainsi donc, voilà ce qui est juste : le proportionnel. – Ce qui est injuste, en revanche, c'est ce qui est disproportionnel.

Il se produit donc lorsqu'il y a trop d'un côté et de l'autre trop peu, comme il arrive précisément dans les faits. L'auteur de l'injustice détient en effet une trop grande part et sa victime, une trop petite, s'il s'agit de se partager le bien. Et s'il s'agit de se partager le mal, c'est l'inverse, vu que le moindre mal compte en raison d'un bien relativement au mal plus grand. Le moindre mal est en effet préférable au plus grand ; or le préférable constitue le bien et plus il est préférable, plus ce bien est grand.

Ainsi donc, voilà quelle est la première forme du juste.

La justice corrective

Quant à la forme qui reste, celle qui apporte un correctif, elle se rencontre dans les rapports contractés entre les hommes, qu'ils soient consentis ou qu'ils ne le soient pas.

Le correctif exige une proportion arithmétique

Or ce qui est juste dans cette perspective se présente sous une forme différente de la précédente.

En effet, ce qui est juste dans la distribution des biens communs traduit toujours l'exigence de proportionnalité qu'on a exposée, puisque si l'on envisage le partage de richesses communes, celui-ci doit exprimer le même rapport que celui qu'ont entre elles les contributions de chacun à la communauté. Et ce qui est injuste, à l'opposé du juste ainsi entendu, c'est ce qui déroge à l'exigence du proportionnel.

Dans les rapports contractés entre personnes, en revanche, ce qui est juste, c'est une sorte d'égalité, certes, et ce qui est injuste, une sorte d'inégalité, mais l'égalité ne traduit pas la proportionnalité exigée dans le premier cas : elle traduit au contraire la proportion arithmétique.

Le correctif dans la justice

La justice corrective ne considère que le dommage

Peu importe en effet qu'une spoliation soit commise par un honnête homme aux dépens d'un vilain ou l'inverse, ou que l'auteur d'un adultère soit honnête homme ou vilain. Ce qui importe, au contraire, c'est le dommage occasionné, et la seule chose que considère la loi, traitant les personnes sur un pied d'égalité, c'est de savoir si l'une a commis une injustice dont l'autre a été victime, autrement dit, si l'un a causé un dommage dont l'autre a été victime.

Elle rétablit l'égalité

Si bien que, devant ce traitement injuste, qui introduit de l'inégalité, le juge s'efforce de rétablir l'égalité. En effet, lorsqu'une personne a reçu des coups alors que l'autre en a donné ou encore qu'elle a tué et que la première est morte, la distinction entre l'affection subie et l'action entraîne des inégalités, mais le juge s'efforce, par la peine infligée, de rétablir l'égalité, en retranchant quelque chose du profit.

C'est en effet ce qu'on dit à peu près dans pareils cas, même si le mot n'est pas adapté certaines fois. Il y a profit par exemple pour celui qui a donné des coups et il y a perte pour celui qui a subi les coups. Enfin, dès l'instant en tout cas où le tort subi a été mesuré, on parle bien de perte et de profit.

Or les mots employés en l'occurrence, je veux dire celui de perte et celui de profit, viennent de l'échange contracté par consentement. En effet, en avoir plus que ce qui nous revient, c'est, dit-on, en profiter, et en avoir moins qu'au départ, c'est essayer une perte, comme il arrive lorsqu'on achète et qu'on revend ou dans toutes les autres opérations que la loi autorise sans obligation de prix. Lorsqu'en revanche, on n'obtient ni plus ni moins que cela même qu'on avait pour capital, on prétend conserver ce qui nous revient sans perte ni profit.

Par conséquent, le moyen terme entre un certain profit et une perte, ce qui est juste dans les rapports qui échappent au consentement, c'est de maintenir l'égalité avant et après.

Le juste correctif est un milieu

Tirons la conséquence. Entre le trop et le trop peu, l'égal constitue le milieu ; or, le profit et la perte constituent chacun ce qui est trop et ce qui est trop peu en des sens contraires (trop de bien et trop peu de mal représentent un profit, alors que trop de mal et trop peu de bien, au contraire, représentent un dommage) ; quant au milieu entre les deux, on l'a vu, c'est l'égal que nous appelons juste. Par conséquent, ce qui est juste à titre de correctif, c'est le milieu entre perte et profit.

C'est précisément la raison pour laquelle, en cas de contestation, les parties s'en remettent au juge. Or, aller devant le juge, c'est se rendre à ce qui est juste, puisque le juge se veut en quelque sorte la justice animée. Et les parties recherchent dans le juge un moyen terme. Elles en appellent aussi, dans certains cas, à des médiateurs, dans l'idée que si elles parviennent à tomber d'accord sur le moyen terme, elles obtiendront justice, si tant est que le juge aussi offre ce moyen terme.

Comment rétablir l'égalité ?

Le juge, de son côté, restaure l'égalité. C'est comme s'il avait affaire à une ligne [AB] segmentée en parties inégales [AC et BC], qu'il prenait le plus grand segment [AC] et en retranchait [DC] ce qui excède la demi-ligne [AD] pour l'ajouter au plus petit segment [CB]. Or une fois que sont distinguées deux parts dans l'ensemble, on prétend avoir sa part si l'on obtient ce qui est égal. [...] – C'est précisément pour cette raison qu'on se sert mot « juste » [en grec : *dikaion*], parce qu'il évoque la division « en deux » [*dicha*] : c'est un peu comme si l'on disait « coupé en deux » [*dikhaion*] et qu'on appelait le juge [*dikastês*] « celui qui coupe la poire en deux » [*dikhastês*].

Or l'égal, c'est le milieu entre le trop grand et le trop petit exprimant la proportion arithmétique.

En effet, lorsque deux grandeurs sont égales et qu'on soustrait de l'une une quantité pour l'ajouter à l'autre, cette autre excède la première de deux fois l'équivalent de la quantité soustraite, car si l'on retranchait sans ajouter, l'excès ne serait que d'un fois l'équivalent. Donc, la grandeur augmentée dépasse la moyenne d'une quantité équivalente, et la moyenne dépasse aussi d'une quantité équivalente la grandeur dont on a retranché cette quantité.

Par là nous pouvons donc connaître ce qu'on doit retrancher de la grandeur excessive et ce qu'il faut ajouter à la trop petite. En effet, ce que la moyenne a de plus que la trop petite doit être ajouté à celle-ci et ce qu'elle a de moins que la plus grande doit être retranché de la plus grande. Soit les longueurs AA, BB et CC, égales entre elles. Que l'on retranche de AA le segment AE et que l'on ajoute à CC le segment CD de telle sorte que l'ensemble DCC dépasse EA de CD et de CF. Cet ensemble dépassera donc BB de CD. [...]

La justice dans les transactions

La justice n'est pas simple réciprocité

8. Certains par ailleurs sont d'avis que c'est la réciprocité tout simplement qui constitue la justice. Ainsi prétendaient les pythagoriciens, puisque leur définition identifiait simplement ce qui est juste et ce qui rend à autrui ce qu'on en a reçu.

Or l'idée de réciprocité ne s'accorde avec la définition du juste ni dans le cas de la justice distributive ni dans le cas de la justice corrective, bien qu'on veuille encore faire témoigner en ce sens la conception de la justice selon Rhadamanthe : « Si l'on subit ce qu'on a fait, la justice trouvera son compte. » Dans bien des circonstances en effet ce principe est en désaccord avec la justice : par exemple, si c'est le détenteur d'une magistrature qui a frappé, il ne doit pas être frappé en retour et, si l'on a frappé un magistrat, on ne doit pas être seulement frappé mais encore châtié. De plus, la différence entre l'acte commis de plein gré et celui qui ne l'est pas importe beaucoup.

La réciprocité proportionnelle : ciment de la Cité

Mais il reste que, dans les associations qui sont faites pour les échanges, la cohésion tient à ce genre de justice, même si la réciprocité veut qu'on rende en proportion et non selon le principe d'égalité.

C'est en effet parce qu'on retourne en proportion de ce qu'on reçoit que la Cité se maintient. Tantôt, en effet, les citoyens cherchent à faire payer le mal, sans quoi ils paraissent avoir une attitude d'esclaves ; tantôt, ils cherchent à rétribuer le bien, sans quoi il n'est pas entre eux de transaction possible. Or c'est la transaction qui les fait demeurer ensemble.

C'est précisément pourquoi ils érigent un sanctuaire des Grâces bien en vue de tous, de façon à susciter la rétribution, parce que celle-ci est le propre de la reconnaissance. On doit en effet offrir ses services en retour à celui qui nous a fait une grâce et réciproquement prendre l'initiative de gestes gracieux.

Comment échanger proportionnellement ?

D'autre part, ce qui fait l'échange proportionnel, c'est la conjonction de termes diamétralement opposés : mettons un bâtisseur A, un cordonnier B, une maison C et une chaussure D, il faut donc que le bâtisseur reçoive du cordonnier son travail à lui [D] et qu'il lui donne en retour le sien [C].

Par conséquent, si tout d'abord se constate l'égalité proportionnelle des choses et qu'ensuite la réciprocité se réalise, la justice dont on parle sera accomplie. Sinon, l'égalité disparaît et il n'y a plus de partenaires. Rien n'empêche en effet le travail de l'un des partenaires d'être supérieur à celui de l'autre. Il faut donc les rendre égaux.

La monnaie rend les biens échangés commensurables

Or c'est vrai aussi dans le cas des autres métiers. Ils seraient en effet supprimés depuis longtemps si ce que le producteur produit en quantité et en qualité n'était pas précisément ce dont le bénéficiaire éprouve le besoin en quantité et en qualité. Car ce n'est pas entre deux médecins que se forme une association d'échange, mais entre un médecin et un agriculteur, c'est-à-dire, plus généralement, entre des personnes différentes et qui ne sont pas égales, mais qu'il faut mettre sur pied d'égalité.

C'est pourquoi il faut que soient en quelque façon commensurables toutes les choses qui s'échangent. Et c'est à cela qu'est venue servir la monnaie, qui devient une sorte de moyen terme, puisqu'elle constitue la mesure de tout. Si bien que, évaluant aussi l'excès et le défaut, elle permet alors d'établir combien de chaussures équivalent à une maison ou à de la nourriture.

Or le rapport du bâtisseur au cordonnier doit être tel nombre de chaussures pour une maison ou de la nourriture, car sinon, il n'y aura pas d'échange ni d'association entre eux. Et il n'y en aura pas si les choses échangées ne sont pas égales d'une certaine façon. Il faut donc qu'un certain étalon permette de tout mesurer, comme on vient de le dire plus haut.

Le besoin : véritable étalon des échanges

Mais cet étalon, en vérité, c'est le besoin, lequel assure la cohésion de tout dans la communauté. Car si l'on n'avait pas de besoin ou que celui-ci n'était pas semblablement partagé, ou bien il n'y aurait pas d'échange dans le premier cas ou bien dans le second, il ne serait pas ce qu'il est.

La monnaie d'ailleurs est devenue une sorte de substitut du besoin, à titre conventionnel. Et c'est pour cela qu'elle porte ce nom de « monnaie » [en grec : *nomisma*], parce qu'elle tient, non pas à la nature, mais à la loi [en grec : *nomos*] et qu'il ne tient qu'à nous d'en changer et de la retirer de l'usage.

L'égalisation doit précéder l'échange

Il y aura donc réciprocité dès l'instant où les choses [C et D] auront été rendues égales, de telle sorte que ce qu'est l'agriculteur au cordonnier soit ce qu'est le travail du cordonnier [D] au travail de l'agriculteur [C]. Cependant, il ne faut pas mettre les choses sous forme de proportion après que les personnes ont procédé à l'échange, sinon les deux excès se trouveront dans le second extrême ; il faut le faire quand elles sont en possession de leurs biens propres. Ainsi elles sont à égalité et elles entrent en relation parce que cette égalité-là peut leur être appliquée : l'agriculteur est A, la nourriture C, le cordonnier B et son travail égalisé D. Et si, dans ces conditions, la réciprocité n'était pas possible, il n'y aurait pas d'association.

Les besoins, la monnaie et la stabilité des échanges

D'autre part, ce qui montre que le besoin assure la cohésion comme une sorte d'unité, c'est que si les partenaires n'ont pas besoin l'un de l'autre, si tous les deux ou l'un des deux n'éprouvent pas de besoin, il n'y a pas alors d'échanges entre eux comme il y en a quand quelqu'un demande ce qu'on a personnellement, par exemple du vin, en nous accordant une exportation de blé. Il faut donc créer ici une égalité.

D'autre part, pour l'échange futur, dans l'hypothèse où maintenant l'on n'a besoin de rien, l'assurance d'avoir ce dont on aura besoin le cas échéant se trouve dans la monnaie qui est une

sorte de garantie à notre disposition, car on doit, si l'on apporte de l'argent, pouvoir en retirer quelque chose.

Certes, la monnaie subit aussi la même fluctuation que les besoins. Elle n'a pas en effet toujours un égal pouvoir d'achat. Mais malgré tout, elle tend à plus de stabilité. C'est pourquoi tout doit avoir un prix établi, car c'est la condition pour qu'il y ait toujours possibilité d'échange et, partant, d'association.

La monnaie donc constitue une sorte d'étalon qui rend les choses commensurables et les met à égalité. Sans échange en effet, il n'y aurait pas d'association, ni d'échange sans égalisation, ni d'égalisation sans mesure commune.

Convention monétaire et troc

À la vérité donc, il est impossible de rendre les choses commensurables vu qu'elles sont tellement différentes, mais en fonction du besoin, on peut y arriver de façon satisfaisante. Aussi doit-on disposer d'une certaine unité qui soit fixée par hypothèse (d'où l'appellation de monnaie), car c'est elle qui rend tout commensurable. Tout peut en effet se mesurer en monnaie : si une maison correspond à A, dix mines à B et un lit à C, A est la moitié de B si la maison est évaluée à cinq mines, autrement dit, il est égal à cinq mines, tandis que le lit, c'est-à-dire C, est la dixième partie de B. On voit pourtant combien il faut de lits pour égaler une maison, c'est-à-dire cinq. Or de toute évidence, c'est ainsi que l'échange s'opérait avant l'existence de la monnaie car il n'y a aucune différence entre échanger cinq lits contre une maison et offrir pour elle le prix de cinq lits.

La vertu et le vice

La vertu de justice est une moyenne particulière

9. Ainsi donc, on a dit ce qui est injuste et ce qui est juste.

D'autre part, ces distinctions montrent que l'action juste tient le milieu entre l'injustice que l'on inflige et celle que l'on subit, puisque l'une consiste à détenir trop et l'autre trop peu.

Cependant si la justice est une sorte de moyenne, ce n'est pas de la même façon que les autres vertus, mais parce qu'elle est un milieu alors que l'injustice vise aux extrêmes.

Autrement dit, la justice est la vertu qui vaut à l'homme d'être dit capable d'exécuter, comme il l'a décidé, ce qui est juste et capable de partager entre lui et quelqu'un d'autre ou entre un autre et ses semblables, non pas de manière à s'attribuer la plus grande part de ce qui est préférable, tout en laissant la plus petite à son voisin, ni en procédant à l'inverse quand il faut s'attribuer une part de ce qui est dommageable, mais de manière à prendre une part égale proportionnellement et en procédant encore de la même façon quand il s'agit de partager entre deux autres seulement.

L'injustice est à la fois excès et défaut

L'injustice, au contraire, porte à exécuter ce qui est injuste, c'est-à-dire excessif et déficient en répartissant ce qui est utile ou nuisible hors de proportion. Aussi bien l'injustice est-elle ensemble excès et défaut, puisqu'elle est portée à ceci et à cela. Pour soi-même, elle cherche à l'excès ce qui est simplement utile, mais trop peu ce qui est nuisible et, dans le cas des autres,

elle se présente globalement avec les mêmes travers, mais elle conduit à la disproportion aussi bien dans un sens que dans l'autre, comme ça se présente.

Quant à l'acte injuste, il consiste à subir l'injustice quand on a la plus petite part, et à commettre l'injustice quand on prend la plus grande.

Voilà pour la justice et l'injustice : la nature de chacune d'elles peut être exposée de cette manière et il en va encore ainsi de ce qui est juste ou injuste en général.

Commettre une injustice n'est pas être injuste

10. Mais on peut commettre une injustice sans être quelqu'un d'injuste. Dès lors, quelles sortes d'injustices faut-il commettre pour être du même coup et chaque fois quelqu'un d'injuste en son genre ? Par exemple, pour être un voleur, un adultère ou un brigand ?

En fait, la considération de l'acte n'a peut-être aucune importance. Qu'on suppose en effet quelqu'un qui a eu commerce avec une femme, sachant à qui il avait affaire, mais pas sous l'empire d'une décision, cédant au contraire à l'affection : il commet certes une injustice, mais il n'est pas un homme injuste. Ainsi, l'on n'est pas voleur, même si l'on a volé, ni adultère, même si l'on a commis un adultère. Et il en va encore de même dans les autres cas.

La justice entre concitoyens

Le droit ou le juste proprement dit

La nature du rapport entre ce qui est réciproque et ce qui est juste a certes été exposée précédemment. Mais on ne doit pas perdre de vue qu'on est en quête aussi de ce qui est juste tout simplement et de ce qui est juste entre concitoyens.

Or cette dernière chose s'applique aux personnes qui partagent leur existence dans le but d'atteindre à l'autosuffisance, des personnes libres et égales, soit proportionnellement soit numériquement. Par conséquent, tous ceux qui ne remplissent pas ces conditions ne répondent pas, dans leurs rapports mutuels, à ce qui est juste entre concitoyens, mais à ce qui est juste de façon relative et qu'on appelle ainsi par similitude.

Le juste à proprement parler est ce que règle la loi dans les rapports entre concitoyens

Ce qui est juste en effet ne concerne très précisément que ceux dont la loi régit les relations réciproques. Or la loi existe pour les gens chez qui il y a de l'injustice, puisque le rôle des juges consiste à discerner ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. D'autre part, là où il y a injustice, il y a aussi actes injustes et ce n'est pas toujours le fait de personnes injustes, que de s'attribuer à soi-même trop de choses simplement bonnes et trop peu de choses simplement mauvaises. C'est pourquoi nous ne laissons pas le pouvoir à l'homme, mais à sa raison, parce que l'être humain fait les choses à son propre avantage et devient un tyran, tandis que celui qui gouverne est le gardien du juste et, partant, de l'égalité.

Il n'a d'ailleurs aucun avantage sur les autres, d'après l'opinion, du moins s'il est juste, puisqu'il ne s'attribue pas la plus grande part de ce qui est simplement bon, sauf à lui être proportionné. C'est donc au service d'autrui qu'il peine et c'est ce qui fait dire que la justice est un bien qui nous est étranger, ainsi qu'on l'a noté déjà auparavant. Donc il lui faut donner un certain salaire, mais c'est ce en quoi consistent honneurs et récompense, et s'il arrive que ce genre de salaire ne puisse satisfaire, c'est alors que naissent les tyrans.

Ce qui ressemble à la justice

D'autre part, ce qui est juste dans l'exercice de son autorité par le maître de maison ou le père de famille n'est pas la même chose que ce qu'on vient de dire, mais seulement une chose semblable. En effet, il ne peut y avoir proprement d'injustice envers les êtres qui nous appartiennent. Or l'esclave qu'on possède et l'enfant que l'on a, jusqu'à ce qu'il atteigne un certain âge et soit devenu indépendant, constituent comme une partie de nous-mêmes. D'autre part, personne ne décide de se nuire à lui-même. C'est pourquoi il ne peut être question d'injustice dans le rapport à soi-même, ni par conséquent, de chercher là ce qui est injuste ou juste entre concitoyens. Le juste en effet s'entend d'après la loi, on l'a vu, et concerne les personnes pour qui la loi se trouve naturellement instituée. Or ces personnes, on l'a vu, sont celles qui partagent à égalité la faculté de gouverner et d'être gouvernés.

C'est pourquoi dans les rapports avec son épouse, il y a plus de place pour ce qui est juste que dans les rapports avec ses enfants ou les esclaves qu'on possède. C'est en effet ce qui est juste dans la tenue d'une maison. Mais c'est encore différent de ce qui est juste entre concitoyens.

Justice naturelle et justice légale

Par ailleurs, dans ce qui est juste entre concitoyens, il y a, d'un côté, ce qui est naturel et, de l'autre, ce qui est légitime.

Est naturel, ce qui présente partout la même puissance, et ce qui est juste indépendamment du fait que l'opinion l'approuve ou non.

Est, en revanche, légitime, ce qu'il est au départ totalement indifférent d'instituer d'une façon ou d'une autre, mais qui, une fois établi, prend son importance : par exemple, acquitter une mine de rançon, ou bien sacrifier une chèvre mais pas deux moutons, ou encore tout ce que le législateur prescrit dans des cas particuliers, comme de sacrifier en l'honneur de Brasidas, ainsi que les arrêtés sous forme de décrets.

Objection

De l'avis de quelques personnes toutefois, tout ce qui est juste possède ce caractère, parce que le naturel est immuable et présente partout la même puissance. Ainsi le feu, aussi bien ici que chez les Perses, provoque des brûlures, alors que les choses justes, on les voit changer.

Réfutation

Mais la réalité ne se présente pas ainsi, sauf d'une certaine façon. Bien sûr, chez les dieux, les variations sont peut-être totalement exclues, mais chez nous il y a place pour quelque chose qui, même naturellement, est en fait sujet au changement dans sa totalité et pourtant l'on y distingue ce qui est naturel et ce qui ne l'est pas.

D'ailleurs on voit à l'évidence quelle sorte de prescription est naturellement juste, parmi celles qui pourraient aussi se présenter autrement, et quelle sorte ne l'est pas mais dépend d'une loi et d'une convention, sachant que les deux sortes de choses sont pareillement susceptibles de changement.

La même distinction peut aussi s'appliquer aux autres domaines. De nature en effet, la main droite est supérieure ; pourtant, tout le monde peut devenir ambidextre.

Variété des conventions selon les régimes

Par ailleurs, les prescriptions justes qui traduisent une convention et l'intérêt ressemblent aux mesures ; celles qui servent à mesurer le vin ou le blé ne sont pas en effet partout égales, mais plus grandes sur les places d'achat et plus petites sur les places de revente. Or il en va ainsi des prescriptions qui ne sont pas justes naturellement, mais varient en fonction des hommes et elles ne sont pas identiques partout dès lors que les régimes politiques ne le sont pas non plus, sauf qu'il n'y a qu'un seul régime partout qui soit d'après nature le meilleur.

Actes justes et actes de justice

Les actes particuliers correspondant à ce qui est juste

Par ailleurs, les prescriptions justes et légales sont chacune dans la situation de l'universel par rapport aux cas particuliers. Les actions qu'on exécute sont en effet multiples, alors que chacun de ces préceptes est unique, puisqu'il est universel.

Or il existe une différence entre l'acte injuste et ce qui est injuste, ou l'acte de justice et ce qui est juste. D'un côté, en effet, il y a ce qui est injuste par nature ou par suite d'une ordonnance, mais de l'autre, il y a cela même qui, une fois exécuté, constitue un acte injuste, alors que, avant de l'être, ce n'en était pas encore un, mais seulement quelque chose d'injuste.

Et il en va de même de l'acte de justice, mais on appelle plutôt « acte juste » ce qui est commun à ce genre d'actions, tandis qu'on appelle « acte de justice » celui qui apporte un correctif à l'acte injuste.

Chacun de ces actes comporte d'ailleurs différentes formes. Quelles sont ces formes ? Combien y en a-t-il ? Quelles sortes de choses mettent-elles en jeu ? Il faudra plus tard l'examiner.

Conditions de l'acte juste

Le consentement

Or, étant donné que les choses justes ou injustes sont celles qu'on a dites, quelqu'un se montre juste ou injuste dans ses actes chaque fois qu'il les exécute de son plein gré.

Quand il les exécute malgré lui, en revanche, il ne fait preuve ni de justice ni d'injustice, si ce n'est par coïncidence, car c'est ce qu'il accomplit qui coïncide alors avec ce qui est juste ou injuste.

Mais un acte juste ou injuste se définit par le consentement ou le non- consentement. C'est en effet, lorsqu'il est consenti qu'on le blâme et qu'en même temps, il constitue aussi un acte injuste dès cet instant-là. De sorte qu'on peut perpétrer quelque chose d'injuste, sans faire d'injustice dans son acte si le consentement ne s'y ajoute pas.

Conditions particulières

Par ailleurs, j'appelle « consenti », d'après ce qui a été exposé précédemment, ce qui fait partie des initiatives à la portée du sujet et qu'il exécute en connaissance de cause, c'est-à-dire sans ignorer ni la personne concernée, ni le moyen utilisé pour agir, ni le but de l'action : par exemple, qui l'on frappe, au moyen de quoi et dans quel but. Encore faut-il qu'en chacun de ces cas, ce ne soit pas par coïncidence, ni le résultat d'une violence.

Ainsi dans le cas où quelqu'un vous saisit le bras et en heurte autrui, votre geste n'est pas consenti, puisqu'il n'est pas de votre initiative. Il peut d'ailleurs se faire que la personne frappée soit votre père, mais que l'autre, tout en voyant qu'il exposait aux coups une personne humaine ou quelqu'un de l'entourage, ignorait que c'était votre père. Et il faut encore faire le même genre de distinction à propos du but poursuivi et en ce qui concerne l'action dans son ensemble.

Donc, ce qu'on ignore ou bien ce qui, sans être ignoré, n'est pas au pouvoir du sujet ou bien ce qui est le résultat d'une violence, tout cela n'est pas objet de consentement. Il y a en effet beaucoup d'actions, même parmi celles qu'on nous attribue naturellement, que nous accomplissons et subissons en connaissance de cause, lesquelles ne sont jamais de l'ordre du consentement ni du non-consentement : par exemple le fait de vieillir ou de mourir.

L'acte juste par coïncidence

Or le même constat s'impose dans le cas des actions justes ou injustes pour celles qui le sont par coïncidence.

Si quelqu'un en effet restitue contre son gré, c'est-à-dire par peur, le dépôt à lui confié, on ne peut prétendre ni qu'il exécute ce qui est juste ni qu'il agit justement, si ce n'est par coïncidence. Et de la même façon encore, celui qui, victime de contrainte et contre son gré, ne restitue pas ce dépôt, il faut bien avouer que c'est par coïncidence qu'il commet une injustice et accomplit ce qui est injuste.

Classifications

En revanche, les actes consentis, nous les exécutons tantôt à la suite d'une décision, tantôt sans décision préalable ; ceux que nous exécutons dans le premier cas sont tous les actes préalablement délibérés, tandis que les actes non décidés sont tous ceux qui n'ont pas été délibérés auparavant.

Les fautes et les malchances imputables à l'ignorance

Étant donné donc qu'il y a trois façons de faire du tort au sein des associations, les torts causés avec ignorance sont des fautes chaque fois que ni la personne affectée, ni ce qu'on fait, ni le moyen utilisé, ni le but supposé ne correspondent à l'idée qu'on avait. On s'était imaginé en effet ou bien ne pas envoyer de coup, ou bien ne pas user de ce projectile-là, ou bien ne pas cibler cette personne, ou encore on n'avait pas ce but-là ; mais il se fait que le résultat atteint n'est pas celui qu'on croyait : par exemple, on ne voulait pas blesser mais piquer, ou bien on ne visait pas cette personne, ou bien ce n'était pas avec cela.

Ainsi donc, chaque fois que le tort produit défie tout calcul, c'est de la malchance, mais s'il était raisonnablement prévisible et qu'il s'est produit sans malice de notre part, c'est une faute. On commet une faute en effet quand, à l'origine, la responsabilité de ce qui arrive se trouve en soi-même, et on a de la malchance quand elle vient de dehors.

Les injustices non délibérées

D'un autre côté, lorsqu'on sait ce qu'on fait, mais sans l'avoir préalablement délibéré, on fait preuve d'injustice ; c'est le cas dans tous les actes imputables à l'ardeur et à l'ensemble des autres affections, nécessaires ou naturelles, qu'il arrive aux hommes d'éprouver. Car ainsi, ils font du tort et commettent des fautes en se montrant injustes ; leurs fautes sont aussi injustes, mais eux,

ne sont pas encore des personnes injustes pour la cause, ni des misérables, car ce n'est pas la perversité qui est à l'origine du tort commis.

Les injustices délibérées

En revanche, lorsqu'on fait du tort à la suite d'une décision, on est quelqu'un d'injuste et de méchant.

Différences entre les deux

C'est pourquoi l'on fait bien de juger que les actes qui procèdent de l'ardeur sont exempts de préméditation. Celui qui commande de tels actes en effet n'est pas leur auteur, mais celui qui a provoqué sa colère. Et, de surcroît, l'on ne se demande pas si son acte a eu lieu ou non, mais si ce n'est pas plutôt un acte juste parce que c'est à une injustice manifeste que réagit la colère !

On n'est pas ici en effet comme dans les situations contractuelles où l'on se demande si quelque rupture de contrat a eu lieu ; alors nécessairement, l'un des deux contractants doit être pervers, à moins d'avoir fait ce qui est en litige par inadvertance. Ici au contraire, les parties sont d'accord sur le fait perpétré, mais la question de savoir s'il est juste d'une façon ou d'une autre reste pendante. Or celui qui aurait comploté contre quelqu'un n'ignore pas cela. Par conséquent, notre homme croit, lui, être victime d'une injustice, alors que le comploteur n'a pas cette pensée.

Mais si l'on fait du tort à la suite d'une décision, on agit injustement et, dès l'instant où l'on agit en commettant les actes injustes ainsi décidés, l'on est quelqu'un d'injuste dans tous les cas, peu importe que le tort causé consiste à violer une proportion ou l'égalité. Et pareillement encore, l'on est quelqu'un de juste lorsqu'on exécute un acte juste qu'on a décidé, alors que l'acte juste suppose uniquement qu'on agisse de plein gré.

L'injustice pardonnable

Par ailleurs, les actes non consentis sont, pour les uns, susceptibles d'indulgence et, pour les autres, non.

En effet, tous ceux qu'on commet non seulement dans l'ignorance, mais par ignorance, sont des fautes susceptibles d'indulgence.

Tous ceux en revanche qui ne sont pas imputables à l'ignorance et que l'on commet au contraire en connaissance de cause, sous l'emprise d'une affection qui ne serait ni naturelle ni humaine, ne sont pas susceptibles d'indulgence.

Questions embarrassantes

11. Mais on peut se demander s'il faut se contenter de la distinction qu'on a faite à propos de ce qu'est subir et commettre l'injustice.

Peut-on être de son gré victime d'injustice ?

D'abord, est-il possible, comme l'a déclaré Euripide, de tenir ces propos étranges :

J'ai tué ma mère, oui, ma propre mère ! Vite dit ! L'ai-je voulu ? L'a-t-elle voulu ?

Ou bien, comme elle, ai-je subi le destin malgré moi ?

Est-ce qu'il est vraiment possible en effet de subir de son plein gré l'injustice ? Ou bien, au contraire, la victime est-elle toujours non consentante, exactement comme l'auteur de l'injustice est toujours consentant ?

Et aussi, faut-il donc que la victime soit toujours non consentante ou toujours consentante ? Ou bien peut-il y avoir de sa part tantôt consentement, tantôt non-consentement ?

La même question se pose d'ailleurs à propos du fait de recevoir justice, puisque rendre justice suppose toujours le consentement ; de sorte qu'en bonne logique, une opposition semblable devrait se rencontrer dans chacun des deux cas : être victime d'injustice et recevoir justice devraient impliquer le consentement ou le non-consentement.

Première difficulté

Cependant, il semblerait déplacé de croire que même lorsqu'on reçoit justice, c'est toujours de son gré, car quelquefois, l'on reçoit justice sans consentir.

Deuxième difficulté

Et puis, on peut encore se poser la question suivante : est-ce que, lorsqu'on se trouve affecté par ce qui est injuste, on est toujours victime d'une injustice ? Ou bien en va-t-il du fait de subir une action comme du fait de l'exécuter ? Il se peut en effet que ce soit par coïncidence que, dans les deux cas, l'on soit partie prenante dans les choses justes. Or il en va de même, évidemment, pour ce qui concerne les choses injustes. En effet, accomplir ce qui est injuste n'est pas la même chose qu'agir injustement, ni non plus subir ce qui est injuste, la même chose qu'être traité injustement. Et il en va encore de même pour ce qui est de rendre ou recevoir justice, puisqu'il est impossible de subir une injustice sans quelqu'un qui la commette ou de recevoir justice sans quelqu'un qui la rende.

Troisième difficulté

Supposons maintenant qu'agir injustement veuille dire simplement faire du tort de plein gré à quelqu'un et que de plein gré veuille dire en sachant à quelle personne on nuit, par quel moyen et de quelle manière : si, de son côté, l'incontinent se fait de plein gré du tort à lui-même, alors c'est de son gré qu'il sera victime d'injustice et l'on pourra personnellement être injuste à l'égard de soi-même ! Or c'est là aussi une question qui se pose : peut-on personnellement être injuste à l'égard de soi-même ?

De plus, c'est de son gré que, par incontinence, il subira les dommages que lui cause autrui de plein gré ; si bien qu'il sera victime consentante de l'injustice.

Une définition plus correcte s'impose

Mais la définition n'est peut-être pas correcte, et il faut ajouter quelque chose pour définir ce qu'est agir injustement : ce n'est pas seulement faire du tort sachant à quelle personne on nuit, par quelle moyen et de quelle manière ; il faut ajouter que c'est le faire contrairement au souhait de cette personne-là.

Ainsi donc, quelqu'un peut subir un dommage de son gré et endurer ce qui est injuste, mais nul n'est une victime consentante de l'injustice, parce que nul ne souhaite se nuire, pas même l'incontinent, qui, au contraire, agit à l'encontre de son souhait. Alors que nul en effet ne souhaite

ce qu'il ne croit pas être vertueux, l'incontinent, lui, accomplit les actions qu'il ne croit pas devoir exécuter.

Quant à celui qui donne ses propres biens à la manière dont Homère le prétend de Glaucon, lequel cède à Diomède « des armes en or contre des armes en bronze, un lot de cent bœufs contre un lot de neuf », il n'est pas victime d'injustice puisqu'il ne tient qu'à lui de les donner. D'ailleurs, être victime d'une injustice n'est pas possible dans son cas : il faudrait pour cela trouver celui qui la commet.

Voilà donc pour ce qui est de subir l'injustice : la victime n'est pas consentante, c'est évident.

Deux questions subsidiaires

12. Mais il est encore deux questions que nous avons décidé de traiter : est-ce que l'injustice à l'issue d'un partage incombe à celui qui a cédé de façon imméritée la plus grosse part ou à celui qui détient cette part ? Et se peut-il qu'on soit injuste à l'égard de soi-même ?

Difficulté

Si l'on admet en effet la première hypothèse envisagée et que c'est l'auteur du partage qui commet l'injustice, et pas celui qui détient la trop grosse part, alors, dans le cas où quelqu'un attribue à autrui plus qu'à soi-même en connaissance de cause et de son plein gré, celui-là est personnellement injuste à l'égard de lui-même ! Et c'est précisément ce que les gens mesurés paraissent faire ! L'honnête homme en effet incline à prendre la moindre part.

Solution de la difficulté

À moins que ce cas ne soit pas non plus si simple ! Il existe en effet une autre sorte de bien dont l'honnête homme obtient, en l'occurrence, plus que sa part : la gloire, par exemple, ou la beauté de l'âme tout simplement.

De plus, la solution du problème s'accorde avec la définition de ce qu'est agir justement. Notre homme, en effet, ne souffre rien qui aille à l'encontre de son propre souhait. De sorte qu'il n'est pas victime d'une injustice, du moins de ce fait, mais subit uniquement un dommage le cas échéant.

Le principal responsable de l'injustice est celui qui le produit

D'autre part, il est clair que l'auteur du partage aussi commet une injustice, et pas toujours celui qui détient la trop grosse part.

Ce n'est pas en effet la personne pour laquelle le fait est injuste qui agit injustement, mais celle qui de son gré produit le fait en question, c'est-à-dire celle où se trouve l'origine de l'action. Or celle-ci réside dans la personne qui partage et pas dans la personne qui reçoit.

Précisions

Ajoutons : le fait est qu'il y a plusieurs façons d'entendre ici l'agent et on peut parler d'agents, d'une certaine façon, à propos des objets inanimés, qui donnent la mort, ou du bras ou du serviteur qui exécutent un ordre : ils ne commettent pas d'injustice, mais produisent ce qui est injuste.

De plus, si la personne a exercé son jugement dans l'ignorance, elle ne commet pas d'injustice au terme de la loi et son jugement n'est pas injuste, bien qu'en un sens il le soit, parce qu'il existe une différence entre ce qui est juste au terme de la loi et ce qui est juste au sens premier.

Mais si c'est en pleine connaissance qu'une personne a jugé de manière injuste, elle en retire trop, elle aussi, soit en reconnaissance, soit en vengeance. Donc comme quelqu'un qui prendrait une part au forfait, la personne qui a fait preuve, pour ces motifs, d'un jugement injuste se trouve en avoir trop. Si c'est en effet à ce tarif qu'elle a jugé du champ à partager, il n'a pas gagné de la terre sans doute, mais de l'argent.

Réfutations de certaines croyances

La justice et l'injustice ne sont pas faciles

13. Les gens, cependant, s'imaginent qu'il ne tient qu'à eux-mêmes d'être injustes et que de ce fait, il est également facile d'être juste. Mais ce n'est pas le cas. Avoir une liaison avec la femme de son voisin, donner des coups à son prochain, soudoyer de la main à la main, en effet, c'est chose facile et à leur portée. Mais le faire dans tel état particulier n'est ni aisé ni à leur portée.

Connaître ce qui est juste n'est pas simple

Pareillement encore, apprendre à connaître ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, cela, croient-ils, n'exige pas une once de sagesse, parce que les choses dont parlent les lois ne sont pas difficiles à comprendre. Mais ce ne sont pas ces choses qui sont justes, sauf par coïncidence. Il faut au contraire savoir comment agir et comment partager justement. Or cela représente un travail ardu, plus considérable que de savoir ce qui est bon pour la santé. Car, là aussi, le miel, le vin, l'ellébore, la cautérisation, l'amputation, sont choses faciles à savoir. Mais comment user de ces moyens pour garantir la santé, à quel malade les appliquer et à quel moment, c'est tout le travail, pas moins, exigé pour être médecin.

L'injustice n'est pas à la portée du juste

La même raison par ailleurs fait encore croire que l'homme juste a tout aussi bien le pouvoir de commettre l'injustice, parce qu'il aurait, non pas moins, mais plus de capacités d'accomplir chacun des forfaits évoqués. Il peut en effet avoir une liaison avec une femme mariée et donner des coups ; même le courageux peut se débarrasser de son bouclier, tourner les talons et courir ci ou là. Mais faire preuve de lâcheté ou d'injustice, ce n'est pas faire ça, sauf par coïncidence ; c'est au contraire le faire dans tel état particulier, tout comme être médecin et soigner ne consistent pas à pratiquer ou non des amputations, d'administrer des drogues ou non, mais à le faire de telle façon précise.

Justice et biens naturels

Cependant, l'expression de la justice est le fait des personnes qui ont accès aux biens purs et simples. Or ces personnes ont là des ressources qui peuvent être excessives ou trop maigres.

Pour certaines personnes en effet il ne peut y avoir excès de ressources : ainsi, sans doute, pour les dieux. Mais pour d'autres, en revanche, les vicieux incurables, il n'y a rien qui soit de la moindre utilité et tout, au contraire, est nuisible.

Mais pour certains, les ressources sont profitables si elles vont jusqu'à un certain point. C'est pourquoi ce qui est juste est humain.

L'honnêteté

14. Mais il faut ensuite dire un mot de l'honnêteté et de ce qui est honnête. Quel est le rapport de l'honnêteté à la justice ? Le rapport de ce qui est honnête à ce qui est juste ? Ce n'est en effet ni tout simplement la même chose, ni une chose d'un autre genre, si l'on y regarde bien.

Difficulté de distinguer l'honnête du juste

Autrement dit, certaines fois, l'habitude de louer ce qui est honnête et l'individu qui possède cette qualité est si forte que même pour louer le reste, nous substituons ce terme au mot « bon » et l'on dit « plus honnête » pour indiquer qu'une conduite est « meilleure ».

Certaines fois, en revanche, si l'on suit la raison, il nous paraît étrange que ce qui est honnête, si c'est une chose en dehors de ce qui est juste, puisse faire l'objet de louange. Car alors, ou bien ce qui est juste n'est pas vertueux, ou bien ce qui est honnête n'est pas juste, puisque c'est une autre chose.

L'alternative, si les deux choses sont vertueuses, c'est qu'elles reviennent au même.

Solution et explication de la difficulté

Ainsi donc, nous voilà en somme plongés dans l'embarras du fait de ces considérations pour voir ce qu'est une chose honnête. Mais toutes ces considérations sont d'une certaine façon correctes et ne sont nullement inconciliables entre elles.

Ce qui est honnête en effet vaut mieux qu'une certaine forme de juste tout en étant juste, et en même temps, ce n'est pas parce que ce serait un autre genre de chose que cela vaut mieux que le juste. Donc, juste et honnête reviennent au même et, bien que les deux choses soient vertueuses, la supériorité revient à ce qui est honnête.

Mais ce qui produit l'embarras, c'est que l'honnête, tout en étant juste, n'est pas ce que prescrit la loi, mais un correctif de ce qui est légalement juste. Et le motif en est que la loi est toujours universelle. Or sur certains points, il n'est pas possible de s'exprimer correctement en termes généraux. Par conséquent, dans les cas où la nécessité impose une formule universelle mais qu'on ne peut la libeller correctement, la loi prend alors en compte ce qui arrive le plus fréquemment, sans ignorer ce qu'elle laisse de côté.

Et elle n'en est pas moins une loi correcte. Car la faute n'est pas inhérente à la loi ni au législateur, mais à la nature des choses dont il traite, car telle est dès l'abord la matière des actions possibles. Chaque fois donc que la loi se prononce en termes généraux et que survient un cas qui, sur ce point, fait exception à la règle générale, il est alors normal, dans les limites du détail que laisse de côté le législateur et que n'a pas touché sa formule trop simple, de corriger le défaut : c'est précisément le correctif que le législateur lui-même aurait apporté explicitement s'il avait été dans cette situation et qu'il aurait précisé, s'il avait su, dans un article de loi.

La nature de l'honnête : un correctif de la loi

Voilà pourquoi ce qui est honnête est juste et vaut mieux qu'une certaine forme du juste. Ce n'est pas mieux toutefois que ce qui est juste tout simplement, mais mieux que la faute entraînée par la formulation trop simple.

Et voilà quelle est la nature de l'honnête : un correctif de la loi dans les limites où elle est en défaut en raison de son universalité.

Car un motif qui fait encore que tout n'est pas régi par la loi, c'est qu'en certains cas, il est impossible de légiférer ; ce qui entraîne le besoin d'un décret. L'indéterminé a en effet pour règle un outil lui aussi indéterminé, tout comme la construction à Lesbos a pour règle le plomb. D'après la forme de la pierre en effet, cette règle de plomb se modifie et ne reste pas identique. De même, le décret s'adapte aux affaires traitées.

Conclusion : profil de l'honnête homme

Ainsi donc, on voit ce qui est honnête : c'est ce qui est juste et vaut mieux qu'une certaine forme du juste.

Or cela permet de voir aussi qui est l'honnête homme : c'est en effet celui qui est porté à décider et à exécuter ce genre de choses. Autrement dit, l'individu qui n'épluche pas la loi au mauvais sens du terme, mais incline à accepter moins que son droit, bien qu'il ait le secours de la loi, celui-là est un honnête homme.

De même, l'état qui est le sien, l'honnêteté, constitue une forme de justice et pas un état différent.

Peut-on être injuste envers soi-même ?

15. Est-ce que l'on peut par ailleurs être injuste envers soi-même ou non ? On le voit d'après ce qui vient d'être exposé.

La loi interdit cette injustice

Il y a en effet, parmi les choses justes, celles qui traduisent chacune la vertu et font l'objet d'une disposition de loi. Ainsi, la loi commande de ne pas se suicider.

Or ce qu'elle commande de ne pas faire, elle l'interdit.

Le suicide est une injustice contre la Cité

De plus, lorsque, contrairement à la loi, on fait de plein gré du tort à quelqu'un qui ne nous en a pas fait, on commet une injustice ; et on le fait de plein gré si l'on sait à la fois qui l'on veut léser et par quel moyen. Or si quelqu'un, sous l'emprise de la colère, vient de lui-même à s'étrangler, il accomplit ce geste contrairement à la raison droite, que ne permet pas la loi, donc, il fait preuve d'injustice, mais envers qui ? Envers la Cité, sans doute, mais pas envers lui-même, car s'il consent à subir un dommage, nul en revanche ne consent à subir l'injustice.

C'est précisément pourquoi la Cité punit le suicide et qu'une forme de déshonneur s'attache en outre à celui qui s'est détruit lui-même, comme au coupable d'une injustice envers sa Cité.

Les formes spéciales d'injustice exigent un tiers

De plus, dans les cas particuliers où celui qui commet une injustice est uniquement injuste en l'occurrence et pas globalement méchant, il lui est impossible d'être injuste envers lui-même. Ces cas, en effet, diffèrent du précédent car il se peut d'une certaine façon que l'homme injuste soit un misérable au même titre que le lâche, mais pas comme un être qui a tous les vices, de sorte que les injustices qu'il commet ne manifestent pas non plus cette perversité totale.

Il ne peut être alors injuste envers lui-même parce que, dans cette hypothèse, la même personne pourrait se voir en même temps retrancher et ajouter le même avantage. Or c'est impossible. Au contraire, il y a toujours nécessairement plusieurs personnes impliquées dans les rapports de justice et d'injustice.

Autres arguments

Et, de plus, l'acte d'injustice est consenti, il procède d'une décision et il constitue un précédent, car celui qui a subi un dommage et, pour cela, rend coup sur coup, ne passe pas pour commettre une injustice. Or celui qui se fait du tort à lui-même subit et produit les mêmes dommages dans le même temps.

De plus, on pourrait de son plein gré être victime d'injustice.

Et il faut ajouter que, sans accomplir les forfaits particuliers, personne ne fait preuve d'injustice. Or personne ne commet l'adultère avec sa propre femme, ne perce le mur de son propre domicile ni ne dérobe ses propres biens.

D'une façon générale d'ailleurs, la solution du problème que soulève la possibilité d'être injuste envers soi-même est conforme aussi à la définition donnée à propos de la possibilité de consentir à subir l'injustice.

Mieux vaut subir que commettre l'injustice

Mais, il est également évident que les deux choses sont fâcheuses, aussi bien subir que commettre l'injustice. Car la première veut dire avoir moins et la seconde, avoir plus que le milieu, qui est comme ce qui favorise la santé en médecine ou la bonne forme en gymnastique.

Mais malgré tout, le pire, c'est de commettre l'injustice. Agir injustement s'accompagne en effet du vice et peut être blâmé, que ce soit le vice complet, c'est-à-dire pur et simple ou quelque chose d'approchant, puisque toute faute consentie n'implique pas l'injustice. Chez la victime de l'injustice, en revanche, on ne trouve ni vice ni injustice.

En soi donc, subir l'injustice est le moindre de deux maux, même s'il coïncide, rien n'empêche, avec le plus grand. Mais celui-ci est totalement étranger à la préoccupation de l'art. L'art au contraire déclare qu'une pleurésie est une maladie plus grave qu'une entorse et pourtant, il pourrait bien se faire que ce soit l'inverse par coïncidence, s'il arrive que quelqu'un qui s'est foulé le pied parce qu'il est tombé soit capturé par les ennemis ou bien trouve la mort.

La justice envers soi-même : une métaphore

D'autre part, on peut par métaphore et parce que cela y ressemble, parler de justice pour qualifier les rapports, non d'une personne à l'égard d'elle-même, mais ceux de certaines composantes de soi-même. Ce n'est pas toutefois n'importe quel rapport de justice qui sert alors, mais celui du maître envers ses domestiques ou ceux qu'on trouve dans la tenue d'une maison. L'argument de

ceux qui parlent ainsi suppose en effet la distinction de la partie rationnelle de l'âme par rapport à la partie irrationnelle. Donc, sur la base de ces considérations, il semble aussi qu'il puisse y avoir injustice envers soi-même, parce qu'à l'intérieur de l'âme, l'on peut subir une affection à l'encontre de ses propres désirs et que, par conséquent, comme entre un chef et un subordonné, il peut y avoir aussi quelque forme de justice dans les rapports mutuels des parties.

LIVRE VI

1. Ainsi donc, voilà comment on peut apporter les précisions qui s'imposent au sujet de la justice et des autres vertus morales.

Le milieu et la raison droite

Mais en fait, nous avons préalablement déclaré qu'on doit choisir le milieu, non l'excès ni le défaut. Or le milieu est comme la raison, si elle est droite, le proclame. Nous allons donc préciser ce point.

Nécessité de précisions

Tous les états dont nous avons parlé impliquent en effet, comme les autres, un certain but que vise celui qui a la raison, lorsqu'il se concentre ou se relâche. Ils impliquent aussi une certaine norme pour des moyennes dont nous prétendons qu'elles se situent entre l'excès et le défaut parce qu'elles traduisent la raison droite.

Mais ce langage, quoique vrai, n'est pas clair du tout. Car, dans le cas de toutes les autres préoccupations où il y a place pour une science, il est vrai de dire qu'on ne doit ni trop ni trop peu se donner de peine ou se laisser aller, mais garder le milieu et faire ainsi comme le fait la raison droite. Or si l'on s'en tient uniquement à cette recommandation, on ne saura rien de plus : quel genre de remède, par exemple, doit-on appliquer au corps, si quelqu'un déclare qu'il faut lui apporter tout ce que la médecine ordonne et faire ainsi comme celui qui détient cet art ? C'est pourquoi il faut aussi, quand sont en jeu les états de l'âme, que ce qu'on a déclaré non seulement exprime la vérité, mais encore précise ce qu'est la raison droite et quelle est sa détermination.

2. Nous avons par ailleurs distingué les vertus de l'âme en affirmant qu'elles sont, les unes, vertus du caractère et les autres, vertus de l'intelligence. Les vertus morales certes ont fait l'objet d'un examen en long et en large, mais celles qui restent, après un mot préalable sur l'âme, doivent faire l'objet de notre exposé, comme suit.

Préalable : l'âme rationnelle est double

Ainsi donc, on a dit auparavant qu'il existe deux parties de l'âme, la partie rationnelle et la partie irrationnelle. Mais maintenant, la partie rationnelle doit faire l'objet d'une distinction du même genre.

Autrement dit, il faut supposer deux parties rationnelles : l'une nous permet de considérer le genre de réalités dont les principes ne peuvent être autrement qu'ils ne sont, tandis que l'autre nous fait considérer ce qui peut être autrement. Car, en rapport avec ces réalités de genres différents, on trouve aussi, parmi les parties de l'âme, une différence de genre entre celles qui sont naturellement relatives à l'une et à l'autre, puisque c'est en vertu d'une certaine ressemblance ou d'une affinité avec leurs objets respectifs qu'elles en ont la connaissance.

On peut d'ailleurs appeler l'une, la partie scientifique et l'autre, la partie calculatrice. Délibérer en effet et calculer reviennent au même. Or nul ne délibère des choses qui ne peuvent être autrement. De sorte que la partie calculatrice constitue une certaine partie du rationnel.

Ce qu'il faut saisir par conséquent, c'est, pour chacune des deux, quel est son meilleur état, car celui-ci constitue la vertu de chacune d'elle et la vertu est relative à la fonction qui lui est propre.

Vérité de la raison et rectitude du désir

Or il y a trois choses dans l'âme qui commandent souverainement action et vérité : le sens, l'intelligence et le désir.

Mais parmi elles, le sens n'est nullement principe d'action. On le voit d'ailleurs au fait que les bêtes possèdent le sens, mais n'ont pas l'action en partage.

En revanche, c'est précisément à ce qui, dans la pensée, est affirmation et négation, que correspondent, dans le désir, poursuite et fuite. Conséquence : dès lors que la vertu morale est un état décisionnel, et la décision un désir délibératif, il faut de ce fait que, tout ensemble, la raison soit dans le vrai et le désir correctement orienté pour que la décision soit vertueuse. Il faut, autrement dit, qu'il y ait identité entre ce qui est déclaré d'un côté et poursuivi de l'autre.

Voilà donc ce que sont la pensée et la vérité exécutives. La pensée méditative, pour sa part, qui n'est pas exécutive ni productive, fonctionne bien ou mal en affirmant le vrai ou le faux, car c'est la fonction de toute partie intellectuelle de l'âme, mais la partie exécutive, qui est aussi intellectuelle, a pour fonction de dire la vérité qui s'accorde avec le désir correct.

Les principes de la décision

Ainsi donc, l'action a pour point de départ la décision, laquelle est à l'origine du mouvement, mais n'est pas son objectif, tandis que la décision a pour point de départ le désir et la raison qui a un objectif. De ce fait, la décision ne peut se passer ni d'intelligence et de pensée, ni d'un état moral, car le succès ou son contraire dans l'action ne vont pas sans la pensée et un caractère.

Cependant, la pensée elle-même ne met rien en mouvement. Ce qui le fait au contraire, c'est la pensée qui a un certain objectif et peut l'exécuter. Celle-ci commande en effet aussi à la pensée productive, car c'est toujours en fonction d'un certain objectif qu'un agent produit quelque chose, et la fin pure et simple, ce n'est pas ce qu'il peut produire (et qui n'est qu'une fin relative ayant encore en vue quelque chose), mais c'est l'action qu'il peut exécuter, puisque c'est le succès dans l'action qui constitue la fin. Or c'est cela que vise le désir. C'est pourquoi la décision est soit une intelligence désidérative, soit un désir intellectif. Et tel est le principe constitutif de l'homme.

L'objet de la décision

Par ailleurs, ce qui est objet de décision n'est jamais quelque chose qui s'est déjà produit. Ainsi nul ne décide d'avoir saccagé Troie. Car on ne délibère pas non plus de ce qui s'est produit, mais de ce qui est à venir et tient du possible. Or ce qui s'est produit n'a plus la possibilité de ne pas se produire. D'où le mot juste d'Agathon :

Voilà bien en effet l'unique pouvoir dont même un dieu se prive : faire que n'ait pas eu lieu tout ce qu'on a pu accomplir.

Les vertus qui servent l'expression de la vérité

Donc, les deux parties intellectives de l'âme ont la vérité pour fonction. Par conséquent, les états qui favorisent le plus l'énoncé de la vérité par chacune d'elles constituent leurs vertus à l'une et à l'autre.

3. Reprenons donc de plus haut l'exposé à leur sujet.

Soit alors les moyens qui permettent à l'âme d'énoncer la vérité sous forme d'affirmation ou de négation. Ils sont au nombre de cinq, c'est-à-dire : la technique, la science, la sagacité, la sagesse, l'intelligence. En effet, la croyance et l'opinion admettent l'erreur.

La science

Eh bien ! La science, qu'est-ce que c'est ? On peut le voir par ce qui suit, à condition de s'exprimer en rigueur de terme et non d'après les réalités qui lui ressemblent.

Son objet : le nécessaire

Tous en effet, nous croyons que ce que la science nous permet de savoir ne peut être non plus autrement. Or les choses qui peuvent être autrement, une fois qu'on cesse de les regarder, on ne sait plus si elles sont ou non. C'est donc par nécessité qu'est ce qu'on peut connaître scientifiquement.

Donc, cet objet est éternel. Car les choses qui sont par nécessité pure et simple, sont toutes éternelles. Et celles qui sont éternelles ne peuvent ni naître ni disparaître.

Ses principes indémontrables

De plus, toute science est, semble-t-il, susceptible d'enseignement et ce qu'on sait de science peut être appris. Or tout enseignement procède de connaissances préalables, comme nous le disons dans les *Exposés de résolution*, car il procède tantôt par induction, tantôt par déduction. L'induction dès lors est son point de départ, et conduit à l'universel, tandis que la déduction part des universels. Il y a donc des principes qui sont à l'origine de la déduction et ne sont pas eux-mêmes le résultat d'une déduction. Ils sont donc le résultat d'une induction.

Sa différence spécifique

La science est donc un état qui permet de démontrer. Elle présente aussi tous les autres caractères que nous ajoutons à sa définition dans les *Exposés de résolution*. C'est par exemple lorsqu'il acquiert une certaine forme de confiance et de familiarité avec les principes que le sujet connaît de façon scientifique, car, à défaut de les mieux connaître que la conclusion, c'est par coïncidence qu'il aura la science.

À propos donc de la science, une définition de ce genre doit suffire.

Les deux savoir-faire

4. Par ailleurs, ce qui peut être autrement comprend notamment une sorte de chose qui peut être produite et exécutée.

Mais il y a une différence entre production et action. Nous pouvons d'ailleurs faire crédit là-dessus, même aux arguments extérieurs. Par conséquent, l'état qui porte rationnellement à l'action est aussi une chose différente de l'état qui porte rationnellement à la production. Et il n'y a pas non plus inclusion de l'un par l'autre. L'action n'est pas en effet production ni la production, action.

Le savoir-faire technique

Or le fait est que la capacité de bâtir est une technique particulière et par essence un état particulier qui porte rationnellement à la production ; un fait aussi qu'il n'y a pas de technique, quelle qu'elle soit, qui ne soit un état portant rationnellement à la production, ni non plus d'état de ce genre qui ne soit une technique. Il s'ensuit qu'on peut identifier technique et état accompagné de raison vraie qui porte à la production.

Par ailleurs, toute technique met en jeu une création. Autrement dit, exercer une technique, c'est également voir à ce que soit générée l'une des choses qui peuvent être ou n'être pas et dont l'origine se trouve dans le producteur, mais pas dans le produit. Les choses en effet qui sont ou deviennent par nécessité ne relèvent pas de la technique, ni non plus celles qui adviennent naturellement, car elles contiennent en elles-mêmes leur principe. Cependant, dès lors que production et action diffèrent, nécessairement la technique vise la production, mais pas l'action.

De plus, ce sont d'une certaine façon les mêmes choses qui sont matières à la fortune et à la technique, ainsi que le déclare Agathon : « La technique apprécie la fortune et la fortune la technique. »

La technique est donc, comme on l'a dit, un certain état accompagné de raison vraie qui porte à la production, tandis que le manque de technique, au contraire, est un état qui, avec une raison fautive, porte à la production, leur objet étant ce qui peut être autrement.

La sagacité

5. Or qu'en est-il de la sagacité ? Nous pouvons le comprendre en observant de quelles personnes nous disons qu'elles sont sagaces.

Caractéristique du sagace : bien savoir délibérer

Il semble alors que le propre d'un homme sagace soit la capacité de parfaitement délibérer quand est en jeu ce qui est bon pour lui et utile, si l'enjeu n'est pas de trancher une question particulière – par exemple, quelles sortes de choses contribuent à la santé, ou à la vigueur – mais la question générale de savoir ce qui permet de vivre bien. Un indice, au reste, c'est que nous parlons aussi des gens sagaces en un sens limité, lorsque, pour atteindre une fin excellente quelconque, ils ont fait le bon calcul sans qu'existe pour cela de technique. Par conséquent, d'une façon générale aussi, sera sagace l'individu qui sait délibérer.

La sagacité n'est ni science ni technique

Or personne ne délibère des choses qui ne peuvent être autrement ni de celles qu'il lui serait impossible d'exécuter. Dans ces conditions, puisque aussi bien la science s'accompagne de démonstration, mais que les choses dont les principes peuvent être autrement sont impossibles à démontrer, (car elles peuvent toutes être autrement, elles aussi), s'il est également impossible de délibérer des choses qui sont par nécessité, alors il n'est pas possible que la sagacité soit une science. Ni d'ailleurs qu'elle soit une technique. Une science, parce que l'exécutable peut être autrement ; et une technique, parce qu'il y a une différence de genre entre action et production.

Définition de la sagacité

Reste donc à dire : c'est un état vrai, accompagné de raison, qui porte à l'action quand sont en jeu les choses bonnes ou mauvaises pour l'homme. La production en effet a sa fin hors d'elle-

même, mais l'action ne peut pas en avoir puisque c'est l'action réussie qui constitue elle-même la fin.

Voilà la raison pour laquelle Périclès et ses semblables sont des gens sagaces dans notre esprit ; c'est parce qu'ils sont capables de voir ce qui est bon pour eux- mêmes et ce qui l'est pour les hommes. Et ceux que nous jugeons tels, ce sont les gens qui savent tenir leur maison et les hommes politiques.

La sagacité est liée à la tempérance

De là vient encore que la tempérance se trouve, dans notre langage, porter ce nom-là [en grec : *sôphrosunê*] : c'est que, pense-t-on, elle préserve la sagacité [en grec : *sôizousan tèn phronêsin*].

Et de fait, elle préserve ce genre de croyance. Toute croyance indifféremment n'est pas en effet sujette à disparaître ou à être pervertie sous l'influence de ce qui est agréable ou pénible : la croyance, par exemple, que le triangle contient ou ne contient pas l'équivalent de deux angles droits n'en est pas pervertie. Mais bien celles que met en jeu l'exécutable. Car les principes de tout ce qui est exécutable constituent l'objectif en vue duquel tout cela peut être exécuté. Or l'individu corrompu pour cause de plaisir ou chagrin, du coup, n'a pas de principe en vue et ne voit pas qu'il faut que tel but et tel motif commandent tous ses choix et toutes ses actions, car le vice entraîne la corruption du principe.

Il s'ensuit nécessairement que la sagacité constitue un état accompagné de raison, qui, étant vrai, porte à l'action quand sont en jeu les biens humains.

Elle est la vertu de l'âme opinative

Mais par ailleurs, il est une excellence de la technique, alors qu'il n'y en a pas de la sagacité. Et dans l'exercice d'une technique, celui qui commet une faute exprès montre sa supériorité sur celui qui ne le fait pas exprès, tandis que, si la sagacité est en jeu, la faute est moins grave si elle n'est pas commise exprès, exactement comme en matière de vertus. Il est donc évident que la sagacité est une sorte de vertu et pas une technique.

Et puisqu'il est deux parties de l'âme qui possèdent la raison, ce sera la vertu de l'une des deux, la partie opinative, puisque l'opinion concerne ce qui peut être autrement au même titre que la sagacité.

Elle n'est pas uniquement vertu de l'âme rationnelle

Mais par ailleurs, ce n'est pas non plus un état accompagné de raison uniquement. Et un indice, c'est que ce genre d'état se laisse oublier, mais non la sagacité.

L'intelligence

Les principes scientifiques indémonstrables

6. D'un autre côté, c'est un fait que la science est une croyance portant sur les universels et les choses qui sont par nécessité, mais aussi qu'il y a des principes pour tout ce qui peut être démontré et pour chaque science, puisque la science s'accompagne de raison.

Ils ne sont pas l'objet des états accompagnés de raison

Il en résulte que le principe de ce qui est connaissable scientifiquement ne peut être objet ni de la science, ni de la technique, ni de la sagacité. Car d'une part, ce qui est connaissable scientifiquement peut être démontré et d'autre part, il se trouve que les deux autres états concernent les choses qui peuvent être autrement.

Ce n'est donc pas non plus le rôle de la sagesse de saisir ces principes, car le rôle du sage est d'administrer une démonstration sur certaines choses.

Ils sont l'objet de l'intelligence

Or les moyens qui nous permettent d'énoncer la vérité sans jamais nous tromper sur les choses (que celles-ci ne puissent pas être autrement ou même qu'elles le puissent) sont la science, la sagacité, la sagesse et l'intelligence. Si donc aucune des trois ne peut jouer ce rôle (je parle de la sagacité, de la science et de la sagesse), reste alors l'intelligence : c'est elle qui saisit les principes.

La sagesse

Expertise partielle et expertise globale

7. Quant à la sagesse, nous l'accordons, dans les techniques, aux experts les plus rigoureux dans leurs métiers respectifs (par exemple, à Phidias comme tailleur de pierre et à Polyclète comme statuaire). Mais alors la « sagesse » ne veut rien dire d'autre que l'excellence de la technique.

Nous croyons cependant qu'il est des personnes sages en général, qui n'ont pas de secteur particulier et ne sont pas par ailleurs des sages dans un domaine quelconque. Comme dit Homère dans son *Margitès* :

Mais en voilà un que les dieux n'ont pas fait terrassier, ni laboureur, ni expert en quoi que ce soit...

Il est clair par conséquent que la sagesse doit être la plus rigoureuse des sciences.

La sagesse : intelligence et science

Donc, le sage doit non seulement savoir ce qui résulte des principes, mais, quand les principes sont en jeu, atteindre encore à la vérité. Si bien que la sagesse doit être intelligence et science ; une science en quelque sorte pourvue de tête, qui connaîtrait ce qu'il y a de plus honorable.

La sagesse est supérieure à la sagacité

Son objet est supérieur

Il serait, en effet, déplacé d'aller croire que la politique ou la sagacité, serait la plus noble des vertus, dès lors que la réalité suprême dans l'Univers n'est pas l'homme.

L'objet du jugement sage est toujours identique

Alors si l'on appelle saine et bonne une chose différente selon qu'on a affaire à des hommes ou à des poissons, mais que ce qu'on appelle blanc ou rectiligne est toujours la même chose, tout

le monde doit aussi parler de la même chose lorsqu'il parle de ce qui est sage mais de choses différentes lorsqu'il parle de ce qui est sagace.

L'objet du jugement sagace est variable

On peut en effet prétendre que ce qui est sagace, c'est de bien voir aux choses particulières qui nous concernent, et si l'on s'en remet à la sagacité, ce sera pour des choses qui nous sont particulières. C'est précisément pourquoi, si l'on dit que, parmi les bêtes, quelques-unes sont sagaces, c'est en parlant de toutes celles qui manifestent dans leur propre genre de vie une capacité de prévoyance.

La politique n'est pas la sagesse

Par ailleurs, il est également évident que la sagesse et la politique ne peuvent être la même chose. Car, si l'on va jusqu'à dire sagesse la préoccupation qu'ont les hommes des intérêts qui leur sont propres, il y aura plusieurs sagesse. Il n'y a pas en effet de science qui, à elle seule, prenne en compte le bien de tous les êtres vivants, mais il y en a une différente selon chaque genre, de même qu'il n'y a pas non plus une seule science médicale portant sur tous les êtres. Et le fait que l'homme dépasse de très loin les autres animaux n'a aucune importance, car, au-dessus de l'homme, il y a d'autres êtres, beaucoup plus divins de nature, ne serait-ce que, par exemple, les plus visibles dont l'Univers se compose.

La sagesse ne cherche pas le bien humain

Tout ce qu'on vient de dire montre donc que la sagesse est à la fois science et intelligence des choses les plus honorables par nature. C'est pourquoi l'on dit d'Anaxagore, de Thalès et de leurs semblables qu'ils sont des sages, mais non des hommes sagaces, vu qu'ils sont ignorants de leurs propres intérêts. Ils savent, dit-on, des choses exceptionnelles, stupéfiantes, difficiles, mais sans utilité, parce qu'ils ne cherchent pas les biens humains.

Analyse de la sagacité

8. La sagacité, pour sa part, concerne les biens humains, c'est-à-dire ceux qui font l'objet de délibérations, puisque l'homme sagace a pour principale fonction, disons-nous, de bien délibérer. Or nul ne délibère des choses incapables d'être autrement, ni de toutes celles qui n'ont pas une certaine fin, laquelle est aussi un bien exécutable. Quant à l'homme de bon conseil purement et simplement, c'est celui qui est capable d'atteindre ce qu'il y a de mieux pour l'homme parmi tout ce qu'il peut exécuter et ce, au terme d'un raisonnement.

Elle exige avant tout une connaissance du particulier

La sagacité n'est pas non plus seulement connaissance des choses universelles ; au contraire, elle doit aussi avoir connaissance des choses particulières, puisqu'elle est exécutive, et que l'action met en jeu ces choses-là. C'est précisément pourquoi certains ignorants sont mieux doués pour l'action que d'autres qui savent, et c'est notamment le cas des gens d'expérience. Si l'on sait en effet que les viandes légères sont facilement digestes et bonnes pour la santé, mais qu'on ignore quelles sortes de viandes sont légères, on ne peut produire la santé. C'est au contraire plutôt celui qui sait que les volailles sont légères et bonnes pour la santé qui la produira. Or la sagacité est exécutive. Aussi doit-elle impliquer les deux connaissances ou, pour mieux dire, la seconde surtout.

Les formes politiques et l'exécutif

Mais il y en aura une, ici aussi, qui est la connaissance du maître d'œuvre ; la politique, du reste, et la sagacité sont le même état, bien que l'essence, dans les deux cas, ne soit pas la même. Or quand elle concerne la Cité, la sagacité qui joue le rôle de maître d'œuvre est législative, alors que celle qui regarde les choses particulières porte le nom commun de politique ; et cette dernière est exécutive, c'est-à-dire délibérative, car le décret est un exécutable qui joue le rôle de terme ultime de la délibération. Aussi dit-on que l'on fait de la politique à ce niveau seulement, car il n'y a qu'à ce niveau que les politiciens sont des exécutants comme le sont les manœuvres.

Contre l'opinion : la sagacité ne regarde pas que soi-même

L'opinion cependant s'imagine qu'est aussi et par-dessus tout sagacité la préoccupation que l'on a de soi-même et de soi et seul ; celle-ci détient même le nom commun de sagacité, alors que, pour les autres, on dit que c'est l'art de tenir une maison, c'est celui de légiférer, c'est la politique, et dans ce cas, on dit soit le délibératif soit le judiciaire.

9. Ainsi donc, mettons que savoir ses propres intérêts soit une certaine forme de connaissance, mais elle présente une grande différence par rapport à celles-là ; de plus, selon l'opinion, ce serait celui qui sachant ses intérêts ne s'occupe aussi que de lui-même qui serait sage, tandis que les hommes politiques seraient occupés à de multiples affaires ; d'où les propos d'Euripide :

« Comment serais-je sagace ? J'aurais pu être débarrassé des affaires, simple numéro dans la masse de la troupe, partager un sort égal à tous. Les personnes exceptionnelles en effet et qui en font plus... » Les gens cherchent en effet ce qui est bon pour eux et s'imaginent devoir agir ainsi. De cette opinion est donc venu le jugement que ce sont ceux qui sont sages, bien que le bonheur personnel sans doute n'aille pas sans organisation domestique, ni sans organisation politique.

La sagacité diffère des autres formes de savoir

Elle se distingue des mathématiques

Mais aussi, la manière dont on doit administrer ses biens personnels n'est pas évidente et requiert l'examen.

Un indice de ce qu'on vient de dire, au demeurant, se trouve encore dans le fait que des jeunes gens arrivent à maîtriser la géométrie ou les mathématiques et à devenir sages dans les matières de ce genre, alors que, semble-t-il, on n'arrive pas à être sagace à cet âge. Or le motif en est que la sagacité comporte aussi une connaissance des choses particulières, lesquelles deviennent familières avec l'expérience, alors qu'une jeune personne n'est pas expérimentée. Il faut en effet beaucoup de temps pour créer l'expérience.

Elle se distingue aussi de la physique et de la sagesse

On peut encore se demander ceci : pourquoi donc un enfant peut-il devenir un mathématicien, mais pas un sage ou un naturaliste ? N'est-ce pas que les objets mathématiques sont considérés par abstraction, tandis que les objets des autres sciences ont des principes qui se tirent de l'expérience ? De plus, ceux-ci ne font pas l'objet d'intime conviction chez les jeunes gens, mais l'objet de paroles en l'air, tandis qu'en mathématiques, l'essence des choses ne présentent pas la

moindre obscurité. De plus, la faute peut se placer au niveau de l'universel, lorsqu'on délibère, ou bien au niveau du particulier. On peut en effet penser soit que toutes les eaux qui pèsent lourd sont mauvaises, soit que telle eau est pesante.

Elle se distingue de la science en général

Par ailleurs, il est clair que la sagacité n'est pas une science. Elle cherche en effet le particulier ultime, comme on l'a dit, puisque l'exécutable est de cet ordre.

Elle s'oppose à l'intelligence

Donc elle est à l'opposé de l'intelligence, puisque l'intelligence saisit les définitions dont on ne peut rendre raison, alors que, de son côté, elle saisit le particulier ultime dont il n'y a pas science, mais perception sensitive : je ne parle pas de la perception des sensibles propres, mais de celle, par exemple, qui nous permet de voir que le particulier ultime qui compte parmi les figures mathématiques est un triangle ; car on doit s'arrêter là aussi. Cette saisie, dira-t-on, est plutôt sensation que sagacité mais c'est une autre forme de perception que celle-là.

Les capacités liées à la sagacité

10. Par ailleurs, entre chercher et délibérer, il y a une différence, puisque délibérer constitue une recherche particulière.

Le bon conseil

Mais on doit encore s'interroger sur le bon conseil. En quoi consiste-t-il ? Est-ce une sorte de science, d'opinion, d'intuition juste ou quelque chose d'un autre genre ?

Sa nature : une rectitude de pensée

D'abord, ce n'est pas une science. Des recherches en effet n'ont pas pour objet ce que l'on sait. Le bon conseil, en revanche, est une forme particulière de conseil ; or celui qui tient conseil fait une recherche et calcule.

Mais ce n'est certainement pas non plus l'intuition juste. En effet, l'intuition juste se passe de raisonnement et c'est quelque chose de rapide. Or tenir conseil prend beaucoup de temps et, comme on dit, s'il faut vite exécuter ce qu'on a délibéré, en revanche il faut délibérer lentement. De plus, la vivacité d'esprit diffère aussi du bon conseil. Or la vivacité d'esprit est une sorte d'intuition juste. Alors, le bon conseil ne constitue pas non plus une opinion, quelle qu'elle soit.

Au contraire, puisque celui qui délibère mal commet une faute et celui qui le fait bien délibère correctement, il est évident que le bon conseil constitue une forme de rectitude qui n'appartient ni à la science ni à l'opinion ; la science en effet n'a pas de forme correcte, car elle n'a pas non plus de forme fautive ; quant à la forme correcte de l'opinion, c'est la vérité et de plus, tout ce qui est objet d'opinion se trouve en même temps déjà déterminé.

Mais enfin, le bon conseil ne va pas sans raisonnement. Reste donc à conclure que cette rectitude est celle de la pensée, car la pensée, elle, n'est pas encore une assertion. L'opinion en effet n'est pas une recherche mais, d'emblée, une sorte d'assertion, alors que celui qui tient conseil, qu'il délibère bien ou mal, est à la recherche de quelque chose et calcule.

Les conditions de cette rectitude

Néanmoins, la sorte de rectitude qu'est le bon conseil appartient au conseil. Aussi doit-on chercher d'abord ce qu'est le conseil et ce qu'il met en jeu. Or puisque la rectitude s'entend de plusieurs façons, ce n'est évidemment pas n'importe laquelle qui fait le bon conseil.

Le bon raisonnement ne suffit pas

En effet, l'incontinent et le méchant peuvent arriver, au terme du raisonnement, à voir ce qu'ils projettent ; de sorte que voilà des gens qui se trouveront avoir correctement délibéré et en avoir tiré un grand mal. Or il semble bien que s'avérer de bon conseil soit une bonne chose, car si la rectitude du conseil qui fait le bon conseil a une propriété, c'est qu'elle permet d'atteindre un bien.

Le raisonnement lui-même ne suffit pas

Par ailleurs, il est également possible d'atteindre celui-ci par hasard, au moyen d'une fausse inférence, c'est-à-dire d'arriver à faire ce qu'on doit sans passer par où l'on doit et alors que le moyen terme de l'inférence au contraire se trouve faux. Par conséquent, ce n'est pas encore non plus le bon conseil que cette pensée qui permet d'arriver à ce qu'il faut sans pourtant passer par le chemin qu'il faut.

Le temps correct

De plus, il se peut qu'au prix d'une longue délibération, on arrive à la solution, alors qu'un autre y arrive rapidement. On n'aura donc pas encore fait preuve de bon conseil dans ce cas-là.

Au contraire la rectitude, qui se veut utile, permet d'atteindre le but qu'il faut, par le moyen qu'il faut et dans le temps qu'il faut.

Le simple bon conseil et la sagacité

De surcroît, l'on peut être de bon conseil tout simplement et l'être relativement à une fin particulière. Le bon conseil tout simplement est donc celui qui se montre correct dans la perspective de la fin absolue, tandis qu'un bon conseil limité est l'équivalent dans la perspective d'une fin particulière.

Si donc les gens sagaces ont la propriété de bien tenir conseil, le bon conseil doit être la rectitude de la pensée en quête de ce qui contribue à atteindre cette fin qui est objet de la sagacité à titre de croyance vraie.

La compréhension

11. Par ailleurs, il y a encore la compréhension et la compréhension facile, en vertu de laquelle nous disons que des gens sont compréhensifs et facilement compréhensifs.

Sa matière est celle de la sagacité

Ce n'est pas la même chose que la science en général – ou l'opinion, sans quoi tout le monde serait compréhensif – ni que de l'une quelconque des sciences particulières comme la médecine, qui porte sur les choses favorisant la santé, ou la géométrie, qui concerne les grandeurs. En effet, les choses éternelles et immuables ne sont pas l'objet de la compréhension, ni indifféremment toutes celles qui sont produites, mais celles qui peuvent être objets d'interrogation et de délibération.

C'est pourquoi la compréhension met en jeu les mêmes matières que la sagacité.

Différences entre compréhension et sagacité

Mais compréhension et sagacité ne reviennent pas au même, car la sagacité est prescriptive (elle ordonne en effet ce qu'on doit exécuter ou non ; c'est sa fin), tandis que la compréhension est judiciaire seulement. Compréhension et compréhension facile reviennent en effet au même, ainsi qu'être compréhensif ou facilement compréhensif.

Cependant, la compréhension n'est le fait ni de détenir la sagacité, ni de l'apprendre. Elle se compare au contraire au fait de saisir ce qu'on dit (ce qu'on appelle comprendre) lorsqu'on exerce sa science ; on fait preuve en effet de compréhension lorsqu'on exerce son opinion pour juger des matières qui font l'objet de la sagacité lorsqu'un autre en parle, et pour s'en faire le jugement qui convient (un bon jugement revient à dire en effet celui qui convient).

Et de là vient le nom de compréhension pour désigner ce qui fait qu'on est facilement compréhensif : il vient de la capacité dont on fait preuve lorsqu'on apprend, car nous disons alors que l'on comprend, bien souvent.

Le bon sens indulgent

Il y a par ailleurs ce qu'on appelle le bon sens, en vertu duquel nous disons que certains sont indulgents et sont sensés.

C'est le discernement correct de ce qui est honnête. Il en est d'ailleurs un indice. C'est en effet l'honnête homme surtout, disons-nous, qui incline à l'indulgence et c'est de l'honnêteté que d'avoir de l'indulgence en certains cas. Or l'indulgence est du bon sens capable de discerner correctement ce qui est honnête, et ce jugement est correct s'il discerne ce qui l'est vraiment.

Point commun de ces états : connaissance du particulier

12. Mais tous ces états, très logiquement, tendent à revenir au même. En effet, nous assignons bon sens, compréhension, sagacité et intelligence aux mêmes personnes quand nous disons qu'elles sont sensées et du coup intelligentes ou sagaces et compréhensives, parce que tout cela est capacité de discerner les réalités ultimes, c'est-à-dire particulières.

Et le fait de pouvoir poser un jugement sur les matières qui sont les siennes, fait du sagace un homme compréhensif, bienveillant ou indulgent, car les actes honnêtes sont communs à tous les hommes bons dans leurs relations avec autrui.

L'intelligence du particulier

Mais les réalités particulières et ultimes comprennent tout ce qu'on peut exécuter. Le sagace doit en effet apprendre à connaître tout cela. De même, la compréhension et le bon sens ont pour matières les actes à exécuter, c'est-à-dire les réalités ultimes.

Et l'intelligence saisit les réalités ultimes dans les deux directions. Les définitions premières et les réalités dernières, en effet, sont l'objet de l'intelligence et pas du raisonnement. Autrement dit, alors que dans le domaine des démonstrations, elle saisit les termes immuables et premiers, dans les opérations exécutives, l'intelligence saisit le terme dernier qui peut changer et elle porte sur la seconde prémisse. C'est là en effet le point de départ du but visé, puisque c'est à partir des

particuliers qu'est atteint l'universel. Il faut donc en avoir la perception ; or cette perception est intelligence.

Apparence naturelle de ces vertus

C'est précisément la raison pour laquelle ces qualités semblent naturelles et que, si personne ne semble naturellement sage, en revanche tout le monde paraît avoir naturellement bon sens, compréhension et intelligence. Un indice en est d'ailleurs que nous croyons que cela vient automatiquement avec l'âge ; et que tel âge implique intelligence et bon sens comme si la nature en était responsable.

C'est aussi pourquoi l'intelligence est principe et fin, vu que les démonstrations partent de ce qu'elle perçoit et portent sur cela.

L'importance de l'expérience

Il faut par conséquent prêter attention à ce que les gens d'expérience et les personnes plus âgées ou sagaces soutiennent sans démonstration, c'est-à-dire à leurs opinions non moins qu'à leurs démonstrations, car leur expérience leur donne l'œil et donc ils voient correctement les choses.

Utilité des vertus intellectuelles

Ainsi donc, on a dit ce que sont la sagacité et la sagesse, ce que chacune des deux a pour domaine et noté que chacune des deux est vertu d'une partie différente de l'âme.

13. Mais on peut se demander à leur sujet : quelle est leur utilité ?

Arguments contre

La sagesse en effet ne peut considérer aucune des choses dont l'homme puisse tirer son bonheur, puisqu'elle est totalement étrangère à la production de quoi que ce soit.

De son côté, la sagacité, elle, implique ces considérations, mais pourquoi en aurait-on besoin ? On admet en effet que la sagacité tourne autour des actes justes, beaux et bons pour l'homme, mais ce sont là les actes qu'il est dans la nature de l'homme bon d'exécuter, et nous ne sommes nullement plus aptes à les exécuter du fait d'en avoir une connaissance, puisque les vertus sont des états. C'est comme les choses saines et les choses bonnes pour le corps, j'entends par là tous les comportements qui sont, non pas facteurs de santé, mais expression de l'état de santé ; en effet, nous ne sommes nullement plus aptes à agir sainement du fait d'avoir la science médicale ou celle du gymnaste.

Et s'il faut dire qu'un homme sagace n'a pas cette ambition, mais celle de devenir bon, alors pour ceux qui sont déjà vertueux, il sera sans aucune utilité d'être sagaces.

Ajoutons d'ailleurs que ce sera également inutile pour ceux qui ne sont pas dans cet état, car avoir soi-même la sagacité ou obéir à ceux qui l'ont, cela ne fera aucune différence, et il nous suffira de faire exactement comme pour la santé, car si nous souhaitons être sains, nous ne nous mettons pas pour autant à apprendre la médecine.

De surcroît, il paraîtra étrange que, le cédant à la sagesse, la sagacité ait autorité sur elle, plutôt que l'inverse ; or c'est apparemment le cas puisque celle qui produit quelque chose est celle qui a le pouvoir et commande en chaque domaine.

Voilà donc qui mérite discussion, car pour l'instant, on n'a encore que des questions embarrassantes soulevées par ces vertus.

Réfutations

Les vertus de l'âme sont toujours appréciables

Ainsi donc, disons d'abord qu'elles sont nécessairement dignes de choix par elles-mêmes, car ce sont les vertus respectives des deux parties de l'âme rationnelle, même si ni l'une ni l'autre ne produisent rien.

La sagesse entraîne le bonheur

Ensuite, ajoutons qu'en réalité, elles produisent quelque chose.

Ce n'est pas cependant à la manière dont la médecine produit la santé, mais à la manière dont la santé elle-même le fait que la sagesse produit le bonheur, car elle fait partie de la vertu dans son ensemble, de sorte que sa simple possession et son exercice rendent l'homme heureux *ipso facto*.

La sagacité comme la vertu morale est nécessaire à l'office de l'homme

De plus, si l'homme remplit son office, c'est en manifestant la sagacité et la vertu morale. La vertu fait en effet que son but est correct et la sagacité, que sont corrects les actes qu'il juge utiles dans la perspective de ce but, alors que la quatrième partie de l'âme, j'entends la partie nutritive, n'a pas de vertu de ce genre, puisqu'elle n'a pas la liberté d'agir ou de ne pas agir.

Comment la sagacité favorise l'action vertueuse

Quant à l'objection qu'on ne serait nullement plus apte à l'action parce qu'on aurait, avec la sagacité, connaissance de ce qui est beau et juste, il faut, pour lui répondre, partir de plus haut sur la base que voici.

Deux genres d'actions

Nous disons en effet de certaines personnes qu'elles exécutent ce qui est juste alors qu'elles ne sont pas encore justes elles-mêmes, par exemple, celles qui font ce que prescrivent les lois, soit à contrecœur, soit par ignorance, soit pour un autre motif, mais non parce que c'est juste. Elles n'ont pas de vertu, pourtant elles exécutent bel et bien ce qu'il faut et tout ce qu'on attend du vertueux. Si c'est possible, il est alors pareillement possible, semble-t-il, d'exécuter chaque sorte d'actes dans un certain état d'âme qui suppose que l'on est homme de bien, j'entends par là : en raison d'une décision et dans le but d'accomplir ce qu'on accomplit.

Ainsi donc, ce qui rend la décision correcte, c'est la vertu. Cependant, exécuter tout ce qui doit l'être en fonction de cette décision n'est pas à la portée de la vertu, mais d'une capacité différente. Il faut cependant marquer ici un temps d'arrêt pour s'exprimer plus clairement là-dessus.

Sagacité et habileté

La capacité en question est ce qu'on appelle l'habileté. Or elle est de nature telle que tout ce qui contribue au but supposé, elle peut l'exécuter et y atteindre. Ainsi donc, si le but est beau, elle est louable, et s'il est vilain, elle est rouerie. C'est précisément pourquoi nous prétendons que les gens sagaces sont habiles et aussi roués. La sagacité, cependant, n'est pas la capacité en question, elle est au contraire un état qui ne va pas sans cette capacité-là.

Quant à cet état, il n'est pas donné à ce fameux « œil de l'âme » sans vertu, comme on l'a dit et comme on peut le voir. En effet, les raisonnements qui aboutissent aux actes à exécuter sont des inférences qui ont pour point de départ la prémisse : « Puisque ce genre de chose-ci est la fin », c'est-à-dire ce qu'il y a de mieux (quel que soit le genre de chose en question, car aux fins de l'argument, on peut prendre n'importe quoi) ; or ce qu'il y a de mieux n'apparaît qu'à l'homme bon, car la méchanceté pervertit et produit l'erreur concernant tout ce qui sert de point de départ à l'action. Par conséquent, l'on voit clairement l'impossibilité d'être sagace sans être bon.

Vertu naturelle et vertu au sens fort

Alors, il faut encore retourner jeter un coup d'œil sur la vertu. La vertu se présente en effet à peu près comme la sagacité, qui entretient avec l'habileté un rapport, non pas d'identité mais de ressemblance : il y a le même rapport entre la vertu naturelle et la vertu au sens fort du terme.

Tout le monde pense en effet que les traits de son caractère lui sont donnés d'une certaine façon par la nature, car nous avons un sens de la justice, une inclination à la tempérance, un fond de courage et les autres vertus dès la naissance. Mais, malgré tout, nous sommes en quête d'autre chose, qui est le bien au sens fort ; et nous cherchons à posséder ces qualités d'une autre façon. Car chez les enfants et les bêtes aussi, les dispositions naturelles se trouvent à titre d'états, mais faute d'intelligence, elles leur sont visiblement nocives. Quoi qu'il en soit, une chose au moins paraît claire : c'est qu'il en va ici comme dans le cas d'un corps vigoureux qui se déplace à l'aveuglette et à qui il arrive de faire une chute vigoureuse parce qu'il n'a pas la vue. En revanche, s'il acquiert l'intelligence, l'homme se montre dans son action tout différent et son état, bien que semblable, devient à ce moment vertu au sens fort.

Par conséquent, tout comme il y a deux formes de disposition pour la partie opinative de l'âme, l'habileté et la sagacité, de la même façon il y en a deux aussi pour la partie morale : la vertu naturelle d'un côté, la vertu au sens fort de l'autre. Et parmi elles, la vertu au sens fort ne peut naître sans sagacité.

Sagacité et vertu morale au sens fort vont de pair

C'est précisément pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de sagacité. Et Socrate, en un certain sens, menait correctement ses enquêtes, mais en un autre sens, il était dans l'erreur, car en croyant que toutes les vertus sont des formes de sagacité, il était dans l'erreur, mais en disant qu'elles ne vont pas sans sagacité, il avait bien raison. Et ce qui l'indique, c'est qu'aujourd'hui, chaque fois qu'il s'agit de définir la vertu, tout le monde précise son état et ce à quoi il se rapporte en ajoutant que cet état est conforme à la raison correcte. Or la raison est correcte quand elle exprime la sagacité. Il semble donc bien que tout le monde devine d'une certaine façon que le genre d'état en quoi consiste la vertu est celui qui traduit la sagacité.

On doit cependant changer un peu la formule. En effet, ce n'est pas seulement l'état conforme à la raison correcte, mais l'état accompagné de la raison correcte qui est vertu. Quant à la raison correcte, en l'occurrence, c'est la sagacité.

Ainsi donc Socrate croyait que les vertus sont des expressions de la raison, puisqu'il les prenait toutes pour des sciences, alors que, de notre côté, nous pensons qu'elles s'accompagnent de raison.

De ce qu'on vient de dire, il résulte donc clairement qu'on ne peut être bon, au sens fort, sans sagacité, ni non plus sagace sans la vertu morale.

Les vertus morales au sens fort ne sont pas indépendantes l'une de l'autre

Mais il y a plus : en adoptant ce point de vue, on peut défaire l'argument d'un éventuel interlocuteur selon lequel les vertus seraient séparables les unes des autres.

Un même individu en effet n'est pas, de nature, aussi parfaitement doué pour chacune d'elles, si bien qu'on peut déjà être en possession de l'une, mais pas encore de l'autre.

De fait, s'il s'agit des vertus naturelles, on peut l'admettre. En revanche, pour celles qui permettent de dire sans restriction qu'un homme est bon, c'est impossible, parce que la présence de la sagacité, qui est une, implique en même temps leur présence à toutes.

Conclusion

Il est clair par ailleurs que même si la sagacité n'était pas exécutive, elle serait un besoin, vu qu'elle est vertu de la partie de l'âme, tout comme il est évident que la décision ne peut être correcte sans sagacité pas plus que sans vertu, car celle-ci est la fin, et celle-là fait exécuter les actes en rapport avec cette fin.

La sagacité commande en vue de la sagesse

Et pour autant, elle n'a pas autorité sur la sagesse ni sur la meilleure partie de l'âme, pas plus que la médecine sur la santé, car elle n'a pas celle-ci à son service, mais voit au contraire à son avènement. Elle donne donc des ordres en vue de la sagesse, mais ne l'a pas à ses ordres. Dire le contraire serait en plus comme de prétendre que la politique a pouvoir sur les dieux, parce que son commandement concerne tout ce qu'il y a dans la cité.

LIVRE VII

1. Les travers moraux

Les formes de travers moraux

1. Mais après cela, il faut bien dire, pour aborder une autre question, que les travers à éviter sur le plan du caractère comprennent trois formes : le vice, l'incontinence et la bestialité. Quant à leurs contraires, ils sont évidents dans deux cas : c'est ce que nous appelons la vertu d'une part, et d'autre part, la continence.

À l'opposé de la bestialité en revanche, le plus pertinent serait de déclarer qu'on trouve cette vertu qui nous dépasse, sorte de perfection héroïque et divine que peignait le poète Homère quand, à propos d'Hector, il fait dire à Priam que c'était quelqu'un d'exceptionnel : « il n'avait même pas l'air d'être né d'un homme mortel, mais l'air d'un dieu ».

La bestialité : phénomène aussi rare qu'une vertu « divine »

Par conséquent, s'il est des hommes, comme on le prétend, qui se font dieux par excès de vertu, c'est un état comme le leur, bien évidemment, qu'on peut placer à l'opposé de l'état bestial. Une bête en effet n'a ni vice ni vertu, et un dieu non plus, tout comme elle ; l'état du dieu est au contraire quelque chose de plus honorable que la vertu, et celui de la bête, quelque chose qui diffère du vice. Mais il est rare aussi de trouver un homme divin, comme ont coutume de l'appeler les Lacédémoniens quand ils admirent profondément quelqu'un (« c'est un homme divin », disent-ils). De la même façon, l'état bestial est donc rare aussi parmi les hommes. C'est d'ailleurs surtout chez les Barbares qu'il se trouve, bien qu'il apparaisse également sous certaines formes à cause de maladies ou de déficiences, et que nous flétrissions encore sous ce terme les personnes dont le vice excède la moyenne des hommes.

Mais ce genre de dispositions devra faire plus tard l'objet d'une certaine mention. D'autre part, il a été question du vice auparavant.

L'incontinence

Cependant, il faut ici parler de l'incontinence, de la mollesse et du relâchement, ainsi que de la maîtrise de soi et de la fermeté. En effet, il n'y a pas lieu de supposer que ces deux choses impliquent respectivement les mêmes états que la vertu et la méchanceté, ni qu'elles forment des genres de choses différents.

Apparences et difficultés à exposer

Comme sur les autres sujets à examiner cependant, on doit, pour celui-ci, faire état des apparences et d'abord traiter à fond les questions embarrassantes, de manière à montrer, si possible, toutes les opinions recevables touchant ces affections ou, à défaut, la plupart de celles qui le sont et les plus importantes. Car si l'on parvient à résoudre celles qui font difficulté et qu'il ne reste que les opinions recevables, on aura montré suffisamment ce qu'il faut.

Opinions et propos tenus sur l'incontinence

2. Selon l'opinion donc, la maîtrise de soi et la fermeté font partie des dispositions vertueuses et dignes d'éloges, tandis que l'incontinence et la faiblesse appartiennent aux vilaines choses qui sont objets de blâme.

De plus, le sujet maître de lui-même est très exactement celui qui sait s'en tenir à son raisonnement, tandis que l'incontinent est aussi celui qui incline à oublier son raisonnement.

De plus, l'incontinent agit, pour sa part, tout en sachant qu'il exécute de vilaines actions, parce qu'il est poussé par l'affection, tandis que le sujet maître de soi, sachant que ses appétits sont vils, ne leur obéit pas, parce qu'il est poussé par la raison.

De plus, on dit que l'homme tempérant est maître de soi et fait preuve de fermeté. Toutefois, celui qui fait preuve de ces dernières qualités est-il toujours tempérant ? Oui, selon les uns, non, selon les autres. Pareillement, pour les uns, l'intempérant est incontinent et l'incontinent, intempérant, parce qu'ils se confondent, alors que les autres prétendent que ce sont des personnes différentes. Par ailleurs, tantôt on exclut que l'homme sagace puisse être incontinent, tantôt l'on prétend que certains hommes sagaces et habiles sont des incontinents.

Enfin, on parle encore d'incontinents en matière d'ardeur, d'honneur et de profit.

Voilà donc ce qu'on dit.

Questions soulevées par l'incontinence

Première aporie : possibilité d'un savoir inopérant ?

3. Mais on peut se demander comment il se fait qu'on ait une vue correcte des choses, lorsqu'on fait preuve d'incontinence ?

Une science inopérante ?

En fait, avec la science, disent certains, il est exclu qu'on puisse être incontinent, car il serait stupéfiant qu'une fois la science en lui, selon la croyance de Socrate, un sujet soit dominé par quelque chose d'autre qui le tiraille de manière indécise comme un être servile. Socrate, en effet, combattait généralement l'argument qu'on lui opposait dans la conviction que l'incontinence, ça n'existe pas ; car personne, jugeait-il, s'il en a une idée, n'agit jamais à l'encontre de ce qu'il y a de mieux : s'il agit ainsi, c'est au contraire par ignorance.

Ainsi donc, son argument à lui conteste les apparences les plus claires.

De plus, il aurait dû, si c'est par ignorance qu'on agit ainsi, chercher du côté de l'affection quel est le mode d'ignorance qu'elle produit. Car il est clair que la victime d'incontinence, à tout le moins, ne s'imagine pas qu'il doit agir ainsi avant d'être sous le coup de l'affection.

Une opinion inopérante ?

Mais il est certaines personnes qui se rallient pour une part à son point de vue, et non pour l'autre part. Car s'ils conviennent du fait que rien n'est supérieur à la science, en revanche ils ne souscrivent pas à l'idée que personne n'agit à l'encontre de ce qui lui semble le mieux. Et c'est pourquoi ils soutiennent que l'intempérant, lorsqu'il est dominé par ses plaisirs, n'est pas en possession d'une science mais d'une simple opinion.

Mais alors, s'il s'agit d'opinion et pas de science, si ce qui va à l'encontre de ses plaisirs n'est pas une conviction vigoureuse, mais une croyance mitigée, comme chez ceux qui hésitent, il y a lieu d'être indulgent pour qui ne s'en tient pas à ses croyances en face d'appétits vigoureux. Or il n'y a pas d'indulgence pour la méchanceté ni pour quelque autre travers blâmable que ce soit.

Une sagacité inopérante ?

Est-ce donc alors la sagacité qui fait opposition, car c'est là quelque chose de très vigoureux ? Non, c'est déplacé, car alors le même individu va être en même temps sagace et incontinent. Or personne n'ira prétendre qu'un homme sagace a pour caractéristique d'exécuter de son plein gré ce qu'il y a de plus vilain. Et de surcroît l'on a montré auparavant que si l'homme sagace possède une qualité, c'est bien d'exécuter ce qu'il pense être le mieux (car il a l'œil sur tout ce qui est ultimement bon) et l'on a vu qu'il possède les autres vertus.

Deuxième aporie : la maîtrise de soi implique-t-elle des appétits mauvais et vigoureux ?

De plus, dans l'hypothèse où la maîtrise de soi implique la possession d'appétits vigoureux et mauvais, l'homme tempérant ne peut être un continent, ni celui-ci un tempérant, car il n'est pas dans le caractère du tempérant d'avoir des appétits excessifs ni mauvais.

Or on doit bel et bien retenir cette hypothèse, car si les appétits du continent sont honorables, alors ce qui devient vil c'est l'état l'empêchant d'y céder, si bien que la maîtrise de soi ne serait pas toujours appréciable ! Si en revanche ses appétits sont faibles sans être mauvais, il n'y a rien de respectable à leur résister. Et s'ils sont mauvais autant que faibles, il n'y a là aucune grandeur !

Troisième aporie : la continence peut-elle être mauvaise et l'incontinence bonne ?

De plus, si la maîtrise de soi fait s'en tenir à n'importe quelle opinion, elle peut alors être mauvaise comme dans le cas où elle fait aussi s'attacher à l'opinion fautive ! Et si l'incontinence fait qu'on incline à oublier n'importe quelle opinion, il peut y avoir une sorte d'incontinence appréciable, comme, par exemple, celle du Néoptolème de Sophocle dans son *Philoctète* : le personnage est en effet louable de ne pas s'en tenir aux résolutions que lui a inspirées Ulysse, parce que cela le peine de tromper !

Quatrième aporie : l'insensé incontinent est-il vertueux ?

De plus, l'argument trompeur prêté aux sophistes est embarrassant. Ils veulent en effet établir des paradoxes en réfutant leurs adversaires pour faire preuve d'habileté et lorsqu'ils y arrivent, l'inférence produite devient embarrassante, car la pensée se trouve alors liée : elle souhaite ne pas en rester là, parce que la conclusion ne lui plaît pas, mais n'est pas en mesure de progresser faute de pouvoir résoudre l'argument. Or il résulte d'un de leurs arguments que le défaut de sagacité accompagné d'incontinence est une vertu : l'insensé en effet, s'il est incontinent, agit à l'encontre de ce qu'il croit par incontinence, mais il croit, l'insensé, que ce qui est bon est mauvais et qu'il ne doit pas l'exécuter, de sorte qu'il va exécuter ce qui est bon et pas ce qui est mal !

Cinquième aporie : le vicieux vaut-il mieux que l'incontinent ?

De plus, celui qui par persuasion exécute et poursuit tout ce qui est agréable, c'est-à-dire en décide ainsi, peut sembler meilleur sujet que celui qui le fait, non par raisonnement, mais par incontinence ! Il est en effet plus facilement curable, vu qu'on peut lui faire changer d'avis, tandis qu'à l'incontinent s'applique notre proverbe : « Quand c'est de l'eau qui vous étouffe, à quoi bon boire un coup là-dessus ? » Si c'était en effet parce qu'il en a été persuadé qu'il agit comme il le fait, une fois persuadé du contraire, il cesserait de le faire ; mais voilà : persuadé d'une chose, il n'en exécute pas moins une autre !

Sixième aporie : l'incontinence pure et simple existe-t-elle ?

De plus, s'il existe, dans tous les domaines, une forme d'incontinence ainsi qu'une forme de continence, qui sera incontinent purement et simplement ? Personne ne présente en effet toutes les formes d'incontinence. Or nous soutenons que certains sont simplement incontinents.

Conclusion programmatique

4. Voilà donc les sortes de questions embarrassantes qui se présentent. Mais il y a dans tout cela des choses à éliminer et d'autres à conserver. Résoudre l'embarras, c'est en effet les découvrir.

Ainsi donc, il faut d'abord voir si les incontinents agissent en connaissance de cause ou non, et de quelle façon l'on peut dire qu'ils savent ce qu'ils font. Ensuite, il faut établir en quelles sortes de matières se révèlent l'incontinent ou le continent, je veux dire : est-ce que c'est en chaque sorte de plaisir et de peine ou bien en une certaine sorte nettement déterminée. Il faut voir également si l'homme maître de soi et celui qui fait preuve de fermeté sont la même personne ou bien des personnes différentes. Et il en va de même de tous les autres sujets apparentés à cette étude.

L'attitude de l'incontinent dans le domaine de l'intempérance

Mais il faut commencer par voir si le continent et l'incontinent doivent leur trait distinctif au domaine où ils se rencontrent ou bien à une certaine attitude dans ce domaine ; je veux dire : est-ce que, par exemple, l'incontinent est ce qu'il est du fait seulement qu'il se révèle dans tel domaine ou, au contraire, du fait qu'il présente une certaine attitude ou bien encore de ces deux faits à la fois ? Et ensuite, est-ce que, oui ou non, il existe, dans tous les domaines, une forme d'incontinence, ainsi qu'une forme de continence ? Non, en effet, ce n'est pas dans tous les domaines que se rencontre l'incontinent pur et simple, mais dans celui très précisément où se rencontre l'intempérant ; et ce n'est pas du fait qu'il a simplement rapport à ces matières que l'incontinent est ce qu'il est, sinon son travers serait identique à l'intempérance, mais du fait qu'il présente dans ces matières, telle attitude singulière. En effet, l'intempérant décide de sa conduite, estimant qu'on doit toujours poursuivre ce qui est agréable sur le moment, tandis que l'incontinent, bien qu'il ne partage pas cette croyance, poursuit néanmoins la même chose.

Les connaissances de l'incontinent (cf. première aporie)

La distinction entre science et opinion n'importe pas

5. Ainsi donc, ce serait à une opinion vraie, mais pas à une science, que l'on dérogerait en faisant preuve d'incontinence ! La distinction n'a en réalité aucune importance pour l'argument.

Certaines personnes en effet, parmi celles qui ont des opinions, loin d'être indécises, s'imaginent au contraire posséder un savoir rigoureux. Si donc, à cause de la confiance mitigée qu'elles accordent à leurs connaissances, les personnes nourries d'opinions, plus que les savants, dérogent à leur croyance lorsqu'elles agissent, on ne peut faire aucune différence entre science et opinion, puisque le crédit qu'attribuent certains à leurs opinions n'est pas moindre que le crédit accordé par d'autres à leurs connaissances scientifiques. Héraclite, d'ailleurs, le donne à voir.

L'important, c'est le savoir non exercé

Cependant nous pouvons parler en deux sens du savoir. En effet, celui qui possède la science, mais n'en fait pas usage, et celui qui en fait usage, l'un et l'autre, dit-on, savent.

Il doit donc y avoir une différence entre la situation de quelqu'un qui, ayant connaissance de ce qu'il ne doit pas faire, le fait parce qu'il n'y est pas attentif et la situation de quelqu'un qui le fait alors qu'il y est attentif ; c'est en effet ce dernier cas qui paraîtrait stupéfiant, mais pas le cas de celui qui est inattentif.

La connaissance du particulier n'est pas exercée à l'occasion

De plus, puisqu'il existe deux sortes de prémisses, rien n'empêche celui qui a connaissance des deux d'agir à l'encontre de sa science si toutefois il fait usage de la prémisse universelle, mais pas de la prémisse particulière. Ce sont en effet les choses particulières qui sont exécutables. D'ailleurs, il existe encore une différence au niveau de l'universel, car il correspond, d'un côté, au sujet lui-même et de l'autre, à l'objet auquel il a affaire. Ainsi, savoir que tout homme tire avantage des aliments secs et que l'on est soi-même un homme ou que tel genre de chose est un aliment sec est une chose ; mais est-ce que ceci est l'une des choses de ce genre ? Voilà ce que l'agent ou bien ignore, ou bien n'a pas actuellement présent à l'esprit.

Au gré de ces modes de connaissance, la différence est donc énorme ; si bien qu'on peut savoir d'une certaine façon, cela ne paraîtra pas du tout absurde, alors que savoir d'une autre façon paraîtra étonnant.

Ce qui empêche à l'occasion son exercice : phénomènes semblables à l'incontinence

De plus, il y a une autre façon d'avoir la science, différente de celles dont on a parlé à l'instant, mais qu'on trouve chez les hommes. En effet, dans l'état qu'implique le fait d'avoir la science sans en faire usage, nous pouvons voir des différences, si bien qu'on peut aussi d'une certaine façon avoir la science sans l'avoir, par exemple, lorsqu'on dort, que l'on délire ou que l'on est ivre.

En fait, c'est la disposition dans laquelle se trouvent les gens qui sont en proie à leurs affections. Des élans d'ardeur en effet, des appétits sexuels et certaines manifestations de ce genre vont visiblement jusqu'à perturber le corps. Or chez certains, elles vont aussi jusqu'à produire des accès de délire. Il est donc évident qu'on doit dire que les incontinents sont dans un état semblable à celui de ces gens-là.

Quant au fait qu'ils s'expriment dans les formules qu'inspire la science, ce n'est nullement un indice qu'ils sont savants ; car les personnes en proie aux affections qui portent au délire exposent des démonstrations ou débitent des vers d'Empédocle, et celles qui commencent à apprendre enchaînent les arguments alors qu'elles n'ont pas encore le savoir ; celui-ci doit en effet se fondre en leur nature ; or cela demande du temps.

Par conséquent, il faut croire que les victimes d'incontinence récitent elles aussi des formules, à la manière des acteurs de théâtre.

Explication naturelle de l'incontinence

De plus, on peut en voir le motif en observant encore les choses du point de vue naturel que voici. La prémisse universelle en effet exprime une opinion, alors que la seconde porte sur les

choses particulières, cela même dont la perception du coup possède la maîtrise. Or quand elles donnent naissance à une seule, il faut nécessairement que ce qui en est conclu soit dans ce cas déclaré par l'âme et exécuté immédiatement dans le cas des prémisses productives. Par exemple, si l'on doit goûter à tout ce qui est doux et que ceci est doux – ceci étant l'une des choses particulières – il faut nécessairement que le sujet qui en est capable et n'est pas empêché exécute en même temps ce à quoi il conclut.

Par conséquent, supposons que l'opinion universelle que possède le sujet lui interdise de goûter, mais qu'il ait par ailleurs l'opinion que tout ce qui est doux est agréable : s'il voit que ceci est doux et que cette dernière opinion se présente effectivement à son esprit alors que justement il est en appétit, certes, il y a la proposition qui lui dit de s'en garder, mais c'est l'appétit qui le conduit, car c'est lui qui a la capacité de mettre en branle chaque partie de nous-mêmes. Par conséquent, ce qui arrive, c'est qu'on est victime d'incontinence par l'effet d'un argument en quelque sorte, c'est-à-dire d'une opinion. Celle-ci, cependant, n'est pas en elle-même contraire à la raison correcte ; elle ne s'y oppose qu'accidentellement, car c'est l'appétit qui lui est contraire, mais pas l'opinion.

Et par conséquent, la raison pour laquelle les bêtes ne sont pas incontinentes, c'est aussi qu'elles n'ont pas de croyance universelle, mais la représentation et la mémoire des choses particulières.

À propos de l'ignorance

Mais comment se dissipe l'ignorance de l'incontinent ? Autrement dit, comment redevient-il quelqu'un qui sait ? L'explication est la même que pour un homme ivre ou qui sommeille. En d'autres termes, il n'y a pas d'explication propre à cette affection : il faut écouter celle que fournissent les spécialistes qui parlent de la nature.

Par ailleurs, étant donné que la dernière prémisse est l'opinion qu'on se fait du sensible et que c'est elle qui est maître des actions, c'est donc elle qu'un individu en proie à l'affection ou bien ne possède pas ou bien possède comme s'il n'en avait pas de connaissance, sinon verbale, à la manière de l'ivrogne qui débite les vers d'Empédocle. Du fait aussi que le terme ultime n'est pas universel et ne semble pas avoir de caractère scientifique comme l'universel, ce qui se passe ressemble à ce que Socrate cherchait à montrer : ce n'est pas en effet ce qui semble être la science au sens fort qui est présente quand se produit l'affection, et ce n'est pas elle non plus qui se trouve tiraillée en tous sens à cause de l'affection, c'est au contraire la connaissance sensitive.

Voilà donc ce qu'il faut dire du savoir et de l'ignorance, ainsi que du mode de savoir qu'on peut admettre en cas d'incontinence.

Incontinence et travers analogues

6. Mais il faut dire ensuite s'il existe quelqu'un qui soit incontinent tout simplement ou si l'on est toujours incontinent sous un rapport particulier ; et, dans la première hypothèse, quelle sorte de choses est en jeu.

Agréments nécessaires et non nécessaires

Certes, il est clair que ce sont des plaisirs et des peines qui sont en jeu lorsqu'on fait preuve de continence et de fermeté ou d'incontinence et de mollesse, mais parmi les choses qui produisent

du plaisir, il y a d'un côté, les choses nécessaires et de l'autre, les choses par elles-mêmes dignes de choix, mais susceptibles d'excès.

Sont nécessaires, les agréments corporels ; j'entends par là les sortes d'agréments qui concernent la nourriture et les relations sexuelles, c'est-à-dire le genre d'agréments dans le domaine desquels nous avons placé l'intempérance et la tempérance.

Mais il y a les agréments qui ne sont pas nécessaires, bien qu'ils soient par eux-mêmes dignes de choix : je veux dire, par exemple, la victoire, l'honneur, la richesse et les bonnes choses agréables de ce genre.

Agréments non nécessaires : domaine de l'incontinence par analogie

Ainsi donc, prenons ceux qui, relativement à ce dernier genre de plaisir, s'écartent, par leurs excès, de la raison correcte qui leur est inhérente : nous ne disons pas tout simplement qu'ils sont incontinents, mais nous ajoutons, si on le dit, que c'est en matière d'argent, de gain, d'honneur ou quand il s'agit de maîtriser leur ardeur. Or si nous ne les disons pas incontinents tout simplement, c'est dans l'idée qu'ils sont différents de l'incontinent et c'est qu'on leur donne ce nom par ressemblance. Songeons à celui qu'on appelait L'Homme, le vainqueur aux épreuves olympiques : dans son cas en effet, le nom commun et le nom propre correspondaient à des idées pas très différentes certes, mais différentes tout de même. Un indice d'ailleurs, qui montre la différence, c'est que l'incontinence est blâmée non seulement comme une faute, mais aussi comme une sorte de vice, qu'elle soit sans réserve, ou qu'elle soit limitée à quelque plaisir corporel particulier, alors que ce n'est le cas d'aucune des personnes en question.

Agréments nécessaires : domaine de l'incontinence et de l'intempérance

Maintenant, prenons les personnes concernées par les jouissances corporelles dont nous disons qu'elles sont le domaine du tempérant et de l'intempérant : celui qui, sans l'avoir décidé, se montre excessif dans la poursuite des plaisirs, évitant aussi ce qui est pénible (la faim, la soif, le chaud, le froid et tous les désagréments en rapport avec le toucher ou le goût), pour sûr, s'il agit ainsi à l'encontre de sa décision et de sa pensée, on le dit incontinent sans ajouter que c'est en telle matière, comme c'est le cas s'il ne maîtrise pas sa colère ; non, on le dit incontinent sans plus. – Un indice d'ailleurs qui montre la différence, c'est qu'on parle aussi de mollesse dans ces cas-là, alors qu'on ne le fait jamais à propos des autres excès.

Différence entre incontinence et intempérance (cf. cinquième aporie)

C'est aussi la raison pour laquelle nous rangeons dans le même sac l'incontinent et l'intempérant, ainsi que le continent et le tempérant, à l'exclusion de tous les autres : c'est qu'ils ont pour domaine en quelque sorte les mêmes sortes de plaisirs et de peines.

Toutefois, s'ils ont le même domaine, en revanche, ils n'ont pas la même attitude. Au contraire, les uns décident ce qu'ils font, mais les autres non. Aussi devons-nous appeler intempérant quiconque, sans en avoir l'appétit ou très peu, s'adonne aux excès et cherche à éviter des peines modérées, plutôt que celui qui en fait autant parce qu'il souffre d'appétits violents. Que ferait en effet le premier si, de plus, il avait un appétit juvénile et souffrait fort du manque de plaisirs nécessaires ?

Les analogues de l'incontinence ne sont pas des vices

Par ailleurs, les appétits et les plaisirs rentrent, pour une part, dans le genre de ce qui est beau et vertueux. Certains agréments sont en effet naturellement dignes de choix (alors que les autres sont du genre contraire ou se situent entre les deux) ; selon notre distinction antérieure, ce sont des agréments tels que l'argent, le profit, la victoire ou l'honneur. Or si l'attitude qu'on adopte envers tous ces agréments (et ceux qui leur ressemblent, c'est-à-dire envers les agréments intermédiaires) est objet de blâme, ce n'est pas du fait qu'on y est sensible ou s'y porte avec convoitise ou prédilection, mais du fait qu'on éprouve ces passions d'une certaine manière, c'est-à-dire avec excès.

C'est pourquoi l'on blâme tous ceux qui, contrairement à la raison, se laissent dominer ou entraîner par la poursuite d'une chose quelconque naturellement belle et bonne, par exemple ceux qui se préoccupent plus qu'il ne faut de l'honneur ou de leurs enfants et de leurs parents. Ce sont là de bonnes choses et on fait l'éloge des gens qui les prennent au sérieux, mais malgré tout il y a place pour une forme d'excès, même dans ces domaines, par exemple si, comme Niobé, l'on est une mère qui rivalise avec les dieux, ou si l'on est du genre Satyros, surnommé « Fou de son père » pour l'amour dont il l'entourait et qui semblait par trop délirant.

Ainsi donc, il n'y a aucune méchanceté dans ces affections, pour la raison qu'on a dite, savoir qu'elles sont chacune naturellement appréciables par elles-mêmes, bien que leurs excès soient mauvais et à éviter. Or pareillement, il n'y a pas là non plus de l'incontinence, car l'incontinence n'est pas seulement une chose à éviter, mais encore l'une des attitudes blâmables. Cependant, vu la ressemblance avec cette dernière affection, on dit que c'est de l'incontinence, mais en ajoutant en quoi dans chaque cas, comme l'on dit de quelqu'un qu'il est mauvais médecin ou mauvais acteur parce qu'on ne pourrait le déclarer mauvais tout simplement. Et on ne le pourrait pas en l'occurrence parce que aucun de ces travers du médecin ou de l'acteur n'est un vice ; chacun n'a au contraire avec le vice qu'une ressemblance d'analogie. De la même façon, il est donc évident que dans notre cas aussi l'on doit croire que, seule, est une forme d'incontinence ou de continence, l'attitude qui a pour domaine les mêmes agréments que la tempérance ou l'intempérance.

À propos de l'ardeur en revanche nous parlons d'incontinence par similitude. C'est précisément pourquoi nous précisons « incapable de maîtriser son ardeur », comme nous le faisons en parlant d'incontinence en matière d'honneur ou de profit.

Les analogues non humains de l'incontinence

Cependant, si certaines choses sont naturellement agréables, soit sans restriction, soit au gré des genres d'animaux ou d'êtres humains auxquels on a affaire, d'autres choses en revanche ne le sont pas naturellement, mais le deviennent, soit à la suite de déficiences, soit par l'effet d'habitudes, soit encore parce qu'on a affaire à de mauvais sujets, dénaturés. On peut donc aussi observer, correspondant à ces différentes sortes de plaisirs, des états qui contreviennent à la nature à peu près de la même façon.

La bestialité

Je veux parler des états qui tiennent de la bête ; je pense notamment à cette femme qui, dit-on, éventre celles qui sont enceintes pour dévorer leurs bébés ; ou à ce genre de plaisir que cultivent, dit-on, certains sauvages de la région du Pont : certains se nourrissent de viandes crues, d'autres

mangent la chair humaine et d'autres encore se répartissent entre eux leurs petits enfants pour alimenter leurs festins ; je pense aussi à ce qu'on raconte concernant Phalaris. Ce sont là des états qui tiennent de la bête.

Les travers morbides

Mais d'autres sont l'effet de maladies ou encore de la folie chez certains, comme l'individu qui avait immolé sa mère en sacrifice et l'avait dévorée ou celui qui avait grignoté le foie de son compagnon d'esclavage.

D'autres sont des états maladifs ou le résultat d'une habitude, comme de s'arracher les cheveux, se ronger les ongles ou même avaler des morceaux de charbon ou de la terre. Ajoutons les relations sexuelles entre mâles. Chez certains en effet, ce phénomène tient de leur nature, mais chez d'autres, c'est le résultat d'une habitude, comme chez ceux qui subissent des violences sexuelles depuis l'enfance.

Aucun de ces travers n'est proprement de l'incontinence

Ainsi donc, si la nature en est responsable, personne n'ira dire que ces gens sont incontinents, pas plus qu'on ne taxe ainsi les femmes sous prétexte que, dans l'union conjugale, elles n'imposent rien à leur mari, mais se laissent faire. Et pareillement, le reproche ne s'adresse pas non plus à ceux – et ils sont nombreux – dont l'état morbide résulte d'une habitude.

Ainsi donc, chacun de ces états se situe en dehors des frontières du vice, exactement comme la bestialité. Et lorsqu'on est dans l'un de ces états, qu'on se contienne ou non, peu importe, ce n'est pas la simple incontinence qui est en cause, mais ce qu'on appelle ainsi par similitude, exactement comme lorsqu'il s'agit de l'individu en proie aux accès d'ardeur : c'est quelqu'un qui pareillement ne domine pas cette affection, mais il faut s'interdire de l'appeler incontinent.

Excès bestial ou morbide

En effet, tous les excès d'étourderie, de couardise, d'intempérance et d'irritabilité sont des états qui tiennent ou de la bête ou bien de la maladie. Par exemple, l'individu de nature telle que tout l'effraie, même le bruit d'une souris, présente une lâcheté qui tient de la bête, tandis que celui qui avait la phobie des belettes souffrait d'une maladie. De même, parmi les insensés, il en est que la nature a privés du raisonnement et qui vivent uniquement au gré de leurs sens : leur état tient de la bête, comme certaines races de lointains barbares ; mais il y a des gens qui en arrivent là par suite de maladies telles que les troubles épileptiques ou les accès de folie : leur état est alors morbide. D'ailleurs, il est possible parfois d'être seulement affligé d'un de ces états, sans être dominé par lui ; je pense, par exemple, au cas de Phalaris, qui bridait son appétit de manger un petit enfant ou résistait à un plaisir sexuel déplacé. Mais on peut aussi être dominé par son état et pas simplement en être affligé.

Conclusions

Si donc on distingue de la méchanceté qui constitue le travers humain et qu'on appelle simplement méchanceté, celle qui constitue quelque chose de plus et qu'on appelle pour cela bestiale ou morbide, mais qui n'est pas simplement de la méchanceté, exactement de la même façon, il est évident qu'on distingue de l'incontinence qui est soit bestiale soit morbide, celle qui est simplement incontinence, la seule qui corresponde à l'intempérance humaine.

7. Ainsi donc il est clair qu'il n'y a incontinence ou continence que dans le domaine de l'intempérance ou de la tempérance, et que dans les autres domaines, on a affaire à une autre forme d'incontinence, ainsi appelée par extension et pas de façon pure et simple.

Comparaisons

Ne pas maîtriser ses appétits est plus grave que ne pas maîtriser son ardeur

Par ailleurs, il nous faut observer aussi que l'incontinence est moins laide lorsqu'elle laisse cours à l'ardeur que lorsqu'elle laisse cours aux appétits.

L'ardeur est plus raisonnable

L'ardeur en effet a l'air d'entendre un peu la raison, mais de travers, comme les serviteurs pressés qui, avant d'avoir entendu tout ce qu'on leur dit, sortent au pas de course puis exécutent fautivement ce qu'on leur prescrit, ou comme les chiens qui, avant de voir s'ils n'ont pas affaire à un ami, se mettent à aboyer au seul bruit perceptible. De la même façon, l'ardeur, que l'on doit à la chaleur et à la vivacité de sa nature, entend bel et bien une voix, mais n'entend pas un commandement et se précipite pour tirer vengeance. La raison en effet ou la représentation ont-elles fait voir qu'il y avait outrage ou dédain, l'ardeur de son côté, comme si elle en avait inféré qu'il faut partir en guerre contre ce genre de choses, prend alors feu sur-le-champ. Avec l'appétit, en revanche, la raison ou la sensation n'ont qu'à dire qu'une chose est agréable pour qu'il se précipite pour en jouir. Par conséquent, l'ardeur obéit à la raison d'une certaine façon, tandis que l'appétit y reste sourd. Celui-ci est donc plus laid que celle-là, puisque l'homme qui ne maîtrise pas son ardeur se trouve vaincu par la raison en quelque sorte, alors que celui qui ne maîtrise pas son appétit se trouve vaincu par lui et non par la raison.

L'ardeur est plus naturelle et congénitale que l'excès d'appétit

De plus, quand ils sont naturels, on pardonne assez volontiers de suivre des désirs, puisque même s'il s'agit d'appétits, on est volontiers indulgent pour ceux du genre qui est commun à tous et dans la mesure où ils sont communs. Or l'ardeur ainsi que l'irritabilité sont choses plus naturelles que les appétits qui visent à l'excès et au non-nécessaire. On songe à celui qui s'excusait de frapper son père : « C'est que lui aussi, disait-il, frappait le sien et ce dernier déjà le sien la génération plus haut » ; puis, montrant son petit garçon : « Lui aussi me battra, disait-il, quand il sera devenu un homme, car c'est congénital chez nous. » Je songe aussi à celui que son fils traînait dehors et qui lui donnait l'ordre d'arrêter devant la porte parce que lui-même n'avait traîné son propre père que jusque-là !

L'ardeur est plus franche

De plus, l'injustice s'aggrave à mesure qu'elle implique plus de complots. Mais l'homme impulsif ne trame pas de complots et l'ardeur non plus. Au contraire, elle éclate au grand jour, tandis que l'appétit, il est comme Aphrodite ; ne dit-on pas : « elle trame des ruses, la fille de Chypre » ? Et parlant de son écharpe brodée, Homère affirme : « Perfidie qui a ôté l'esprit même du plus sensé... »

Par conséquent, si elle aggrave l'injustice, cette forme d'incontinence est aussi plus vilaine que celle qui se manifeste dans l'ardeur. Autrement dit, elle est purement et simplement incontinence et malice en quelque sorte.

L'ardeur est moins irritante

De plus, personne ne commet d'outrage parce qu'il éprouve de la peine. Or ce qu'on fait par colère, on le fait toujours parce que quelque chose nous peine, tandis que l'auteur de l'outrage, lui, agit avec plaisir. Si donc ce qui suscite la plus juste colère est ce qu'il y a de plus injuste, l'incontinence due à l'appétit est aussi plus injuste, car dans l'ardeur, il n'y a pas d'outrage.

Le vice est en un sens plus grave que la bestialité

Rappel

On voit certes comment l'incontinence qui concerne les appétits est plus laide que celle qui concerne l'ardeur et il est clair que la maîtrise de soi et l'incontinence ont pour domaine les appétits et les plaisirs corporels ; mais ceux-ci présentent eux-mêmes des différences qu'il faut saisir.

Comme on l'a dit dans les observations de départ, il y a d'un côté les plaisirs humains et naturels en raison tant de leur genre que de leur intensité ; de l'autre, il y a les plaisirs bestiaux et aussi ceux qui sont dus à des déficiences ou des maladies. Mais ce sont les premiers d'entre eux uniquement qui constituent le domaine de la tempérance et de l'intempérance.

La bestialité n'est pas délibérée

C'est précisément pourquoi nous ne disons pas des bêtes qu'elles sont tempérantes ou intempérantes, sauf par métaphore et au cas où quelque trait, si l'on compare globalement un genre à un autre, permet de distinguer parmi les animaux une race qui se signale par sa violence lubrique, son exubérance ou sa tendance à tout dévorer. Ces animaux en effet ne prennent aucune décision et ne raisonnent pas ; ils sont au contraire dénaturés comme les fous parmi les hommes.

Cependant, la bestialité est un état moins grave que le vice, bien qu'elle effraie davantage. Car chez les bêtes, la faculté supérieure n'est pas corrompue, comme chez l'homme vicieux ; tout simplement, elle n'existe pas. C'est donc comme de comparer, en fait de vilaines choses, un objet inanimé avec un être animé, pour savoir lequel des deux est le pire. La vilénie la plus inoffensive est en effet toujours celle de l'être dépourvu de principe qui le pousse ; or l'intelligence est un principe. Donc, cela revient à peu près à mettre l'injustice en comparaison avec l'homme injuste, puisque, en un sens, chacune de ces choses est pire que l'autre. Un homme vicieux peut en effet faire mille fois plus de maux qu'une bête.

Intempérance, incontinence et mollesse

8. D'autre part, ce sont les phénomènes liés au toucher et au goût – plaisirs et peines, appétits et répugnances – qui constituent le domaine de l'intempérance et de la tempérance, comme on l'a précisé auparavant. Or dans ce domaine, il est possible, au gré de son état, d'être faible jusqu'à succomber aux tentations que parvient à dominer le grand nombre, tout comme il est possible d'être fort jusqu'à dominer celles auxquelles le grand nombre succombe. Ces comportements, quand il s'agit de plaisirs, sont respectivement ceux de l'incontinent et du continent, mais s'il s'agit de résister aux choses pénibles, le premier est de la mollesse et le second de la fermeté. C'est toutefois entre les deux que se situe

l'état de la grande majorité des hommes, même si, de façon subreptice, ils penchent plutôt vers le plus mauvais.

L'intempérance et ses caractéristiques

Mais certains plaisirs sont nécessaires, alors que d'autres ne le sont pas, et leur nécessité va jusqu'à un certain point, excluant les formes d'excès et de défaut. La même chose est vraie par ailleurs des appétits et des chagrins.

Dans ces conditions, celui qui poursuit les plaisirs excessifs ou à l'excès les plaisirs nécessaires et cela, en vertu d'une résolution, parce que ce sont des plaisirs et non pour un autre résultat, cet homme-là est un intempérant. Il est en effet nécessairement inaccessible au repentir, donc incurable, puisque sans repentir, on est incurable. L'homme trop peu enclin au plaisir, en revanche, a le défaut opposé et c'est au milieu que se trouve le tempérant.

Pareillement intempérant est d'ailleurs celui qui évite les désagréments corporels, non parce qu'ils sont insupportables, mais en vertu de sa résolution.

L'intempérance est pire que l'incontinence

Quand en revanche, les intéressés n'agissent pas ainsi en vertu d'une résolution, la conduite du premier est dictée par le plaisir, tandis que celle du second vient de ce qu'il fuit le désagrément qui vient de l'appétit, si bien que leurs travers sont différents l'un de l'autre.

Chacun cependant peut se rendre compte que lorsqu'on commet une vilaine action, on est plus mauvais sujet si on le fait froidement sans appétit ou presque que si l'on y est poussé par un violent appétit : par exemple, si l'on frappe sans colère que si l'on donne un coup dans un accès de colère. Car enfin, que ferait en proie à l'affection celui qui frappe sans elle ? C'est pourquoi l'intempérant est pire que l'incontinent.

La mollesse et la fermeté

Dès lors, pour reprendre les cas évoqués ci-dessus, ne pas supporter le pénible est plutôt une forme de mollesse tandis que céder au plaisir est le fait de l'incontinent. Mais à l'incontinent s'oppose le continent et à qui fait preuve de mollesse, celui qui fait preuve de fermeté. L'acte de fermeté en effet consiste à opposer une résistance, tandis que la continence implique l'acte de dominer. Or résister et dominer sont deux actes différents, tout comme éviter la défaite diffère de remporter la victoire. C'est précisément pourquoi la continence est une chose plus appréciable que la fermeté.

Quant à celui qui manque de résistance devant les peines auxquelles le grand nombre fait face et peut opposer sa force, cet homme-là est un mou et fait preuve de relâchement. Car le relâchement est une forme de mollesse : il n'est qu'à voir celui qui laisse traîner son manteau pour s'éviter la peine de le soulever ou celui qui joue au malade et, sachant bien qu'il n'est pas dans la misère, prend des airs misérables.

L'incontinence

Il en va d'ailleurs de même en ce qui concerne la continence et l'incontinence. En effet, que l'on succombe à des affections intenses et excessives, plaisirs ou peines, ce n'est pas étonnant ; c'est au contraire pardonnable si l'on tente de faire face : songeons au Philoctète de Théodecte, mordu

par la vipère, ou à Cercyon dans l'*Alopè* de Carcinus, ou pensons à ceux qui tentent de contenir leur rire et d'un seul coup éclatent, comme il est arrivé à Xénophane.

Mais l'étonnant, c'est que devant les tentations auxquelles le grand nombre est capable de résister, l'on succombe et soit incapable d'opposer une défense sans que la cause puisse en être une tare naturelle, congénitale, ou bien la maladie, comme chez les Scythes, où la mollesse de la dynastie royale est congénitale et présente les traits distinctifs de la femelle par rapport au mâle.

Mollesse et goût des distractions

De son côté, l'individu porté aux enfantillages paraît être un intempérant, mais c'est en réalité un mou. Car le jeu est une détente, puisque aussi bien il marque une pause. Or c'est parmi les gens portés aux excès à cet égard que se range l'individu porté aux enfantillages.

Incontinence, précipitation ou faiblesse

Par ailleurs, l'incontinence est tantôt de la précipitation, tantôt de la faiblesse. Certaines personnes en effet, lorsqu'elles ont délibéré, ne se tiennent pas aux conclusions de leur délibération par suite de leur affection, tandis que d'autres, c'est parce qu'elles n'ont pas délibéré qu'elles se laissent conduire par leur affection. Il y a en effet des gens qui ne sont pas sensibles au chatouillement parce qu'ils l'ont anticipé ! Exactement de la même façon, parce qu'ils ont pressenti et prévu l'affection, qu'ils se sont mis préalablement en alerte et ont placé leur raisonnement en éveil, ils ne se laissent pas vaincre par l'affection, qu'elle soit agréable ou pénible.

Au reste, ce sont surtout les personnes vives et celles d'humeur sombre qui perdent leur contrôle et font preuve d'incontinence par précipitation. Elles ont en effet une réaction, les unes si rapide et les autres si forte, qu'elles ne restent pas à attendre la raison, parce qu'elles inclinent à suivre leur représentation.

L'incontinence est guérissable (cf. cinquième aporie)

L'incontinence fait place au repentir

9. D'autre part, l'intempérant, comme on l'a dit, est inaccessible au repentir, puisqu'il s'en tient à sa décision, tandis que l'incontinent est toujours prêt à regretter.

C'est pourquoi il n'en va pas du tout comme nous supposons en soulevant les questions embarrassantes : au contraire, c'est le premier qui est incurable, tandis que le second est curable. En effet, comparées aux maladies, la perversité ressemble à quelque chose comme l'hydropisie ou la consommation, tandis que l'incontinence ressemble aux accès d'épilepsie, car l'une est un mal continu et l'autre un mal qui ne l'est pas.

L'incontinence est consciente

Et globalement d'ailleurs, l'incontinence et le vice sont de genres différents, car le vice est inconscient, tandis que l'incontinence ne l'est pas. Et parmi les incontinents eux-mêmes, les excités qui sont vite hors d'eux-mêmes valent mieux que ceux qui ont la raison mais ne s'y tiennent pas, car ces derniers succombent à une moindre affection et n'ont pas l'excuse de n'avoir

pas préalablement délibéré comme les autres. L'incontinent ressemble en effet à ceux qui s'enivrent rapidement et avec peu de vin, c'est-à-dire moins qu'il n'en faut au grand nombre.

L'incontinence ne présuppose pas de décision

Ainsi donc il est clair que l'incontinence n'est pas un vice, sinon peut-être sous un certain angle. Elle met en effet de côté la décision du sujet, alors que le vice traduit sa décision, mais enfin une ressemblance ne s'observe pas moins sur le plan des actions. Suivant le mot de Démodocos adressé aux Milésiens : « Les gens de Milet ne sont pas stupides, mais ils se comportent exactement comme ceux qui le sont », ainsi les incontinents ne sont pas des gens injustes, mais ils commettent des actes injustes.

L'incontinence exclut la conviction

Or l'incontinent est le genre de personne qui n'a pas du tout la conviction qu'il doit poursuivre, comme il le fait, les plaisirs corporels excessifs et contraires à la raison correcte, tandis que le vicieux, lui, est convaincu qu'il le doit, parce qu'il est le genre de personne à poursuivre ces plaisirs. Par conséquent, c'est le premier qui peut être facilement persuadé de changer de conduite, et pas le second.

L'incontinence préserve ce qu'il y a de mieux

La vertu et la perversité sont en effet décisives pour le point de départ, car l'une le préserve et l'autre le corrompt. Or dans les actions, c'est le but visé qui constitue le point de départ, comme le sont en mathématiques les présupposés. Ce n'est donc pas la raison, ni là ni ici, qui est en mesure d'enseigner le point de départ, c'est au contraire la vertu, naturelle ou inculquée par l'habitude, qui permet de se faire une opinion correcte en ce qui concerne ce point de départ.

Ainsi donc, celui qui possède ce genre d'opinion est tempérant et son contraire intempérant. Mais il se peut que quelqu'un, égaré par l'affection qui tend à le mettre hors de lui-même, s'écarte de la raison correcte et celui-là, que l'affection domine au point qu'il ne peut agir selon la raison correcte, mais pas au point d'en faire un homme convaincu que son devoir est de poursuivre sans restriction de tels plaisirs, celui-là c'est l'incontinent ; il vaut mieux que l'intempérant et n'est pas vicieux purement et simplement, puisque chez lui se conserve ce qu'il y a de mieux, le point de départ.

Un autre en revanche, son contraire, c'est celui qui sait s'en tenir à la raison correcte et ne se laisse pas mettre hors de lui-même, du moins par l'affection.

Tout cela montre donc clairement que la continence est un état qui tient de la vertu, tandis que l'incontinence est un état mauvais.

À quelle résolution reste fidèle le continent ? (cf. troisième aporie)

La résolution correcte

10. Par conséquent, est-ce que continent veut dire attaché à n'importe quelle raison et à n'importe quelle décision ou bien seulement attaché à la décision correcte ? Et doit-on dire intempérant celui qui ne s'en tient pas à une décision quelle qu'elle soit et indifféremment à une raison, peu importe laquelle, ou bien celui qui abandonne la raison qu'il sait n'être pas fautive et la décision qu'il sait correcte ? C'est la question embarrassante que nous soulevions auparavant.

Probablement est-il par accident infidèle à n'importe quelle raison ou décision, mais en soi c'est à la raison vraie et à la décision correcte, car si quelqu'un choisit et poursuit telle chose en raison de telle autre, il choisit et poursuit en soi la seconde, et par accident la première. Or quand nous parlons d'un choix sans préciser, nous visons ce qui est choisi en soi. Par conséquent, si d'une certaine façon, c'est à n'importe quelle opinion que l'un reste attaché et l'autre non, dans l'absolu c'est à l'opinion vraie.

La fidélité à n'importe quelle résolution tient plutôt de l'incontinence

Il est par ailleurs des gens portés à s'attacher à leur opinion et qu'on appelle obstinés : ce sont les gens difficiles à persuader et qu'il est malaisé de faire changer de conviction. Ils présentent une certaine ressemblance avec le continent, comme le prodigue avec le généreux ou le téméraire avec l'homme sûr de lui, mais ce sont des gens différents à plusieurs égards.

Le continent est en effet celui que, seuls, l'affection et l'appétit ne font pas changer, car il est notoire qu'on peut facilement le convaincre à l'occasion, tandis que les autres, c'est à la raison qu'ils sont incapables de se rendre car, pour ce qui est des appétits, il est notoire qu'ils y sont ouverts et beaucoup se laissent guider par leurs plaisirs. Parmi les obstinés du reste, il y a les gens bornés, les incultes et les rustres. Or les gens bornés sont travaillés par le plaisir et le chagrin. Leur joie, c'est en effet de triompher d'un interlocuteur qui ne réussit pas à les faire changer d'avis ; et leur chagrin, c'est de ne pas voir leurs propres avis ratifiés comme des décrets. Par conséquent, ils ont l'allure de l'incontinent plutôt que du continent.

L'infidélité qu'entraîne le plaisir n'est pas toujours de l'incontinence

Il est par ailleurs des gens qui ne s'en tiennent pas à ce qui leur a semblé bon pour une autre raison que l'incontinence. C'est le cas de Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle. Certes, c'est le plaisir qui l'a fait abandonner sa résolution, mais un bien beau plaisir : le plaisir de dire la vérité ! Voilà en effet ce qui lui a paru beau, alors qu'il avait été persuadé par Ulysse de mentir. Lorsqu'on exécute quelque chose par plaisir, on n'est pas en effet toujours intempérant, mauvais ou incontinent ; on ne l'est que si l'on succombe à un plaisir malsain.

La continence est un milieu entre deux extrêmes

11. D'autre part, puisqu'il est possible encore que quelqu'un soit du genre à goûter moins qu'il ne faut les plaisirs corporels, et qu'il est incapable de s'en tenir à la raison, c'est le milieu entre celui-ci et l'incontinent qu'occupe le genre d'homme qu'on appelle continent. En effet si l'incontinent ne s'en tient pas à la raison, c'est parce qu'il est trop jouisseur dans ce domaine, alors que l'autre, c'est parce qu'il l'est trop peu, tandis que le continent, lui, s'y tient et ne change pas non plus de conduite pour un autre motif.

Or s'il est vrai que la continence tient de la vertu, les deux états contraires doivent être mauvais ; ce qui est exactement conforme aux apparences. Mais vu que l'un des deux n'apparaît que chez de rares individus, c'est-à-dire peu souvent, la continence semble n'avoir pour contraire que la seule incontinence, tout comme la tempérance avec l'intempérance.

La tempérance est un semblant d'incontinence (cf. deuxième aporie)

Par ailleurs, vu qu'on s'exprime souvent par approximation, la continence, elle aussi, est donnée pour l'état du tempérant, en conséquence de leur ressemblance. Car le continent n'est pas

homme à s'écarter de la raison pour faire quoi que ce soit sous la pression des plaisirs corporels, exactement comme le tempérant.

Néanmoins, le premier nourrit des appétits mauvais, alors que ce n'est pas le cas du second, et ce dernier est parfaitement incapable d'un plaisir qui s'écarte de la raison, tandis que le premier en est capable, mais en mesure de ne pas se laisser guider par lui.

De leur côté, l'incontinent et l'intempérant, eux aussi, se ressemblent. Certes, ils sont différents, mais tous deux sont en quête des agréments corporels. Néanmoins, ce faisant, l'un s' imagine que c'est son devoir, tandis que l'autre ne l'imagine pas.

L'incontinence exclut la sagacité (cf. première aporie)

On ne peut non plus admettre que le même individu soit ensemble sagace et incontinent, car l'homme sagace est en même temps d'un caractère vertueux, on l'a montré. De plus, on n'est pas sagace uniquement du fait de son savoir, mais encore du fait de sa capacité à exécuter une action ; or l'incontinent n'a pas cette capacité.

Rien n'empêche cependant l'homme habile d'être incontinent. C'est précisément pourquoi certains semblent être quelquefois sagaces d'un côté, mais incontinents de l'autre, vu que l'habileté se distingue seulement de la sagacité de la façon qu'on a dite dans nos premiers arguments, et qu'elle en est voisine pour ce qui regarde la raison et n'en diffère que pour ce qui regarde la décision.

Conclusions comparatives

L'incontinent ne se compare donc pas non plus à celui qui sait et est effectivement attentif à ce qu'il sait, mais à celui qui sommeille ou est ivre.

De plus, il est consentant, puisque d'une certaine façon il sait ce qu'il fait et ce pourquoi il le fait, mais ce n'est pas un misérable, puisque sa résolution est honnête. Par conséquent, c'est un demi-misérable.

De plus, il n'est pas un homme injuste, puisqu'il n'ourdit pas ses forfaits. Ou bien, en effet, il est incapable de s'en tenir à ce qu'il a pu délibérer, ou bien, si c'est quelqu'un d'humeur noire, il est même incapable en général de délibérer.

L'incontinent ressemble donc à une Cité qui décrète tout ce qu'il faut et possède de bonnes lois, mais n'en fait aucun usage, comme celle qu'a moquée Anaxandride : « La Cité le voulait, mais n'a cure de ses lois. » Le misérable en revanche ressemble à celle qui fait usage de ses lois, mais ne dispose que de lois misérables.

D'autre part, l'incontinence et la continence sortent des limites que suppose l'état du grand nombre. En effet, le continent se montre plus fort et l'incontinent moins fort que le très grand nombre n'en est capable.

Enfin, parmi les formes d'incontinence, celle dont souffrent les gens d'humeur noire est plus aisément curable que celle des gens qui délibèrent, mais ne s'en tiennent pas à leur résolution ; et les incontinents victimes de l'habitude se soignent plus facilement que ceux qui le sont de nature, car il est plus facile de transformer une habitude que la nature. C'est en effet pour cette raison que l'habitude elle-même est difficile à changer, car elle ressemble à la nature, comme le

déclare précisément Événos : « Je te le dis, mon ami : l'entraînement exige beaucoup de temps et dès lors pour les hommes, il finit par être leur nature. »

Ainsi donc voilà ce que sont la continence, l'incontinence, la fermeté et la mollesse. Et voilà comment ces états sont en rapport les uns avec les autres.

2. Le plaisir (I)

Le plaisir. Nécessité de son étude

1. D'autre part, une étude du plaisir et de la peine revient à celui qui aborde la politique en philosophe, car c'est lui le maître artisan de la fin par référence à laquelle nous disons chaque chose ou mauvaise ou bonne tout simplement. Et d'ailleurs cet examen est aussi l'un de ceux qui s'imposent nécessairement, car nous avons posé que la vertu morale et le vice concernent les peines et les plaisirs, et la très grande majorité des gens soutiennent que le bonheur s'accompagne de plaisir. C'est très précisément pourquoi le nom de « bienheureux » qu'on applique à certains exprime au départ l'idée de joie.

Trois opinions réfractaires au plaisir

Ainsi donc, les uns sont d'avis qu'aucun plaisir n'est un bien, ni par soi, ni par coïncidence, car, pensent-ils, le bien et le plaisir ne reviennent pas au même.

Pour d'autres, en revanche, certains plaisirs sont bons, quoique la plupart soient mauvais et en plus de ces opinions, une troisième veut que si même tous les plaisirs sont un bien, on ne pourrait malgré tout admettre que le bien suprême soit le plaisir.

Arguments supposés par ces opinions

Ainsi donc, en général, le plaisir ne serait pas un bien, parce que tout plaisir est un processus sensible qui reconduit à la nature ; or aucun processus en cours n'entre dans le genre de choses qui sont les fins qu'il vise : ainsi, aucun acte de construction n'est un genre de maison. De plus, le tempérant fuit les plaisirs. De plus, le sagace cherche à éviter ce qui est pénible, pas à trouver l'agrément. De plus, les plaisirs sont un obstacle à penser ; et plus la joie est intense, plus ils le sont. Songeons au plaisir sexuel : personne en effet n'est capable d'avoir la moindre pensée lorsqu'il l'éprouve. De plus, aucune technique n'a pour fonction le plaisir ; pourtant chaque bien est l'œuvre d'une technique. De plus, les petits enfants et les bêtes poursuivent les plaisirs.

Par ailleurs, si l'on pense que tous les plaisirs ne sont pas appréciables, c'est qu'il en est qu'on trouve laids et que l'on blâme, et aussi, parce qu'il en est de nuisibles : certains agréments sont en effet morbides.

Enfin, si l'on exclut que le bien suprême puisse être le plaisir, c'est que celui-ci n'est pas une fin, mais un processus en cours.

Voilà donc à peu près ce qu'on dit.

Réponses aux arguments

2. Mais il ne s'ensuit pas que le plaisir ne serait pas un bien, ni même qu'il ne serait pas le bien suprême. Voici comment on peut le faire voir.

Bien dans l'absolu et bien relatif à quelqu'un

Tout d'abord, le bien s'entend de deux façons : il y a, en effet, ce qui est bon de façon pure et simple, et ce qui est bon pour quelqu'un. Donc cela implique qu'il y a aussi deux façons d'entendre les natures ou les états et, par conséquent, les mouvements ou les processus en cours. Ainsi, parmi ceux qui passent pour être mauvais, il faut distinguer. Il y a ceux qui sont mauvais dans l'absolu, mais pas pour tel individu, et sont au contraire, pour celui-ci, dignes de choix. Certains, en revanche, ne sont même pas dignes de choix pour celui-ci, si ce n'est à l'occasion et pour un court moment, mais pas toujours ; ces derniers mouvements, cependant, ne sont pas non plus des plaisirs, ils n'en ont, au contraire, que l'apparence : c'est le cas de tous ceux qui s'accompagnent de peine et qu'on accomplit dans un but de guérison, comme les mouvements que font les personnes malades.

Plaisir par accident et activité plaisante

De plus, puisque le bien peut être tantôt une activité, tantôt un état, c'est par accident que les mouvements visant à restaurer l'état naturel sont agréables, tandis que l'activité qu'impliquent les appétits est celle de l'état ou de la nature qui reste.

Car il existe aussi des plaisirs sans peine ni appétit : il n'est qu'à voir les activités de méditation, quand la nature ne manque de rien. L'indice en est qu'on ne prend pas plaisir au même agrément selon que la nature est en cours de pleine restauration ou se trouve déjà reconstituée, mais que, dans ce dernier cas, on aime ce qui est tout simplement agréable, alors que, si la pleine restauration est en cours, on prend même plaisir à ce qui est tout le contraire ; on a même du goût en effet pour les choses piquantes et amères, qui ne sont jamais ni naturellement plaisantes ni tout simplement agréables. De sorte qu'on ne peut même plus parler sans réserve de plaisirs à ce propos, car les mêmes différences qui distinguent entre elles les choses agréables permettent aussi de distinguer les plaisirs qu'on en tire.

Le plaisir est une activité, donc éventuellement la forme supérieure du bien

De plus, il n'y a pas nécessairement autre chose de meilleur que le plaisir, comme certains le prétendent, en invoquant que la fin d'un processus vaut mieux que ce processus. En effet, les plaisirs ne sont pas des processus en cours et tous ne s'accompagnent même pas d'un tel processus ; ce sont au contraire des activités et chacun est une fin. Autrement dit, ils n'arrivent pas du fait que nous devenons quelque chose, mais du fait que nous exerçons nos capacités. Et la fin n'est pas toujours autre chose que le plaisir ; elle ne s'en distingue que si le plaisir conduit à l'achèvement de notre nature.

Réfutation des objections

C'est précisément pourquoi l'on a bien tort de prétendre que le plaisir est un processus sensible. Au contraire, il faut plutôt dire que c'est une activité de l'état naturel ; et au lieu de « sensible », il vaut mieux dire : « sans entrave ». D'ailleurs l'opinion qui en fait un processus aux yeux de certains, vient de ce qu'il constitue, pour eux, un bien au sens propre, car ils s'imaginent que l'activité est un processus, alors que c'est une chose différente.

Dire par ailleurs que des plaisirs sont mauvais parce que certaines choses agréables sont morbides, revient à prétendre que certaines choses saines sont mauvaises pour gagner de l'argent ! De ce point de vue-là, ce sont donc des choses mauvaises dans les deux cas, mais elles ne sont pas mauvaises pour autant, car même l'activité méditative nuit parfois à la santé.

Par ailleurs, ni la sagacité ni quelque état que ce soit ne sont entravés par le plaisir qu'on en tire, mais par ceux qui lui sont étrangers. Car c'est un fait que ceux qu'on tire de la méditation et de l'étude vont faire qu'on médite et qu'on étudie davantage.

Que d'autre part, aucun plaisir ne soit la fonction d'une technique, c'est un fait parfaitement rationnel, car la technique ne relève pas non plus d'un acte quelconque, mais de la capacité, bien que la parfumerie et la cuisine passent pour être des techniques vouées au plaisir !

Dire par ailleurs que le tempérant fuit les plaisirs, que le sagace recherche seulement une existence qui n'est pas pénible et que les petits enfants comme les bêtes sont en quête des plaisirs, toutes ces objections se résolvent par le même argument.

On a indiqué, en effet, en quel sens les plaisirs sont tout simplement bons et en quel sens tous ne sont pas bons. C'est donc seulement un genre de plaisirs particuliers que recherchent les bêtes et les petits enfants et c'est à se débarrasser de la peine de ces plaisirs-là que vise l'homme sagace : j'entends les plaisirs associés à l'appétit et au désagrément (autrement dit, les plaisirs corporels, puisqu'ils ont ces caractéristiques), ainsi que leur excès qui font de l'intempérant ce qu'il est. C'est pourquoi le tempérant les fuit. Car en fait, il existe aussi des plaisirs de tempérant.

Le plaisir est un bien, car la peine est un mal

3. N'empêche que la peine est un mal, tout le monde en convient, et c'est une chose à éviter. En effet, tantôt elle est un mal tout simplement, tantôt elle l'est du fait que, par certains côtés, elle tend à constituer une entrave. Or le contraire de ce qu'il faut éviter, dans la mesure où une chose à éviter est aussi un mal, c'est un bien. Nécessairement donc, le plaisir est un bien.

La solution de Speusippe pour ruiner cet argument ne marche pas en effet comme il l'entend : on ne peut comparer la peine au majeur, qui est à la fois le contraire du mineur et de l'égal, car on ne peut soutenir que le plaisir est essentiellement un mal.

Le plaisir peut être le bien suprême

La thèse rationnelle

Et l'on n'exclut nullement qu'un certain plaisir puisse être le bien suprême, en posant qu'il y a des plaisirs mauvais, pas plus qu'on n'exclut qu'une certaine science puisse l'être en admettant qu'il y en a de mauvaises.

Et peut-être même faut-il nécessairement raisonner comme suit. Dès lors que chaque état se traduit par des activités sans entraves, peu importe l'activité en quoi consiste le bonheur (que ce soit l'activité qui traduit tous ces états ou celle qui traduit l'un d'entre eux) pourvu qu'elle soit sans entraves, c'est la plus digne de choix. Or cette condition est remplie par le plaisir. Par conséquent, un certain plaisir peut être le bien suprême, quand même la plupart des plaisirs seraient mauvais, et cela, le cas échéant, de façon pure et simple.

L'opinion commune confirme cette thèse

Et c'est pour cela que tout le monde croit que l'existence heureuse est une existence agréable et rattache de façon inextricable le plaisir au bonheur. C'est parfaitement rationnel, car aucune activité n'est achevée lorsqu'elle est entravée. Or le bonheur fait partie des réalités achevées.

C'est pourquoi l'homme heureux a besoin, par surcroît, des biens corporels, des biens extérieurs et de la fortune, afin de ne pas avoir d'entraves venant de là. Et ceux qui prétendent que le supplicié sur sa roue ou la victime de grandes infortunes sont heureux pourvu qu'ils soient hommes de bien, ces gens-là, bon gré mal gré, parlent pour ne rien dire.

Du reste, c'est parce que le bonheur a besoin, par surcroît, de la fortune que certains sont d'avis que la bonne fortune s'identifie au bonheur, alors qu'il n'en est rien. Car en fait, elle aussi, quand elle est excessive, constitue un obstacle et sans doute n'est-il plus légitime de l'appeler alors « bonne fortune », puisque c'est en fonction du bonheur que se fixe sa limite.

La tendance universelle au plaisir la confirme aussi

Par ailleurs, le fait que tous les êtres, bêtes ou hommes, recherchent le plaisir constitue aussi un indice qu'il est d'une certaine façon ce qu'il y a de mieux. –

« Nulle rumeur en tout cas ne s'éteint tout à fait, que colportent beaucoup de gens. »

Mais du fait que la même chose, nature ou état, n'est pas et ne semble pas être ce qu'il y a de mieux pour tous, tout le monde ne poursuit pas non plus le même plaisir. Néanmoins, c'est le plaisir que tout le monde poursuit. Et peut-être même poursuivent-ils, non le plaisir qu'ils croient, ni celui qu'ils peuvent prétendre rechercher, mais un plaisir au fond identique, car tous les êtres ont naturellement en eux quelque chose de divin

Ce qui paraît l'exclure

Mais voilà, ce sont les plaisirs corporels qui ont accaparé le nom comme un héritage, parce que le plus souvent, c'est vers eux qu'on se porte et qu'ils sont partagés par tout le monde. Du fait donc qu'ils sont les seuls plaisirs familiers, l'on croit qu'ils sont les seuls à exister.

Nouvelle confirmation

Du reste, il est encore évident que si le plaisir n'est pas un bien, ni l'activité plaisante, il faut exclure que l'homme heureux mène une vie de plaisir. Dans quel but en effet aurait-il besoin du plaisir dès lors que ce n'est pas un bien et qu'au contraire, il peut vivre même dans la peine ? Car la peine n'est ni un mal ni un bien si le plaisir non plus n'est ni l'un ni l'autre. Par conséquent, pourquoi la fuirait-on ? Et dès lors, l'existence qui est celle du vertueux ne sera pas plus agréable qu'une autre si ses activités ne le sont pas.

Les plaisirs corporels

L'argument que les plaisirs corporels sont mauvais est à revoir

Mais il y a les plaisirs corporels. Alors ils doivent être examinés compte tenu de l'argument de ceux qui disent : certes, il y a quelques plaisirs tout à fait dignes de choix, comme ceux qui sont beaux, mais ce n'est pas le cas des plaisirs corporels, c'est-à-dire ceux que poursuit l'intempérant.

Ces plaisirs sont bons jusqu'à un certain point

Pourquoi, dans ces conditions, les peines qui leur sont contraires sont-elles mauvaises ? Car si ces plaisirs sont un mal, leur contraire doit être un bien !

Ne serait-ce pas que, d'une certaine façon, les plaisirs nécessaires sont bons, dans le sens où ce qui n'est pas un mal est un bien ? Ou plutôt n'est-ce pas qu'ils sont bons jusqu'à un certain point ?

En effet, les états et les mouvements où il ne peut y avoir d'excès dans la recherche de la perfection, ne laissent pas non plus de place pour un excès de plaisir ; mais là où c'est possible, l'excès de plaisir l'est aussi. Or il peut y avoir excès de biens corporels. Et ce qui fait l'homme vil, c'est la recherche de cet excès, pas du tout la poursuite des plaisirs nécessaires. Tout le monde en effet prend d'une certaine façon plaisir aux mets cuisinés, aux vins et aux relations sexuelles, mais pas toujours comme il le doit. C'est en revanche le contraire dans le cas de la peine. Ce n'est pas en effet l'excès de peine que fuit le vilain, mais la peine en général, car la peine n'est pas contraire à son excès si ce n'est pour celui qui poursuit cet excès.

D'où vient l'opinion fautive à leur sujet

4. Mais le fait est qu'on doit dire, non seulement le vrai, mais encore le motif du faux, car cela contribue au crédit. En effet, lorsqu'on donne à voir de façon rationnelle pourquoi paraît vrai ce qui ne l'est pas, on fait mieux croire à la vérité. Il faut par conséquent dire pourquoi les plaisirs corporels paraissent plus dignes de choix que d'autres.

Ainsi donc, la première chose à constater, c'est que le plaisir expulse la peine. Aussi, les excès de peine font que, en guise de médecine, on poursuit le plaisir qui est excessif, c'est-à-dire, généralement, le plaisir corporel. Et la force de ces remèdes, qui explique pourquoi ils sont recherchés, s'explique elle-même du fait qu'ils apparaissent par comparaison avec le contraire.

Le plaisir dès lors semble aussi une chose non recommandable pour les deux raisons suivantes. Ainsi qu'on l'a dit, certains plaisirs sont des actes à mettre au compte d'une nature mauvaise, soit dès la naissance comme ceux des bêtes, soit par suite de l'habitude comme ceux des hommes dépravés. D'autres en revanche sont des remèdes, parce qu'ils sont le fait d'une nature déficiente, et mieux vaut être en état que d'être en train d'y revenir ; or ces plaisirs coïncident avec la remise en état parfait et ne sont donc recommandables que par accident.

De plus, ils sont recherchés en raison de leur force par les gens incapables d'en goûter d'autres. Eux-mêmes en tout cas se donnent à eux-mêmes certaines soifs qu'ils entretiennent !

Raison naturelle des excès

Ainsi donc, lorsque ces jouissances ne sont pas nuisibles, il n'y a pas lieu de les dénoncer. C'est seulement lorsqu'elles le sont que c'est vil. Car beaucoup n'ont pas à leur portée d'autres sources de jouissances, et dans le même temps, ce qui n'est ni agréable ni désagréable est pour eux pénible, étant donné leur nature. L'être vivant est en effet toujours à la peine, comme en témoignent ceux qui nous parlent de la nature : voir, écouter, disent-ils, est quelque chose de pénible (mais nous y sommes d'emblée accoutumés, à ce qu'ils prétendent). Et pareillement, au cours de la jeunesse, c'est la croissance qui fait que notre disposition ressemble à l'ivresse, et la jeunesse est un charme. Et les personnes d'humeur noire, c'est la nature qui fait qu'elles ont constamment besoin d'être soignées, car leur corps éprouve continuellement la morsure que leur vaut leur complexion et ils sont continuellement en proie à un désir violent. Or le plaisir chasse la peine – le plaisir contraire aussi bien que le premier venu, pourvu qu'il soit violent. Et c'est pour ces raisons qu'ils deviennent intempérants et vils.

Plaisirs accidentels et plaisirs naturels

Les plaisirs qui ne sont pas associés à des peines, quant à eux, ne comportent pas d'excès. D'autre part, ils rentrent, eux, dans la catégorie des agréments naturels et ce de façon non

accidentelle. J'entends par agréments accidentels les choses qui servent de remèdes ; c'est en effet parce qu'il coïncide avec une certaine action de la partie demeurée saine que le fait d'être soigné semble être une chose agréable. Les agréments naturels, en revanche, sont les choses qui produisent l'action de la nature saine en question.

L'imperfection de la nature humaine pousse à varier les plaisirs

Et si rien n'est en mesure de toujours nous plaire, si notre plaisir n'est pas toujours le même, c'est du fait que notre nature à nous n'est pas simple, mais comporte par ailleurs un autre constituant qui fait que nous sommes corruptibles. Par conséquent, si l'un quelconque des deux constituants donne lieu à une action, son exercice, pour la nature de l'autre, va contre-nature, et si les deux sont sollicités avec la même intensité, ce qu'on exécute ne semble ni pénible ni agréable. Car en fait, si l'on suppose un être dont la nature est simple, ce sera toujours la même action qui lui plaira au plus haut point.

C'est pourquoi le dieu jouit toujours d'un seul et simple plaisir. Car l'activité ne fait pas seulement partie du mouvement, mais fait partie aussi de l'immobilité, et le plaisir trouve plutôt sa place dans le calme que dans le mouvement. Et si « le changement est si agréable », comme dit le poète, c'est qu'il remédie à notre misère d'une certaine façon ; car s'il est un homme volontiers versatile, c'est le misérable ; misérable est donc aussi, de la même façon, notre nature si elle a besoin de changement, car elle n'est ni simple, ni honnête.

Ainsi donc, la continence et l'incontinence, le plaisir et la peine ont fait l'objet d'un exposé où l'on a dit ce qu'était chacune de ces choses et en quel sens les unes sont des biens et les autres des maux. Mais il nous reste à parler de l'amitié.

LIVRE VIII

3. L'amitié

Introduction

1. Et après cela, on peut poursuivre par une discussion sur l'amitié. Car c'est une vertu particulière ou du moins elle va de pair avec la vertu.

Importance du sujet

Nécessité de l'amitié dans toutes les conditions

Mais en plus, c'est la chose la plus nécessaire à l'existence.

Sans amis en effet nul ne choisirait de vivre, aurait-il tous les biens qui restent ; car c'est lorsqu'ils sont riches et en possession des formes du pouvoir et de la puissance que les gens éprouvent surtout le besoin d'amis. À quoi sert, en effet, une condition aussi privilégiée une fois soustraite la capacité de faire du bien, laquelle s'exerce surtout envers les amis et s'attire alors les plus vifs éloges ? Ou bien comment maintenir ces privilèges et les préserver sans amis, puisque plus ils sont importants, plus ils sont fragiles ?

Dans la pauvreté aussi et les autres revers de fortune, le seul refuge, croit-on, ce sont les amis.

Son utilité à tous les âges

Par ailleurs, ils permettent aux jeunes d'éviter la faute ; ils permettent aux vieux de compter sur un service et d'avoir ce qui leur manque pour agir, en raison d'une faiblesse de ressource ; et ils permettent à ceux qui sont à la fleur de l'âge d'exécuter leurs belles actions. « À deux, allant de pair », on est en effet plus capable de penser et d'agir.

Son caractère naturel

Et l'amitié s'instaure de façon apparemment naturelle chez les parents envers leur progéniture et chez les enfants envers ceux qui les ont engendrés, non seulement parmi les hommes, mais encore parmi les oiseaux et la grosse majorité des animaux. Elle existe même entre représentants d'une même race, où elle est réciproque, et surtout entre les hommes ; d'où l'éloge que nous faisons de ceux qui aiment leurs congénères. Du reste, on peut encore voir, au gré des voyages, comme tout homme a de l'affinité pour son semblable et lui est cher.

Son importance politique

D'autre part, selon toute apparence, même les Cités doivent leur cohésion à l'amitié et les législateurs s'en préoccupent, semble-t-il, plus sérieusement que de la justice. La concorde est en effet quelque chose qui ressemble à l'amitié, selon toute apparence ; or c'est à elle qu'ils visent par-dessus tout et l'insurrection, qui est son ennemie, est ce qu'ils cherchent le plus à bannir. De plus, entre amis, pas besoin de justice ; mais des gens justes éprouvent encore un besoin d'amitié et la justice à son plus haut degré de perfection passe pour être inspirée par l'amitié.

Sa beauté

Toutefois, ce n'est pas seulement une chose nécessaire. Au contraire, c'est aussi une belle chose. Nous faisons en effet l'éloge de ceux qui aiment s'entourer d'amis. En même temps, avoir

beaucoup d'amis passe pour être une belle chose entre toutes et, de plus, les mêmes personnes, croit-on, qui sont hommes de bien sont aussi celles qui méritent le titre d'amis.

Controverses et méthode

Question générale

2. Cependant les controverses à son sujet ne sont pas peu nombreuses.

Certains posent en effet qu'elle est une sorte de ressemblance et que ce sont les personnes semblables qui sont amies. D'où les dictons : « Qui se ressemble s'assemble », « Le choucas fréquente le choucas », et ceux du même genre. D'autres, au contraire, prétendent que les personnes semblables sont toutes « des potiers » qui s'affrontent les uns les autres.

Et ces données elles-mêmes font l'objet de recherches à un niveau plus élevé, c'est-à-dire celui plutôt du naturaliste. Euripide soutient que « l'amour de la pluie travaille la terre desséchée », et d'autre part, que « l'amour qui travaille le noble ciel gonflé de pluie le porte à tomber sur la terre ». Héraclite aussi déclare que « c'est l'opposé qui est intéressant », que « ce sont les notes différentes qui donnent la plus belle harmonie » et que « toute génération traduit la querelle des sexes ». Mais au contraire de ceux-ci, il y a notamment Empédocle, pour qui, en effet, le semblable tend au semblable.

Questions humaines

Cela dit, celles des interrogations qui portent sur la nature sont à laisser de côté, car elles ne sont pas appropriées au présent examen. Mais toutes celles qui touchent à l'homme, c'est-à-dire se rapportent aux traits du caractère et aux affections, celles-là, nous avons à les soumettre à l'examen.

Par exemple, est-ce que tout le monde inspire de l'amitié ou bien est-il impossible, lorsqu'on est méchant, d'être l'ami de quelqu'un ? Et est-ce que l'amitié a une seule forme ou plusieurs ? – Ceux qui croient en effet qu'il n'y en a qu'une du fait qu'elle admet le plus ou moins ne se fient pas à un indice suffisant, car il peut y avoir du plus ou moins même dans les choses qui diffèrent formellement ; d'ailleurs, on a parlé de cela auparavant.

Les formes d'amitiés

Conditions communes à toute amitié

L'aimable sous ses différentes formes

Mais on peut vite voir clair là-dessus une fois connu ce qui est aimable. Car, semble-t-il, on n'aime pas tout, mais ce qui est aimable, c'est-à-dire bon, plaisant ou utile. Or l'on peut croire que l'utile, c'est le moyen de faire du bien ou de faire plaisir. De sorte que les choses aimables peuvent se ramener à ce qui est bon et à ce qui est plaisant, envisagés comme des fins.

L'aimable et le bon

Dans ces conditions, est-ce qu'on aime ce qui est bon ou ce qui est bon pour soi-même ? Car les deux choses divergent quelquefois. Et l'on peut d'ailleurs se poser la même question pour ce qui est plaisant. Mais chacun a le sentiment d'aimer ce qui est bon pour lui ; il semble aussi que dans l'absolu, c'est le bien qui est aimable, mais chacun trouve aimable ce qui est bon pour lui.

– Il aime pourtant, non ce qui est réellement bon pour lui, mais ce qui lui apparaît tel ! Mais peu importe, car l'aimable sera dès lors apparent.

La bienveillance réciproque

Mais s'il y a bien trois choses qui suscitent l'amour, dans le cas de l'amour qui a pour objet les êtres inanimés, on ne parle pas d'amitié, parce que cet objet ne paye pas d'amour en retour, et qu'on ne lui souhaite pas du bien. Ridicules, en effet, seraient sans doute de bons vœux adressés au vin, sauf, le cas échéant, à souhaiter sa conservation pour son avantage personnel. Mais à son ami, dit-on, on doit adresser de bons vœux dans le souci qu'on a de lui. Or ceux qui forment de bons vœux dans le souci de quelqu'un, on dit qu'ils sont bienveillants envers cette personne, mais pas qu'ils sont ses amis si le même souhait n'existe pas aussi de la part de la personne en question ; c'est que, pense-t-on, la bienveillance doit être réciproque pour faire une amitié.

La bienveillance réciproque doit être connue

Et ne faut-il pas ajouter que la bienveillance doit ne pas rester secrète ? Beaucoup ont en effet de la bienveillance pour des gens qu'ils n'ont jamais vus, mais supposent être honnêtes ou utiles ; et la même affection, le cas échéant, peut être éprouvée par l'une de ces personnes à l'égard de l'intéressé. Voilà donc, visiblement, des gens bienveillants l'un à l'égard de l'autre, mais comment pourrait-on parler d'amis, alors qu'ils ignorent leurs dispositions mutuelles ?

Conclusion

Donc, les amis doivent avoir de la bienveillance l'un pour l'autre et se souhaiter du bien sans s'ignorer, pour l'une quelconque des raisons qu'on a dites.

Les différences spécifiques

3. Or ces raisons diffèrent les unes des autres de façon formelle. Les manières d'aimer aussi, par conséquent, ainsi que les amitiés. Donc, les formes de l'amitié sont au nombre de trois, exactement comme celles de l'aimable. En chaque forme, en effet, il y a de l'amour en retour ; celui-ci n'est pas secret et ceux qui s'aiment mutuellement se souhaitent mutuellement du bien dans la perspective où se place leur amour.

Les amitiés accidentelles que fondent l'intérêt ou le plaisir

Ainsi donc, ceux que motive l'intérêt dans leur amour mutuel ne s'aiment pas en raison de leurs propres personnes, mais ne s'apprécient que dans les limites où, chacun à son profit, ils peuvent recevoir l'un de l'autre quelque bien. Et il en va encore de même de ceux que motive le plaisir. Ce n'est pas en effet parce qu'ils sont des personnes de qualité qu'ils affectionnent les personnes de joyeuse compagnie, mais du fait qu'elles leur sont agréables à eux-mêmes.

Donc, ceux qui s'aiment par intérêt sont inspirés dans leur prédilection par ce qui est bon pour eux-mêmes et ceux qui s'aiment par plaisir sont inspirés par ce qui leur plaît à eux-mêmes. Et ce n'est pas en tant que telle que la personne aimée inspire cette prédilection, mais en tant qu'utile ou agréable.

Donc, il s'agit là d'amitiés accidentelles, puisque la personne aimée n'est pas aimée pour ce qu'elle est, mais en tant qu'elle procure soit un bien, soit du plaisir. Donc, les amitiés de ce genre

se dissolvent facilement, les personnes en cause ne restent pas toujours semblables. Si elles ne sont plus agréables ou utiles, elles cessent en effet d'être amies.

L'amitié par intérêt

Or l'intérêt n'est pas quelque chose de permanent ; il varie au contraire selon les moments. Quand donc a disparu le motif pour lequel on était des amis, l'amitié se dissipe aussi, vu qu'elle était fonction de ces motifs-là.

C'est d'ailleurs surtout chez les personnes âgées, semble-t-il, que ce genre d'amitié se développe, car ce n'est pas son agrément qu'on recherche à cet âge, mais son avantage ; elle se rencontre aussi parmi les gens d'âge mûr et parmi les jeunes, chez tous ceux qui sont en quête de profit.

D'autre part, il est exclu que les amis de cette sorte partagent aussi l'existence les uns des autres. Parfois, en effet, ils ne se plaisent même pas ; donc ils n'éprouvent pas non plus, en sus, le besoin d'une fréquentation assidue, à moins d'y trouver un avantage, car le plaisir qu'ils trouvent l'un à l'autre est exactement à la mesure des espérances qu'ils ont de retirer un bien du partenaire.

C'est d'ailleurs aussi du côté de ces amitiés-là qu'on place celle qui relève de l'hospitalité.

L'amitié qu'inspire le plaisir

En revanche, l'amitié entre jeunes semble être motivée par le plaisir, car leur vie suit le chemin de l'affection et ils poursuivent surtout ce qui leur plaît à eux-mêmes et sur le moment. Or avec les changements que cet âge entraîne, les agréments varient eux aussi. C'est pourquoi ils sont prompts à devenir amis et à cesser de l'être, car l'amitié évolue en même temps que l'agrément et dans le plaisir de cet âge, le changement est rapide.

Par ailleurs, les jeunes sont aussi portés à la sensualité. C'est que l'amitié sensuelle, en grande partie, est portée par l'affection et motivée par le plaisir. C'est précisément pourquoi ils sont prompts à aimer et à rompre, changeant plusieurs fois de sentiment la même journée.

En revanche, ils souhaitent également passer du temps ensemble et partager leur existence, parce que c'est ainsi qu'ils obtiennent ce qu'ils attendent de leur amitié.

L'amitié achevée est fondée sur la vertu des partenaires

4. De son côté, l'amitié achevée est celle des personnes de bien, c'est-à-dire de celles qui se ressemblent sur le plan de la vertu. Ce sont elles en effet qui se souhaitent pareillement du bien les unes aux autres en tant que personnes de bien et qui sont telles en elles-mêmes. Or ceux qui souhaitent du bien à ceux qui leur sont chers dans le souci de ces derniers sont par excellence des amis, car ce sont les personnes mêmes qui motivent ces dispositions réciproques et ils ne s'aiment pas par accident.

Par conséquent, leur amitié persiste aussi longtemps qu'ils restent hommes de bien. Or la vertu est chose stable.

De plus, chacun des deux est bon à la fois tout simplement et pour son ami, car les hommes de bien sont à la fois bons tout simplement et avantageux l'un pour l'autre. Du reste, ils sont aussi agréables dans le même double sens. Les hommes de bien sont en effet agréables à la fois tout simplement et l'un à l'autre, car chacun trouve plaisir à ses propres actions et à celles qui leur ressemblent ; or celles des hommes de bien sont identiques ou se ressemblent.

Sa stabilité et son excellence

Du reste, si ce genre d'amitié est stable, c'est parfaitement rationnel, car elle réunit en elle tous les attributs qui doivent appartenir aux amis. Toute amitié, en effet, est motivée par ce qui est bon ou par le plaisir, soit tout simplement, soit aux yeux de celui qui aime, et elle traduit une certaine similitude. Or cette amitié possède tous les attributs qu'on vient de dire. Les partenaires en effet sont en eux-mêmes semblables et les autres attributs sont là : à la fois ce qui est bon tout simplement et ce qui est agréable tout simplement. Or voilà surtout ce qui suscite l'amour. Donc, l'amour et l'amitié existent surtout dans ces cas-là et sous la forme la plus excellente.

Sa rareté et sa lenteur à advenir

Mais rares sont vraisemblablement de telles amitiés, car de tels partenaires sont peu nombreux. Et de plus, il leur faut encore du temps et des habitudes contractées en commun. Comme dit le proverbe en effet, « on ne peut arriver à se connaître mutuellement avant d'avoir consommé ensemble les quantités de sel requises ». On ne peut donc non plus s'accepter, ni être amis avant que chacun n'apparaisse à l'autre digne d'être aimé et n'ait gagné sa confiance. Quant à ceux qui sont prompts à se prodiguer les marques d'amitié l'un à l'autre, ils ont certes le souhait d'être des amis, mais ce n'en sont pas, sauf à être encore dignes d'être aimés et à le savoir. Un souhait d'amitié naît en effet rapidement, mais pas une amitié.

L'amitié achevée comparée aux amitiés accidentelles

Ressemblance

5. Ainsi donc, voilà ce qu'est l'amitié achevée sous le rapport du temps et sous les autres rapports. De plus, elle vaut des avantages à tous égards identiques et semblables à chaque partenaire de la part de l'autre, ce qui doit précisément être le cas entre les amis. Mais l'amitié que motive l'agrément comporte une ressemblance avec elle, car les personnes de bien se plaisent l'une à l'autre. Et il en va encore de même de l'amitié que motive l'intérêt, car les personnes de bien sont utiles l'une à l'autre. Or dans ces cas aussi, les amitiés durent surtout lorsque les partenaires reçoivent l'un de l'autre quelque chose d'identique, par exemple du plaisir, et que non seulement cette chose est identique, mais que l'est aussi la source dont elle est tirée, comme c'est le cas pour les personnes de joyeuse compagnie.

Différence

Et ce n'est pas le cas pour un amant et la personne qu'il aime, car ceux-ci n'ont pas les mêmes motifs de jouissance. L'un, au contraire, tire son plaisir de la vue de la personne aimée, tandis que celle-ci le tire des soins prodigués par son amant. Or le bel âge venant à se faner, parfois l'amitié se fane aussi, parce que, pour l'un, il n'y a plus d'agrément à voir l'autre et que pour ce dernier, il n'y a plus ces soins prodigués.

Beaucoup néanmoins persistent dans leur liaison si leur commerce habituel finit par leur faire aimer leurs caractères, quand ils sont semblables.

Ceux, en revanche, qui n'obtiennent pas en retour du plaisir mais du profit dans les relations d'amour, sont à la fois moins amis et moins constants.

Quant à ceux qui sont amis par intérêt, ils rompent en même temps que disparaît leur profit, car ils n'étaient pas amis l'un de l'autre, mais n'aimaient que ce qui leur était utile.

Tout le monde inspire-t-il de l'amitié ?

Ainsi donc, par plaisir ou par intérêt, il peut aussi bien se faire que de vilaines gens soient amis entre eux, que d'honnêtes gens soient aimés de vilains et que celui qui n'est ni l'un ni l'autre soit aimé indifféremment du vilain ou de l'honnête.

Mais quand elle se fonde sur les personnes elles-mêmes, l'amitié n'est évidemment possible qu'entre les hommes de bien, car les gens mauvais ne tirent pas de joie de leurs personnes à moins de quelque avantage qui en résulte.

Traits propres de l'amitié véritable

Et seule, par ailleurs, l'amitié entre personnes de bien est hors de portée de la diffamation. Pas facile en effet de croire quiconque médisant sur le compte d'une personne qui se trouve avoir été longtemps éprouvée par soi-même. Autrement dit, la confiance existe chez ces personnes-là et l'incapacité de jamais se montrer injustes et tous les autres traits qu'on tient pour dignes de l'amitié au sens véritable du terme, alors que dans les amitiés différentes, rien n'empêche pareilles défaillances de se produire.

Conclusions : l'amitié au sens premier et ses semblants

Mais voilà ! Les hommes appellent amis même les associés que motive l'intérêt, exactement comme le font les Cités (il semble bien en effet que les alliances militaires conclues entre les Cités ont un but intéressé), et ils parlent ainsi de ceux qui, par plaisir, préfèrent se retrouver entre eux, selon le langage que tiennent les enfants. Peut-être donc devons-nous dire, nous aussi, que de tels individus sont des amis, mais admettre alors qu'il y a plusieurs formes d'amitié et que l'amitié, au sens premier et principal, est celle qui unit les personnes de bien en tant que telles, alors que celles qui restent ne doivent ce nom qu'à une ressemblance. C'est en effet dans la mesure où l'on représente quelque chose de bon pour lui ou quelque chose qui ressemble au bien, que l'on est alors l'ami de quelqu'un, car l'agrément est un bien pour les amateurs de plaisirs.

Ces amitiés-là cependant ne se recourent pratiquement jamais et ce ne sont pas les mêmes personnes qui deviennent amies par intérêt et par agrément, car les couples ne réunissent pratiquement jamais des êtres dont le rapport est accidentel.

6. Cela dit et telles étant les formes de l'amitié dans notre répartition, les vilains peuvent être amis ou par plaisir ou par intérêt, puisqu'ils se ressemblent de ce point de vue-là, alors que les hommes de bien s'aiment en raison de leurs propres personnes, puisqu'ils ne s'aiment que dans la mesure où ils sont bons. Ainsi donc ces derniers sont tout simplement amis, alors que les premiers le sont par accident et ne s'appellent ainsi que du fait qu'ils leur ressemblent.

Exigences de l'amitié véritable

L'amitié exige des actes amicaux et donc une existence partagée

Mais dans le cas où l'on parle des vertus, on dit que certains sont bons par référence à leur état et d'autres par référence à leur activité. Or il en va exactement de même dans le cas de l'amitié.

Certains en effet, qui vivent ensemble, tirent leur joie l'un de l'autre et s'enrichissent de bienfaits mutuels tandis que d'autres, qui dorment ou que séparent leurs lieux de séjour, n'ont pas ces activités amicales, mais sont dans l'état de les avoir. Les lieux séparés en effet n'abolissent pas l'amitié purement et simplement, mais font cesser l'activité où elle s'exprime et si l'absence se prolonge, elle semble faire oublier l'amitié aussi. De là viennent ces propos : « Bien des amitiés, faute qu'on s'adresse la parole, se sont alors rompues. »

Une vie partagée exige des partenaires agréables

On ne voit pas d'autre part que ni les vieillards ni les gens acariâtres soient portés à l'amitié, parce que chez eux, les moments de plaisir sont courts. Or nul ne peut tenir à longueur de journée auprès de celui qui est chagrin ou n'est pas agréable, car la pente la plus manifeste de la nature est de fuir ce qui chagrine et de viser l'agréable.

Quant à ceux qui s'agrément mutuellement, mais sans partager leur vie, ils ont plutôt l'air de gens bienveillants que d'amis. Rien en effet ne caractérise des amis comme le fait de vivre ensemble. Car les gens dans le besoin aspirent à recevoir de l'aide, mais même les bienheureux tiennent à couler leurs jours ensemble ; la solitude est en effet ce qui leur sied le moins. Or passer le temps l'un avec l'autre est impossible quand on n'est pas agréable et qu'on ne tire pas sa joie des mêmes choses comme, semble-t-il, cela se fait dans l'amitié entre compagnons.

Les partenaires bons sont en même temps agréables

7. Ainsi donc l'amitié principale est celle des hommes de bien, ainsi qu'on l'a dit plusieurs fois. Ce qu'on semble aimer, en effet, et trouver digne de choix, c'est ce qui est simplement bon ou agréable ; et chacun aime ce qui est tel à ses yeux. Or l'homme bon paraît aimable à son semblable pour les deux raisons à la fois.

L'amitié implique un état si elle est réciproque

Cependant, si l'amour a l'air d'une affection et l'amitié d'un état, c'est que l'amour ne se porte pas moins sur les objets inanimés, tandis que la réciprocité dans l'amour implique une décision ; or la décision procède d'un état. De plus, souhaiter du bien à ceux qu'on aime dans le souci de ces derniers ne traduit pas une affection, mais un état.

Retour égal de bienfaits et de plaisirs

De plus, en aimant son ami, on aime ce qui est bon pour soi-même, car l'homme bon qui devient cher à quelqu'un devient quelque chose de bon pour celui auquel il est cher ; chacun des deux partenaires aime donc ce qui est bon pour lui-même et en même temps retourne dans une égale mesure souhait et agrément. On dit en effet : « amitié vaut égalité ». Dès lors, c'est surtout à l'amitié des hommes bons que la formule s'applique.

La principale caractéristique de l'amitié

D'autre part, chez les gens acariâtres et proches de la vieillesse l'amitié trouve d'autant moins de place qu'ils sont d'humeur plus difficile et prennent moins de joie aux fréquentations. C'est en effet surtout la joie d'être en compagnie qui, semble-t-il, trahit un tempérament amical et peut susciter l'amitié. C'est pourquoi les jeunes deviennent vite amis, mais pas les vieux, car on ne devient pas l'ami de quelqu'un quand on n'a pas de joie à le fréquenter. Et c'est pareil avec les personnes acariâtres. Mais ça n'empêche pas les personnes de ce genre d'avoir de la bienveillance les unes pour les autres. Elles se souhaitent en effet du bien et se rencontrent pour

faire face à leurs besoins. Mais elles ne sont pas vraiment amies car il est hors de question qu'elles passent un jour ensemble et elles n'ont pas de joie à se fréquenter les unes les autres. Voilà donc, semble-t-il, les principales caractéristiques de l'amitié.

L'amitié achevée exige un seul partenaire

Par ailleurs, être l'ami de beaucoup de monde ne se conçoit pas dans le cadre de l'amitié achevée, tout comme on ne peut non plus désirer de façon sensuelle beaucoup de personnes en même temps, car l'amour tient de l'excès ; or une telle surabondance ne peut naturellement s'adresser qu'à une seule personne. Du reste, beaucoup de monde peut-il plaire en même temps au même individu, de façon profonde ? Pas facile ! Et sans doute n'est-il pas possible non plus de trouver beaucoup d'hommes bons. Mais, pour être amis, ils doivent encore acquérir l'expérience les uns des autres et des habitudes en commun ; ce qui est très malaisé.

L'amitié qu'inspire le plaisir ressemble le plus à l'amitié achevée

En revanche, si le motif est l'intérêt ou l'agrément, il est possible de plaire à beaucoup de monde, car nombreux sont ceux qui ont les mêmes dispositions, et en peu de temps, on peut compter sur leurs services.

Mais dans ce cas, la relation qui a le plus l'allure de l'amitié est celle que motive l'agrément, à condition que les deux parties dispensent les mêmes plaisirs et tirent leur joie l'une de l'autre ou des mêmes choses, comme c'est le cas des amitiés entre les jeunes. C'est plutôt dans celles-ci qu'on trouve la générosité de l'homme libre, alors que celle que motive l'intérêt est une amitié de marchands.

D'ailleurs, prenons encore les bienheureux. Ils n'ont nul besoin d'amis utiles, mais d'amis agréables. Ils souhaitent en effet partager leur vie avec certaines personnes, mais s'ils tolèrent un peu de temps ce qui chagrine, il n'en est pas un seul en revanche qui puisse le supporter continuellement ; il ne supporterait même pas le bien lui-même s'il lui causait du chagrin ! C'est pourquoi les amis qu'ils recherchent sont des personnes agréables, quoiqu'elles doivent sans doute être aussi de bonnes personnes en plus d'être agréables, et de surcroît, bonnes pour eux-mêmes, car c'est à ces conditions qu'on leur reconnaîtra toutes les qualités que les amis doivent avoir.

Distinction évidente de l'amitié par plaisir et de l'amitié par intérêt

De leur côté, les hommes en position éminente font visiblement une distinction entre leurs amis. Certains ont, en effet, pour eux, un rôle d'utilité et d'autres, un rôle d'agrément, mais ce ne sont pas véritablement les mêmes personnes qui assument les deux rôles, car ils ne cherchent ni des gens agréables qui soient doublés de vertu, ni des gens utiles qui soient en mesure de servir leurs belles entreprises, mais bien d'un côté, la compagnie de personnes amusantes quand ils visent à l'agrément, et de l'autre, celle des hommes habiles quand il s'agit d'exécuter les ordres. Or ces qualités ne se rencontrent guère chez le même individu.

Bien sûr, un homme agréable et utile à la fois, ça existe, on l'a dit, en la personne du vertueux ; mais, si l'on est en position de supériorité, on n'a pas ce genre d'homme pour ami, à moins de le dépasser aussi par la vertu ; sinon, ce dernier ne peut rétablir proportionnellement l'égalité, étant l'inférieur. Or il n'est guère habituel chez les puissants d'avoir ce genre d'élévation vertueuse.

Conclusion

8. D'autre part, on peut conclure que les amitiés dont on a parlé impliquent une égalité. Les mêmes profits se tirent en effet des deux parties et elles se souhaitent la même chose l'une à l'autre. À défaut, elles échangent une chose contre une autre, par exemple plaisir contre profit, mais le fait est que les amitiés, dans ces cas-là, sont moindres et durent moins longtemps, on l'a dit.

On peut croire cependant d'après la ressemblance ou la dissemblance qu'elles présentent avec un même troisième que deux d'entre elles sont et ne sont pas de l'amitié. D'après leur ressemblance avec l'amitié vertueuse en effet, elles paraissent bien des formes d'amitié, puisque l'une implique l'agrément et l'autre l'utilité et que ces avantages appartiennent aussi à l'amitié vertueuse. Mais vu que cette dernière est hors de portée de la diffamation et forme quelque chose de stable, alors qu'elles sont promptes à tomber dans l'oubli – sans compter beaucoup d'autres différences – elles ne paraissent pas des amitiés, car elles ne ressemblent pas à celle qu'on prend pour référence.

Égalité et inégalité dans l'amitié

L'amitié entre inégaux et ses différences

Mais il est une seconde forme d'amitié : celle qui suppose la supériorité d'un partenaire. Ainsi, l'amitié d'un père à l'égard de son fils et généralement celle d'une personne plus âgée à l'égard d'une plus jeune ou encore celle d'un homme à l'égard de sa femme et celle d'un gouvernant à l'égard d'un gouverné.

Ces amitiés, au demeurant, diffèrent aussi les unes des autres. Ce n'est pas la même en effet que l'on trouve chez des parents à l'égard de leurs enfants et chez des gouvernants à l'égard de gouvernés. Mieux : ce n'est pas non plus la même chez un père à l'égard de son fils et chez un fils à l'égard de son père, ni chez un homme à l'égard de sa femme et chez une femme à l'égard de son mari. Car chacune de ces personnes possède une vertu différente, à l'instar de leur fonction, et aussi des motifs différents d'aimer. Différentes sont donc également leurs formes d'amour et d'amitié.

Implication de ces différences : avantages et sentiments proportionnés

Donc ce n'est pas la même chose qu'un partenaire retire de l'autre, ni qu'il doit rechercher. Néanmoins, quand des enfants accordent à leurs parents ce qu'ils doivent aux auteurs de leurs jours et que des parents donnent à leur fils ce qu'ils doivent à leurs enfants, l'amitié entre eux dans ces conditions sera durable et honnête.

Mais dans toutes les amitiés qui supposent une supériorité, il faut encore que l'amour soit proportionnel. Ainsi, le meilleur des partenaires doit recevoir plus d'amour qu'il n'en donne ; de même, le partenaire le plus utile et quiconque est supérieur dans chacun des autres cas. Quand en effet l'amour correspond aux mérites, à ce moment-là s'établit en quelque sorte l'égalité, ce qui constitue bel et bien la marque de l'amitié, semble-t-il.

L'égalité de proportion en amitié : elle est secondaire

9. Mais l'exigence de l'égalité ne se présente visiblement pas de la même façon dans les affaires de justice et dans l'amitié. Dans les affaires de justice en effet l'égalité qui paraît fondamentale est celle qui correspond aux mérites, alors que

l'égal en quantité paraît secondaire, tandis que dans l'amitié, l'égal en quantité paraît primordial et ce qui correspond aux mérites secondaires.

C'est d'ailleurs évident dans les cas où se creuse considérablement l'écart entre personnes sous le rapport de la vertu, du vice, des ressources ou de quoi que ce soit d'autre. Car ces personnes ne sont plus des amis. Que dis-je ? Elles n'estiment même pas devoir l'être. Le cas le plus manifeste au demeurant est celui des dieux, vu que leur supériorité est énorme sur tous les plans des biens, mais on le voit aussi dans le cas des rois, car on ne pense même pas à gagner leur amitié si l'on est d'humble condition, pas plus qu'on ne prétend à celle des hommes les meilleurs ou les plus sages s'il l'on n'a aucun mérite.

À propos des limites de l'amitié : une aporie

Ainsi donc, il n'y a pas moyen, dans ce genre d'affaires, de déterminer rigoureusement jusqu'où l'amitié est possible, car on peut supprimer bien des conditions et elle subsiste encore.

Mais si l'écart est devenu trop grand, comme avec le dieu, ce n'est plus possible. D'où précisément la question : est-ce qu'entre amis, les uns peuvent vraiment souhaiter aux autres les plus grands biens qui soient, comme celui d'être des dieux ? Car les uns ne seront plus alors des amis pour les autres, ni par conséquent des biens ; or les amis sont des biens !

Si donc l'on a bien eu raison de dire qu'un ami souhaite du bien à l'être qui lui est cher avec le souci de cet être-là, il s'agira que cet être-là demeure tel qu'il peut bien être. C'est donc sous réserve qu'il reste un homme qu'on lui souhaitera les plus grands biens. Et peut-être pas tous, car c'est à soi principalement que chacun souhaite du bien.

Aimer compte plus qu'être aimé

La conduite du grand nombre porte à confusion

Mais le grand nombre, par goût des honneurs, semble souhaiter recevoir des marques d'amitié plutôt que d'en donner. C'est pourquoi le grand nombre aime les flatteurs. Le flatteur est en effet un ami en position d'infériorité ou bien il feint de l'être et d'aimer plus qu'il n'est aimé. Or être aimé se rapproche, semble-t-il, d'être honoré. C'est donc à ceci que vise le grand nombre.

Il n'a pas l'air toutefois de chercher l'honneur pour lui-même, mais par accident. Si le grand nombre, en effet, se réjouit d'être honoré par les gens qui occupent les positions éminentes, c'est qu'il est travaillé par l'espérance, croyant pouvoir obtenir d'eux quelque chose dont il aurait besoin. C'est donc comme d'un signe avant-coureur du bienfait qu'il se réjouit de l'honneur.

Quant à ceux qui aspirent à être honorés par les gens honnêtes et bien au courant de leur situation, ils visent à confirmer l'opinion intime qu'ils ont d'eux-mêmes. Ils se réjouissent donc de constater qu'ils sont hommes de bien sur la foi du jugement de ceux qui le déclarent.

Par ailleurs, le fait d'être aimé est, en soi, source de joie. C'est pourquoi l'on peut penser que cela vaut mieux que d'être honoré et que l'amitié est, en elle-même, digne d'être recherchée. Mais elle semble consister dans le fait d'aimer plutôt que dans le fait d'être aimé.

Indice en faveur de la thèse

Et l'indice, c'est la joie que les mères ont d'aimer. Quelques-unes en effet donnent leurs propres enfants en nourrice et les aiment en les sachant en bonnes mains, mais sans chercher à être aimées en retour si les deux ne sont pas possibles. Au contraire, il leur suffit, selon toute

apparence, de les voir prospérer ; et personnellement, elles leur donnent leur amour même si eux ne leur rendent aucune des marques qui conviennent à une mère, en raison de leur ignorance.

Conséquence : l'amour donné est gage de l'amitié solide

10. Or si l'amitié réside plutôt dans le fait d'aimer et qu'on loue ceux qui aiment leurs amis de préférence à ceux qui ont des amis, c'est le fait d'aimer qui, selon toute apparence, constitue la vertu de ceux qui sont amis, si bien que les personnes dont l'amour se donne au mérite sont les personnes qui font les amis solides et chez qui l'amitié est durable.

C'est d'ailleurs surtout dans ces conditions que les personnes inégales précisément peuvent être amies, parce qu'elles peuvent être mises sur pied d'égalité. Or c'est l'égalité et la ressemblance qui font l'amitié.

Importance relative des ressemblances entre partenaires à cet égard

Et c'est surtout la ressemblance des personnes vertueuses qui la produit. Car, étant stables en elles-mêmes, elles le sont aussi dans leurs rapports mutuels et n'inclinent ni à demander de vilaines choses, ni à rendre de mauvais services. Au contraire, elles sont pour ainsi dire un constant obstacle à cette inclination, car la caractéristique des hommes de bien, c'est qu'ils se gardent et de fauter eux-mêmes et d'être pour leurs amis un incitatif à la faute.

Les méchants en revanche ne présentent pas ce rempart solide, vu qu'ils ne restent même pas toujours semblables à eux-mêmes. Et s'ils deviennent amis, c'est pour une brève période, le temps pour l'un de jouir de la méchanceté de l'autre et réciproquement.

Quant aux gens utiles et agréables, ils restent davantage fidèles, aussi longtemps, en fait, qu'ils peuvent se procurer plaisirs et profits mutuellement.

Importance relative des dissemblances

D'autre part, ce qui naît entre personnes contraires, c'est surtout, semble-t-il, l'amitié fondée sur l'intérêt : celle, par exemple, qui rapproche le pauvre du riche, ou l'individu qui n'a pas appris du savant qui est un connaisseur. Car si quelqu'un, le cas échéant, a besoin de quelque chose, il y prétend en échange d'autre chose dont il peut faire présent.

On peut d'ailleurs encore inclure ici l'exemple de l'amant et de la personne dont il est épris, c'est-à-dire celui d'une belle personne et d'une laide. C'est pourquoi, manifestement, les amants sont ridicules quelquefois, lorsqu'ils pensent devoir être aimés de la même façon qu'ils aiment. S'ils inspirent pareillement l'amour, peut-être alors leur revendication est-elle fondée ; mais s'il n'en est rien, elle est ridicule.

Il se peut néanmoins qu'entre contraires, l'un ne tende pas vers l'autre en lui-même, mais s'en rapproche par accident, et que sa tendance soit d'aller vers le moyen terme, puisque c'est celui-ci qui est bon. Par exemple, pour le sec, ce n'est pas de devenir humide qui est bon, mais de se rapprocher du milieu entre les deux ; et pour le chaud et les autres qualités, c'est pareil. Mais il faut laisser ces considérations de côté, car elles sont trop étrangères à notre propos.

L'amitié au sein des communautés

Toute association implique une forme d'amitié

11. Mais il semble bien, comme on l'a dit au début, que les mêmes matières et les mêmes personnes qui impliquent l'amitié, impliquent aussi ce qui est juste. Toute association semble en effet impliquer quelque chose de juste, mais aussi de l'amitié. En tout cas, l'on traite expressément comme amis ses compagnons d'équipage ou ses compagnons d'armes, et il en va encore ainsi de ceux qui nous sont unis dans les autres formes d'associations.

Le degré d'amitié est fonction de l'association

D'ailleurs, plus complète est l'association, plus profonde est l'amitié, car ce qui est juste a d'autant moins de limites. Et le proverbe « Entre amis, les biens sont communs » exprime correctement les choses, puisque l'amitié implique communauté.

Cependant, si entre frères ou compagnons, tout est commun, pour les autres personnes ce sont des choses déterminées, beaucoup dans certains cas, peu dans d'autres, car les amitiés sont plus ou moins profondes selon les cas.

Degrés d'amitié, de justice et d'injustice comparés

Mais il y a aussi des différences à faire pour tout ce qui est juste, car la justice n'attend pas la même chose des parents envers leurs enfants que des frères dans leurs rapports entre eux, ni de compagnons ni de concitoyens. Et c'est exactement pareil pour les autres formes d'amitié.

Différentes sont donc aussi, selon les cas, les injustices commises envers chacune de ces catégories d'individus. Elles sont, autrement dit, de gravité croissante à mesure que le préjudice atteint davantage des personnes chères. Ainsi, dépouiller de son argent un compagnon est plus terrible que dépouiller un concitoyen ; ne pas secourir un frère, plus grave que s'il s'agit d'un étranger et frapper son père plus criminel que frapper n'importe qui d'autre.

Il est d'ailleurs naturel qu'augmentent concomitamment l'importance de l'amitié et les exigences de la justice dès lors que les deux vertus impliquent les mêmes personnes et que leurs matières ont égale extension.

La communauté politique inclut toutes les autres

D'autre part, toutes les associations se présentent comme des parcelles de l'association entre concitoyens. Si les gens font route ensemble en effet, c'est qu'ils y ont quelque intérêt et peuvent se procurer quelque chose d'utile à l'existence. Or la communauté politique a, semble-t-il, elle aussi, pour motif l'intérêt, tant au départ lorsqu'elle se constitue, que plus tard lorsqu'elle se perpétue. C'est lui en effet que les législateurs ont en point de mire et ce qu'ils prétendent juste, c'est l'intérêt commun.

Ainsi donc, les autres associations, chacune pour sa part, ont en vue l'intérêt. Par exemple, les compagnies maritimes cherchent à tirer parti de la navigation, pour produire des richesses ou quelque chose de ce genre ; les compagnies militaires, de leur côté, cherchent à tirer parti de la guerre, pour obtenir ce qu'ils visent : les richesses, la victoire ou la possession d'une cité ; et il en va encore de même des membres d'une tribu et d'un dème.

[...] Mais toutes ces associations ont bien l'air d'être subordonnées à la communauté politique. Car ce n'est pas l'intérêt du moment que vise la communauté politique ; au contraire, elle prend en considération toute l'existence.

Par ailleurs, quelques-unes des associations semblent être motivées par le plaisir ; on pense aux confréries religieuses et aux sociétés de cotisants ; elles ont en effet pour but l'organisation de sacrifices et la tenue de rencontres. Leurs membres organisent des sacrifices et des rassemblements à l'occasion de ceux-ci ; ils rendent hommage aux dieux tout en se ménageant à eux-mêmes des moments de détente agréables. Les sacrifices anciens en effet, avec leurs rassemblements, prennent place visiblement après les récoltes des fruits, comme offrandes de prémices, parce que c'est surtout à ces occasions-là qu'on avait du loisir.

Donc manifestement, toutes ces associations forment des parcelles de l'association entre concitoyens et les différentes sortes d'amitiés qu'elles supposent correspondent par conséquent à ces différences.

Les formes de régimes politiques

12. Le régime politique, pour sa part, comporte trois formes et aussi un nombre égal de déviations, sortes de corruptions de ces formes.

De leur côté, les formes de régimes politiques sont d'abord la royauté et l'aristocratie ; quant à la troisième, basée sur les évaluations foncières, il serait visiblement approprié de dire que c'est une « timocratie », mais l'habitude de loin la plus répandue est de l'appeler « république ». Et parmi ces régimes, le meilleur est la royauté, tandis que le pire est la timocratie.

D'autre part, la déviation de la royauté, c'est la tyrannie. Les deux régimes sont en effet des monarchies, mais ils présentent une différence énorme, puisque le tyran n'a en vue que son intérêt personnel, alors que le roi ne considère que celui des sujets qu'il gouverne. N'est pas un roi, en effet, celui qui ne se suffit pas à lui-même et n'est pas supérieur sur tous les plans du bien ; or un homme de cette qualité n'a besoin de rien en plus ; donc, les intérêts qu'il a en vue ne sont pas les siens à lui, mais ceux des sujets qu'il gouverne. Sans cette qualité en effet, on ne peut être qu'un roi tiré au sort !

La tyrannie, au demeurant, prend le contre-pied de ce régime, puisqu'elle poursuit le bien personnel du tyran, et il est assez clair dans son cas qu'elle est le pire régime. Or si elle est la plus mauvaise chose, elle est le contraire de la meilleure.

Une royauté cependant peut se changer en tyrannie. La perversion de la monarchie en effet, c'est la tyrannie, et le méchant roi devient un tyran.

De son côté, l'aristocratie se change en oligarchie, à cause du vice des gouvernants, dès lors que ceux-ci distribuent les faveurs de la Cité en dépit du mérite, c'est-à-dire se réservent à eux-mêmes tous les biens ou la très grande part et attribuent toujours les pouvoirs aux mêmes personnes avec le souci presque exclusif de s'enrichir. C'est alors un petit nombre qui dirige et des méchants, au lieu des plus honnêtes.

La timocratie, quant à elle, se mue en démocratie, car ces régimes confinent. Être un gouvernement de la majorité est en effet aussi le vœu de la timocratie et tous y sont égaux lorsqu'ils justifient de l'impôt foncier. Pour sa part, la démocratie est la déviation la moins mauvaise, car elle s'écarte peu de la forme que présente la république.

Voilà donc les principaux changements qui affectent ces régimes politiques, car ce sont les moindres et les plus faciles.

Les six formes similaires de communautés familiales

Mais on peut encore saisir des choses qui ressemblent à ces régimes et leur servent en quelque sorte de modèles à l'intérieur des relations familiales.

Ainsi, la relation d'un père avec ses fils présente la figure d'une royauté. Ses enfants sont en effet pour un père l'objet de ses préoccupations. Et de là vient précisément qu'Homère donne à Zeus le nom de père, parce que le vœu de la royauté, c'est d'être un gouvernement paternel.

Chez les Perses en revanche, l'autorité du père est tyrannique, car il use de ses fils comme d'esclaves. Tyrannique est aussi par ailleurs l'association d'un maître avec ses esclaves, puisque c'est l'intérêt du maître qu'elle exécute. – Ainsi donc, visiblement, cette dernière est correcte, tandis que celle des Perses fautive, parce que sur des sujets différents, les formes d'autorité sont différentes.

De son côté, l'association d'un mari et de sa femme paraît évidemment aristocratique, parce que c'est sur le mérite que repose l'autorité du mari et elle s'exerce dans les matières où il est besoin de l'homme, tandis que tout ce qui convient à une femme est laissé de son ressort à elle.

En revanche, s'il décide en souverain de tout, le mari transforme la communauté en oligarchie, parce que c'est contrairement au mérite qu'il fait cela et non en vertu d'une supériorité. Parfois d'ailleurs, ce sont les femmes qui gouvernent, lorsqu'elles sont héritières d'une fortune à transmettre. Leur autorité ne traduit pas alors une vertu, mais repose sur la richesse et la puissance, exactement comme dans les oligarchies.

D'autre part, c'est à un régime timocratique que ressemble la communauté des frères, parce qu'ils sont égaux. La réserve, c'est que l'âge, dans une certaine mesure, les rend différents. C'est précisément pourquoi s'ils ont une grande différence d'âge, l'amitié entre eux n'est plus fraternelle.

Quant à la démocratie, elle se voit surtout dans les maisons sans maître, car tout le monde s'y trouve sur un pied d'égalité, ainsi que dans celles où le chef est faible et où chacun a toute licence.

Les formes d'amitiés et de justice correspondantes

13. Or sous chacun des régimes politiques se fait jour une forme particulière d'amitié, à la mesure de la justice qu'il manifeste.

Les formes correspondant aux régimes corrects

Celle du roi à l'égard des sujets de la royauté se traduit par une bienfaisance qui dépasse celle de ses sujets. Le roi est en effet le bienfaiteur de ses sujets, puisque, dans sa bonté, sa préoccupation à leur égard est d'assurer leur prospérité, exactement comme un pasteur à l'égard de ses ouailles. De là vient précisément que, chez Homère, Agamemnon a été appelé un « berger des troupes ».

Or ce genre de préoccupation se trouve dans l'amitié paternelle. Celle-ci se distingue toutefois par la grandeur de ses bienfaits. Un père est en effet responsable de l'existence de ses enfants –

ce qui passe pour le plus grand bienfait – ainsi que de leur nourriture et de leur éducation. Les générations précédentes se voient d'ailleurs aussi attribuer ces mérites.

De plus, c'est la nature qui donne autorité au père sur ses fils, aux générations précédentes sur celles qui suivent et au roi sur les sujets de la royauté.

Or si ces amitiés-là impliquent une supériorité, on comprend bien l'hommage rendu aux parents. Et dès lors, ce qui est juste dans ces relations entre inégaux, ce n'est pas de se traiter sur le même pied, mais d'après les mérites. C'est ainsi en effet que l'amitié se donne également.

Par ailleurs, l'amitié d'un mari à l'égard de sa femme est la même que dans une aristocratie. Elle tient compte en effet de la vertu des partenaires ; c'est-à-dire qu'elle réserve à celui qui l'emporte à cet égard un bien plus considérable, et attribue ce qui lui convient à chacun. Ainsi d'ailleurs l'exige aussi la justice.

Quant à l'amitié entre frères, elle fait penser à celle qui existe entre compagnons, car elle réunit des gens égaux et du même âge, c'est-à-dire des personnes qui ont les mêmes affections et le même caractère dans la plupart des cas. Mais à cette amitié ressemble aussi celle qui se développe sous un régime timocratique, car les citoyens s'y veulent égaux et honnêtes. Le pouvoir y est dès lors partagé et ce, d'après un principe d'égalité. C'est donc ainsi que se partage également l'amitié.

Les formes correspondant aux régimes déviés

Dans les cas de déviations en revanche, ce qui est juste se réduit à peu de chose et il en va exactement de même de l'amitié.

On en trouve encore moins que partout ailleurs dans le pire régime. Sous une tyrannie en effet, il n'y a pas ou peu d'amitié, car les personnes qui n'ont rien en commun – c'est ici le cas du gouvernant et du gouverné – n'ont pas non plus entre elles d'amitié. Elles n'ont pas non plus en effet de rapports de justice.

C'est comme dans les rapports d'un artisan avec son outil, ceux de l'âme avec le corps et ceux du maître avec l'esclave. On prend soin en effet de tout cela dès lors qu'on s'en sert, mais il ne peut y avoir d'amitié envers les objets inanimés, ni de rapport de justice, et il n'y en a pas non plus envers un cheval ou un bœuf, ni envers un esclave en tant qu'esclave, parce qu'il n'a rien en commun avec son utilisateur. L'esclave est en effet un outil animé et l'outil, un esclave sans âme.

Ainsi donc, en tant qu'esclave, il n'est pas en mesure de susciter l'amitié, mais seulement en tant qu'homme. Il semble en effet que chaque homme puisse avoir un rapport de justice avec quiconque a la capacité de s'engager comme lui sous la même loi et la même convention. Une amitié aussi est dès lors possible avec lui, dans la mesure où il est un homme.

Donc, c'est à peu de chose que se réduisent, sous les tyrannies, l'amitié des parties et l'expression de la justice. Et c'est dans les démocraties, qu'elles ont la place la plus grande, parce qu'il y a là beaucoup d'intérêts communs à des personnes qui sont égales.

L'amitié entre les membres d'une famille et entre compagnons

14. Ainsi donc, toute amitié implique communauté, comme on l'a dit. On peut néanmoins définir à part celle qui unit les membres d'une famille et celle qui unit

des compagnons. Celles qui, par ailleurs, lient des concitoyens, les membres d'une tribu, d'un même équipage et toutes celles du même genre ont, elles, plutôt l'air de tenir à l'association, car elles correspondent en quelque sorte à un accord, c'est très visible. – Dans le groupe, on peut d'ailleurs encore ranger l'amitié entre des hôtes.

L'amitié paternelle est à la base des autres dans la famille

Pour sa part, l'amitié entre les membres d'une famille se présente encore, manifestement, sous plusieurs formes, mais chacune se rattache, tout aussi manifestement, à l'amitié paternelle.

Les parents chérissent en effet leurs enfants parce qu'ils sont, dans leur esprit, quelque chose d'eux-mêmes, et les enfants leurs parents parce qu'ils sont à l'origine de leur propre existence. Toutefois, les parents connaissent mieux leur progéniture que celle-ci ne connaît ses origines. Et le sentiment d'intime affinité qui unit l'être d'origine à celui qu'il a engendré est plus fort que le sentiment qui unit celui-ci à son auteur. Car ce qui sort d'un être appartient proprement à l'être d'origine (par exemple, une dent, un cheveu, la moindre de ces choses est, pour son possesseur, quelque chose qui lui appartient), tandis que pour cette chose, l'être d'origine n'est pas du tout quelque chose qui lui est attaché ou, en tout cas, il l'est moins. D'autre part, la différence tient aussi à la longueur du temps passé à aimer, car les parents choient leurs enfants aussitôt nés, alors que ceux-ci chérissent leurs parents plus tard, le temps d'avoir conscience ou de pouvoir se rendre compte. Ces considérations font d'ailleurs voir aussi pourquoi ce sont les mères qui aiment le plus.

Ainsi donc, les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes parce que, issus d'eux-mêmes, ils sont comme d'autres soi-même, à l'état séparé. Tandis que les enfants aiment leurs parents dans le sentiment qu'ils viennent naturellement d'eux.

L'amitié fraternelle et celle des autres parents

Les frères, pour leur part, s'aiment mutuellement parce qu'ils sont naturellement issus des mêmes personnes. En effet, l'identité de leurs relations à ces personnes fait qu'ils sont interchangeables. De là vient qu'on dit : « c'est le même sang, la même souche » et les choses semblables. Ils sont donc en quelque sorte les mêmes êtres, bien qu'incarnés dans des individus distincts. Ce qui a cependant grande importance pour leur amitié, c'est le fait d'être élevés ensemble et d'avoir à peu près le même âge. « Chacun aime en effet quelqu'un de son âge », et c'est l'habitude d'être ensemble qui fait les compagnons. C'est précisément pourquoi l'amitié fraternelle ressemble à celle qui unit des compagnons.

Quant aux cousins et aux autres membres de la famille, ils ont, par les frères, un lien de parenté qui les unit entre eux, parce que, en fait, ils tirent leur origine des mêmes personnes. D'ailleurs, ils sont les uns plutôt intimes, les autres plutôt étrangers selon la proximité ou l'éloignement du premier ancêtre commun en ligne directe.

La piété filiale

D'autre part, l'amitié vouée aux parents par les enfants comme par les hommes aux dieux est de celles qui s'adressent à un être bon et supérieur, car ceux qu'on aime ainsi sont les auteurs des plus grands bienfaits. Ils sont en effet responsables de l'existence, de la nourriture et de l'éducation dès la naissance. Toutefois, ce genre d'amitié a aussi son côté agréable et son côté

utile, plus que celle qu'on voue aux gens extérieurs à la famille, dans la mesure où l'on partage plus étroitement son existence avec les parents.

Amitié fraternelle

Mais ce qu'on trouve en plus dans l'amitié fraternelle, ce sont précisément les faits que présente l'amitié entre compagnons, et plus encore entre personnes honnêtes, mais généralement entre personnes semblables. D'autant que les frères sont liés plus intimement que personne et se vouent dès la naissance une affection mutuelle ; d'autant aussi qu'il n'y a pas de gens aux mœurs plus semblables que ceux qui sont issus des mêmes personnes et ont été élevés et éduqués de façon pareille. Ajoutons que l'épreuve du temps à laquelle ils soumettent leur amitié est on ne peut plus considérable et tout à fait sûre.

Les marques de l'amitié se retrouvent cependant aussi dans le reste de la parenté, mais proportionnellement au degré de parenté.

L'amitié conjugale

Par ailleurs, entre le mari et la femme, l'amitié constitue aussi, semble-t-il, une donnée naturelle. Car l'être humain, par nature, est un être fait pour le couple, plutôt que pour la communauté politique. On peut le dire dans la mesure où la famille vient avant la Cité, et constitue une chose plus nécessaire, dans la mesure aussi où se reproduire est plus commun chez les animaux que faire société.

Ainsi donc, tandis que chez les autres animaux, la vie en commun se limite à cette exigence, les hommes, eux, constituent des familles, non seulement pour se reproduire, mais aussi pour se ménager tout ce qui est utile à l'existence. D'emblée, en effet, les fonctions sont chez eux séparées et celles du mari sont différentes de celles de la femme. Les partenaires suppléent donc aux besoins l'un de l'autre, en mettant en commun les ressources qui sont propres à chacun. C'est d'ailleurs pour cela qu'à l'utile se trouve joint, semble-t-il, l'agréable dans cette amitié-là.

Mais elle peut aussi reposer sur la vertu, si les époux sont d'honnêtes personnes, car chacun des deux a sa vertu et peut tirer sa joie de l'autre s'il a les qualités qu'on attend de lui. Par ailleurs, les enfants sont, semble-t-il, un lien qui les unit. C'est pourquoi les couples sans enfants se séparent plus vite. Les enfants constituent en effet un bien commun à tous les deux. Or la cohésion vient de ce qui est commun.

Quant à la question de savoir comment doivent se comporter dans l'existence un mari à l'égard de sa femme et, généralement, quiconque à l'égard d'un être cher, elle ne comporte aucune difficulté et revient, visiblement, à demander comment faire ce qui est juste. Car on voit dans ces conditions qu'on n'attend pas de quelqu'un le même comportement envers la personne qui lui est chère, l'étranger à sa famille, son compagnon et son condisciple.

Question disputées

La question de l'égalité

Règle générale

15. Mais il y a trois formes d'amitiés, comme on l'a dit au début, et en chacune d'elles, les amis sont soit en situation d'égalité, soit dans une situation qui implique la supériorité de l'un d'eux. On peut, en effet, tout aussi bien voir des

hommes bon devenir des amis qu'un homme meilleur devenir l'ami d'un moins bon et pareillement, quand les personnes sont agréables ou motivées par l'intérêt, voire des amis dont les avantages sont égaux et d'autres dont les avantages sont différents.

Dès lors, les personnes égales doivent respecter l'égalité en se traitant, dans leur amour et dans tout le reste, de façon strictement égalitaire, tandis que les personnes inégales doivent répondre aux formes de supériorités par ce qui leur est proportionné.

Les plus fréquentes entorses à la règle s'observent dans l'amitié utilitaire

Du reste, les plaintes et les récriminations qui se produisent se rencontrent, sinon exclusivement, du moins principalement, dans le cas de l'amitié utilitaire ; et c'est pour une bonne raison.

En effet, les amis qui le sont par vertu n'ont pas de désir plus pressant que celui de se faire du bien mutuellement ; ce qui est en effet le propre de la vertu et de l'amitié. Or si l'on rivalise de bienfaisance, il n'y a pas sujet de plaintes ni des conflits ; car nul n'est fâché de celui qui l'aime et le traite en bienfaiteur. Au contraire, une personne distinguée ne se défend que par des bontés. Et le bienfaiteur à l'excès, puisqu'il atteint son but, ne peut se plaindre de son ami qui est en reste, car chacun de son côté aspire à ce qui est bien.

Et il n'y a pas vraiment de plaintes non plus entre amis que motive le plaisir. Car les deux partenaires trouvent ensemble ce à quoi ils aspirent s'ils ont de la joie à passer du temps l'un avec l'autre. Et il serait même ridicule, de toute évidence, que l'un se plaigne de ce que l'autre ne l'amuse pas, puisqu'il lui est loisible de ne pas passer ses journées avec lui.

Mais l'amitié que motive l'intérêt est une amitié plaintive, car, lorsque le profit justifie des relations mutuelles, on demande toujours avantage, l'on croit toujours avoir moins que ce qui convient et l'on murmure de ne pas obtenir tout ce dont on a besoin alors qu'on le mérite. Quant aux bienfaiteurs, ils ne peuvent suppléer à tous les besoins de leurs obligés.

Explication

Or il semble bien que, tout comme ce qui est juste s'entend de deux façons (ce qui n'est pas écrit d'une part, et ce que dit la loi d'autre part), l'amitié utilitaire, elle aussi, se comprenne de deux façons : elle est soit morale, soit légale. Les plaintes se produisent donc surtout quand l'amitié dont on s'est réclamé au moment où l'on a passé contrat n'est plus celle dont on se réclame au moment où l'on s'en acquitte.

L'amitié légale, pour sa part, est celle qui repose sur des clauses explicites. Soit elle est d'un bout à l'autre un de ces marchés conclus de près, qu'on met en main. Soit elle est plus libérale et laisse le temps de s'acquitter, mais précise par convention ce qui est exigé en échange de chaque chose. Dans ce cas cependant, la dette est claire et ne prête pas à discussion, mais elle tient pour une entente amicale la question de l'acquiescement. C'est très précisément pourquoi, dans quelques endroits, ces conventions ne sont pas matières à procès ; on croit au contraire que doivent se contenter de leur sort ceux qui ont traité à crédit.

L'amitié morale, quant à elle, ne repose pas sur des clauses explicites, mais laisse supposer que c'est à un ami qu'on fait un don ou rend n'importe quel autre service. Cependant, estime-t-on, le geste doit rapporter un avantage de valeur égale ou supérieure comme si l'on avait fait, non pas un don, mais un prêt.

Or si les sentiments où l'on était lorsqu'on a passé contrat ne sont plus ceux que l'on a au moment où il doit être acquitté, on va se plaindre. Et ce changement d'attitude se produit parce que tout le monde ou la grande majorité des gens souhaitent ce qui est beau, mais décident ce qui est profitable. Or il est beau d'accomplir un bienfait sans vouloir être gratifié en retour, mais il est profitable de recevoir un bénéfice.

L'application de la règle à l'amitié utilitaire

Donc, lorsqu'on en a la possibilité, il faut rétribuer à sa valeur tout ce qu'on a reçu ; et cela, de bon cœur. Car il ne faut pas, contre son cœur à lui, faire de son partenaire un ami. Il faut donc faire comme si l'on s'était mépris au départ et qu'on avait été obligé par quelqu'un qui n'aurait pas dû, puisqu'on ne l'a pas été par un ami ni quelqu'un qui rendrait service pour la beauté du geste. Il faut donc s'acquitter comme si l'on avait été obligé au départ sur la base de clauses explicites. D'ailleurs, on aurait même pu en convenir si l'on était capable de rétribuer, et si l'on en était incapable, le donateur lui-même ne l'aurait pas jugé bon. Par conséquent, si l'on en a la possibilité, il faut rétribuer. Mais au départ, il faut bien regarder quelle personne veut nous bien traiter et à quelle condition, de manière à voir si, dans ces conditions, l'on peut accepter ou non.

Question subsidiaire

Est toutefois matière à discussion la question de savoir si l'on doit prendre pour mesure d'un bienfait l'avantage qu'en retire l'obligé (et s'y référer pour faire la rétribution), ou bien s'il faut se régler sur la bienfaisance de son auteur. Les obligés prétendent en effet que les avantages tirés de leurs bienfaiteurs étaient, pour ces derniers, peu de chose et qu'ils auraient pu les retirer d'autres personnes, parce qu'ils ont tendance à les minimiser. Mais les bienfaiteurs, à l'inverse, soutiennent que c'étaient là les plus grands avantages qu'ils pouvaient offrir et qu'on n'aurait pu les retirer d'autres personnes, même en situation de périls ou de besoins urgents.

Soit ! Mais si l'amitié se fonde sur l'utilité, est-ce que l'avantage retiré par l'obligé n'est pas effectivement la mesure ? C'est lui, en effet, qui est demandeur et si l'on satisfait à sa demande, c'est dans l'idée que cela nous vaudra son amitié dans une mesure égale. Le secours fourni l'a donc été à la grandeur des avantages retirés par le bénéficiaire et en retour, celui-ci doit alors donner autant qu'il a pu obtenir, voire davantage, parce que c'est plus beau. Dans les amitiés vertueuses, en revanche, il n'y a pas sans doute de récriminations, mais ce qui ressemble à une mesure, c'est la décision du bienfaiteur, car la vertu et le caractère trouvent dans la décision ce qui les détermine souverainement.

Problèmes liés à l'inégalité des partenaires

16. Cependant, il y a aussi des différends dans les amitiés qui impliquent la supériorité d'un partenaire, car chacun des deux peut croire qu'il mérite davantage que l'autre, et quand naît cet esprit de revendications, l'amitié se dissout.

Revendications opposées des inégaux

En effet, la personne la meilleure croit qu'il lui revient, à elle, d'avoir plus, car, dans son esprit, l'homme bon reçoit la plus grande part. Et il en va encore ainsi de la personne qui est la plus avantageuse. Quelqu'un d'inutile en effet ne doit pas, dit-on, avoir une part égale ; car ce serait une charge imposée, et plus de l'amitié, si ce qu'on retire de l'amitié n'était pas proportionnel au mérite de ses propres œuvres. On croit en effet qu'il doit en aller en amitié exactement comme

dans une association financière où les plus grands bénéficiaires vont à ceux qui contribuent le plus en capital.

Cependant, l'indigent et le partenaire le moins bon raisonnent à l'inverse. Ils pensent en effet qu'il revient à un ami, s'il est bon, de secourir ses amis indigents. Que sert en effet, disent-ils, d'être l'ami d'une personne vertueuse ou d'un puissant, si c'est pour n'en tirer finalement aucune jouissance ?

Solution du problème

Or il semble bien que, des deux côtés, les prétentions soient correctes et que chacun doive retirer de l'amitié une part plus grande que l'autre, mais pas une part de la même chose ! Au contraire, le supérieur a droit à plus d'honneur et l'indigent à plus de bénéfices. La vertu en effet, ainsi que la bienfaisance, ont l'honneur pour récompense, alors que l'indigence a pour secours les bénéfices.

C'est d'ailleurs ainsi que les choses se présentent aussi à l'échelle des régimes politiques très manifestement. L'honneur en effet, ne va pas à celui qui ne procure aucun bien à la communauté, car les faveurs publiques se donnent à qui favorise la communauté de ses bienfaits, et l'honneur est de celles-là. On ne peut en effet dans le même temps s'enrichir en profitant des ressources publiques et prétendre aux honneurs, car nul ne supporte d'avoir en tout la plus petite part. À celui donc qui retire la plus petite part des richesses, on attribue l'honneur et c'est à qui les mendie que vont les richesses, car cet échange conforme aux mérites permet d'établir l'égalité et de conserver, entre eux, l'amitié, comme on l'a dit.

C'est donc ainsi également que doivent se comporter entre elles les personnes inégales et celle qui profite de l'autre pour s'enrichir ou gagner en vertu doit rétribuer l'autre en hommages, lui rendant tous les honneurs qu'elle peut.

Conclusion et remarque finale

L'amitié, en effet, réclame ce qui est possible, pas ce qu'exigerait le mérite ; car cette exigence ne peut elle-même être satisfaite dans tous les cas, comme par exemple dans le cas des honneurs qu'on rend aux dieux ou à ses parents. Nul ne pourrait en effet leur rendre jamais ce qu'ils méritent. Cependant, celui qui fait son possible pour les servir passe pour être honnête homme.

C'est précisément pourquoi, semblerait-il, un fils n'a pas la permission de renier son père, alors qu'un père peut renier son fils. Un débiteur en effet doit acquitter sa dette ; or un fils n'a rien à son actif qui vaille les bienfaits reçus de son père, de sorte qu'il reste toujours son débiteur. Mais ceux à qui l'on doit ont liberté de remettre une dette ; donc le père aussi.

Mais dans le même temps sans doute, nul ne semble jamais vouloir se tenir loin d'un fils qui ne serait pas d'une méchanceté excessive, car, indépendamment de l'amitié naturelle qu'on éprouve pour lui, il est humain de ne pas repousser l'aide dont un fils peut être. Mais c'est celui-ci qui peut vouloir éviter de porter assistance à son père ou ne pas s'y empresser, si c'est un mauvais fils ; le grand nombre en effet souhaite être bien traité, mais il évite de faire du bien à autrui, convaincu que c'est sans intérêt.

Ainsi donc, ces sujets n'exigent pas de plus amples développements.

LIVRE IX

Quand les partenaires ont des buts différents

Rappel de la règle générale

17. Par ailleurs, dans toutes les amitiés de formes dissemblables, c'est l'échange proportionnel qui permet l'égalité et conserve l'amitié ; comme on l'a dit, c'est ainsi que fonctionne l'amitié même entre concitoyens : le cordonnier, en échange de ses chaussures, reçoit ce qu'il mérite, de même que le tisserand et tous les autres artisans.

Ainsi donc, dans ce cas-ci, pour fournir une commune mesure, on a établi la monnaie, et c'est à elle alors qu'on rapporte tout et c'est par elle que tout est mesuré. Mais dans l'amitié amoureuse, c'est différent.

Le problème : exemple des relations amoureuses

Il arrive en effet parfois que l'amant se plaigne d'aimer à l'excès sans être aimé en retour (alors qu'il n'a rien d'aimable le cas échéant), et souvent c'est la personne aimée qui se plaint, parce que, dans un premier temps, on lui a tout laissé attendre et que maintenant, on ne s'acquitte d'aucune promesse. Or ces genres de récriminations se produisent dès lors que c'est le plaisir qui dicte l'attitude de l'amant envers celle qu'il aime, alors que c'est l'intérêt qui dicte l'attitude de celle-ci envers son amant, et que les deux personnes n'ont pas ce qu'elles désirent. Si l'amitié repose en effet sur ces motifs, une rupture se produit dès lors que les partenaires n'obtiennent pas ce pour quoi ils s'aimaient ; car

ce n'est pas à leurs propres personnes qu'ils étaient mutuellement attachés, mais aux choses qu'ils se donnaient et qui sont des choses instables. C'est pourquoi les amitiés également sont alors instables, alors que celle qui, en elle-même, s'attache au caractère des personnes est une amitié durable, comme on l'a dit.

Généralisation

Or les dissensions se produisent chaque fois que les partenaires retirent des avantages qui sont différents et ne sont pas ceux auxquels ils aspirent. Car c'est comme si l'on ne retirait aucun avantage du tout, lorsqu'on n'arrive pas à obtenir ce qu'on vise. C'est précisément l'histoire du citharède à qui on laissait comprendre que mieux il chanterait, plus il serait payé et qui, le matin, quand il réclamait l'exécution des promesses, s'entendait dire que, applaudi, il avait déjà reçu plaisir pour plaisir. Soit ! Si l'un et l'autre avaient admis ce principe, on aurait pu s'en tenir là, mais si l'un s'attend à trouver de l'agrément et l'autre à gagner de l'argent, et que le premier obtient ce qu'il souhaite mais pas le second, il y a dans ces affaires que suppose leur association, quelque chose d'inacceptable. Car c'est très précisément ce dont on a besoin en l'occurrence qui fait l'objet de notre attention et c'est dans ce but-là seulement qu'on est disposé à donner de soi-même.

Et comment fixer les conventions ?

À qui d'ailleurs revient-il de fixer le prix ? À celui qui propose ses services ou à celui qui les a d'abord acceptés ?

Le proposeur a l'air en effet de s'en remettre à ce dernier et c'est précisément, dit-on, ce que faisait aussi Protagoras : lorsqu'il proposait en effet d'enseigner quoi que ce fût, il enjoignait son élève d'évaluer à combien monte, à son avis, le prix de la science en ces matières et il acceptait de prendre ce montant. C'est toutefois le genre de cas où certains préfèrent l'adage : « Qu'un salaire soit fixé pour l'individu... » Mais il y en a parmi eux qui prennent d'abord l'argent, puis ne font rien de ce qu'ils avaient prétendu faire, vu les excès de leurs annonces publicitaires ; et ils se retrouvent bien entendu l'objet de plaintes, puisqu'ils n'accomplissent pas ce qui était convenu. Mais c'est peut-être ce que les sophistes sont contraints de faire, vu que personne ne débourserait de l'argent pour ce qu'ils savent !

La situation idéale sans convention

Voilà donc des gens qui ne font pas ce pourquoi ils ont reçu salaire et c'est pour cela bien entendu qu'ils sont l'objet de plaintes. Mais dans les cas où l'on ne passe pas de convention expresse pour le service envisagé, ceux qui le proposent parce qu'ils se veulent du bien à titre personnel ne sont pas, on l'a dit, l'objet de plaintes, puisque l'amitié vertueuse ne se plaint pas ; et la rétribution entre eux doit être conforme à la décision de faire du bien, puisque c'est elle qui caractérise l'amitié et la vertu. Or c'est précisément l'obligation qui s'impose aussi à ceux qui ont pu partager une activité philosophique. Le prix de son enseignement en effet ne se mesure pas en argent comptant. Quant à l'honneur qu'il mérite, il n'y en a pas d'un poids égal qui puisse s'échanger contre lui et sans doute faut-il se contenter, exactement comme à l'égard des dieux ou des parents, de faire son possible.

Les meilleures conventions

Si, en revanche, l'offre de service n'est pas faite dans cet esprit de bienfaisance personnelle, mais sous condition d'un profit en retour, le mieux est peut-être que la rétribution soit, aux yeux des deux parties, estimée en proportion du service. Mais si ce n'est pas le cas, il paraîtra non seulement nécessaire, mais aussi conforme à la justice que ce soit le premier bénéficiaire qui la fixe ; car si l'autre, en retour, reçoit l'équivalent des avantages retirés par ce bénéficiaire ou du montant que celui-ci est prêt à donner pour avoir ce plaisir, il aura obtenu de sa part ce qui lui est dû.

En effet, c'est exactement de la sorte qu'on procède, de toute évidence, dans les échanges commerciaux et en certains endroits, il y a des lois qui interdisent les procès en cas de transactions de gré à gré, au motif que si l'on a fait crédit à quelqu'un l'on doit lui faire quittance dans l'esprit où l'on était lorsqu'on a contracté avec lui. Celui à qui l'on s'est confié possède en effet, croit-on, plus de droit à fixer le prix d'un service que celui qui a fait confiance. C'est que la plupart des choses ne sont pas estimées à un prix égal selon qu'on les possède ou qu'on souhaite les acquérir. Les biens qui nous sont personnels et qu'on est prêt à donner valent en effet beaucoup aux yeux de chaque sorte de propriétaires ; mais malgré tout, leur commerce se fait aux montants fixés par les acquéreurs. Peut-être cependant doit-on les évaluer, non au prix qu'ils paraissent valoir quand on les possède, mais à celui qu'on les estimait avant de les avoir.

Les amitiés conflictuelles

18. Mais ce qui est embarrassant, en plus, c'est le genre de questions suivantes. Doit-on, par exemple, tout céder à son père et toujours lui obéir ou bien, si l'on est malade, faut-il faire confiance au médecin et, si l'on doit élire un stratège, voter plutôt pour celui qui a l'expérience de la guerre ? Pareillement du reste, faut-il

rendre service à un ami plutôt qu'à un homme vertueux, et témoigner sa reconnaissance à un bienfaiteur, plutôt que faire un présent à un compagnon, si l'on n'a pas les moyens de faire les deux ?

N'est-ce pas que toutes les situations de ce genre font malaisément l'objet de définitions rigoureuses ? Elles présentent en effet des différences multiples et de toutes sortes : importance ou insignifiance des matières en cause, beauté ou nécessité du geste aussi...

Les évidences générales

Néanmoins, le fait est qu'il ne faut pas tout céder à la même personne, ça ne manque pas d'évidence. Il faut aussi rétribuer les bienfaits reçus dans la plupart des cas, plutôt que vouloir obliger gracieusement des compagnons, tout comme il faut restituer un prêt à son créancier plutôt qu'en donner la somme à un compagnon.

Quand un remboursement n'est pas prioritaire

Mais peut-être ceci même n'est-il pas toujours une obligation. Ainsi, l'individu racheté aux brigands qui l'avaient rançonné, doit-il en retour payer la rançon de celui qui l'a délivré quand bien même il serait n'importe qui ? Ou si l'autre n'est pas captif, mais exige remboursement, doit-il s'acquitter ou bien doit-il payer la rançon de son père ? Il semblera, en effet, qu'il doit faire passer son père même avant sa propre personne. Donc, on l'a dit, il faut en général rembourser sa dette ; mais si la dépense s'impose davantage à une autre fin parce que la beauté l'exige ou la nécessité, il faut incliner dans ce sens-là.

Parfois, en effet, il n'y a même pas à viser l'égalité quand on retourne la gratification reçue, dès lors qu'elle vient de quelqu'un qui a voulu obliger sciemment un homme vertueux et que la rétribution avantage ainsi quelqu'un qu'on soupçonne être un méchant. Il n'est pas même en effet obligatoire, dans certaines circonstances, de prêter en retour à quelqu'un qui a consenti un prêt, car il peut s'être imaginé tirer profit en prêtant à un honnête homme, alors que celui-ci n'a pas l'espoir de tirer profit d'un misérable. Bien sûr, l'alternative existe : ou bien l'état d'âme du prêteur est vraiment celui-là et il ne peut réclamer l'égalité, ou bien ce n'est pas le cas, mais on le croit et celui qui le croit ne peut se résoudre à faire des choses déplacées.

Il faut donc ici répéter ce qu'on a dit plusieurs fois : en ces matières d'affections et d'actions, les arguments sont aussi indéterminés que les matières elles-mêmes.

Différentes formes de reconnaissance selon les bienfaiteurs

Ainsi donc, il ne faut pas rendre à tout le monde les mêmes devoirs, ni tout accorder à son père, pas plus qu'on n'offre à Zeus tous les sacrifices ; c'est un fait qui ne manque pas d'évidence. Et dès lors qu'on fait à cet égard une différence entre parents, frères, compagnons et bienfaiteurs, il faut faire à chaque catégorie la part qui lui revient en propre et lui est adaptée. Mais c'est exactement ainsi qu'on procède visiblement.

Pour des noces, en effet, on invite les personnes de la parenté, parce qu'elles ont en commun le lignage et donc les activités qu'il implique. Aux funérailles aussi d'ailleurs, il est tout à fait impératif, croit-on, que les gens de la parenté se rencontrent, pour la même raison.

Mais on peut penser que l'assistance en nourriture est, envers ses parents, le principal devoir, parce que nous sommes leurs débiteurs et qu'assister ainsi les responsables de son existence est plus beau que pourvoir à soi-même.

Par ailleurs, l'hommage aussi est dû aux parents, comme aux dieux, mais pas n'importe lequel. On n'honore pas en effet de la même façon un père et une mère. Et ce qu'on leur doit n'est pas non plus d'ailleurs l'hommage rendu au sage ou celui que mérite le stratège, mais celui qui est digne d'un père ou, suivant les cas, d'une mère.

Tout vieillard aussi du reste mérite l'honneur réservé à son âge : on se lève à son approche, on le fait asseoir et l'honore par des moyens de ce genre.

En revanche, vis-à-vis de compagnons et de frères, on croit devoir adopter une liberté de langage et accepter de tout mettre en commun.

Cependant, qu'il s'agisse de membres de la parenté, de membres de sa tribu, de ses concitoyens ou toute autre catégorie de personnes, il faut toujours s'efforcer d'accorder la part qui leur revient en propre et tâcher de discerner par comparaison les attributions qui sont celles de chaque sorte d'individus d'après l'intimité que nous avons avec eux et d'après leur vertu ou le service qu'ils nous rendent.

Les individus de même genre, certes, se prêtent facilement à pareil jugement, alors qu'avec les personnes différentes, le travail est plus ardu, mais ce n'est pas un motif suffisant pour renoncer ; il faut au contraire opérer toutes les distinctions possibles.

La dissolution des amitiés et leurs motifs

19. Par ailleurs, ce qui est embarrassant, c'est encore la question de savoir si les amitiés disparaissent ou non à l'égard de partenaires qui ne restent pas ce qu'ils étaient.

L'utilité et le plaisir disparaissent

Sans doute, à l'égard de personnes que l'on aime par intérêt ou par agrément, dès lors qu'elles ne présentent plus ces avantages, il n'est nullement étrange que l'amitié disparaisse. C'est en effet de ces avantages qu'on était amateur et s'ils sont mis de côté, il est parfaitement rationnel de ne plus aimer.

Les malentendus et l'hypocrisie

Mais ce dont quelqu'un peut se plaindre c'est qu'on l'aime pour son utilité ou son agrément, tout en faisant semblant que c'est pour son caractère, car, nous l'avons dit au début, de très nombreux différends surgissent entre amis dès lors qu'ils ne se font pas la même idée de l'amitié et ne sont pas des amis au même titre.

Ainsi donc, lorsque quelqu'un s'est illusionné d'un bout à l'autre et suppose être aimé pour son caractère alors que l'autre n'agit nullement pour lui en donner l'impression, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même. Mais quand il a été dupé par l'hypocrisie de l'autre, il est juste qu'il tienne grief à celui qui l'a dupé, plus encore qu'aux faux-monnayeurs, dans la mesure où l'objet du forfait est plus précieux.

La dépravation d'un partenaire

Par ailleurs, si l'on accepte quelqu'un pour ami parce qu'il est bon, mais qu'il devient méchant et le laisse paraître, est-ce qu'il faut encore lui garder son amitié ?

N'est-ce pas plutôt impossible, puisque tout indifféremment n'est pas aimable, mais seulement le bien ? Du reste, on ne peut ni ne doit aimer ce qui est vilain, car il ne faut pas s'encanailler ni se faire le semblable d'un vicieux. Or on l'a dit : le semblable est ami du semblable.

Est-ce alors qu'il faut rompre d'emblée ? Sans doute pas dans tous les cas, mais avec ceux qui manifestent une incurable méchanceté. Des personnes susceptibles de redressement en revanche réclament de l'aide. Elles doivent être davantage aidées à restaurer leur caractère qu'à reconstituer leur patrimoine, dans la mesure où cette tâche est plus appréciable et plus conforme à l'amitié.

On peut cependant penser que celui qui rompt ne fait rien de déplacé, car ce n'est pas à ce genre de dépravé qu'il avait donné son amitié. Donc, si cette personne a perdu ses qualités et qu'il ne peut les lui rendre par une action salutaire, il s'en sépare.

L'élévation d'un partenaire

Dans l'hypothèse maintenant où l'un des partenaires reste inchangé, alors que l'autre devient plus honnête que lui et s'en distingue beaucoup par la vertu, est-ce que celui-ci doit encore maintenir avec celui-là ses relations amicales ? C'est sans doute en dehors des possibilités. D'ailleurs quand la distance entre eux est grande, l'impossibilité devient on ne peut plus manifeste. Par exemple, dans le cas des amitiés d'enfance. Si l'un en effet en est resté à penser comme un enfant et que l'autre est un homme dans toute la force du terme, comment seraient-ils encore amis, alors qu'ils n'ont plus ni les mêmes goûts, ni les mêmes motifs de joie et de peine ? Ce n'est plus en effet, l'un en présence de l'autre, qu'ils éprouveront ces sentiments. Or sans cela, ils ne pouvaient antérieurement être des amis, puisqu'il leur eût été impossible, sinon, de vivre ensemble. On a d'ailleurs déjà parlé de cela.

Est-ce alors que son attitude envers l'autre doit être exactement la même que s'il n'avait jamais été son ami ? Non, il doit plutôt garder souvenir de leur intimité passée et, tout comme nous croyons devoir montrer aux amis plus de gentillesse qu'aux étrangers, ainsi doit-on également faire une part aux amis d'autrefois en raison de l'amitié qu'ils ont inspirée précédemment, dès lors que la rupture n'a pas pour cause un excès de méchanceté.

Les attitudes amicales

De l'attitude amicale de l'homme envers lui-même, vient l'amitié pour autrui

20. Les marques amicales qui s'adressent aux autres et qui permettent de définir les formes d'amitié proviennent apparemment des attitudes que l'on a pour soi-même.

Démonstration positive de la thèse

On pose en effet qu'un ami est celui qui souhaite du bien à son partenaire et accomplit ce qui est bon ou lui paraît tel dans le souci de ce partenaire ou du moins celui qui souhaite qu'existe et vive la personne qui lui est chère, par gentillesse pour elle. C'est exactement, dans le premier cas, l'attitude des mères envers leurs enfants et, dans le second, celle des amis qui sont en froid pour s'être heurtés. D'autres soutiennent encore qu'un ami est celui qui passe son temps en compagnie de l'être cher et fait les mêmes choix, ou bien celui qui partage les peines et les joies de son ami. Et c'est encore chez les mères principalement que cela se produit. Or c'est par l'un ou l'autre de ces traits qu'on définit aussi l'amitié.

Mais chacun de ces traits peut être attribué à l'honnête homme dans son attitude envers lui-même – ainsi du reste qu'à tous les hommes en autant qu'ils supposent avoir cette qualité, mais selon toute apparence, comme on l'a dit, ce qui sert à mesurer chacune de ces conduites, c'est la vertu et le vertueux.

En effet, celui-ci est en parfait accord avec lui-même ; autrement dit les mêmes aspirations se retrouvent en chaque partie de son âme.

Donc, il se souhaite aussi à lui-même du bien ; et ce qui lui paraît bon, il l'accomplit également, puisque la caractéristique de l'homme bon est de toujours travailler au bien ; de plus, il y travaille dans le souci de sa propre personne, puisque la faculté de penser qu'il veut favoriser par tous les moyens est précisément ce en quoi consiste chaque individu, semble-t-il.

D'autre part, il se souhaite aussi de vivre, de rester sain et sauf et surtout de conserver la faculté qui lui permet de penser. Car c'est un bien pour le vertueux que l'existence, et chacun se souhaite du bien à lui-même. Du reste, personne ne veut devenir un autre pour que cet autre qu'il serait devenu possède tout (car maintenant déjà le dieu est en possession de ces biens), mais l'homme souhaite tout à condition de rester ce qu'il est. Or on peut croire que chaque individu est, du moins principalement, cette chose qui pense.

De plus, l'homme vertueux souhaite passer du temps à s'entretenir avec lui-même, car il a du plaisir ce faisant. En effet, les actions accomplies lui laissent des souvenirs ravissants et celles qu'il s'appête à faire suscitent en lui de bons espoirs ; or ce genre de choses est agréable ; et de plus, sa pensée abonde en vues de toutes sortes.

Enfin, s'il partage ses peines et ses joies, c'est bien avant tout avec lui-même, puisque, à chaque instant, c'est toujours la même chose qui l'afflige et lui plaît, et pas tantôt une chose, tantôt l'autre. Il est en effet inaccessible au remords pour ainsi dire.

C'est donc parce que chacun de ces traits appartient à l'honnête homme dans son attitude envers lui-même et que d'autre part, on a, envers son ami, la même attitude qu'envers soi-même (vu que l'ami est un autre soi-même), que l'amitié, elle aussi, semble être quelque chose qui se définit ainsi et que semblent amies les personnes auxquelles ces caractéristiques sont attribuables.

La question, par ailleurs, de savoir s'il y a place ou non pour de l'amitié envers soi-même, doit être laissée de côté pour l'instant. Mais on peut penser qu'il y a place pour de l'amitié en autant que l'homme soit deux ou plusieurs (on le voit d'après ce qu'on vient de dire), et parce que l'excès dans l'amitié ressemble à l'amour de soi.

Démonstration négative

Mais apparemment, les traits dont on a parlé sont aussi attribuables à la plupart des gens, malgré leurs vilenies. Est-ce à dire alors qu'ils partagent ces caractéristiques en autant qu'ils sont satisfaits d'eux-mêmes et supposent être d'honnêtes gens ? Car à tout le moins, parmi les gens radicalement mauvais et coupables d'infamies, personne n'a ces caractéristiques et personne non plus n'en donne l'impression.

Or à bien y regarder, les personnes viles non plus ne donnent pas cette impression. En effet, ces gens sont en conflit avec eux-mêmes ; autrement dit, leurs appétits vont dans un sens et leurs souhaits dans un autre sens ; voyez les incontinents.

En effet, au lieu de prendre ce qui leur semble bon pour eux, ils préfèrent ce qui leur est agréable bien que nuisible. Et d'autres, c'est par lâcheté et paresse qu'ils renoncent aux actes qu'ils croient les meilleurs pour eux-mêmes.

Par ailleurs, les auteurs de nombreux et terribles forfaits, que leur méchanceté voue à la haine, cherchent aussi à échapper à la vie et se suppriment eux-mêmes. Les méchants sont également en quête de comparses avec qui passer leurs journées, mais parce qu'ils cherchent à se fuir eux-mêmes, car ils ressassent un tas de choses fâcheuses et voient qu'ils ne peuvent espérer que d'autres vicissitudes semblables lorsqu'ils sont laissés à eux-mêmes, tandis que, lorsqu'ils sont avec d'autres, ils réussissent à oublier.

Et, comme ils n'ont rien d'aimable, ils n'éprouvent aucun sentiment amical pour eux-mêmes. Ces sortes d'individus ne partagent donc pas non plus totalement avec eux-mêmes la joie ou la peine qu'ils ressentent. C'est en effet la révolte dans leur âme où une partie souffre par méchanceté, quand on la tient à l'écart de certaines choses, tandis que l'autre en a du plaisir ; autrement dit, une partie tire dans cette direction-ci tandis que l'autre tire dans cette direction-là, mettant l'âme pour ainsi dire au supplice de l'écartèlement. Et s'il est impossible d'éprouver dans le même temps chagrin et plaisir, qu'importe ? Sous peu du moins l'individu se chagrine d'un instant de plaisir et souhaiterait n'avoir pas éprouvé ce qui vient de lui faire plaisir, car le remords emplit les vilains gens.

On n'a donc pas l'impression que le vilain soit dans des dispositions amicales même à son propre endroit, vu qu'il n'a rien d'aimable. Si donc cet état est tellement déplorable, il faut fuir la méchanceté sans relâche et tâcher d'être honnête, car c'est ainsi qu'on peut à la fois entretenir envers soi-même des dispositions amicales et devenir pour autrui un ami.

Des autres attitudes amicales

La bienveillance, point de départ de l'amitié vertueuse

Sa nature

21. Pour sa part, la bienveillance a quelque chose d'une attitude amicale, mais à coup sûr, elle n'est pas de l'amitié, car on peut concevoir de la bienveillance même envers des personnes qui vous sont inconnues et qui n'ont pas conscience de notre sentiment, mais de l'amitié, c'est impossible. Du reste, on l'a déjà dit auparavant.

Précisons : ce n'est même pas de l'amour, car la bienveillance n'implique pas d'effort ni de désir ; or l'amour s'accompagne de ces caractéristiques. De plus, l'amour ne va pas sans fréquentation assidue, tandis que la bienveillance peut surgir aussi tout d'un coup, exactement comme il arrive au spectacle des athlètes en compétition. On prend en effet leur parti de tout cœur et on s'associe à leur volonté de vaincre, mais sans vouloir collaborer le moins du monde à leurs actions, car, ainsi que nous disions, c'est sur le coup qu'ils inspirent notre faveur et cette prédilection est superficielle.

La bienveillance est donc apparemment le point de départ de l'amitié, tout comme le début de l'amour sensuel est le plaisir qu'on éprouve à la vue de quelqu'un. En effet, sans avoir d'abord pris plaisir à la beauté de quelqu'un, nul n'est travaillé par l'amour sensuel. Toutefois, le charme de cette beauté n'est pas pour autant l'amour en question ; celui-ci surgit au contraire lorsqu'on va jusqu'à regretter l'absence de quelqu'un et qu'on désire sa présence avec convoitise. De la

même façon donc, des personnes ne peuvent être non plus vos amies sans vous avoir été bienveillantes. Mais celles qui vous sont bienveillantes ne vous aiment pas pour autant, car elles se bornent à souhaiter du bien à ceux pour qui elles ont de la bienveillance, mais sans vouloir le moins du monde collaborer à leurs actions, ni se tracasser à leur propos.

Son lien avec l'amitié vertueuse

C'est pourquoi, par extension, on peut dire que c'est une amitié fainéante, mais qui, avec le temps et lorsqu'elle arrive à entraîner une fréquentation assidue, devient de l'amitié véritable. Elle ne conduit pas à l'amitié que motive l'utilité, ni à celle que motive l'agrément, car la bienveillance n'a pas non plus pour base ces motifs-là.

En effet, celui à qui l'on a fait du bien, c'est en échange de ce qu'il a reçu qu'il accorde sa bienveillance, exécutant ainsi ce que commande la justice. Mais celui qui souhaite le succès de quelqu'un avec l'espoir de s'enrichir grâce à lui, ce n'est pas, selon toute apparence, à ce dernier qu'il veut du bien, mais plutôt à lui-même, pas plus qu'il n'est son ami, s'il le sert parce que ce pourrait être d'une certaine utilité. Or généralement, la bienveillance est inspirée par une certaine vertu ou une forme d'honnêteté ; elle se fait jour quand on voit quelqu'un de beau, de courageux ou quelque chose de ce genre, exactement comme nous l'avons dit dans le cas des athlètes en compétition.

La concorde, amitié politique, inhérente aux gens honnêtes

Sa nature

22. La concorde, elle aussi, est une autre attitude amicale visiblement.

C'est précisément pourquoi elle n'est pas simple accord des opinions, car cela peut aussi se trouver chez des personnes qui s'ignorent mutuellement. Et ce n'est pas indifféremment n'importe quel avis partagé qui fait dire qu'il y a concorde entre ces personnes. Par exemple, l'accord constaté entre ceux qui expriment une même opinion sur les phénomènes célestes ne fait pas dire que ces savants vivent en concorde, car la concorde à ce sujet est étrangère à l'amitié. Mais on dit des Cités que la concorde y règne lorsque, touchant leurs intérêts, les concitoyens sont du même avis, prennent les mêmes décisions et exécutent les résolutions communes.

C'est donc quand sont en cause les affaires à exécuter qu'il y a concorde et plus précisément les affaires de grande importance et susceptibles d'arranger les deux partis ou tous les partis. Ainsi, la concorde règne dans les Cités quand l'opinion unanime veut que les pouvoirs soient électifs ou qu'une alliance militaire soit conclue avec les Lacédémoniens ou que Pittacos détienne le pouvoir le temps exact qu'il y consent lui-même. Lorsqu'en revanche, deux rivaux souhaitent chacun l'hégémonie, comme ceux que met en scène *Les Phéniciennes*, il y a soulèvement, parce que la concorde ne veut pas dire que chacun des deux partis envisage la même chose quelle qu'elle soit, mais qu'ils tombent d'accord sur la même chose, comme lorsque le peuple aussi bien que l'élite s'accordent pour placer les meilleurs au pouvoir, car ainsi tout le monde obtient ce qu'il vise.

Son lien avec l'honnêteté

Donc, la concorde, c'est visiblement l'amitié politique, ainsi qu'on l'appelle, car elle suppose en jeu les intérêts et les biens qui contribuent à l'existence.

Or la concorde ainsi comprise trouve sa place chez les gens honnêtes, car ce sont eux qui sont en accord à la fois avec eux-mêmes et entre eux, du fait qu'ils ont les mêmes ancrages pour ainsi dire. C'est que les souhaits qui émanent de pareilles personnes sont invariables et ne fluctuent pas comme les courants d'un détroit ; de plus, elles souhaitent tout ce qui est juste et profitable et ces objectifs, pour elles, sont aussi des objectifs communs.

Par contre, les vilains gens sont incapables de concorde, sinon dans une faible mesure, exactement comme ils sont incapables d'amitié, parce qu'ils cherchent à obtenir plus que leur dû quand il s'agit d'avantages, alors que s'il s'agit d'assumer les charges et les services publics, ils sont toujours en reste. D'autre part, chaque individu dont c'est là le souhait n'a en vue que son intérêt personnel et donc épie le voisin et lui fait obstruction. Car, faute qu'on s'y applique, l'intérêt commun disparaît. Le résultat est donc qu'entre eux l'on assiste à des soulèvements, chacun cherchant à contraindre l'autre, mais n'acceptant pas de faire lui-même ce qui est juste.

L'action bienfaisante, marque essentielle de l'amitié

L'amour apparemment étrange des bienfaiteurs

23. D'autre part, les bienfaiteurs ont la réputation d'aimer davantage leurs obligés que les bénéficiaires ceux qui leur ont fait du bien. Et, comme si le phénomène était contraire à la raison, on cherche à l'expliquer.

Explication courante

Ainsi donc, pour la grande majorité, c'est visiblement parce que les uns sont des débiteurs et les autres des créanciers. Par conséquent, tout comme, en cas de prêts, les débiteurs souhaitent la disparition de leurs créanciers, tandis que les prêteurs vont jusqu'à s'assurer de la santé de leurs débiteurs, exactement de la même façon, les bienfaiteurs, croit-on, souhaitent la conservation de leurs obligés pour qu'ils leur apportent les marques de reconnaissance, tandis que ceux-ci n'ont cure de les rétribuer.

– Épicharme, certes, va s'empresse de soutenir que l'argument vient de personnes « qui voient les choses du mauvais côté », mais il semble bien faire appel à quelque chose d'humain, car la mémoire fait défaut au grand nombre et son aspiration est d'être bien traité soi-même, plutôt que de bien traiter les autres.

Explication véritable

L'analogie invoquée par l'explication courante est inappropriée

Néanmoins, l'on peut penser que le motif est plus naturel et même ne se compare pas à ce qui peut être invoqué dans le cas des prêteurs.

Il n'y a pas en effet, chez ces derniers, de l'amour à l'endroit de leurs débiteurs, mais le souhait qu'ils se conservent en vie dans le but de récupérer leur crédit, alors que les bienfaiteurs aiment leurs obligés et ont pour eux de la prédilection, quand bien même ceux-ci ne leur seraient d'aucune utilité, ni ne pourraient l'être ultérieurement.

L'analogie pertinente

Et c'est précisément ce qui s'observe aussi dans le cas des hommes de métiers. Chacun d'eux manifeste en effet, pour son œuvre personnelle, plus d'inclination que ne pourrait lui en manifester cette œuvre si elle venait à s'animer. Mais c'est surtout peut-être le cas des poètes.

Ces derniers en effet tiennent excessivement à leurs productions personnelles, qu'ils chérissent comme des enfants. C'est donc à ce genre d'amour très précisément que fait penser celui des bienfaiteurs, car le sujet bien traité constitue leur œuvre. Donc, ils ont pour lui plus d'inclination que l'œuvre n'en a pour celui qui l'a produite.

Le motif ultime

Et le motif en est que le simple fait d'exister constitue, pour tout le monde, une chose appréciable et digne d'amour ; or si nous existons, c'est par un acte, c'est du fait que nous vivons et agissons ; mais par son acte, celui qui a produit une œuvre s'identifie à cette œuvre d'une certaine façon ; donc, il chérit son œuvre très précisément parce qu'il aime l'existence. Et l'assimilation est naturelle, car l'artiste en puissance est manifeste en acte par cette œuvre.

Raisons subsidiaires

Et en même temps, le bienfaiteur voit ce qu'il y a de beau dans son action, de sorte qu'il peut placer sa joie en celui qui en bénéficie, tandis que l'obligé ne voit pas du tout un beau geste dans l'acte du bienfaiteur, mais tout au plus, un geste intéressé, c'est-à-dire quelque chose de moins agréable et moins aimable.

Du reste, qu'est-ce qui est agréable ? L'activité du présent, l'espoir du futur et le souvenir du passé, bien que le plus agréable soit ce qui correspond à l'activité (c'est aussi ce qu'on aime le plus). Ainsi donc, le bienfaiteur voit son œuvre perdurer, car ce qui est beau dure longtemps, alors que pour l'obligé, l'utile est passager. De plus, le souvenir des belles actions est agréable, tandis que celui des actes utiles ne l'est pas vraiment ou l'est moins. Quant à leur anticipation, c'est la situation inverse selon toute apparence.

En plus, aimer, c'est comme faire quelque chose, alors qu'être aimé, c'est un peu comme pâtir. À ceux qui excellent à l'action reviennent donc l'amour et les attitudes amicales.

Ajoutons d'autre part que ce sont les biens obtenus avec peine qui font toujours l'objet du plus grand attachement, comme c'est précisément le cas des richesses chez ceux qui les ont acquises, comparés à ceux qui en ont hérité. Or, semble-t-il, être bien traité n'implique pas d'effort pénible, tandis que faire du bien, c'est de la besogne. Les motifs d'ailleurs, pour lesquels ce sont les mères qui aiment le plus les enfants, c'est que leur rôle est plus pénible dans la génération, et qu'elles savent mieux que les enfants sont à elles. Or on peut penser que cet attachement est également personnel aux bienfaiteurs.

L'amour de soi, exigence de la vertu

24. On se demande par ailleurs encore si l'on doit placer l'amour de soi en tout premier lieu, plutôt que l'amour d'une autre personne.

Arguments contre

On fait honte en effet ceux-là qui sont attachés en tout premier lieu à leurs propres personnes et l'on prend en mauvaise part l'amour de soi pour les dénoncer. L'opinion aussi va dans le même sens. Le vilain, d'après elle, n'agit que pour soi et plus il est méchant, plus c'est évident ; donc on lui reproche en quelque sorte de ne jamais se départir de lui-même lorsqu'il agit, alors que l'honnête homme est motivé par ce qui est beau et plus il est vertueux, plus il se laisse guider par ce mobile, qui le fait agir dans le souci de son ami et il laisse de côté son avantage personnel.

Arguments pour

Mais ce sont là des arguments avec lesquels les faits sont en désaccord. Et ce n'est pas sans raison. On prétend en effet qu'on doit aimer avant tout la personne qui est notre meilleur ami. Et le meilleur ami de quelqu'un, c'est celui qui lui souhaite du bien en se souciant de cette personne-là, même si nul ne doit le savoir. Or ce sont les dispositions qu'on a avant tout envers soi-même.

Et c'est vrai par conséquent aussi de toutes les autres dispositions, qui permettent de définir l'ami puisque, on l'a dit, c'est de là que toutes les attitudes amicales en arrivent à concerner les autres personnes. D'ailleurs, même les proverbes sont de notre avis dans leur ensemble. On dit par exemple de deux amis : « C'est une seule âme », ou bien « Tout est commun entre amis », ou bien « L'égalité fait l'amitié », ou encore « Le genou est plus proche que la jambe »... Tout cela est en effet susceptible de s'appliquer avant tout à quelqu'un dans sa relation avec lui-même, car on est avant tout cher à soi-même. Donc, il faut aussi s'aimer soi-même par-dessus tout.

Distinctions nécessaires

Néanmoins, on se demande vraisemblablement laquelle suivre de ces deux argumentations, parce que les deux présentent la même crédibilité. Peut-être donc, en présence de ce genre d'arguments, doit-on procéder à des distinctions pour déterminer jusqu'à quel point et sous quel rapport chacune des deux positions est dans le vrai. Si alors nous pouvons saisir comment l'amour de soi s'entend de chaque côté, on verra vite clair.

L'amour de soi vulgaire cède aux appétits irrationnels

D'un côté donc, il y a ceux qui veulent faire de l'amour de soi un objet de réprobation. Ils appellent ainsi l'attitude des personnes qui se font à elles-mêmes la part trop belle en richesses, honneurs et plaisirs corporels. C'est à cela en effet que le grand nombre aspire et son empressement en la matière tient à l'idée que c'est là ce qu'il y a de mieux. C'est précisément pourquoi on se dispute autant ces choses-là. Donc, les personnes portées à en vouloir trop dans ce domaine cèdent de bonne grâce à leurs appétits et généralement leurs affections, c'est-à-dire, à la partie irrationnelle de leur l'âme. Or telle est l'image que donne le grand nombre. C'est précisément pourquoi l'usage qui consiste à dénigrer l'amour de soi se trouve venir de l'image qu'en donne le représentant du grand nombre, qui est un homme vil. C'est donc à juste titre que l'amour de soi, dans ces conditions, constitue un objet de réprobation.

Le véritable amour de soi, chez le vertueux, cède aux exigences de la raison

Il ne fait d'ailleurs pas de doute que les personnes qui se réservent à elles-mêmes la part trop belle qu'on a dite soient bien celles que vise habituellement le grand nombre lorsqu'il parle d'amour de soi. Car supposons quelqu'un qui s'empresse toujours de passer lui-même avant tout le monde pour exécuter ce qui est juste ou ce qui est tempérant ou n'importe quoi pourvu que cela traduise la vertu ; et, supposons quelqu'un qui, en somme, revendique toujours pour lui-même la beauté du geste : personne n'ira dire de l'intéressé qu'il cultive l'amour de soi et personne n'ira le blâmer.

Pourtant, on peut penser que c'est plutôt chez ce genre d'individu que se trouve l'amour de soi. En tout cas, il se réserve à lui-même la plus belle part c'est-à-dire ce qui est bon au suprême degré. Il cède aussi de bonne grâce à la partie de lui-même qu'est la plus souveraine et il lui

accorde obéissance en tout. Or, exactement comme une Cité est avant tout constituée, semble-t-il, par son instance la plus souveraine, ainsi que chaque autre organisme, de la même façon l'être humain, lui aussi, est constitué par ce qu'il y a en lui de plus souverain. Donc, on trouve également l'amour de soi avant tout chez l'homme qui s'attache à cette partie supérieure de lui-même et lui cède de bonne grâce. D'ailleurs, on dit aussi qu'on est maître de soi ou qu'on ne l'est pas, selon que l'intelligence exerce en lui l'autorité ou non, dans l'idée que c'est elle qui constitue chacun de nous. Et les actes qu'on passe pour avoir exécutés soi-même, c'est-à-dire de son plein gré, sont principalement ceux qui s'accompagnent de raison.

Voilà donc ce qui constitue chacun de nous, du moins principalement, ça ne fait pas l'ombre d'un doute et il est clair que c'est ce à quoi l'honnête homme accorde le plus d'attachement.

L'écart entre vice et vertu à cet égard

De ce fait, l'amour de soi avant tout doit exister chez lui, sous une forme différente de celle qui est objet de réprobation. Et la différence est à la mesure de la distance qui sépare la vie rationnelle de la vie affective et dans l'objet du désir, ce qui est beau de ce qui paraît offrir de l'intérêt.

Ainsi donc les gens qui se distinguent par leur empressement à exécuter les belles actions sont toujours approuvés. Ils font même l'objet d'éloges. Or supposons que tout le monde rivalise de zèle pour ce qui est beau et s'efforce constamment d'agir le mieux possible, alors, sur le plan public, tous les besoins seront satisfaits et en même temps, sur le plan privé, chacun bénéficiera des plus grands biens, puisque précisément la vertu est un bien de ce genre.

Par conséquent, l'homme bon, pour sa part, doit avoir l'amour de soi parce qu'il peut en tirer personnellement profit, vu ses belles actions, et rendre service aux autres, tandis que l'homme méchant ne le doit pas, parce qu'il sera une nuisance pour lui-même et les autres en suivant ses affections mauvaises.

Ainsi donc, chez le méchant, il y a désaccord entre ce qu'il doit exécuter et ce qu'il exécute, tandis que l'honnête homme exécute exactement ce qu'il doit. L'intelligence en effet choisit toujours ce qu'il y a de mieux pour elle ; or l'honnête homme est aux ordres de l'intelligence.

L'amour de soi véritable va jusqu'au sacrifice

La vérité d'ailleurs oblige à dire aussi, dans le cas du vertueux, qu'il a souvent ses amis en vue lorsqu'il agit, ainsi que sa patrie, dût-il mourir pour cela. Car il est prêt à sacrifier richesses, honneurs et en général tous les avantages qu'on se dispute, pourvu qu'il puisse revendiquer pour lui-même la beauté du sacrifice. Un court moment de joie intense lui sera en effet préférable à un long plaisir tranquille, une existence en beauté l'espace d'un an, à plusieurs années hasardeuses et un seul acte empreint de beauté et de grandeur, à quantité de piètres actions. Or ceux qui donnent leur vie se trouvent sans doute confrontés à ces choix. Ils optent donc pour la grandeur du geste et sa beauté, qu'ils se réservent à eux-mêmes et ils peuvent bien aussi sacrifier des richesses dès lors qu'elles vont grossir celles de personnes qui leur sont chères. Car c'est ainsi que vont les choses : à l'ami les richesses, et à soi-même ce qui est beau. Donc, le plus grand bien, c'est à soi-même qu'on le réserve.

S'il s'agit par ailleurs de renoncer aux honneurs et aux formes de pouvoirs, c'est encore de la même façon que les choses se passent. Tout cela, en effet, l'on peut en faire le sacrifice pour son ami, parce qu'un tel sacrifice est pour soi-même quelque chose de beau et qu'il mérite l'éloge.

Il est donc vraisemblable qu'on passe alors pour vertueux, puisqu'en échange de tous ses biens, l'on opte pour la beauté morale.

L'on peut même d'ailleurs laisser le soin d'agir à son ami et il se peut que cela soit plus beau : au lieu que d'agir soi-même, on a été responsable de l'action faite par son ami.

Quelles que soient donc les circonstances où il suscite l'éloge, on voit le vertueux s'octroyer la plus grande part de ce qui est beau.

Ainsi donc, l'amour de soi en ce sens est un devoir, comme on l'a dit ; mais si c'est comme l'entend le grand nombre, il faut s'en garder.

Nécessité de l'amitié pour le bonheur

25. Par ailleurs, on hésite à trancher une autre question qui concerne l'homme heureux : aura-t-il besoin d'amis ou non ?

Arguments contre

On prétend en effet que non : nul besoin d'amis chez ceux qui atteignent à la félicité et à l'autosuffisance ! C'est qu'on leur attribue la plénitude des biens.

Par conséquent, étant donné leur autosuffisance, ils n'ont plus besoin, dit-on, de personne, alors que l'ami, étant un autre soi-même, est là pour procurer ce qu'on est incapable d'avoir par ses propres moyens. De là vient l'adage : « Quand le sort vous est favorable, à quoi bon des amis ? »

Arguments pour

Il y a cependant comme une absurdité à concéder tous les biens à l'homme heureux sans lui attribuer des amis, alors que c'est cela qui passe pour être le plus grand des biens extérieurs.

Et si la caractéristique d'un ami est de bien traiter autrui, plutôt que d'en être bien traité, si celle de l'homme bon et de la vertu est l'exercice de bienfaisance et que, d'autre part, il est plus beau de faire du bien à des amis qu'à des étrangers, alors les personnes à qui faire du bien deviennent un besoin pour le vertueux. C'est précisément pourquoi l'on se demande si ce n'est pas aux moments de bonne fortune qu'on a besoin d'amis, plutôt qu'aux moments d'infortune, car, pense-t-on, autant l'infortuné éprouve le besoin de ceux qui peuvent lui faire du bien, autant ceux qui jouissent d'une bonne fortune réclament des gens à qui en faire.

D'ailleurs, il est déplacé sans doute d'aller jusqu'à faire un solitaire du bienheureux, car personne ne choisirait d'être laissé à lui-même avec tous les biens. L'homme en effet est un être fait pour la Cité et pour la vie en commun, de par sa nature même. Celui qui est heureux a donc aussi cette caractéristique, puisqu'il est pourvu des avantages qu'offre la nature. Or il est évidemment mieux de partager son temps avec des amis et des gens honnêtes, plutôt qu'avec des étrangers ou le tout-venant. Donc, l'homme heureux a besoin d'amis.

Explications : nature des besoins

L'amitié utile et l'amitié d'agrément

Mais alors quel est le sens des premiers arguments ? Et sous quel rapport disent-ils vrai ?

C'est probablement que, dans l'esprit du grand nombre, les amis, ce sont les gens utiles. Les amis de ce genre, par conséquent, ne peuvent être du tout un besoin pour le bienheureux, puisqu'il est pourvu de la plénitude des biens.

Ni donc les amis qu'on se fait par agrément ! Sinon dans une faible mesure, car l'existence du bienfaiteur, qui est agréable, ne réclame aucun des plaisirs surajoutés. Or s'il n'a pas besoin d'amis de ce genre, il ne semble pas avoir besoin d'amis.

L'amitié vertueuse : un spectacle agréable et nécessaire

Cette conclusion toutefois n'est peut-être pas vraie. Car on a dit au départ que le bonheur est une sorte d'activité ; et l'activité, évidemment, s'inscrit dans le devenir ; autrement dit, elle n'est pas donnée comme un objet de possession. Or, si être heureux consiste à vivre et être actif, si l'activité de l'homme bon est vertueuse et agréable par elle-même, comme il a été dit au départ, même si ce qui nous est personnel entre aussi dans les choses agréables, nous sommes malgré tout mieux en mesure d'observer les autres que nous-mêmes et leurs actions plutôt que nos actions personnelles. Dans ces conditions, les actions des gens vertueux qu'ils comptent pour amis sont donc agréables aux hommes de bien, puisqu'elles possèdent ce double agrément naturel. Le bienheureux par conséquent aura besoin d'amis de cette espèce, si tant est qu'il veuille avoir de préférence le spectacle d'actions honnêtes et qui lui sont propres et que tels sont les actes de l'homme bon, s'il l'a pour ami.

On croit aussi que l'homme heureux doit avoir une vie agréable. Bien ! Pour un solitaire, cependant, l'existence est difficile, car il est malaisé, livré à soi-même, d'avoir une activité continue. Mais en compagnie des autres et en relation avec d'autres, c'est plus facile. Donc il y aura, dans ces conditions, plus de continuité dans l'activité par elle-même agréable que l'on doit supposer dans le cas du bienheureux. Car le vertueux, en tant que tel, se réjouit des actions vertueuses, mais s'incommoder de celles qu'inspire le vice, exactement comme le musicien se plaît aux belles chansons, mais s'afflige des mauvaises.

Par ailleurs, on peut encore retirer quelque entraînement à la vertu de la vie en compagnie des hommes de bien, comme le soutient Théognis.

L'indifférence du vertueux pour son semblable est naturellement impossible Mais si l'on observe plus à fond la nature des choses, on a l'impression que l'ami vertueux s'impose à l'homme vertueux parce que la nature ne lui en laisse pas le choix.

En effet, ce qui est naturellement bon, on l'a dit, c'est ce qui, pour le vertueux, est bon et agréable par soi.

D'autre part, on définit la vie animale par une capacité sensitive et la vie humaine, par une capacité sensitive ou intellectuelle ; or la capacité reconduit à l'activité et le plus important se trouve dans l'activité. Donc, il semble bien que vivre, c'est fondamentalement sentir ou penser.

Mais vivre fait partie des choses qui sont par soi bonnes et agréables, parce que c'est une chose définie et que le défini entre dans la nature du bien. Or ce qui est naturellement bon l'est aussi pour l'honnête homme ; c'est précisément pourquoi tout le monde semble trouver cela agréable. – (On ne doit pas prendre par ailleurs en compte une mauvaise vie, c'est-à-dire une vie corrompue, ni une vie d'afflictions, parce qu'une vie semblable est indéfinie, comme le sont ses attributs. Dans la suite, au demeurant, la question de l'affliction sera clarifiée). Donc nous soutenons que le fait même de vivre est bon et agréable. C'est d'ailleurs ce que paraît aussi

montrer le fait que tout le monde y aspire et principalement les gens honnêtes et bienheureux, car ce sont eux qui trouvent l'existence la plus appréciable et c'est leur vie à eux qui atteint le comble de la félicité.

D'autre part, celui qui voit s'aperçoit qu'il voit, celui qui entend qu'il entend, celui qui marche qu'il marche et toutes les autres activités supposent pareillement quelque chose qui nous dit que nous sommes en activité ; de sorte que nous pouvons sentir que nous sentons et penser que nous pensons. Or nous apercevoir que nous sentons ou pensons, c'est nous apercevoir que nous sommes, puisque être, on l'a vu, c'est sentir ou penser.

Et le sentiment qu'on vit pour sa part fait partie des choses agréables par soi, puisque la vie est par nature un bien et que le sentiment d'avoir ce bien en soi-même est agréable.

Or si vivre est appréciable, et surtout pour les hommes de bien, vu que le fait d'être est bon pour eux ; et s'il est aussi agréable, vu que la conscience du bien par soi est agréable, mais que d'autre part, l'attitude qu'adopte le vertueux envers lui-même est aussi celle qu'il adopte envers son ami, puisque son ami est un autre lui-même, il s'ensuit que, tout comme sa propre existence est appréciable au regard d'un chacun, de la même façon celle de son ami l'est aussi ou à peu de chose près.

Mais l'existence, on l'a vu, est appréciable à cause du sentiment qu'on est soi-même homme de bien, et c'est ce genre de sentiment qui est agréable en lui-même. Donc on doit, dans le même temps, avoir aussi le sentiment que son ami existe. Et c'est ce qui arrive quand on vit à ses côtés et que l'on partage ses raisons et sa pensée – car c'est ainsi, semble-t-il, qu'on doit entendre la vie en commun dans le cas des hommes : ce n'est pas, autrement dit, comme dans le cas du bétail, le fait de paître au même endroit.

Si donc le bienheureux trouve l'existence appréciable par elle-même, parce que c'est une chose naturellement bonne et agréable, et qu'à peu de chose près, il accorde le même prix à l'existence de son ami, alors cet ami fera partie lui aussi des biens appréciables. Or ce qu'il trouve appréciable, il doit l'avoir sous peine de déficience de ce point de vue. Il lui faudra donc, s'il veut être heureux, des amis vertueux.

L'amitié est nécessairement limitée

26. Alors, est-ce qu'il faut se faire le plus d'amis possible ?

Il faudrait plutôt suivre la recommandation proposée dans le cas de l'hospitalité, où l'on a trouvé une formule de bon ton, semble-t-il : « Tu ne dois ni multiplier ni exclure les liens de l'hospitalité. » Dans le cas de l'amitié aussi, ce sera la bonne formule : il ne faut ni être dépourvu d'amis, ni cependant les multiplier à l'excès.

Les amitiés qu'inspirent l'utilité et le plaisir

Si l'on pense alors aux amis qu'on veut avoir pour s'en servir utilement, le précepte qu'on vient de dire conviendra même parfaitement, parce que payer en retour les services de beaucoup de gens est extrêmement onéreux et l'existence ne suffit pas à l'exécution de la tâche. D'ailleurs, quand ils sont trop nombreux et dépassent la quantité qui nous suffit pour remplir notre existence personnelle, ils deviennent superflus et un obstacle pour vivre bien. Par conséquent, leur besoin ne se fait nullement sentir.

Quant à ceux qu'on veut avoir pour son plaisir, là aussi c'est assez d'en avoir en petit nombre, comme dans la nourriture le piment.

L'amitié qu'inspire la vertu

Mais s'il s'agit des amis vertueux, est-ce qu'il faut s'en faire un plus grand nombre possible ou bien y a-t-il une mesure qui règle encore la quantité des amis, comme il en est une qui détermine la quantité de citoyens dans la Cité ? Car d'un côté, ce n'est pas avec dix hommes qu'on peut faire une Cité et, de l'autre, avec dix myriades, il n'y a plus de Cité, bien que la quantité ne soit sans doute pas déterminable à l'unité près, mais puisse indifféremment correspondre à n'importe quel nombre situé entre certaines limites. Donc, les amis aussi sont en quantité limitée.

Principe régulateur et arguments

Et sans doute le maximum possible est-il le nombre de ceux avec qui l'on puisse partager sa vie, puisque cela, on l'a vu, paraît être la meilleure marque d'amitié.

Or il est impossible de partager sa vie avec beaucoup de gens, c'est-à-dire de se répartir entre eux, c'est tout à fait évident.

De plus, eux aussi, de leur côté, doivent nourrir une amitié réciproque s'ils veulent tous passer leurs journées en compagnie les uns des autres, ce qui est une exigence ardue quand on est nombreux.

Il devient d'autre part malaisé de partager intimement et les joies et les souffrances de beaucoup car, selon toute vraisemblance, l'occasion se présente d'avoir en même temps à se réjouir avec l'un et à s'attrister avec l'autre.

Peut-être donc est-il bon de ne pas chercher à posséder le plus d'amis possible, mais d'en avoir le nombre qui permet une vie en commun, parce qu'il n'est pas non plus, semblerait-il, à notre portée de nourrir pour beaucoup une amitié profonde. C'est précisément pourquoi l'amour sensuel non plus ne peut s'adresser à plusieurs, car il se veut une amitié en quelque sorte poussée à l'excès, c'est-à-dire vouée à une seule personne. Dès lors, l'amitié, quand elle est profonde, s'adresse au petit nombre.

Confirmation

C'est d'ailleurs, semble-t-il, ce qu'on peut voir aussi dans les faits. Car l'amitié ne réunit pas beaucoup de monde quand elle s'observe entre compagnons et celles qu'on célèbre dans les hymnes impliquent deux personnes. Quant à ceux qui ont beaucoup d'amis et se rencontrent dans l'intimité de tous, ils passent pour n'avoir l'amitié de personne (sauf à considérer celle que partagent des concitoyens). Ils sont précisément ceux qu'on appelle complaisants.

Si l'on considère l'amitié que partagent des concitoyens, certes, on peut avoir en ce sens-là beaucoup d'amis, même sans être complaisant et rester, au contraire, un véritable honnête homme. Mais quand la vertu et les personnes elles-mêmes motivent l'amitié, celle-ci ne peut s'adresser à beaucoup de monde. Heureux, d'ailleurs, si même en petit nombre, on trouve ce genre d'amis.

Le besoin d'amis en toutes circonstances

27. D'autre part, est-ce que ce sont plutôt les situations de bonne fortune qui font éprouver le besoin d'amis ou les situations d'infortune ? Dans les deux cas en effet, ils sont recherchés, car les infortunés ont besoin d'un secours et les favorisés du sort, de personnes avec qui partager leur existence et à qui faire du bien, puisqu'ils souhaitent tenir le rôle de bienfaiteurs.

Deux besoins différents

C'est plutôt la nécessité dès lors qui pousse à l'amitié dans les cas d'infortune. Aussi bien est-ce de personnes utiles qu'on éprouve alors le besoin. En revanche, c'est plutôt la beauté qui conduit à l'amitié dans les cas de bonne fortune. Aussi bien alors recherche-t-on les gens honnêtes, parce que ce sont eux préférablement qui doivent être l'objet de notre bienfaisance et former notre compagnie au fil des jours.

Le plaisir d'une présence

C'est que la présence même des amis est agréable dans toutes les situations, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune.

La présence auprès des défavorisés

Les affligés sont en effet soulagés quand leurs souffrances sont partagées par leurs amis. Aussi peut-on même se demander si c'est qu'ils prennent en quelque sorte une part du fardeau ou si, tout au contraire, c'est que leur présence, parce qu'elle est agréable, et la pensée de leur compassion font diminuer le chagrin. Que ce soient en définitive ces raisons ou une autre qui entraînent le soulagement, laissons cela ; mais le fait est bel et bien manifestement celui qu'on a dit.

Pourtant, selon toute apparence, cette présence a quelque chose de trouble. En effet, d'un côté, le fait même de voir ses amis est agréable, en particulier pour des infortunés et il est comme une aide à ne pas céder au chagrin. Car l'ami est un être susceptible de nous consoler autant par sa vue que par son raisonnement s'il est adroit, puisqu'il sait notre caractère et les choses qui nous font plaisir ou de la peine. Mais, d'un autre côté, le sentir affligé de nos propres infortunes est une chose pénible. Car chacun veut éviter d'être une cause de chagrin pour ses amis.

C'est précisément pourquoi les natures viriles se gardent bien d'associer leurs amis à leurs propres peines. Et sauf à être plus que d'autres insensible à la peine, on ne supporte pas celle qu'on fait à ses amis et généralement, on ne laisse pas des gens pleurer à ses côtés, parce qu'on n'est pas non plus soi-même enclin aux larmes. Ce sont au contraire les femmelettes – et les hommes qui leur ressemblent – qui se plaisent à entendre ceux qui partagent leurs lamentations et elles les aiment comme des êtres chers et des gens qui partagent leurs souffrances. Mais ce qu'il faut imiter en tout, c'est évidemment le meilleur exemple.

La présence auprès des favorisés

Dans les cas de bonne fortune en revanche, la présence des amis rend le temps qui passe agréable et induit à penser qu'ils ont plaisir aux biens qui nous échoient.

Conclusions pratiques

Aussi peut-on juger qu'il faut appeler avec empressement les amis à partager notre sort s'il est favorable, car c'est beau de pouvoir exercer sa bienfaisance, mais qu'il faut hésiter à le faire si le sort est contraire, parce qu'on doit partager le moins possible ses maux ; d'où le dicton : « C'est bien assez que moi, je sois malchanceux. » Il faut d'ailleurs surtout réclamer leur présence lorsqu'ils peuvent, sans guère d'inconvénients pour eux, rendre de grands services.

Mais à l'inverse, il convient sans doute d'aller au-devant des infortunés sans qu'ils nous réclament et avec empressement. Un ami en effet se doit de faire du bien, et cela principalement aux nécessiteux, même s'ils ne le requièrent pas, car les deux parties verront là plus de beauté et d'agrément. Et les moments où ils jouissent d'une bonne fortune, il convient d'aller partager leurs activités avec empressement, puisque dans cette perspective aussi, ils ont besoin d'amis ; mais si c'est pour bénéficier de leur chance, il faut y aller délicatement, car il n'est pas beau de manifester un empressement intéressé, bien qu'il faille sans doute éviter une réputation de rabat-joie en repoussant systématiquement les sourires de la fortune, comme il arrive en effet parfois.

Donc, la présence des amis est manifestement appréciable en toutes circonstances.

Conclusion générale : la vie en commun

28. Est-ce qu'on peut se référer ici à l'exemple des amants ? Pour eux, se voir est ce à quoi ils tiennent le plus ; et ils préfèrent cette sensation-là à toutes les autres parce que c'est elle principalement, ils en ont conscience, qui donne lieu à l'amour sensuel et continue de l'attiser. Est-ce que de la même façon, ce que les amis apprécient le plus n'est pas de vivre ensemble ? L'amitié est en effet communauté.

La vie en commun est une aspiration entre amis

De plus, c'est l'attitude qu'on a envers soi-même qu'on adopte envers son ami ; or, en ce qui nous concerne, le sentiment d'exister est appréciable ; donc, en ce qui concerne notre ami, le sentiment de son existence l'est aussi et ce sentiment s'éprouve effectivement dans la vie en commun, de sorte que celle-ci constitue selon toute apparence ce à quoi visent les amis.

Les formes de vie en commun traduisent les formes d'amitié

De plus, quel que soit le mode d'existence que préfèrent les individus selon leur tempérament ou, si l'on veut, l'activité qui constitue leur raison de vivre, ils souhaitent s'y consacrer avec leurs amis à longueur de jour. C'est pourquoi les uns se réunissent pour boire ensemble, les autres pour jouer aux dés, d'autres encore pour s'exercer au gymnase, aller à la chasse ou... s'adonner à la philosophie, chaque groupe passant ainsi la journée à faire ce qu'ils aiment le plus dans la vie.

C'est en effet parce qu'ils souhaitent partager leur vie avec leurs amis, qu'ils font cela et mettent en commun avec eux ce qu'ils s'imaginent un moyen de partager sa vie. Par conséquent, l'amitié qui réunit les vilains devient mauvaise, car ils partagent des actions viles, tout en étant des amis instables, et ces personnes elles-mêmes deviennent mauvaises en cherchant à se ressembler les unes les autres. L'amitié qui réunit les gens honnêtes en revanche devient honnête, tout en grandissant au gré de leurs fréquentations, et les personnes honnêtes paraissent même

s'améliorer au gré de leurs activités, grâce aussi aux corrections qu'ils s'apportent mutuellement, car ils se modèlent les uns sur les autres, prenant exemple sur les traits qui leur agréent. D'où le proverbe : « Des gens de bien s'apprennent les bonnes manières. »

Ainsi donc, l'exposé sur l'amitié peut s'arrêter là. Quant à la suite, elle sera consacrée au plaisir.

LIVRE X

4. Le plaisir (II)

Introduction : nécessité d'un examen

L'importance reconnue du plaisir pour l'éducation et la formation

1. Et après cela, c'est au plaisir sans doute que la suite doit être consacrée. Car il passe pour être lié de manière on ne peut plus intime au genre d'animal que nous sommes. C'est pourquoi l'éducation des jeunes est comme le pilotage d'un navire qu'on orienterait par le plaisir et la peine. Il semble même d'ailleurs que le plus important pour l'acquisition de la vertu du caractère soit d'éprouver de la joie pour ce qu'on doit aimer et du dégoût pour ce qu'on doit détester, car ce sont là les affections qui, durant toute l'existence, sont d'un poids et d'une puissance décisive pour la vertu et l'existence heureuse. On décide en effet ce qui est agréable, mais on fuit ce qui est pénible.

La mise en cause du plaisir

Or ces genres de choses sont moins que tout autre, semblerait-il, des sujets à laisser de côté, du fait surtout qu'elles sont bien souvent matière à controverse.

Les uns déclarent en effet que le bien, c'est précisément le plaisir, alors que les autres au contraire en font quelque chose de parfaitement vil, persuadés peut-être, pour certains, qu'il en est ainsi ou s'imaginant, pour d'autres, qu'il vaut mieux, dans l'intérêt de notre existence, proclamer le plaisir au rang des choses viles, même s'il n'a pas ce rang ; c'est que, pensent-ils, le grand nombre se laisse glisser sur la pente du plaisir et devient l'esclave de ses attraits ; aussi doit-on le conduire dans la direction contraire, parce que c'est la façon pour lui d'arriver au milieu.

La vérité en péril

Mais il est à craindre que ce dernier raisonnement soit un mauvais calcul. En effet, les arguments que l'on tient en matière d'affections et d'actions sont moins dignes de foi que les faits eux-mêmes. Quand donc ils sont en désaccord avec ce qu'on peut percevoir de nos conduites, ils deviennent objet de mépris et contribuent à faire disparaître la vérité qu'ils contiennent. Car si celui qui blâme le plaisir a laissé voir qu'à l'occasion il y aspire, son inclination pour ce plaisir-là donne à penser que chaque plaisir est à mettre sur le même pied. La distinction n'est pas en effet à la portée des personnes du grand nombre.

Il semble donc bien que, s'ils sont sincères, les arguments sur le sujet soient très utiles, non seulement pour savoir ce qu'il en est, mais encore pour se conduire dans l'existence puisque c'est lorsqu'ils s'accordent aux conduites affectives qu'ils ont du crédit et dès lors engagent ceux qui les comprennent à vivre d'après leurs exigences.

Opinions sur le plaisir

2. Mais assez de ces sortes de considérations et passons aux propos qui ont été tenus sur le plaisir.

L'hédonisme d'Eudoxe

Arguments positifs

Ainsi donc, Eudoxe croyait que le plaisir, c'est le bien. Ses raisons étaient les suivantes. L'on peut voir que tous les êtres vivants y aspirent, aussi bien ceux qui ont la raison que ceux qui ne l'ont pas. Or, chez tous, ce qui est appréciable, c'est ce qui est honnête et la chose qu'on apprécie le plus l'est souverainement. Le fait donc que tous soient portés au même but indique que tous le considèrent comme ce qu'il y a de mieux, car chacun découvre ce qui est bon pour lui-même, exactement comme il découvre sa nourriture. Donc ce qui est bon pour tous et ce à quoi tous aspirent, c'est le bien.

Arguments extrinsèques

Et ses arguments inspiraient confiance en raison de la vertu de son caractère, plus que par eux-mêmes. Il avait en effet la réputation d'une exceptionnelle tempérance. Ce n'est donc point par amour du plaisir, pensait-on, qu'il tient ce langage et l'on pensait au contraire qu'il en va de la sorte en vérité.

Autres arguments : le plaisir est le bien par soi

Lui, par ailleurs, croyait pouvoir tirer l'évidence de sa thèse d'un argument *a contrario*. En effet, disait-il, le chagrin est par soi quelque chose que tous cherchent à fuir. Donc, de la même façon, c'est par soi que son contraire est appréciable. Or ce qu'on apprécie le plus est ce qu'on ne cherche pas en raison d'autre chose, ni en vue d'une autre chose, et ce genre de bien, nous en convenons, c'est le plaisir. Nul en effet ne demande encore dans quel but on a du plaisir, car on estime que c'est par lui-même que le plaisir est appréciable. Et on voit qu'ajouté à n'importe quel bien, il le rend plus appréciable, par exemple quand il s'ajoute à l'acte juste ou tempérant ; or, si le bien s'accroît, c'est par l'ajout de lui-même.

L'antihédonisme

Faiblesse du dernier argument d'Eudoxe : le plaisir n'est pas le bien

Il semble donc prouvé, en tout cas d'après ce dernier argument, que le plaisir se range parmi les biens, même si ce n'est pas du tout un bien préférable à un autre. N'importe quel bien en effet, s'il est joint à un autre, est plus appréciable que tout seul. Aussi est-ce là le type d'argument qui permet précisément à Platon de réfuter la thèse en montrant que le bien, ce n'est pas le plaisir : en effet, soutient-il, la vie d'agrément est plus appréciable avec la sagacité que sans elle ; or si le mélange a plus de prix, le bien, ce n'est pas le plaisir, parce que rien ne peut être ajouté au bien qui le rende plus appréciable.

Et il est évident que rien, par ailleurs, ne peut non plus prétendre être le bien s'il devient plus appréciable avec l'un quelconque des biens par soi. Qu'est-ce alors qui peut prétendre à ce statut et que nous-mêmes partageons ? Car c'est ce genre de choses qu'on recherche.

Faiblesses de ses opposants : le plaisir est un bien

L'argument positif d'Eudoxe a du sens

Quant à ceux qui s'objectent à la thèse qui consiste à reconnaître bon ce que visent tous les êtres, j'ai bien peur qu'ils ne parlent pour ne rien dire, car c'est l'opinion universelle que nous soutenons ainsi et celui qui s'en prend à cette croyance n'a guère de chances d'avancer des

propos plus crédibles. S'il n'y avait en effet que les êtres privés d'intelligence à manifester cette aspiration, l'objection aurait de quoi être considérée, mais dès lors que les êtres sensés le font aussi, comment pourrait-elle l'être ? Peut-être même au demeurant les êtres vils ont-ils en eux quelque chose de naturel et de bon qui dépasse ce qu'ils sont par eux-mêmes et tend à son bien propre.

L'argument a contrario d'Eudoxe a du sens

D'autre part, il ne semble pas non plus que les objections portant sur l'argument tiré du contraire soient des objections sérieuses. On prétend en effet que ce n'est pas parce que le chagrin est un mal que le plaisir est un bien, car on peut aussi opposer un mal à un mal et les deux à ce qui n'est ni mal ni bien. Ces arguments ne sont pas vicieux, mais en l'occurrence, ils ne s'appliquent pas en vérité aux cas en question. En effet, si l'on avait affaire dans les deux cas à des maux, on devrait aussi les éviter tous les deux et si l'on avait affaire à ce genre de choses qui ne sont ni un bien ni un mal, on ne devrait éviter ni l'un ni l'autre ou bien ils devraient l'être pareillement. Mais voilà : il est manifeste qu'on cherche à éviter l'un comme un mal, tandis qu'on choisit l'autre comme un bien. C'est donc aussi à ce titre qu'ils s'opposent.

Arguments irrecevables

Premier argument

Par ailleurs, on ne peut certainement pas non plus tirer argument du fait que le plaisir ne fait pas partie des qualités pour conclure que, de ce fait, il ne fait pas non plus partie des biens, car les actes vertueux ne sont pas, eux non plus, des qualités, ni le bonheur.

Deuxième argument

On affirme d'autre part que le bien, lui, est défini, tandis que le plaisir est quelque chose d'indéfini du fait qu'il est susceptible de plus et de moins.

Mais si c'est l'intensité avec laquelle on éprouve du plaisir qui inspire ce jugement, dans ce cas il faudra dire la même chose de la justice et des autres vertus qui visiblement permettent d'attribuer expressément des qualités plus ou moins grandes à certaines personnes d'après leurs vertus précisément ; car il y a des justes qui le sont plus ou moins que d'autres, ainsi que des courageux, et l'on peut pratiquer la justice et la tempérance plus ou moins.

Si, en revanche, le jugement s'autorise de la diversité des plaisirs pour déclarer que certains sont plus ou moins grands que d'autres, on peut craindre que l'argument passe sous silence le motif, si tant est que certains plaisirs sont sans mélange et d'autres mélangés.

Qu'est-ce qui d'ailleurs empêche qu'il en aille du plaisir exactement comme de la santé qui, bien qu'elle soit définie, est susceptible de plus ou de moins ? Ce n'est pas, en effet, le même équilibre qui assure la santé chez tout le monde et, chez le même individu, un certain équilibre n'est pas toujours identique, mais tout en se relâchant, elle reste un équilibre jusqu'à un certain point et présente des différences de plus et de moins. Tel peut donc être aussi le cas du plaisir.

Troisième argument

En posant que le bien est chose achevée, alors que les formes de mouvement et de devenir ne sont pas des choses achevées, on tâche aussi de démontrer que le plaisir est mouvement et génération.

Mais ce n'est pas, semble-t-il, un bon argument, et le plaisir, à ce qu'il semble, n'est pas un mouvement. En effet, tout mouvement a pour caractères propres, semble-t-il, vitesse et lenteur (sinon par lui-même, du moins, comme le mouvement de l'Univers, relativement à un autre). Or le plaisir n'a aucun de ces deux caractères. Le plaisir en effet peut venir vite, comme la colère, mais non être rapide, même relativement, alors que la marche et la croissance le peuvent, ainsi que tous les mouvements semblables. Ainsi donc, le changement par lequel on passe pour arriver au plaisir peut être rapide ou lent, mais l'acte qui correspond au plaisir ne peut avoir de vitesse, je veux parler de l'acte de jouir.

Et comment serait-il une forme de génération ? Il paraît en effet exclu que n'importe quoi vienne de n'importe quoi. Au contraire, ce qui naît de quelque chose y retourne au moment de sa dissolution. De plus, comment ce dont le plaisir est génération serait-il cela dont le chagrin est corruption ?

Quatrième argument

On dit cependant encore que le chagrin est indigence, le manque de ce qui existe quand on est dans son état naturel, tandis que le plaisir consisterait à combler ce vide.

Mais ces choses-là, ce sont les affections corporelles. Si donc le plaisir consiste à combler un vide pour retourner à l'état naturel, le sujet dans lequel le vide est en train de se combler doit être celui qui éprouve aussi du plaisir ; donc, c'est le corps qui jouirait. Mais ce n'est pas, semble-t-il, le cas. Par conséquent, ce n'est pas non plus la restauration du corps par remplissage qui est plaisir ; au contraire, lorsque cette restauration a lieu, c'est la personne qui peut avoir du plaisir, comme elle peut avoir de la peine en se coupant.

Par ailleurs, l'opinion contestable dont on parle semble tirer son origine des peines et des plaisirs en rapport avec la nourriture, car si l'on en a manqué et d'abord éprouvé de la peine, on éprouve du plaisir à s'en rassasier. Mais ce n'est pas le cas de tous les plaisirs. Il n'y a pas en effet de peine liée aux plaisirs d'apprendre ni, parmi les plaisirs des sens, à ceux qu'on éprouve par l'odorat, ni d'ailleurs à plusieurs choses qu'on entend ou qu'on voit, ni à des souvenirs ou à des espérances qu'on cultive. De quoi donc ces plaisirs seraient-ils la régénération, puisque là aucun manque de quoi que ce soit ne s'est installé dont il y aurait ensuite à combler le vide ?

Cinquième argument

Mais il y a ceux qui mettent de l'avant les plaisirs répréhensibles.

On pourrait leur rétorquer qu'il n'y a pas là de quoi tirer un vrai plaisir. Ce n'est pas en effet parce que les sujets mal disposés les trouvent agréables qu'il faut croire que ces choses le sont aussi dans la réalité quand on fait exception de ces sujets. Il en va ici comme ailleurs : on ne s'en remettra pas non plus aux malades pour juger de ce qui est sain, doux ou amer et, de leur côté, les objets blancs ne sont pas ceux qui apparaissent ainsi aux personnes souffrant des yeux.

Ou bien on peut leur rétorquer ceci, que les plaisirs sont toujours appréciables, mais certainement pas quand ils s'obtiennent à partir d'actions répréhensibles, tout comme être riche est appréciable, mais pas au prix d'une trahison, et comme l'est la santé, mais pas s'il faut manger n'importe quoi.

Ou plutôt, il faut dire qu'il y a différentes formes de plaisirs. Ceux que procurent les belles actions sont en effet d'une tout autre nature que ceux que procurent de laides actions. Autrement

dit, il est impossible d'éprouver le plaisir du juste sans être juste, ni celui du musicien sans être musicien et c'est pareil dans les autres cas.

Indices que le plaisir n'est pas le bien

Cependant, l'ami, qui diffère du flatteur, semble lui aussi mettre en lumière que le plaisir n'est pas quelque chose de bon, à moins justement de supposer différentes formes de plaisirs, car il semble chercher le bien de ceux qu'il fréquente, alors que le flatteur semble chercher leur plaisir et fait l'objet de reproches, tandis que l'autre fait l'objet d'éloges parce qu'on estime qu'il poursuit des objectifs différents dans ses fréquentations.

Ajoutons que personne ne voudrait d'une vie où, gardant une intelligence de petit enfant toute son existence, il trouverait dans les plaisirs de l'enfance toute la joie possible ; ni de la joie qu'il aurait à faire l'une des pires choses qui soient sans jamais risquer d'en être peiné.

Ajoutons enfin qu'il y a beaucoup de choses que nous pouvons prendre au sérieux quand même elles n'apporteraient aucun plaisir : par exemple, voir, nous souvenir, savoir, posséder les vertus... Le fait par ailleurs que ces choses entraînent nécessairement des formes de plaisir n'a aucune importance, car nous pouvons les apprécier quand même ne s'ensuivrait pas de plaisir.

Conclusions

Ainsi donc, le plaisir n'est ni le bien, ni une chose toujours appréciable, c'est un fait semble-t-il évident. Et c'est aussi un fait évident que certains plaisirs sont appréciables par eux-mêmes : ils se distinguent par leur forme ou les sources dont ils viennent.

Voilà donc les propos tenus sur le plaisir et le chagrin ; ils ont été suffisamment exposés.

Nature du plaisir

3. Mais qu'est-ce que le plaisir ? Ou, si l'on veut, de quel genre de chose s'agit-il ? On le verra plus clairement après avoir repris le sujet depuis le début.

Récapitulatif : le plaisir n'a rien d'un mouvement ou d'un devenir

La forme achevée (ou l'acte)

Il semble en effet que l'acte de voir, considéré à quelque moment que ce soit de sa durée, est un acte achevé, car il ne lui manque rien qui viendrait plus tard achever sa forme. Or c'est à ce genre de chose que ressemble le plaisir. C'est en effet une sorte de tout ; et à aucun moment, l'on ne peut concevoir un plaisir qui devrait durer plus longtemps pour atteindre sa forme achevée.

La forme inachevée (ou le mouvement)

C'est précisément pourquoi ce n'est pas non plus un mouvement. Tout mouvement se déroule en effet dans le temps, et se propose une certaine fin, comme le fait l'art de la construction, et il est achevé lorsqu'il a produit la fin qu'il a en vue. Donc, son achèvement exige soit la totalité du temps, soit ce moment-là. En revanche, les mouvements qui se déroulent dans chaque portion du temps sont tous inachevés et sont formellement différents à la fois du mouvement global et les uns des autres.

L'assemblage des pierres est en effet une opération différente de celle qui consiste à canneler la colonne et ces opérations diffèrent de la création du sanctuaire. De plus, la création du

sanctuaire est une opération achevée, car il n'en faut aucune autre pour réaliser le projet, tandis que la pose de la semelle et celle du triglyphe sont des opérations inachevées, puisque chacune des deux correspond à une partie du projet. Ce sont donc des opérations de formes différentes et l'on ne peut concevoir à quelque étape que ce soit un mouvement de construction qui soit de forme achevée ; celui-ci, si tant est qu'il existe, exige au contraire la totalité du temps.

Et il en va encore de même pour la marche et les autres mouvements, car si le transport est le mouvement d'un point à un autre, il en existe encore différentes formes : le vol, la marche, le saut et les autres modes de déplacement. Mais ce n'est pas tout ; au contraire, il y a encore des différences au sein de la marche elle-même. En effet, les points de départ et d'arrivée ne sont pas les mêmes selon qu'on parcourt la longueur du stade, l'une de ses parties ou telle partie plutôt qu'une autre ; et franchir cette ligne-ci n'est pas non plus franchir cette ligne-là, puisqu'on traverse non seulement une ligne, mais encore celle qui est tracée à un endroit et que les deux lignes sont tracées à des endroits différents.

Conclusions

Un exposé détaillé consacré au mouvement a bien sûr sa place ailleurs, mais selon toute apparence, même considéré dans la totalité du temps où il se déroule, le mouvement n'est pas une opération achevée. Au contraire, la plupart sont des opérations inachevées. Et celles-ci diffèrent formellement, puisque aussi bien ce sont leurs points de départ et d'arrivée qui les distinguent formellement. – Or le plaisir, lui, à chaque moment de sa durée, est une chose dont la forme est achevée. On voit donc bien comme ces deux choses peuvent être différentes l'une de l'autre ; et le plaisir évidemment fait partie des choses qui sont une sorte de tout et qui sont achevées.

C'est d'ailleurs l'opinion que peut aussi suggérer le fait que se mouvoir est impossible sans que se déroule un certain temps, alors qu'avoir du plaisir est possible sans cela. Le plaisir qu'on éprouve dans l'instant est en effet une sorte de tout.

Et ces considérations montrent une nouvelle fois qu'on a tort de dire que le plaisir est mouvement ou bien génération. Ce langage en effet n'est pas vrai de toutes choses ; il ne s'applique au contraire qu'à celles qui se divisent en parties et ne sont pas des tous. Ni la vision en effet, ni le point, ni l'unité n'ont de génération et aucune d'elles n'est non plus mouvement ou génération. Donc, le plaisir non plus ne peut être dit mouvement ou génération, car il est une sorte de tout.

Le plaisir est un complément de l'acte parfait

L'acte cognitif parfait

4. Or chaque sens en présence du sensible exerce une activité, et cela, de manière achevée si, étant lui-même une des bonnes dispositions, il est en présence du plus beau des objets accessibles à sa perception. Voilà en effet comment se présente avant tout, semble-t-il, l'activité achevée. Qu'on dise que c'est le sens qui est actif ou que c'est la personne ayant ce sens, n'a ici aucune importance. Dans chaque cas par conséquent, l'activité la plus parfaite est celle du sujet le mieux disposé en présence du meilleur des objets qui lui soient accessibles.

L'activité achevée par le plaisir

Or cette activité qui est la plus achevée doit être aussi la plus agréable. À chaque sens en effet correspond un plaisir, ainsi d'ailleurs qu'à la pensée et la méditation. Cependant l'activité la plus agréable, c'est la plus achevée, c'est-à-dire celle du sujet dans le meilleur état, en présence de l'objet le plus excellent de ceux qui lui soient accessibles. Et si l'activité est achevée, c'est par le plaisir.

Nature de l'achèvement

Cependant, le plaisir ne contribue pas à l'achèvement de l'activité de la même façon que le sensible et le sens quand ils sont tous deux excellents, tout comme la santé et le médecin ne sont pas non plus de la même façon responsables du fait que nous soyons sains.

Que chaque sens, pour sa part, donne lieu à un plaisir, c'est évident, puisque nous soutenons qu'il y a des visions et des sons agréables ; et c'est encore évident que le plaisir apparaît surtout lorsque le sens est à son mieux et que son activité se rapporte à un objet lui aussi à son mieux. Or quand ces conditions sont remplies à la fois dans l'objet sensible et dans le sujet sentant, il doit toujours y avoir plaisir, du moins lorsque sont en présence l'objet qui doit produire la sensation et le sujet qui doit être affecté par lui. Si donc le plaisir contribue à l'achèvement de l'activité, ce n'est pas à la façon de l'état que celle-ci suppose dans le sujet, mais à la façon d'une fin qui vient s'ajouter, comme la beauté qui s'ajoute à la force de l'âge.

Conséquences

Le plaisir dure aussi longtemps que l'acte parfait

Ainsi donc, aussi longtemps que l'objet intelligible ou sensible conserve les qualités nécessaires, et que le sujet qui en juge ou le contemple en fait autant, il doit y avoir place dans son activité pour le plaisir, car lorsque le sujet susceptible d'être affecté et que l'objet susceptible de produire l'affection restent semblables et dans la même relation réciproque, le même phénomène se produit naturellement.

Le plaisir s'éousse comme l'acte parfait

Comment alors se fait-il que personne n'a continuellement du plaisir ? Probablement l'effet de l'épuisement, car tout ce qui est humain se trouve dans l'incapacité d'être continuellement en activité ; donc, il n'est pas possible non plus de goûter un plaisir en continu, puisqu'il est la conséquence de l'activité.

Du reste, certaines choses plaisent parce que inédites, mais n'ont plus ultérieurement un charme semblable ; c'est pour la même raison. Au départ en effet, la pensée se trouve sollicitée et son activité se manifeste par l'extrême attention dont elle entoure ces choses comme le font, quand il s'agit d'y voir, ceux qui fixent les yeux sur un objet tandis que dans la suite, l'activité ne manifeste plus ce genre de zèle, mais présente une allure un peu désinvolte. C'est précisément pourquoi le plaisir s'éousse.

Le plaisir est une aspiration aussi universelle que la vie

Par ailleurs, on peut croire que l'aspiration au plaisir se rencontre chez tous, vu que précisément tout le monde est porté à vivre. Or la vie est une forme d'activité et l'activité de chacun a pour domaine et pour expression ce à quoi il tient le plus : ainsi, celle du musicien s'exprime par

l'ouïe dans le domaine des mélodies, tandis que chez celui qui aime apprendre, elle s'exprime par la pensée dans le domaine des études, et il en va encore de même en chacun des autres cas. Quant au plaisir, il vient parachever leurs activités et donc aussi la vie à laquelle ils aspirent. Il est donc parfaitement rationnel qu'ils tendent aussi au plaisir, puisque celui-ci vient parachever ce qu'est la vie aux yeux de chacun, c'est-à-dire ce qu'il apprécie.

Les différentes sortes de plaisir

5. Quant à savoir si nous apprécions la vie à cause du plaisir ou le plaisir à cause de la vie, il faut laisser cette question pour l'instant, parce que ce sont des choses manifestement conjointes et qu'on ne peut séparer : sans activité en effet, il n'y a pas de plaisir et en même temps, chaque activité est achevée par son plaisir. Or on peut bien croire que de là viennent précisément les différentes formes de plaisir.

Des activités différentes produisent des plaisirs différents

En effet, les réalités de formes différentes sont conduites à l'achèvement, croyons-nous, par des choses différentes. C'est en effet ce que donnent à voir tant les réalités naturelles que les produits de l'art : par exemple, les animaux et les arbres d'un côté, un dessin, une statue, une maison ou un meuble, de l'autre. Et pareillement, nous croyons que les activités qui se distinguent formellement, elles aussi sont conduites à l'achèvement par des choses qui se distinguent formellement. Or les activités de la pensée se distinguent des activités correspondant aux sens, et celles-ci se distinguent les unes des autres d'après leurs formes respectives. Donc les plaisirs qui les parachèvent se distinguent aussi formellement.

Indice : le plaisir favorise l'activité qu'il accompagne

C'est d'ailleurs aussi ce que permet de voir le lien intime qui unit chacun des plaisirs à l'activité qu'il parachève, car le plaisir qui lui est intimement lié permet d'accroître l'activité. En effet, l'on juge mieux de chaque sorte de choses et avec plus de rigueur lorsqu'on se livre à cette activité avec plaisir. Ainsi deviennent géomètres ceux qui ont de la joie à pratiquer la géométrie, et leur intelligence saisit avec plus de profondeur chaque sorte de problèmes. Mais c'est pareil pour les amateurs de musique ou d'architecture et pour tous les autres passionnés dans leurs disciplines respectives : ils font des progrès dans l'accomplissement de leur propre travail, s'ils y trouvent de la joie, et ce qui contribue à accroître leurs progrès, ce sont les plaisirs qu'ils y prennent. Or les facteurs qui accroissent une chose lui sont intimement liés ; d'autre part, si les choses sont de formes différentes, les facteurs qui leur sont intimement liés sont aussi de formes différentes.

Autre indice : le plaisir tiré d'une activité empêche d'autres activités

Mais ce qui permet encore mieux de le voir, c'est le fait que les plaisirs tirés d'activités qui ne sont pas celles qui nous occupent font obstacle aux activités qui nous occupent. En effet, les amateurs de flûte sont incapables de prêter attention aux arguments qu'on leur présente s'ils entendent, serait-ce faiblement, un joueur de flûte, parce qu'ils ont plus de joie à cet art qu'à la présente activité. Le plaisir correspondant au jeu de flûte détruit donc l'activité que suppose l'argumentation. Et une chose pareille arrive encore, quelles que soient les circonstances, chaque fois qu'on exerce en même temps deux activités. La plus agréable, en effet, tend à chasser l'autre et si son plaisir l'emporte de beaucoup, c'est d'autant plus vrai, au point qu'il n'est plus possible de maintenir l'autre activité. C'est pourquoi si une chose, quelle qu'elle soit, nous

plaît fort, nous ne pouvons pas vraiment faire une autre et si nous en faisons d'autres, c'est que la première nous séduit médiocrement, exactement comme sont dans les théâtres ceux qui mangent des friandises : c'est quand les compétiteurs sont mauvais qu'ils se livrent surtout à cette occupation.

Or le plaisir qui leur est intimement lié aiguise les activités, il les prolonge dans le temps et les améliore. Si donc les plaisirs étrangers les mettent à mal, il est évident qu'entre les deux la distance est grande. En effet, les plaisirs étrangers à une activité produisent sur elle presque exactement le même résultat que les peines qui lui sont liées. Les peines qui s'attachent en propre à une activité ont en effet pour résultat de la détruire, comme on le voit si quelqu'un trouve sans agrément et fastidieux d'écrire ou bien de calculer : dans le premier cas, en effet, il n'écrit pas et, dans le second, il ne calcule pas, puisque l'activité lui est pénible. Sur l'activité, ce sont donc des résultats contraires que produisent les plaisirs et les peines qui lui sont propres, c'est-à-dire ceux que s'attache cette activité par elle-même, tandis que les plaisirs étrangers, on l'a dit, produisent à peu près le même résultat que la peine, puisqu'ils sont destructeurs, sauf qu'ils ne le sont pas de la même façon.

Plaisir honnête et plaisir mauvais

Par ailleurs, ce qui distingue les activités, c'est que les unes sont honnêtes et les autres vilaines ; c'est aussi que les unes sont dignes de choix, les autres repoussantes et d'autres ni ceci ni cela. De semblables distinctions valent donc aussi pour les plaisirs, puisque à chaque activité correspond un plaisir propre. Ainsi donc, le plaisir propre à une activité vertueuse est honnête et le plaisir lié à une vilaine activité est mauvais.

Les appétits, en effet, lorsqu'ils portent sur les belles choses, sont objets de louanges, mais s'ils portent sur les choses laides, ils font l'objet de blâmes. Or ce qui est le plus intimement lié aux activités, ce sont les plaisirs qu'elles impliquent, non les désirs qu'on en a. Car ces derniers en sont séparés, à la fois par les moments où ils se situent et par leur nature, alors que les plaisirs sont très proches des activités ; ils en sont même si peu distincts qu'on peut hésiter quant à savoir si l'activité ne s'identifie pas au plaisir.

Plaisirs purs

Bien entendu, selon toute apparence, le plaisir n'est ni pensée ni sensation, l'assimilation serait absurde, mais vu qu'on ne peut les séparer, il semble à certains que cela revient au même. Par conséquent, la différence qu'on fait entre les activités noétiques et sensitives se retrouve entre les plaisirs. Or ce qui distingue la vue du toucher, c'est la pureté ; c'est aussi ce qui distingue l'ouïe et l'odorat du goût. Donc, une même différence de pureté se retrouve à la fois entre les plaisirs des sens et ceux de l'intelligence et, au sein des deux catégories, entre les plaisirs qu'elles comprennent, comparés les uns aux autres.

Plaisirs humains

Il semble par ailleurs que chaque sorte d'animal ait aussi un plaisir qui lui soit intimement lié, tout comme il a son office propre. C'est en effet le plaisir correspondant à son activité. Et d'ailleurs, il n'est qu'à considérer chaque cas particulier, pour s'en apercevoir. Il existe en effet une différence entre le plaisir du cheval, le plaisir du chien et le plaisir de l'homme : comme Héraclite le soutient, « des ânes vont préférer la paille à l'or », car la nourriture a plus d'agrément

que l'or pour des ânes. Ainsi donc les plaisirs des espèces différentes se distinguent formellement.

Les différences individuelles

Ceux des animaux identiques, en revanche, ne présentent pas logiquement de différence. Pourtant, ils sont variables et pas si peu, du moins dans le cas des hommes.

Les mêmes choses, en effet, font la joie des uns et la désolation des autres ; autrement dit, elles sont pénibles et détestables pour les uns, mais agréables et aimables pour les autres. Et c'est aussi le cas des choses douces, puisqu'on ne s'en fait pas la même opinion selon qu'on est fiévreux ou qu'on a la santé. L'on n'a pas non plus le même sentiment de chaleur selon qu'on est affaibli ou que l'on est en parfait état de santé. Et c'est encore le cas de bien des choses différentes.

Il semble toutefois que dans toutes les situations de ce genre, l'agréable soit ce qui paraît tel à celui qui se trouve en de bonnes dispositions. Or si l'on a raison, comme il semble, d'affirmer cela, si la mesure de chaque chose est la vertu, autrement dit l'homme bon en tant que tel, les vrais plaisirs seront aussi ceux qui lui paraissent des plaisirs et les choses vraiment agréables celles qui font sa joie à lui. Il n'est d'ailleurs nullement étrange que ce qu'il trouve répugnant paraisse plaisant à quelqu'un, vu les multiples formes de corruptions et de délabrements dont les hommes viennent à souffrir ; en réalité, ce n'est plaisant que pour ceux-ci et parce qu'ils ont des dispositions corrompues.

Conclusion : le plaisir proprement humain

Ainsi donc, si l'on a affaire à des plaisirs unanimement reconnus pour mauvais, on ne doit évidemment pas prétendre que ce sont des plaisirs, sauf pour les gens corrompus.

Mais si l'on a affaire à ceux qui passent pour honnêtes, quelle est la sorte de plaisir ou quel est le plaisir précis qu'on doit tenir pour le propre de l'homme ? Ce sont probablement les activités qui permettent de le voir, puisque les plaisirs en sont la conséquence. Que l'on prête donc une ou plusieurs activités à l'homme achevé, c'est-à-dire bienheureux, ce sont les plaisirs qui parachèvent ces activités qu'il faut appeler, au sens fondamental du terme, les plaisirs de l'homme. Quant aux autres, ce sont des plaisirs de l'homme à titre secondaire ou à un titre plus éloigné encore, comme le sont les activités correspondantes.

6. Voilà terminés nos exposés consacrés aux formes de vertus, d'amitiés et de plaisirs. Reste cependant à brosser une esquisse du bonheur, puisque aussi bien nous le posons comme fin des préoccupations humaines. Mais on peut reprendre ce qui a été dit précédemment pour abrégé l'exposé.

Récapitulatif : le bonheur est l'une des activités recherchées en elles-mêmes. Nous avons donc déclaré que ce n'est pas un état, car il faudrait sinon l'attribuer à qui passe son existence à dormir, menant la vie des végétaux, et à celui dont l'infortune est la plus grande.

Or si l'on ne peut s'y résoudre et qu'au contraire, il faille plutôt placer le bonheur dans une certaine activité, comme on l'a dit dans les exposés précédents ; si, d'autre part, les activités sont, ou bien nécessaires, c'est-à-dire appréciables en raison d'autres choses, ou bien appréciables par elles-mêmes, il est évident qu'il faut ranger le bonheur parmi les activités

appréciables par elles-mêmes et non parmi celles qu'on recherche en raison d'une autre chose, car le bonheur ne manque de rien, mais se suffit à lui-même.

Le jeu est une activité de ce genre pour le grand nombre

Mais sont appréciables par elles-mêmes, les activités dont on n'attend rien en dehors de l'activité elle-même. Or telles sont, semble-t-il, les actions vertueuses, puisque le fait d'exécuter ce qui est beau et vertueux compte parmi les choses appréciables par elles-mêmes ; mais telles sont aussi, dans le nombre, des activités ludiques, celles qui sont amusantes, puisqu'on ne les apprécie pas en raison d'autres choses. Elles sont en effet nuisibles, plutôt qu'utiles, nous faisant négliger notre corps et ce qu'on possède, mais c'est bien sur ce genre de passe-temps que se rabattent la plupart de ceux dont on vante le bonheur. C'est pour cela qu'auprès des tyrans, les personnes en faveur sont celles qui, à ce genre de passe-temps, font preuve d'enjouement, car elles se montrent agréables dans les loisirs auxquels aspirent les tyrans et ceux-ci ont besoin de pareilles personnes.

Mais le jeu ne peut être le bonheur pour plusieurs raisons

Ainsi donc, d'après l'opinion, ce sont ces occupations qui ont les traits du bonheur, vu que les gens en position de pouvoir absolu y consacrent leurs loisirs. Mais l'attitude de ces gens n'a probablement aucune signification.

Ce n'est pas en effet dans l'exercice de ce pouvoir que l'on trouve la vertu et l'intelligence dont procèdent les activités dignes de zèle.

Et si ces gens, incapables de goûter un plaisir raffiné ou digne d'une personne libre, se rabattent sur les plaisirs corporels, ce n'est pas non plus une raison de croire que ceux-ci sont les plus appréciables, car les enfants aussi s'imaginent que ce qui a du prix à leurs yeux est ce qu'il y a de plus important. Il est donc parfaitement rationnel de penser que si les enfants et les adultes ont un sentiment différent des valeurs, on doit aussi faire la différence entre le sentiment des vilains et celui des honnêtes gens. Par conséquent, comme on l'a dit souvent, ce qui est honorable et plaisant, c'est ce qui est tel aux yeux du vertueux. Or l'activité que chacun apprécie le plus, c'est celle qui correspond à son état personnel. Donc, il faut admettre aussi que l'activité qu'apprécie le plus le vertueux est celle qui correspond à sa vertu. Ce n'est donc pas dans une activité ludique que réside le bonheur.

Il est en effet déplacé de considérer que la fin de la vie est un jeu et de croire qu'on se donne du tracas et du mal toute son existence pour pouvoir se livrer au jeu. Car nous choisissons pour ainsi dire tout en vue d'autre chose, sauf le bonheur, puisqu'il est la fin. Or mettre tout son sérieux et sa peine à trouver les moyens de jouer paraît stupide et par trop puéril. Au contraire « jouer en vue d'une activité sérieuse », selon le mot d'Anacharsis, voilà, semble-t-il l'attitude correcte. Car le jeu ressemble à une détente, et c'est par impossibilité d'être à la peine continuellement que l'on a besoin de détente. Donc la détente n'est pas une fin, puisqu'elle a en vue l'activité.

D'ailleurs, l'existence heureuse, semble-t-il, est l'expression de la vertu. Or cette existence se prend avec sérieux et ne se déroule certainement pas dans le jeu.

Et nous affirmons la supériorité des choses sérieuses sur celles qu'on fait pour rire et par jeu.

De plus, c'est toujours à la meilleure partie de nous-mêmes ou à l'homme le meilleur que nous attribuons l'activité la plus sérieuse. Or l'activité du sujet le meilleur est supérieure aux autres et, du coup, la plus susceptible de produire le bonheur.

Et s'il s'agit de jouir des plaisirs corporels, le premier venu, même un être servile, n'est pas moins apte à le faire que l'homme le meilleur. Or personne n'accordera qu'un être servile ait part au bonheur, à moins de partager aussi l'existence la plus parfaite. Ce n'est pas en effet dans ce genre de passe-temps que consiste le bonheur, mais dans les activités vertueuses, comme on l'a déjà dit auparavant.

Le bonheur achevé

L'activité heureuse qui traduit la vertu suprême

7. Mais si le bonheur est une activité traduisant la vertu, il est parfaitement rationnel qu'il traduise la vertu suprême ; laquelle doit être vertu de ce qu'il y a de meilleur. Alors, que cela soit l'intelligence ou autre chose (ce qui semble alors naturellement gouverner et diriger, en ayant une idée de ce qui est beau et divin) ; que cela soit quelque chose de divin en lui-même ou ce qu'il y a de plus divin en nous : c'est son activité, lorsqu'elle exprime la vertu qui lui est propre, qui doit constituer le bonheur achevé.

Confirmation

Or que cette activité soit méditative, on l'a dit. Mais il y a accord sur ce point, peut-on penser, entre les données précédentes et la vérité.

C'est en effet l'activité la plus haute, puisque l'intelligence est la plus élevée des choses qui sont en nous et que, parmi les objets connaissables, ceux qui sont assignés à l'intelligence sont également les plus élevés.

De plus, c'est par ailleurs l'activité la plus continue, puisque nous sommes capables de penser en continu plus que d'agir continûment d'une quelconque façon.

Nous croyons aussi qu'un plaisir doit être inextricablement mêlé au bonheur. Or la plus agréable des activités qui traduisent une vertu est, de l'avis unanime, celle qui traduit la sagesse. Il semble en tout cas que la poursuite de la sagesse implique d'étonnants plaisirs par leur pureté et leur stabilité ; or, très logiquement, les savants doivent avoir plus de plaisir dans la vie que ceux qui cherchent à l'être.

De plus, ce qu'on appelle l'autosuffisance doit caractériser avant tout l'activité méditative. Les biens nécessaires à la vie constituent en effet un besoin pour le sage comme pour le juste et les autres personnes vertueuses ; mais une fois suffisamment doté de ce genre de biens, le juste, lui, a besoin d'autres personnes envers qui ou avec lesquelles il puisse exercer la justice et c'est pareil d'ailleurs pour le tempérant, le courageux et chacun des autres, tandis que le sage, même livré à lui-même, est en mesure de méditer. Et plus il est sage, plus il en est capable. Mieux vaut sans doute exercer cette activité avec des collaborateurs, mais malgré tout, c'est lui qui se suffit le plus à lui-même.

On peut encore penser qu'elle est la seule activité à laquelle on tienne pour elle-même. On n'en tire en effet rien, hors le bénéfice de méditer, tandis que des activités liées à l'action, nous tirons avantage, tantôt plus, tantôt moins, en dehors de l'action.

De plus, le bonheur semble impliquer le loisir. Si nous renonçons au loisir, en effet, c'est qu'il nous faut peiner pour en avoir et si nous faisons la guerre, c'est pour gagner la paix. – Ainsi donc, aux vertus liées à l'action correspond l'activité qu'on déploie dans les affaires politiques ou les opérations de guerre. Or les actions alors en cause semblent exclure le loisir. Les actions guerrières semblent même l'exclure tout à fait ; personne en effet ne choisit de faire la guerre pour faire la guerre et nul ne la prépare dans cette intention-là, car on passerait pour être un parfait meurtrier à vouloir transformer ses amis en ennemis dans le simple but de susciter des batailles et des massacres. Mais l'activité de l'homme politique aussi exclut le loisir et en dehors de l'action politique elle-même, elle cherche à obtenir des formes de pouvoir et d'honneur ou, du moins, le bonheur pour soi-même et ses concitoyens, qui est une chose différente de l'activité politique et que précisément nous recherchons de toute évidence parce qu'il est une chose différente.

Conclusions

Donc : parmi les actions vertueuses, celles qui se manifestent dans la politique ou la guerre ont l'avantage de la beauté et de la grandeur, mais elles excluent le loisir et poursuivent une certaine fin, c'est-à-dire ne sont pas appréciables par elles-mêmes. L'activité de l'intelligence en revanche se distingue, semble-t-il, par son sérieux, puisqu'elle est méditative, elle ne vise, en dehors d'elle-même, à aucune fin et elle a son plaisir propre ; celui-ci contribue d'ailleurs à accroître l'activité. Elle semble par ailleurs avoir aussi pour caractères d'être autosuffisante, d'être un loisir et d'être inusable à la mesure humaine. C'est-à-dire que tous les autres traits qu'on attribue au bienheureux sont visiblement les traits que comporte cette activité-là. Dans ces conditions, voilà donc l'activité qui devrait être le bonheur achevé de l'homme, si elle a duré suffisamment longtemps pour faire une existence achevée. Rien d'inachevé n'entre en effet dans les composantes du bonheur.

Bonheur humain et bonheur divin

Bonheur divin

Mais pareille existence dépasse peut-être ce qui est humain. Ce n'est pas en effet en sa qualité d'homme que quelqu'un peut vivre ainsi, mais comme détenteur d'un élément divin qui réside en lui. Or autant cet élément se distingue du composé, autant son activité se distingue aussi de celle qui traduit la vertu par ailleurs. Si donc l'intelligence, comparée à l'homme, est chose divine, la vie intellectuelle est également divine comparée à l'existence humaine.

Il ne faut pas cependant suivre ceux qui conseillent de « penser humain », puisqu'on est homme et de « penser mortel », puisqu'on est mortel ; il faut au contraire, dans toute la mesure du possible, se comporter en immortel et tout faire pour vivre de la vie supérieure que possède ce qu'il y a de plus élevé en soi, car, bien que peu imposante, cette chose l'emporte de beaucoup en puissance et en valeur sur toutes les autres.

On peut même penser au demeurant que chaque individu s'identifie à elle, si tant est qu'elle est la chose principale et la meilleure. Il serait donc déplacé de ne pas choisir l'existence qui est la nôtre, mais celle d'un autre.

Et ce qu'on a dit auparavant va encore s'appliquer maintenant. En effet, ce qui est intimement lié à chaque être est naturellement ce qu'il y a de plus important et de plus agréable pour lui.

Donc, pour l'homme, c'est la vie intellectuelle, si tant est que c'est principalement l'intelligence qui constitue l'homme. Par conséquent, cette vie est aussi la plus heureuse.

Bonheur humain

8. Cependant, à titre secondaire, la vie la plus heureuse est celle qui traduit la vertu qui reste. C'est que les activités correspondant à cette vertu sont humaines.

En effet, quand nous exécutons des actes justes ou courageux ou tous les autres actes vertueux, c'est en relation les uns avec les autres et que ce soit lors de contrats, de services et d'actions de toutes sortes ou que ce soit dans la vie affective, nous veillons constamment à ce qui convient à chacun. Or ces actes paraissent être, sans exception, des actes humains.

Dans certains cas, d'ailleurs, la vertu du caractère semble venir du corps, et dans beaucoup de cas, elle semble intimement liée aux affections.

Du reste, la sagacité elle aussi est en conjonction avec la vertu du caractère, comme celle-ci est en conjonction avec la sagacité, puisque aussi bien les principes de la sagacité traduisent les vertus morales, tandis que la rectitude de celles-ci traduit la sagacité. Et comme elles sont également rattachées aux affections, ces vertus doivent mettre en jeu le composé. Or les vertus du composé sont humaines. Donc, c'est aussi le cas de l'existence qui les exprime, ainsi que du bonheur qui leur correspond.

Supériorité du bonheur divin

Un bonheur plus indépendant

Le bonheur de l'intelligence en revanche est indépendant. On n'en dira en effet pas plus à son sujet, car un exposé rigoureux outrepasserait notre propos, mais on peut penser que même le besoin des services extérieurs est modeste dans le cas de la vertu intellectuelle, ou certainement moindre que dans le cas de la vertu morale.

En effet, les biens nécessaires sont requis dans les deux cas et même à titre égal, admettons-le, quoique l'homme politique se tracasse en permanence de son corps et de toutes les choses du même ordre ; mais laissons, car cela ne peut faire qu'une petite différence. En revanche, si l'on considère leurs activités respectives, la différence sera considérable. L'homme libéral en effet aura besoin d'argent pour exercer la libéralité ainsi que l'homme juste par conséquent, pour acquitter ce qu'il doit. Les souhaits de justice en effet ne sont pas évidents et même les gens qui ne sont pas justes font mine de souhaiter agir justement. De son côté, l'homme courageux aura besoin de puissance si tant est qu'il veuille mener jusqu'au bout une entreprise qui traduise sa vertu, et l'homme tempérant, de la liberté qu'on lui laisse d'agir à son gré. Comment en effet, lui ou un autre pourrait-il, sinon, manifester sa vertu, alors qu'on balance sur la question de savoir ce qui, de la décision ou des actions, détermine le mieux la vertu ? On se le demande dans l'idée qu'elle réside dans les deux à la fois ; par conséquent, la perfection complète implique évidemment les deux, mais en fonction des actions, elle demande beaucoup d'appuis extérieurs et d'autant plus que ces actions sont meilleures et plus belles.

Celui qui médite, en revanche, ne requiert aucun appui de ce genre, du moins pour son activité. Au contraire, les choses extérieures sont pour ainsi dire des obstacles, du moins à sa méditation. Mais en tant qu'homme et en tant qu'il partage la vie d'un assez grand nombre, il choisit

d'exécuter les actes qui traduisent la vertu. Il aura donc besoin de ces sortes d'appuis pour vivre en homme.

Un bonheur à l'instar de la félicité divine

Que pour sa part le bonheur achevé soit une forme d'activité méditative, on peut encore le voir à partir des considérations suivantes.

Nous avons en effet la conviction que ce sont avant tout les dieux qui possèdent la félicité et sont heureux. Or quels genres d'actions faut-il leur attribuer ? Sont-ce les actions justes ? On les rend plutôt ridicules si on les fait passer entre eux des contrats, restituer des dépôts et accomplir tous les actes de ce genre. Mais alors, sont-ce les actions courageuses ? Pense-t-on qu'ils affrontent la peur et prennent des risques parce que c'est beau ? Ou bien sont-ce les actions libérales ? Mais auquel d'entre eux iront les libéralités ? Il serait d'ailleurs absurde d'aller jusqu'à croire qu'ils ont à leur disposition de la monnaie ou quelque moyen semblable. Et qu'en serait-il des actions tempérantes ? On fait plutôt des dieux un éloge grossier en les félicitant de n'avoir pas de vils appétits. Or on a beau les passer en revue, toutes les actions qu'on leur prêterait supposent des choses qui vont paraître mesquines et indignes des dieux.

Et pourtant, tout le monde a la conviction qu'ils vivent et donc qu'ils exercent une activité, car on n'imagine pas bien sûr qu'ils passent leur vie à dormir comme

Eudymion. Or, le vivant dont on exclut qu'il agisse et à plus forte raison qu'il produise, que lui reste-t-il en dehors de la méditation ? Par conséquent, l'activité du dieu, qui est d'une félicité incomparable, doit être de nature méditative. Donc, parmi les activités humaines, celle qui lui est le plus apparentée doit aussi être celle qui ressemble le plus au bonheur.

Indice supplémentaire

Et un indice, c'est encore le fait que si les autres animaux n'ont pas de part au bonheur, c'est qu'ils sont totalement privés de ce genre d'activité. Chez les dieux en effet, l'existence entière est bienheureuse et chez les hommes, elle l'est dans la mesure où ils ont quelque chose qui ressemble à ce genre d'activité ; mais chez les autres animaux, aucun n'atteint au bonheur, puisque aucun, de quelque côté que ce soit, n'a de part à la méditation.

Jusqu'où peut aller le bonheur ?

Le principe

Donc, plus loin s'étend la méditation, plus loin s'étend le bonheur et plus les êtres sont à méditer, plus ils ont de bonheur. Ce n'est pas une coïncidence, c'est au contraire que le bonheur marche au pas de la méditation. Celle-ci en effet a du prix par elle-même. Par conséquent, le bonheur doit être une forme de méditation.

Difficultés

9. Mais il faudra aussi le confort extérieur à celui qui est un homme. À elle seule en effet, la nature humaine ne suffit pas pour méditer. Au contraire, il faut encore avoir un corps sain, disposer de nourriture et de tous les autres moyens d'entretien.

Solution

Mais pour autant, il ne faut pas croire que beaucoup de choses et de grandes ressources vont être nécessaires pour atteindre au bonheur, à moins d'admettre que, sans les biens extérieurs, il n'y a pas de félicité ; on n'en a pas en effet besoin à l'excès pour atteindre l'autosuffisance, ni pour avoir du jugement, ni pour passer à l'action, et l'on peut, même sans l'empire de la terre et de la mer, exécuter tout ce qui est beau, car des ressources mesurées peuvent permettre à quelqu'un d'agir vertueusement. Le fait est d'ailleurs clairement observable, puisque les particuliers, comparés aux potentats, ont une réputation d'agir honnêtement qui n'est pas inférieure, mais supérieure. Et des ressources limitées suffisent, car l'existence promet d'être heureuse quand l'activité de l'homme traduit sa vertu.

Confirmation : l'opinion des sages

Solon, de son côté, parlant des gens heureux, avait peut-être une belle formule en disant que c'étaient ceux qui, modérément nantis des biens extérieurs, avaient cependant exécuté ce qu'il y avait de plus beau (à son estime) et s'étaient conduits dans la vie avec bon sens. On peut en effet posséder des biens en quantité mesurée et exécuter ce qu'on doit. Et il semble bien qu'Anaxagore également pensait que l'homme heureux n'est ni le riche ni le puissant, car il affirme qu'il ne serait pas autrement surpris que cet homme paraisse un excentrique aux yeux du grand nombre. En effet, le grand nombre a pour critères les biens extérieurs, n'étant sensible qu'à cela. Il y a donc accord, semble-t-il, entre nos arguments et les opinions des sages.

Ainsi donc, les convictions sur lesquelles on trouve ce genre d'accord méritent quelque crédit.

Conclusion

La vérité cependant, dans les domaines qui regardent l'action, se juge d'après les faits, c'est-à-dire sur le mode d'existence en question, car c'est là que se trouve le critère déterminant. Il faut donc considérer les propos tenus antérieurement en les rapportant aux faits, c'est-à-dire au mode d'existence en question. Et s'ils sont en harmonie avec les faits, il faut les accepter, mais en cas de désaccord, il faut penser que ce sont des arguties.

Toutefois, celui qui a une activité intellectuelle et cultive son intelligence tout en étant parfaitement disposé semble bien être aussi le plus cher aux dieux. En effet, si l'on se préoccupe un peu des affaires humaines du côté des dieux, comme le veut l'opinion, on peut aussi raisonnablement penser que ces derniers mettent leur joie dans ce qu'il y a de meilleur et leur est le plus apparenté – c'est-à-dire l'intelligence – et qu'en retour, ils comblent de bienfaits ceux qui s'attachent surtout à l'intelligence et l'honorent plus que tout, car ceux-ci, au regard des dieux, se préoccupent de ce qui leur est cher à eux et agissent ainsi de façon correcte et belle. Or cette attitude, en tous points, est celle du sage avant tout, ça ne fait pas l'ombre d'un doute. Donc, c'est lui le plus cher aux dieux. Or le plus cher au dieu, selon toute vraisemblance, est aussi le plus heureux. Par conséquent, même à considérer les choses ainsi, on voit que le sage, plus que tout autre, doit être l'homme heureux.

Appendice : l'éducation au bien et le politique

Rappel du but final : devenir bon

10. Est-ce que donc, pour avoir traité de ces questions et des vertus et pour avoir en plus parlé aussi de l'amitié et du plaisir à suffisance dans les esquisses qui leur sont consacrées, on doit s'imaginer avoir atteint la fin qu'on se propose ? Je penserais plutôt que non. Comme on le dit, il n'est pas question dans le domaine qui regarde l'action, de

voir une fin dans l'étude de chaque sorte de biens et dans leur connaissance. La fin, au contraire, est plutôt d'exécuter ce qui est bon. Donc, s'agissant de la vertu, il ne suffit pas non plus de savoir ce qu'elle est ; il faut au contraire tâcher d'avoir la vertu et de l'exercer, à moins qu'il n'existe pour nous une autre façon de devenir bons.

L'insuffisance des arguments dans la plupart des cas

Ainsi donc, si les arguments à eux seuls suffisaient à rendre les gens honnêtes, ils rapporteraient en toute justice bien des émoluments et des gros, selon le mot de Théognis, et il faudrait en faire provision. Mais voilà : on peut voir qu'ils ont la force, certes, d'inciter et de stimuler parmi les jeunes ceux qui sont généreux, ils peuvent faire aussi qu'un caractère bien né et véritablement épris de ce qui est beau se laisse envoûter par la vertu ; mais ils sont incapables d'inciter le grand nombre à ce qui est bien et beau.

Le grand nombre en effet, de par sa nature, n'obéit pas à la honte, mais à la peur ; il ne se garde pas non plus des vilaines choses parce qu'elles sont laides, mais parce qu'elles entraînent des punitions. C'est que, vivant au gré de son affection, il poursuit les plaisirs qui lui conviennent personnellement et cherche les moyens d'avoir ces plaisirs-là, tout en fuyant les peines opposées ; quant à ce qui est beau et vraiment agréable, il n'en a même pas idée, puisqu'il n'y a jamais goûté.

Dans ces conditions, quel argument peut donc le faire changer de cadence ? Impossible en effet ou du moins pas facile, quand elles sont attachées de longue date aux traits du caractère de transformer des conduites par un argument. Et l'on peut être bien content si, avec tous les moyens de, semble-t-il, devenir honnêtes, nous pouvons nous convertir à la vertu.

Nécessité de bonnes habitudes préalables

Mais on devient bon, croient certains, tout naturellement ; d'autres pensent, par habitude et d'autres, par l'effet de l'enseignement.

Certes, la part de la nature évidemment ne dépend pas de nous quand elle nous échoit ; elle échoit, au contraire, en conséquence de certaines causes divines, à ceux que favorise vraiment la bonne fortune. Mais l'argument raisonné et l'enseignement n'ont pas, je le crains, de force chez tout le monde. Il faut au contraire préalablement travailler, par les habitudes, l'âme de celui qui écoute, pour bien l'orienter dans ce qu'elle aime et déteste, comme une terre qui doit nourrir la semence. En effet, un sujet ne peut entendre l'argument qui l'en détourne, ni d'ailleurs le comprendre, s'il vit au gré de ses affections. Or dans cet état, comment pouvoir le persuader de changer ? Et de façon générale, ce n'est pas, semble-t-il, à un argument que cède l'affection, mais à la violence qu'on lui fait.

Donc, le caractère doit préalablement présenter une certaine affinité avec la vertu, en aimant ce qui est beau et en répugnant à ce qui est laid.

Nécessité des lois pour créer de bonnes habitudes

Mais bénéficier dès la jeunesse d'un entraînement correct à la vertu est difficile sans avoir été élevé sous des lois qui entraînent dans le même sens. En effet, vivre avec tempérance et fermeté ne plaît pas au grand nombre, surtout quand on est jeune. C'est la raison pour laquelle des lois doivent avoir établi la manière d'être élevé et dont il faut se conduire, car les jeunes alors ne trouveront pas pénible ce qui est devenu une habitude familière.

Au demeurant, il ne suffit peut-être pas de bénéficier quand on est jeune d'une discipline alimentaire et d'une attention correctes, mais puisqu'il faut encore, une fois adultes, adopter certaines conduites et en prendre l'habitude, nous avons sans doute aussi besoin de lois les concernant et donc, en général, concernant toute l'existence. Le grand nombre en effet se rend à la contrainte plutôt qu'à un argument et aux châtiments plutôt qu'à l'attrait de ce qui est beau.

Cette nécessité est reconnue

C'est précisément pourquoi certains croient que les législateurs ont le devoir d'appeler à la vertu et d'inciter à prendre en vue ce qui est beau, sachant qu'ils seront écoutés de ceux qui ont reçu au préalable, par leurs habitudes, une éducation honnête, mais qu'ils ont l'obligation d'établir pour les récalcitrants et les natures trop défailtantes, des punitions et des amendes et, s'ils sont incorrigibles, de les expulser totalement du territoire. L'honnête homme en effet, pense-t-on, puisqu'il a en vue ce qui est beau dans la vie, va se rendre à cet argument, tandis que le vilain, puisqu'il aspire au plaisir, est châtié par une peine comme la bête sous le joug. C'est encore pourquoi nos gens soutiennent qu'il faut inventer pour lui les sortes de peines qui sont diamétralement contraires aux plaisirs qu'il affectionne.

Les lois possèdent une force contraignante que n'a pas l'autorité paternelle

Donc, comme on l'a dit, pour être bon, il faut d'abord être bien élevé, acquérir de bonnes habitudes et vivre ensuite de cette façon, en adoptant des conduites honnêtes sans accepter de faire contre son gré ni d'entreprendre de plein gré de vilaines actions. Or ces conditions sont remplies par ceux dont l'existence manifeste une certaine intelligence et respecte un ordre correctement établi avec la force nécessaire. Aussi bien, l'autorité paternelle qui prescrit cet ordre ne possède pas la force ni les moyens de contrainte requis. Et, d'une façon générale, l'autorité d'un seul homme ne les possède donc pas non plus, à moins d'être roi ou quelqu'un de semblable. Mais la loi, elle, détient un pouvoir coercitif, tout en étant une raison dictée par une certaine sagacité et une certaine intelligence. De plus, alors que les hommes provoquent l'inimitié lorsqu'ils contrarient nos tendances, même s'ils font ainsi ce qui est correct, la loi, elle, ne suscite pas d'inimitié lorsqu'elle prescrit ce qui est honnête.

Le défaut de lois appropriées

Mais il n'y a que dans la Cité de Lacédémone ou peu s'en faut que le législateur semble s'être préoccupé de la manière d'élever les enfants et de régler leurs conduites. Dans la grande majorité des Cités, en revanche, ce genre de choses ne fait l'objet d'aucune préoccupation et chaque particulier y vit comme il le souhaite, « dictant, selon l'usage des Cyclopes, ses propres lois à ses enfants et son épouse ».

L'obligation faite à chacun d'avoir la capacité du législateur

Ainsi donc, le mieux est que voit le jour une préoccupation commune de l'éducation et qu'elle soit correcte. Mais quand l'autorité publique s'en désintéresse, on peut penser qu'il revient à chaque particulier d'aider ses propres enfants et ses amis à devenir vertueux et d'avoir la capacité de le faire ou du moins d'en prendre la résolution.

Or pour mieux avoir cette capacité, semblerait-il, d'après ce qu'on vient de dire, il faut avoir acquis celle d'un législateur. Quand les préoccupations sont communes en effet, elles s'exercent évidemment par le moyen de lois, et quand ce sont des préoccupations honnêtes, par des lois vertueuses. Mais que celles-ci soient écrites ou non écrites, cela, semblerait-il, n'a aucune

importance, ni qu'elles servent à éduquer une seule ou plusieurs personnes, pas plus que cela n'a d'importance en musique ou en gymnastique, ainsi que dans les autres disciplines.

Avantages de cette obligation

En effet, la force contraignante que possèdent dans les Cités les dispositions légales et les coutumes est exactement celle que possèdent dans les familles les arguments paternels et les habitudes du foyer. On peut même dire que celle-ci est encore plus grande, vu les liens de parenté et les marques de bienfaisance, car on peut compter au préalable sur l'affection des enfants et leur inclination naturelle à obéir à leurs parents.

Par ailleurs, les formes d'éducation particulière ont encore un autre avantage sur les formes d'éducation commune. C'est comme en médecine. En règle générale en effet, le fiévreux tire bénéfice du repos et du jeûne, mais un patient particulier n'est peut-être pas dans ce cas. Et le maître pugiliste n'impose sans doute pas à tous ses élèves la même technique de combat. Par conséquent, l'on peut penser qu'on tient un compte plus exact des particularités lorsque l'instruction est privée, car chacun peut mieux avoir le traitement adéquat.

Son implication : une connaissance générale de niveau scientifique

Toutefois, le meilleur traitement individuel, que ce soit en médecine ou en gymnastique ou en n'importe quel autre domaine, sera administré par celui qui possède une connaissance générale et sait ce qui convient à tous ou à tel genre de personnes. C'est en effet ce qui est commun qui fait l'objet des sciences ; on le dit et c'est le cas.

Bien entendu, s'agit-il d'un individu isolé, rien n'empêche sans doute de le traiter parfaitement même si l'on n'a aucune science mais qu'on observe exactement ce qui se produit à chaque intervention grâce à l'expérience, exactement comme font quelques personnes qui se soignent et passent pour être leur meilleur médecin, alors qu'elles sont incapables d'apporter le moindre secours à autrui. Néanmoins, pour peu que l'on souhaite devenir homme de l'art et être capable d'y voir, il faut bien, semblerait-il, progresser jusqu'à l'universel et s'efforcer d'en avoir connaissance comme on peut, puisque c'est à ce niveau, on l'a dit, que se situent les sciences.

Or il est vraisemblable que, de la même façon, celui qui souhaite par ses soins améliorer les autres en grand ou petit nombre doit s'efforcer d'acquérir une capacité de législateur, puisque c'est par le moyen de lois que nous pouvons devenir bons. En effet, prendre un sujet quel qu'il soit, c'est-à-dire celui qu'on vous propose, et lui inculquer de belles dispositions, n'est pas à la portée du premier venu ; si c'est à la portée de quelqu'un, c'est au contraire du savant, comme dans le cas de la médecine et de toutes les autres disciplines où l'on trouve attention et sagacité.

Comment devenir législateur ?

Alors, est-ce qu'après cela, il ne faut pas examiner d'où peut venir et comment peut s'acquérir la capacité de législateur ?

Comme dans le cas des autres disciplines, va-t-on la chercher auprès des hommes politiques, puisque celle-ci fait partie de la politique ?

Les hommes politiques ne l'enseignent pas et ne sont forts que d'une expérience

La politique paraît plutôt un cas qu'on ne peut assimiler à celui des autres sciences ou capacités. Ailleurs en effet, ce sont les mêmes personnes visiblement qui transmettent à d'autres leurs

capacités et qui tirent d'elles leurs activités ; pensons aux médecins ou aux peintres. Les affaires politiques en revanche, ce sont les sophistes, qui se vantent de les enseigner, alors qu'aucun d'eux n'y est actif, mais elles sont aux mains de ceux qui font de la politique, lesquels, semblerait-il, exécutent cette tâche en vertu d'une certaine capacité, c'est-à-dire empiriquement, plutôt qu'en se servant de l'intelligence !

On ne les voit en effet ni écrire ni tenir des discours sur ce genre de sujet, alors que ce serait bien plus beau sans doute que de pérorer devant les tribunaux et les assemblées populaires ; et on ne voit pas non plus, d'autre part, qu'ils aient réussi à faire des hommes politiques de leurs propres fils ou de certains de leurs amis par ailleurs. Or c'eût été bien logique s'ils en étaient capables car ils n'auraient légué à leurs Cités rien de meilleur et ils ne pourraient rien décider de mieux que de se donner à eux-mêmes pareille capacité et donc aussi à ceux qui leur étaient les plus chers.

Les sophistes qui prétendent l'enseigner n'en ont même pas l'expérience

Bien entendu, l'expérience n'est pas, selon toute vraisemblance, d'une maigre contribution en la matière. Car sinon ils ne seraient pas devenus des hommes politiques en fréquentant la scène politique. C'est pourquoi ceux qui ambitionnent un savoir portant sur la politique ont très probablement besoin aussi de l'expérience. Or ceux des sophistes qui s'en vantent paraissent très loin d'enseigner la politique.

D'une façon générale en effet, ils ne savent même pas quelle sorte de chose elle est ou quelles sont ses préoccupations. Car sans cela, ils ne l'auraient pas identifiée à la rhétorique, ou placée à un moindre rang.

Ils ne se seraient pas imaginé non plus qu'il est facile de légiférer une fois qu'on a recueilli les lois les plus célèbres. Ils croient en effet qu'il suffit de sélectionner les meilleures, comme si leur sélection ne dépendait pas aussi de la compréhension des lois et qu'en juger correctement n'était pas une très grande affaire, ainsi qu'on le voit dans les œuvres musicales.

Car ce sont les gens expérimentés qui, en chaque sorte de choses, jugent correctement des œuvres, qui comprennent par quels moyens ou de quelle manière elles sont menées à bien, et savent voir quel genre de composition s'harmonise avec quel public, tandis qu'avec des gens sans expérience, bien content s'il ne leur échappe pas qu'une œuvre est bien faite ou ratée, comme en peinture.

Sans expérience, l'étude des lois est sans profit

Or les lois sont comme les œuvres de la politique. Comment, par conséquent, tirer d'elles de quoi devenir capable de légiférer ou discerner les meilleures lois ?

Car, visiblement, on ne tire pas non plus sa capacité de médecin des écrits qui consignent des prescriptions. Pourtant, les auteurs s'efforcent bien d'y exposer non seulement les moyens de traitements, mais encore la façon de s'y prendre pour soigner et les manières dont il faut traiter chaque catégorie de malades, en distinguant leurs états respectifs. Mais alors que ces indications, pour les gens expérimentés, semblent utiles, pour les personnes étrangères à cette science, en revanche, elles ne sont d'aucun service.

Peut-être donc aussi que les recueils de lois et de constitutions politiques sont très intéressants pour ceux qui ont la capacité de les étudier, de discerner ce qui s'y trouve de bien ou, au contraire,

de mal et de voir quels genres de dispositions s'harmonisent avec quelle sorte de sujets ; mais pour ceux qui parcourent de tels recueils sans être dans cet état, en bien juger ne peut être à leur portée, sauf évidemment circonstance fortuite, alors qu'ils peuvent vraisemblablement gagner en perspicacité pour les comprendre.

Introduction à l'étude des questions politiques

Par conséquent, dès lors que ceux qui précèdent ont négligé d'explorer à fond le problème de la législation, il vaut plutôt mieux sans doute l'examiner personnellement et donc, en général, traiter du régime politique, afin que, dans la mesure du possible, soit achevée la philosophie qui concerne les affaires humaines.

Ainsi donc, tâchons d'abord de voir si quelque propos partiel qui aurait du bon se trouve chez nos prédécesseurs ; puis, de tirer des Constitutions dont on a le recueil, de quoi voir les sortes de facteurs qui conservent ou détruisent les Cités ainsi que ceux qui jouent selon chaque genre de Constitutions, et les motifs pour lesquels certaines Cités ont un bon régime, tandis que d'autres, au contraire, ont un mauvais. Car une fois faites ces observations, nous serons probablement mieux à même de comprendre à la fois quelle sorte de Constitution est parfaite et comment chacune doit avoir été établie pour l'être, c'est-à-dire de quelles lois et coutumes elle doit faire usage.

Commençons donc par dire...