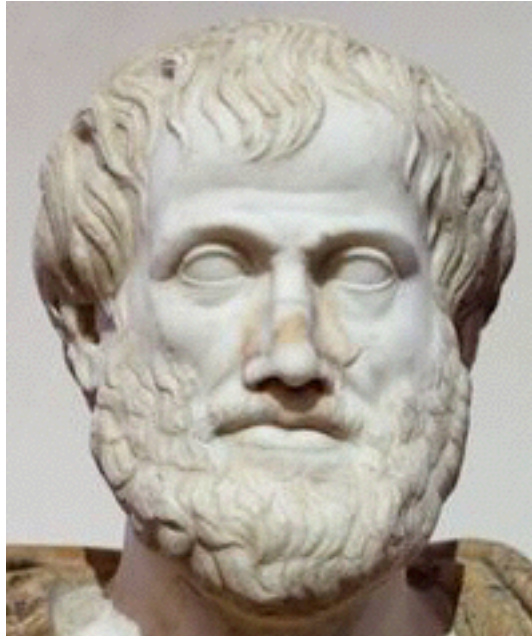




Ethique à Nicomaque

Aristote

Extraits

INTRODUCTION

Aristote, à l'exemple des philosophes qui l'avaient précédé, prend pour point de départ de ses considérations sur ce sujet, la question du souverain bien, ou l'idée absolue de bonheur. Tout ce qu'on fait, dit-il, tout ce qu'on entreprend, a nécessairement un but, qui est, en dernière analyse, le plus grand bien possible de celui qui agit. Par conséquent, tous les arts, toutes les sciences dont l'homme s'occupe, ont pour but ou pour dernière fin, un certain avantage qui doit en résulter; et comme elles sont subordonnées, à quelques égards, les unes aux autres, il doit y en avoir quelqu'une dont la fin est principale, essentielle, et telle que les autres ne soient, pour ainsi dire, que des moyens d'arriver à celle-là. Cette science principale et supérieure est la politique, qui a pour but le plus grand bonheur de l'homme, et même des hommes réunis en société.

Mais qu'est-ce que le bonheur? A cette occasion, notre philosophe examine et discute d'abord les opinions le plus généralement admises sur cette question (et c'est, en général, la méthode qu'il suit dans toutes ses recherches), puis il propose son propre sentiment. Le bonheur donc, suivant lui, comme bien propre de l'homme, ou en tant qu'il est l'oeuvre d'une créature douée de raison et de sensibilité, consiste dans une activité complète et parfaite de l'âme, qui se conforme à la vertu et à la raison pendant tout le cours de la vie. En d'autres mots : Le bonheur est la plus grande somme de plaisir qui puisse résulter de l'activité complète de nos plus nobles facultés.

Car le plaisir, suivant Aristote, est pour l'homme, dans le développement complet et illimité de ses facultés actives; il en est une conséquence si immédiate et si nécessaire, qu'on peut le prendre pour cette activité même à laquelle il est inséparablement uni ; c'est lui qui donne aux actes qu'elle produit le degré de perfection dont ils sont susceptibles. Voilà pourquoi il est l'objet constant du désir de tous les êtres sensibles. Mais il y a des plaisirs de diverses espèces, à raison de la diversité des facultés actives dont ils sont le résultat, à raison des conséquences nuisibles ou avantageuses auxquelles ils donnent lieu, selon qu'ils sont propres à rendre à l'âme du calme et de la sécurité, ou à troubler la paix dont elle jouit; enfin à raison du caractère particulier ou de la nature morale de ceux qui les éprouvent. Quel est donc, entre ces plaisirs si divers, celui qui mérite véritablement ce nom, et qu'on doit préférer à tous les autres? Il n'y a que le sentiment de l'homme vertueux qui puisse décider cette question, c'est-à-dire, qu'il n'y a de plaisir véritable que celui qui naît de la vertu.

Aristote la considère sous deux points de vue, ou plutôt, il distingue deux sortes de vertus : les unes, qu'il appelle morales, c'est-à-dire, ayant leur source dans les sentiments et les habitudes, et, par conséquent, immédiatement relatives aux circonstances et aux actions de la vie commune; les autres, auxquelles il donne le nom de vertus intellectuelles, et qui sont plutôt des facultés acquises que des habitudes; dans les actes

desquelles la raison intervient presque exclusivement, tandis que les vertus morales sont plus proprement, s'il le faut ainsi dire, du domaine de la sensibilité. Ces vertus intellectuelles sont au nombre de cinq, savoir : la science, l'intelligence, la sagesse, l'art et la prudence.

Le principe fondamental de sa théorie, au sujet des vertus qu'il appelle morales, c'est qu'elles sont un milieu, une sorte de moyen terme entre deux vices opposés, l'un par excès de l'habitude ou de la disposition vertueuse, l'autre par défaut de cette même habitude. Ainsi, le courage est l'habitude d'apprécier avec justesse les maux et les dangers de toute espèce, s'ils ne sont pas au-dessus des forces ou de la constance de l'homme. Les braver ou les provoquer sans nécessité, sans motif légitime, est témérité : s'en effrayer, s'en laisser abattre, les éviter ou les fuir, lorsque l'honneur et la raison font un devoir de s'y exposer, c'est lâcheté. La témérité et la lâcheté sont donc les deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, entre lesquels le juste milieu est la vertu qu'on nomme courage. Pareillement, il y a un sentiment d'indignation légitime et généreuse que la prospérité du méchant et le triomphe de l'immoralité inspirent naturellement à tout homme juste et vertueux. Mais, n'éprouver que de la peine à l'occasion de tout ce qui peut arriver d'heureux aux autres, ou ressentir de la joie toutes les fois qu'ils éprouvent quelque peine ou quelque malheur, sont deux excès en sens contraire, entre lesquels le milieu qu'approuve la raison, est précisément cette vertueuse indignation qu'Aristote désigne par le nom de Némésis.

Cependant, il y a des cas, comme il est obligé de le reconnaître lui-même, où non seulement ce milieu prétendu se confond avec les extrêmes opposés et a reçu le même nom qu'eux, il y en a aussi où il n'existe réellement pas; en sorte que, sous rapport, la théorie de notre philosophe est incomplète. Mais elle a un inconvénient plus grave encore, c'est le vague dans lequel on tombe la plupart du temps, quand on entreprend de déterminer avec quelque précision ce milieu dont il parle. Quoique l'on reconnaisse d'ailleurs, dans le tableau qu'il donne des vertus et des vices qu'il leur oppose, la sagacité de son esprit, le besoin de méthode et de clarté qui en fait le caractère distinctif et qui a si puissamment contribué au progrès des véritables connaissances. Ajoutons que cette partie même de son travail, malgré cette imperfection de la théorie, est riche en observations fines et judicieuses de l'homme et de la société, en résultats remarquables par leur vérité et par leur utilité pratique.

LIVRE I - VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE

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

Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent. (...). N'est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d'un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrions plus aisément atteindre le but qui convient ? S'il en est ainsi, nous devons essayer d'embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève.

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

Puisque toute connaissance, tout choix délibéré aspire à quelque bien, voyons quel est selon nous le bien où tend la Politique, autrement dit quel est de tous les biens réalisables celui qui est le Bien suprême. Sur son nom, en tout cas, la plupart des hommes sont pratiquement d'accord : c'est le bonheur, au dire de la foule aussi bien que des gens cultivés ; tous assimilent le fait de bien vivre et de réussir au fait d'être heureux. Par contre, en ce qui concerne la nature du bonheur, on ne s'entend plus, et les réponses de la foule ne ressemblent pas à celles des sages. Les uns, en effet, identifient le bonheur à quelque chose d'apparent et de visible, comme le plaisir, la richesse ou l'honneur : pour les uns c'est une chose et pour les autres une autre chose ; souvent le même homme change d'avis à son sujet : malade, il place le bonheur dans la santé, et pauvre, dans la richesse ; à d'autres moments, quand on a conscience de sa propre ignorance, on admire ceux qui tiennent des discours élevés et dépassant notre portée. Certains¹, enfin, pensent qu'en dehors de tous ces biens multiples il y a un autre bien qui existe par soi et qui est pour tous ces biens-là cause de leur bonté.

Nature du bien ; fin parfaite, qui se suffit à elle-même

Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d'entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d'autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de parfait. Il en résulte que s'il y a une seule chose qui soit une

¹ Platon et l'Académie

fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s'il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d'entre elles. Or, ce qui est digne d'être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n'est jamais désirable en vue d'une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l'est jamais en vue d'une autre chose. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d'une autre chose : au contraire, l'honneur, le plaisir, l'intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n'en découlait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c'est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. (...). On voit donc que le bonheur est quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, et il est la fin de nos actions.

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

Puisque le bonheur est une certaine activité de l'âme en accord avec une vertu parfaite, c'est la nature de la vertu qu'il nous faut examiner : car peut-être ainsi pourrions-nous mieux considérer la nature du bonheur lui-même. Mais la vertu qui doit faire l'objet de notre examen est évidemment une vertu humaine, puisque le bien que nous cherchons est un bien humain, et le bonheur, un bonheur humain. Et par vertu humaine nous entendons non pas l'excellence du corps, mais bien celle de l'âme, et le bonheur est aussi pour nous une activité de l'âme.

On traite aussi de l'âme dans les discussions exotériques : certains points y ont été étudiés d'une manière satisfaisante et nous devons en faire notre profit : c'est ainsi que nous admettons qu'il y a dans l'âme la partie irrationnelle et la partie rationnelle. (...) Dans la partie irrationnelle elle-même, on distingue la partie qui semble être commune à tous les êtres vivants, y compris les végétaux, je veux dire cette partie qui est cause de la nutrition et de l'accroissement. (...) Mais il semble bien qu'il existe encore dans l'âme une autre nature irrationnelle, laquelle toutefois participe en quelque manière à la raison. En effet, dans l'homme tempérant comme dans l'homme intempérant, nous faisons l'éloge de leur principe raisonnable, ou de la partie de leur âme qui possède la raison, parce qu'elle les exhorte avec rectitude à accomplir les plus nobles actions. Mais il se manifeste aussi en eux un autre principe, qui se trouve par sa nature même en dehors du principe raisonnable, principe avec lequel il est en conflit et auquel il oppose de la résistance. (...) On voit ainsi que la partie irrationnelle de l'âme est double : il y a, d'une part, la partie

végétative, qui n'a rien de commun avec le principe raisonnable, et, d'autre part, la partie appétitive² ou, d'une façon générale, désirante, qui participe en quelque manière au principe raisonnable en tant qu'elle l'écoute et lui obéit, et cela au sens où nous disons « tenir compte » de son père ou de ses amis, et non au sens où les mathématiciens parlent de « raison » (logos). Et que la partie irrationnelle subisse une certaine influence de la part du principe raisonnable, on en a la preuve dans la pratique des admonestations, et, d'une façon générale, des reproches et exhortations. Mais si cet élément irrationnel doit être dit aussi posséder la raison, c'est alors la partie raisonnable qui sera double : il y aura, d'une part, ce qui, proprement et en soi-même, possède la raison, et, d'autre part, ce qui ne fait que lui obéir, à la façon dont on obéit à son père.

La vertu se divise à son tour conformément à cette différence. Nous distinguons, en effet, les vertus intellectuelles et les vertus morales : la sagesse, l'intelligence, la prudence sont des vertus intellectuelles ; la libéralité et la modération sont des vertus morales. Nous louons le sage en raison de la disposition où il se trouve, et, parmi les dispositions, celles qui méritent la louange, nous les appelons des vertus.

LIVRE II - LA VERTU

La vertu est une habitude

La vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale. La vertu intellectuelle dépend dans une large mesure de l'enseignement reçu, aussi bien pour sa production que pour son accroissement ; aussi a-t-elle besoin d'expérience et de temps. La vertu morale, au contraire, est le produit de l'habitude, d'où lui est venu aussi son nom, par une légère modification de l'*ethos*³. – Et par suite, il est également évident qu'aucune des vertus morales n'est engendrée en nous naturellement, car rien de ce qui existe par nature ne peut être rendu autre par l'habitude : ainsi la pierre, qui se porte naturellement vers le bas, ne saurait être habituée à se porter vers le haut ; pas davantage ne pourrait-on habituer le feu à se porter vers le bas, et, d'une manière générale, rien de ce qui a une nature donnée ne saurait être accoutumée à se comporter autrement. Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude. (...) En effet, les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c'est en construisant qu'on devient

² Qui tend à la satisfaction des appétits, i.e le bien-être de l'organisme

³ L'*ethos* est un mot grec qui signifie le caractère habituel, la manière d'être, les habitudes d'une personne.

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

Rapport du plaisir et de la peine avec la vertu

Ce que tout d'abord il faut considérer, c'est que les vertus en question sont naturellement sujettes à périr à la fois par excès et par défaut, comme nous le voyons dans le cas de la vigueur corporelle et de la santé (car on est obligé pour éclaircir les choses obscures, de s'appuyer sur des preuves manifestes) : en effet, l'excès comme l'insuffisance d'exercice font perdre également la vigueur ; pareillement, dans le boire et le manger, une trop forte ou une trop faible quantité détruit la santé, tandis que la juste mesure la produit, l'accroît et la conserve. Et bien, il en est ainsi pour la modération, le courage et les autres vertus : car celui qui fuit devant tous les périls, qui a peur de tout et qui ne sait rien supporter devient un lâche, tout comme celui qui n'a peur de rien et va au devant de n'importe quel danger, devient téméraire ; pareillement encore, celui qui se livre à tous les plaisirs et ne se refuse à aucun devient un homme dissolu, tout comme celui qui se prive de tous les plaisirs comme un rustre, devient une sorte d'être insensible. Ainsi donc, la modération et le courage se perdent également par l'excès et par le défaut, alors qu'ils se conservent par la juste mesure.

Mais non seulement les vertus ont pour origine et pour source de leur production et de leur croissance les mêmes actions qui président d'autre part à leur disparition, mais encore leur activité se déploiera dans l'accomplissement de ces mêmes actions. Il en est effectivement ainsi pour les autres qualités plus apparentes que les vertus, Prenons, par exemple, la vigueur du corps : elle a sa source dans la nourriture abondante qu'on absorbe et dans les nombreuses fatigues qu'on endure ; mais ce sont là aussi des actions que l'homme vigoureux se montre particulièrement capable d'accomplir. Or c'est ce qui se passe pour les vertus : c'est en nous abstenant des plaisirs que nous devenons modérés, et une fois que nous le sommes devenus, c'est alors que nous sommes le plus capables de pratiquer cette abstention, Il en est de même au sujet du courage : en nous habituant à mépriser le danger et à lui tenir tête, nous devenons courageux, et une fois que nous le sommes devenus, c'est alors que nous serons le plus capables d'affronter le danger.

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

La vertu est une médiété

Nous avons établi génériquement la nature de la vertu. Mais nous ne devons pas seulement dire de la vertu qu'elle est une disposition, mais dire encore quelle espèce de disposition elle est. Nous devons alors remarquer que toute « vertu », pour la chose dont elle est « vertu », a pour effet à la fois de mettre cette chose en *bon* état et de lui permettre de *bien* accomplir son œuvre propre : par exemple, la « vertu » de l'œil rend l'œil et sa fonction également parfaits, car c'est par la vertu de l'œil que la vision s'effectue en nous comme il faut. Si donc il en est ainsi dans tous les cas, la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne. Comment cela se fera-t-il ? Nous apporterons un complément de clarté si nous considérons la nature spécifique de la vertu.

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

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

Définition complète de la vertu morale et précisions supplémentaires

Ainsi donc, la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. Mais c'est une médiété entre eux vices, l'un par excès et l'autre par défaut ; et en ce que certains vices sont au-dessous, et d'autres au-dessus du « ce qu'il faut » dans le domaine des affections aussi bien que des actions, tandis que la vertu, elle, découvre et choisit la position moyenne. C'est pourquoi dans l'ordre de la substance et de la définition exprimant la quiddité⁴, la vertu est une médiété, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet.

Mais toute action n'admet pas la médiété, ni non plus toute affection, car pour certaines d'entre elles leur seule dénomination implique immédiatement la perversité, par exemple la malveillance, l'impudence, l'envie, et, dans le domaine des actions, l'adultère, le vol, l'homicide : ces affections et ces actions, et les autres de même genre, sont toutes, en effet, objets de blâme parce qu'elles sont perverses en elles-mêmes, et ce n'est pas seulement leur excès ou leur défaut que l'on condamne. Il n'est donc jamais possible de

⁴ Essence d'une chose, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est

se tenir à leur sujet dans la voie droite, mais elles constituent toujours des fautes. On ne peut pas non plus, à l'égard de telles choses, dire que le bien ou le mal dépend des circonstances, du fait, par exemple, que l'adultère est commis avec la femme qu'il faut, à l'époque et de la manière qui conviennent, mais le simple fait d'en commettre un, quel qu'il soit, est une faute. Il est également absurde de supposer que commettre une action injuste ou lâche ou déréglée, comporte une médiété, un excès et un défaut, car il y aurait à ce compte-là une médiété d'excès et de défaut, un excès d'excès et un défaut de défaut. Mais de même que pour la modération et le courage il n'existe pas d'excès et de défaut du fait que le moyen est en un sens un extrême, ainsi pour les actions dont nous parlons, il n'y a non plus ni médiété, ni excès, ni défaut, mais, quelle que soit la façon dont on les accomplit, elles constituent des fautes : car, d'une manière générale, il n'existe ni médiété d'excès et de défaut, ni excès et défaut de médiété.

Règles pratiques pour atteindre la vertu

Qu'ainsi donc la vertu, la vertu morale, soit une médiété, et en quel sens elle l'est, à savoir qu'elle est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et qu'elle soit une médiété de cette sorte parce qu'elle vise la position intermédiaire dans les affections et dans les actes, — tout cela nous l'avons suffisamment établi.

Voilà pourquoi aussi c'est tout un travail que d'être vertueux. En toute chose, en effet, on a peine à trouver le moyen : par exemple trouver le centre d'un cercle n'est pas à la portée de tout le monde, mais seulement de celui qui sait. Ainsi également, se livrer à la colère est une chose à la portée de n'importe qui, et bien facile, de même donner de l'argent et le dépenser ; mais le faire avec la personne qu'il faut, dans la mesure et au moment convenables, pour un motif et d'une façon légitimes, c'est là une œuvre qui n'est plus le fait de tous, ni d'exécution facile, et c'est ce qui explique que le bien soit à la fois une chose rare, digne d'éloge et belle.

Nous devons considérer quelles sont les fautes pour lesquelles nous-mêmes avons le plus fort penchant, les uns étant naturellement attirés vers telles fautes et les autres vers telles autres, Nous reconnâtrons cela au plaisir et à la peine que nous en ressentons. Nous devons nous en arracher nous-mêmes vers la direction opposée, car ce n'est qu'en nous écartant loin des fautes que nous commettons, que nous parviendrons à la position moyenne, comme font ceux qui redressent le bois tordu.

En toute chose, enfin, il faut surtout se tenir en garde contre ce qui est agréable et contre le plaisir, car en cette matière nous ne jugeons pas avec impartialité. Ce que les 10 Anciens du peuple ressentaient pour Hélène, nous devons nous aussi le ressentir à l'égard

du plaisir, et en toutes circonstances appliquer leurs paroles : en répudiant ainsi le plaisir, nous serons moins sujets à faillir. Et si nous agissons ainsi, pour le dire d'un mot, nous nous trouverons dans les conditions les plus favorables pour atteindre le moyen.

Mais sans doute est-ce là une tâche difficile, surtout quand on passe aux cas particuliers. Il n'est pas aisé, en effet, de déterminer par exemple de quelle façon, contre quelles personnes, pour quelles sortes de raisons et pendant combien de temps on doit se mettre en colère, puisque nous-mêmes accordons nos éloges tantôt à ceux qui pèchent par défaut en cette matière, et que nous qualifions de *doux*, tantôt à ceux qui sont d'un caractère irritable et que nous nommons des gens *virils*. Cependant celui qui dévie légèrement de la droite ligne, que ce soit du côté de l'excès ou du côté du défaut, n'est pas répréhensible ; l'est seulement celui dont les écarts sont par trop considérables, car celui-là ne passe pas inaperçu. Quant à dire jusqu'à quel point et dans quelle mesure la déviation est répréhensible, c'est là une chose qu'il est malaisé de déterminer rationnellement, comme c'est d'ailleurs le cas pour tous les objets perçus par les sens : de telles précisions sont du domaine de l'individuel, et la discrimination est du ressort de la sensation. Mais nous en avons dit assez pour montrer que l'état qui occupe la position 25 moyenne est en toutes choses digne de notre approbation, mais que nous devons pencher tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut, puisque c'est de cette façon que nous atteindrons avec le plus de facilité le juste milieu et le bien.

LIVRE III : DE L'INVOLONTAIRE ET DU VOLONTAIRE

De la contrainte

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

On admet d'ordinaire qu'un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance. Est fait, par contrainte tout ce qui a son principe hors de nous, c'est-à-dire un principe dans lequel on ne relève aucun concours de l'agent ou du patient : si, par exemple, on est emporté quelque part, soit par le vent, soit par des gens qui vous tiennent en leur pouvoir. Mais, pour des actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif (par exemple si un tyran nous ordonne d'accomplir une

action honteuse, alors qu'il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu'en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de la faire, leur mort) pour de telles actions, la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. C'est là encore ce qui se produit dans le cas d'une cargaison que l'on jette par-dessus bord au cours d'une tempête. Dans l'absolu, personne ne se débarrasse ainsi de son bien volontairement, mais quand il s'agit de son propre salut et de celui de ses compagnons, un homme de sens agit toujours ainsi. De telles actions sont donc mixtes, tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires - car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit - et la fin de l'action varie avec les circonstances de temps.

Actes involontaires procédant de l'ignorance

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

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

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

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

L'acte volontaire et le choix

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

Le choix est manifestement quelque chose de volontaire, tout en n'étant pas cependant identique à l'acte volontaire, lequel a une plus grande extension. En effet, tandis qu'à l'action volontaire enfants et animaux ont part, il n'en est pas de même pour le choix ; et les actes accomplis spontanément nous pouvons bien les appeler volontaires, mais non pas dire qu'ils sont faits par choix. (...) En effet, le choix n'est pas une chose commune à l'homme et aux êtres dépourvus de raison, à la différence de ce qui a lieu pour la concupiscence et l'impulsivité. (...) Le choix n'est pas non plus un simple souhait, bien qu'il en soit visiblement fort voisin. Il n'y a pas de choix, en effet, pour les choses impossibles, et si on prétendait faire porter son choix sur elles, on passerait pour insensé ;

au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l'immortalité. D'autre part, le souhait peut porter sur des choses (*possibles*) qu'on ne saurait d'aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel ou tel athlète remporte la victoire ; au contraire, le choix ne s'exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu'on pense pouvoir produire par ses propres moyens. En outre, le souhait porte plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin : par exemple, nous souhaitons être en bonne santé, mais nous choisissons les moyens qui nous feront être en bonne santé ; nous pouvons dire encore que nous souhaitons d'être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l'être : car, d'une façon générale, le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous.

Analyse de la délibération

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

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

Dans le domaine des sciences, celles qui sont précises et constituées ne laissent pas place à la délibération : par exemple, en ce qui concerne les lettres de l'alphabet (car nous n'avons aucune incertitude sur la façon de les écrire). En revanche, tout ce qui arrive

par nous et dont le résultat n'est pas toujours le même, voilà ce qui est l'objet de nos délibérations : par exemple les questions de médecine ou d'affaires d'argent. De même, nous délibérons davantage sur les arts que sur les sciences, car nous sommes à leur sujet dans une plus grande incertitude. La délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant avec fréquence, demeurent incertaines dans leur aboutissement. Et nous nous faisons assister d'autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, mais défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu'il faut faire.

Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d'atteindre les fins. Un médecin ne se demande pas s'il doit guérir son malade, ni un orateur s'il entraînera la persuasion, ni un politique s'il établira de bonnes lois, et dans les autres domaines on ne délibère jamais non plus sur la fin à atteindre. Mais, une fois qu'on a posé la fin, on examine comment et par quels moyens elle se réalisera ; et s'il apparaît qu'elle peut être produite par plusieurs moyens, on cherchera lequel entraînera la réalisation la plus facile et la meilleure. Si au contraire la fin ne s'accomplit que par un seul moyen, on considérera comment par ce moyen elle sera réalisée, et ce moyen à son tour par quel moyen il peut l'être lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à la cause immédiate, laquelle, dans l'ordre de la découverte, est dernière. En effet, quand on délibère, on semble procéder, dans la recherche et l'analyse dont nous venons de décrire la marche, comme dans la construction d'une figure (s'il est manifeste que toute recherche n'est pas une délibération, par exemple l'investigation en mathématiques, en revanche toute délibération est une recherche), et ce qui vient en dernier dans l'ordre de l'analyse est premier dans l'ordre de la génération¹⁷. Si on se heurte à une impossibilité, on abandonne la recherche, par exemple s'il nous faut de l'argent et qu'on ne puisse pas s'en procurer ; si au contraire une chose apparaît possible, on essaie d'agir. (...)

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

LIVRE IV : UN EXEMPLE DE VERTU MORALE, LE COURAGE

Examen des vertus spéciales. Le courage

Reprenant chacune des différentes vertus, indiquons quelle est leur nature, sur quelles sortes d'objets elles portent et de quelle façon ; ce faisant, nous montrerons aussi quel est leur nombre. Tout d'abord, parlons du courage.

Que le courage soit une médiété par rapport à la crainte et à la témérité, c'est là une chose que nous avons déjà rendue manifeste. Or il est clair que les choses que nous craignons sont les choses redoutables, et ces choses-là, pour le dire tout uniment, sont des maux ; et c'est pourquoi on définit la crainte *une attente d'un mal*. Quoi qu'il en soit, nous ressentons la crainte à l'égard de tous les maux, comme par exemple le mépris, la pauvreté, la maladie, le manque d'amis, la mort ; par contre, on ne considère pas d'ordinaire que le courage ait rapport à tous ces maux : il y a, en effet, certains maux qu'il est de notre devoir, qu'il est même noble, de redouter et honteux de ne pas craindre, par exemple le mépris. Celui qui craint le mépris est un homme de bien, un homme réservé, et celui qui ne le craint pas un impudent, quoique on appelle parfois ce dernier, par extension, homme courageux, parce qu'il offre quelque ressemblance avec l'homme courageux, l'homme courageux étant lui aussi quelqu'un qui n'a pas peur. Quant à la pauvreté, sans doute ne devons-nous pas la redouter, ni non plus la maladie, ni en général aucun des maux qui ne proviennent pas d'un vice ou qui ne sont pas dus à l'agent lui-même. Mais celui qui n'éprouve aucune crainte à leur sujet n'est pas non plus pour autant un homme courageux (quoique nous lui appliquions à lui aussi cette qualification par similitude) : car certains hommes, qui sont lâches dans les dangers de la guerre, n'en sont pas moins d'une nature libérale dans les questions d'argent, et supportent avec constance la perte de leur fortune. On n'est pas non plus un lâche si on redoute l'insulte faite à ses enfants et à sa femme, ou l'envie, ou quelque mal de ce genre ; ni brave, si on montre du cœur au moment de recevoir le fouet.

Dans ces conditions, pour quelles sortes de choses redoutables se montre-t-on courageux ? Ne serait-ce pas quand il s'agit de choses de première importance ? Personne, en effet, n'endure plus intrépidement les dangers que l'homme courageux. Or le plus redoutable de tous est la mort, car elle est un point final, et pour celui qui est mort, rien, selon l'opinion courante, ne peut plus lui arriver de bon ou de mauvais. Cependant, même pour affronter la mort, ce n'est pas, semblerait-il, en toutes circonstances qu'on peut être qualifié d'homme courageux, par exemple dans les dangers courus en mer ou dans la maladie. À quelles occasions donc est-on courageux ? Ne serait-ce pas dans les occasions les plus nobles ? Or la plus noble forme de la mort est celle qu'on rencontre à la guerre, au sein du plus grand et du plus beau des dangers. Cette

façon de voir est confirmée par l'exemple des honneurs qui sont décernés dans les cités et à la cour des monarques.

Au sens principal du terme, on appellera dès lors courageux celui qui demeure sans crainte en présence d'une noble mort, ou de quelque péril imminent pouvant entraîner la mort : or tels sont particulièrement les dangers de la guerre. Non pas toutefois que, même sur mer et dans la maladie, l'homme courageux ne soit pas aussi un homme sans peur, quoique ce ne soit pas de la même façon que le sont les marins eux-mêmes : il a abandonné tout espoir de salut et se révolte à la pensée de mourir de cette façon-là, alors que les marins, eux, gardent bon espoir en raison de leur expérience. En même temps aussi, on montre du courage dans des circonstances où on peut faire preuve de valeur ou mourir d'une belle mort ; mais dans ces différentes sortes de mort, aucune des deux conditions que nous avons posées n'est réalisée.

Le courage, suite

Bien que les mêmes choses ne soient pas redoutables pour tout le monde, il y a cependant des choses que nous affirmons dépasser les forces humaines, et qui sont par suite redoutables pour tout homme, du moins pour tout homme sain d'esprit. Mais les choses que l'homme peut endurer diffèrent en grandeur et par le plus et le moins, et il en est de même pour celles qui inspirent confiance. Or l'homme courageux est à l'épreuve de la crainte autant qu'homme peut l'être. Aussi tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, il leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu. D'autre part, il est possible de redouter ces choses-là plus ou moins, et il est possible en outre de redouter des choses non redoutables comme si elles étaient redoutables. Des erreurs qui se produisent à cet égard, l'une consiste à redouter ce qui ne doit pas l'être, l'autre à le redouter d'une façon qui ne convient pas, ou en un temps inopportun, et ainsi de suite ; et il en est de même pour les choses qui inspirent confiance. Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux (car l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'exige la raison. Et la fin de toute activité est celle qui est conforme aux dispositions du caractère dont elle procède, et c'est là une vérité pour l'homme courageux également : son courage est une noble chose ; par suite sa fin aussi est noble, puisqu'une chose se définit toujours par sa fin ; et par conséquent c'est en vue d'une fin noble que l'homme courageux fait face aux dangers et accomplit les actions que lui dicte son courage).

De tous ceux qui, en ce domaine, pèchent par excès, l'un pèche par manque de peur et n'a pas reçu de désignation : ce pourrait être une sorte de maniaque ou d'être insensible s'il n'avait peur de rien, ni d'un tremblement de terre, ni des vagues, comme on le raconte des Celtes ; — l'autre, qui pèche par excès de confiance en soi dans les choses redoutables, est un téméraire (le téméraire est encore considéré comme un vantard, et qui se donne des airs de courage : ce que l'homme courageux est à l'égard des choses redoutables, le téméraire veut seulement le *paraître*, et dans les situations où il lui est possible de se trouver il imite le premier. C'est pourquoi aussi la plupart de ces sortes de gens sont des poltrons qui font les braves : car dans ces situations, tout en faisant bonne contenance, ils ne tiennent pas ferme longtemps contre les choses qu'ils craignent) ; — l'autre, enfin, qui pèche par excès de crainte, est un lâche. Il ressent à la fois ce qu'on ne doit pas ressentir et d'une façon qui ne convient pas, et toutes les autres caractéristiques de cette sorte s'attachent à lui. La confiance aussi lui fait défaut, mais c'est dans les situations alarmantes que sa peur exagérée éclate surtout aux yeux. Le lâche est, dès lors, une sorte d'homme sans espoir, car il s'effraie de tout. Pour l'homme courageux, c'est tout le contraire, et sa bravoure est la marque d'une disposition tournée vers l'espérance.

Ainsi, le lâche, le téméraire et le courageux ont rapport aux mêmes objets ; la différence qui les sépare porte uniquement sur la façon dont ils se comportent envers les dits objets. Les deux premiers, en effet, pèchent par excès ou par défaut, et le troisième se tient dans un juste milieu et comme il doit être. Les téméraires, en outre, sont emportés et appellent de leurs vœux les dangers, mais au moment critique s'en détournent, tandis que les hommes courageux sont vifs dans l'action et calmes au temps qui la précède.

Le courage, suite >

Ainsi donc que nous l'avons dit, le courage est une médiété par rapport aux choses qui inspirent confiance et à celles qui inspirent de la crainte, dans les circonstances que nous avons indiquées ; et il [le courageux] choisit ou endure ces choses parce qu'il est noble de le faire, ou parce qu'il est honteux de ne pas le faire. Or mourir pour échapper à la pauvreté où à des chagrins d'amour, ou à quelque autre souffrance, c'est le fait non d'un homme courageux, mais bien plutôt d'un lâche : c'est, en effet, un manque d'énergie que de fuir les tâches pénibles, et on endure la mort non pas parce qu'il est noble d'agir ainsi, mais pour échapper à un mal.

Le courage, fin

Nous venons ainsi d'indiquer les caractères à la fois de l'homme courageux et de ceux qui passent d'ordinaire pour courageux.

Bien que le courage ait rapport à la confiance et à la crainte, ce n'est pas de la même façon qu'il a rapport à l'une et à l'autre, mais il se montre surtout dans les choses qui inspirent la crainte. En effet, celui qui demeure imperturbable au milieu des dangers et qui se comporte à leur égard comme il se doit, est plus véritablement courageux que celui qui se comporte ainsi dans les situations rassurantes. Dès lors, c'est par sa fermeté envers les choses qui apportent de la souffrance, ainsi que nous l'avons dit, qu'un homme est appelé courageux. C'est pourquoi le courage est en lui-même une chose pénible, et il est à bon droit objet de nos éloges, parce qu'il est plus difficile d'endurer les peines que de s'abstenir des plaisirs. Non pas qu'il faille penser que la fin que se propose le courage ne soit pas une chose agréable ; seulement, elle est obscurcie par les circonstances qui l'accompagnent, comme cela se produit également dans les compétitions du gymnase : car chez les pugilistes, la fin pour laquelle ils combattent est agréable, c'est la couronne et les honneurs, alors que les coups qu'ils reçoivent sont pour eux, qui sont des êtres de chair, une chose douloureuse et pénible, comme d'ailleurs l'ensemble de leur travail d'entraînement. Et tous ces efforts font par leur nombre apparaître l'objet final comme insignifiant et sans agrément. Si dès lors la fin concernant le courage est de même ordre, la mort et les blessures seront pénibles à l'homme courageux, qui les souffrira à contre-cœur ; il les endurera néanmoins, parce qu'il est noble d'agir ainsi, ou qu'il est honteux de s'y dérober. Et plus la vertu qu'il possède est complète et grand son bonheur, plus aussi la pensée de la mort lui sera pénible : car c'est pour un pareil homme que la vie est surtout digne d'être vécue, c'est lui que la mort privera des plus grands biens, et il en a pleinement conscience : tout cela ne va pas sans l'affliger. Mais il n'en est pas moins courageux, peut-être même l'est-il davantage, parce qu'il préfère les nobles travaux de la guerre à ces grands biens dont nous parlons.

Il n'appartient donc pas à toutes les vertus de s'exercer d'une façon agréable, sinon dans la mesure où leur fin se trouve atteinte. Mais rien sans doute ne nous empêche de penser que ce ne sont pas ceux qui possèdent le genre de bravoure que nous avons décrit, qui font les meilleurs soldats : ce sont plutôt ceux qui, tout en étant moins braves, ne disposent d'aucun autre bien que leur vie même, car c'est avec empressement qu'ils s'exposent aux dangers, et ils donnent leur vie en échange de maigres profits.