

LIVRE DIXIÈME

Leçon 1

#1953. — Après avoir traité des vertus morales et intellectuelles, et aussi de la continence et de l'amitié, comme elles entretiennent une certaine affinité avec la vertu, le Philosophe entend traiter, dans ce dixième livre, de la fin de la vertu.

En premier, bien sûr, de la fin de la vertu qui appartient à un homme en lui-même. En second (1179a33), par ailleurs, de la fin de la vertu en regard du bien commun, qui constitue le bien de toute la cité.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite du plaisir, dont certains font la fin de la vertu. En second (1176a30), il traite du bonheur, dont tous font la fin de la vertu.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre, à titre de proème, ce dont il y a à traiter sur le plaisir. En second (1172b9), après le proème, il poursuit son propos.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention.

#1954. — Il dit qu'après ce qu'on a dit (#245-1952), il suit qu'en passant, c'est-à-dire brièvement, on traite du plaisir. Bien sûr, plus haut, au septième [livre] (#1354-1367), il avait déjà traité du plaisir, en tant que matière de la continence. Là, aussi, sa considération roulait principalement sur les plaisirs sensibles et corporels. Maintenant, par ailleurs, il entend traiter du plaisir en tant qu'il s'adjoit au bonheur. C'est pourquoi il traite principalement du plaisir intelligible et spirituel.

#1955. — En second (1176a16), il prouve, avec trois raisons, qu'il y a à traiter du plaisir. La première d'entre elles se tire d'une affinité entre le plaisir et nous. C'est au genre humain, en effet, que, manifestement, le plaisir est le plus naturellement approprié. C'est pourquoi les maîtres, c'est-à-dire les gouvernants, dans les maisons, éduquent les enfants surtout à l'aide des plaisirs et de la tristesse. En effet, dans l'idée de les inciter au bien et de les éloigner du mal, ils s'efforcent, quand ils agissent bien, de leur procurer du plaisir, et, quand ils agissent mal, de les attrister, entre autres par des coups. Comme, donc, la philosophie morale traite des affaires humaines, il lui appartient de traiter du plaisir.

#1956. — Il donne ensuite sa seconde raison (1176a21).

Celle-ci se tire d'une comparaison avec la vertu. Il dit qu'il relève manifestement le plus de la vertu morale que l'on prenne sa joie à ce qu'il faut et qu'on haïsse ce qu'il faut, et qu'on s'en attriste. La vertu morale, en effet, consiste principalement dans une ordonnance de l'appétit, connue à travers une ordonnance du plaisir et de la tristesse, lesquels suivent tous les mouvements de la partie appétitive, comme il a été dit plus haut, au second [livre] (#296). Voilà ce qu'il ajoute: ceux-là, à savoir, le plaisir et la tristesse, s'étendent à tout ce qui touche la vie humaine, et ont grand pouvoir pour ce qu'on soit vertueux et vive heureusement; ce qui ne se peut pas, si on prend plaisir ou s'attriste de manière désordonnée.

#1957. — On choisit fréquemment, en effet, ce qui plaît, même mauvais, et on fuit ce qui attriste, même bon. Pourtant, il ne paraît nullement que, voulant être vertueux et heureux, on doive choisir un plaisir et fuir une tristesse à ce point, à savoir, au point de risquer d'agir mal ou d'échouer dans les actions de la vertu. À l'inverse, on peut dire qu'on ne doit pas choisir de faire le mal, ou d'éviter le bien dans ce but, c'est-à-dire dans l'idée d'accepter des plaisirs et de fuir des tristesses. Ainsi appert-il qu'il appartient au philosophe moral de traiter du plaisir, comme aussi de la vertu morale et du bonheur.

#1958. — Il donne ensuite sa troisième raison (1172a27).

Celle-ci se tire d'une difficulté qui surgit à propos du plaisir.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il énumère, sur le plaisir, diverses opinions dont la difficulté procède. En second (1172a33), il réproouve une chose dite dans ces opinions.

Il dit donc, en premier, qu'une autre raison oblige à traiter du plaisir et de la tristesse: c'est qu'ils comportent beaucoup de difficulté. Cela appert de la diversité [qu'on trouve] chez ceux qui en parlent.

#1959. — En effet, certains disent que le plaisir est un bien. Certains, au contraire, disent que le plaisir est quelque chose de très dépravé. Et cela de plusieurs manières. En effet, certains le disent parce qu'ils sont persuadés qu'il en est ainsi et, parlant ainsi, ils croient dire vrai. D'autres, par contre, sans croire que le plaisir soit quelque chose de dépravé, estiment cependant mieux pour notre vie de déclarer le plaisir chose dépravée, même s'il ne l'est pas, pour éloigner les gens du plaisir, auquel beaucoup sont inclinés jusqu'à en être esclaves. C'est pourquoi il faut mener les gens au contraire, et faire qu'ils abhorrent les plaisirs, en les prétendant mauvais. C'est ainsi, en effet, qu'on parvient au milieu et qu'on use modérément des plaisirs.

#1960. — Ensuite (1172a33), il réproouve ce qui vient d'être dit. Car cela ne paraît pas correct de prétendre fausement les plaisirs mauvais afin d'en éloigner les gens: parce qu'en matière d'actions et de passions humaines, on croit moins les paroles que les actes. Si, en effet, on fait ce qu'on dit mauvais, on incite plus par l'exemple qu'on effraie par les mots.

#1961. — La raison en est que, manifestement, chacun choisit ce qui lui semble bon en chaque cas, et que c'est cela que touchent les passions et les opérations humaines. Quand donc, chez quelqu'un, ses paroles ne s'harmonisent pas aux actions qu'on lui observe, on ne tient pas compte de ses paroles. Par conséquent, la vérité qu'ils disent s'annule. C'est ce qui arrivera dans notre propos.

#1962. — Car si, blâmant tout plaisir, on est manifestement attiré par un plaisir, on donnera à comprendre que tout plaisir est à chercher. En effet, la multitude ne peut arriver à distinguer que cela est bon et cela mauvais; indistinctement, elle reçoit plutôt pour bon ce qui paraît bon dans un [cas]. Ainsi donc, manifestement, les paroles vraies non seulement sont utiles à la science, mais aussi à la bonne vie. On y adhère, en effet, tant qu'elles s'harmonisent avec les actes. C'est pourquoi de telles paroles incitent ceux qui comprennent leur vérité à vivre dans leur conformité.

#1963. — En dernier, par ailleurs, épilouquant, il conclut qu'on a suffisamment parlé de ces sujets. Il faut maintenant procéder à ce que les autres ont dit à propos du plaisir.

Leçon 2

#1964. — Après avoir montré ce dont il y a à parler sur le plaisir, le Philosophe commence ici à en traiter.

En premier, il examine les opinions des autres. En second (1174a13), il traite de la vérité.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il examine l'opinion de ceux qui mettent le plaisir dans le genre des biens. En second (1172b28), il examine l'opinion contraire.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il donne les raisons avec lesquelles Eudoxe prouvait que le plaisir est dans le genre des biens. En second (1172b20), il donne les raisons avec lesquelles il prouvait qu'il constitue le plus grand bien.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment Eudoxe prouvait que le plaisir est du genre des biens en partant du plaisir lui-même. En second (1172b18), comment il le prouvait en partant du contraire.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose l'opinion et la raison d'Eudoxe. En second (1172b15), il montre pourquoi on adhérerait à son opinion et à sa raison.

#1965. — Il dit donc, en premier, qu'Eudoxe pensait que le plaisir est du genre des biens, parce qu'il voyait que tout [être] le désire, tant les [êtres] rationnels, à savoir, les hommes, que les

irrationnels, à savoir, les animaux brutes. Or ce qui est éligible pour tous, est manifestement équitable, c'est-à-dire bon, et c'est ce qu'il y a de plus puissant en bonté, à cause de quoi il peut tirer à lui tout appétit. Ainsi, le fait que tout [être] tende à la même [chose], à savoir, au plaisir, indique que le plaisir est non seulement bon, mais aussi ce qu'il y a de mieux. Il est manifeste, en effet, que chacun cherche à trouver ce qui est bon pour lui, comme la nourriture est bonne pour tous les animaux par lesquels communément elle est désirée. Ainsi donc, il appert que le plaisir, que tout [être] désire, est quelque chose de bon.

#1966. — Ensuite (1172b15), il montre pourquoi surtout on croyait Eudoxe. Il dit qu'on croyait aux paroles d'Eudoxe plus en raison de la vertu morale de leur auteur que pour leur efficacité. Il était lui-même tempérant, en effet, sur les différents plaisirs, de manière plus excellente que les autres. C'est pourquoi, quand il louait le plaisir, il ne paraissait pas parler en ami du plaisir, mais en se fondant sur la vérité de la chose.

#1967. — Ensuite (1172b18), il pose la raison d'Eudoxe tirée du contraire. Il dit que ce n'était pas moins en partant du contraire qu'Eudoxe pensait que le plaisir est manifestement du genre des biens, à savoir, en partant de la tristesse, qu'en partant du plaisir même. Manifestement, en effet, il se trouve que la tristesse est en elle-même à fuir pour tous. Aussi, son contraire, à savoir, le plaisir, paraît bien être à choisir pour tous.

#1968. — Ensuite (1172b20), il introduit deux raisons d'Eudoxe pour montrer que le plaisir constitue le plus grand bien. La première va comme suit. La [chose], en effet, manifestement la plus à choisir, et par conséquent le plus grand bien, c'est celle qui n'est pas choisie pour quelque accident qui s'y rapporte, ni en vue d'autre chose comme fin. Or, manifestement, tous accordent cela au plaisir. Personne, en effet, ne cherche ailleurs une raison pour vouloir avoir du plaisir; comme si le plaisir était en lui-même à choisir. Donc, le plaisir est le plus grand bien.

#1969. — Il donne ensuite la seconde raison (1172b23).

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il donne la raison même: il se vérifie à propos du plaisir, que, appliqué à n'importe quel bien, il le rend plus éligible. Ainsi, si on l'applique au fait d'agir justement, ou d'être tempérant, il augmente leur bonté. Il est meilleur, en effet, celui qui prend plaisir à l'action de la justice ou de la tempérance. Partant de là, il voulait conclure que le plaisir était le meilleur bien, du fait qu'il augmente la bonté de tout.

#1970. — En second (1172b26), il montre le défaut de cette raison. Il dit que la raison précédente fait conclure que le plaisir appartient au genre des biens, mais non qu'il soit davantage qu'un autre bien. De n'importe quel bien, en effet, cela se vérifie encore, qu'adjoint à un autre bien, il est meilleur que s'il demeure seul.

#1971. — Ensuite (1172b28), il examine l'opinion de ceux qui pensent que le plaisir n'est pas un bien.

En premier, il montre comment ils répondent aux raisons qui précèdent. En second (1173a13), il pose leurs raisons pour aboutir au contraire.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment, pour [mener au] contraire, ils se servaient de la raison introduite plus haut pour montrer que le plaisir est ce qu'il y a de mieux. En second (1172b35), il montre comment ils répondaient aux autres raisons.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste comment Platon se servait de la raison précédente pour [mener à] l'opposé. En second (1172b32), il résout la démarche de Platon.

Il dit donc, en premier, qu'à l'aide de la raison qui précède immédiatement, Platon, qui était d'un avis contraire, s'efforçait d'annuler ce qui a été dit (#1965-1970), en montrant que le plaisir n'est pas bon par soi. Il est manifeste, en effet, que le plaisir est plus éligible s'il est adjoint à la prudence. Comme donc le plaisir est meilleur mêlé à autre chose, il concluait que le plaisir n'est pas bon par soi. Ce qui, en effet, est bon par soi ne devient pas plus éligible par ajout d'autre chose.

#1972. — À ce sujet, il faut savoir que Platon donnait comme bon par soi ce qui fait l'essence même de la bonté, et homme par soi l'essence même de l'homme. Or rien ne peut s'apposer à

l'essence même de la bonté qui soit bon d'une autre manière qu'en participant à l'essence de la bonté. Ainsi, tout ce qu'il y a de bonté en ce qui est ajouté est dérivé de l'essence même de la bonté. Par conséquent, le bon par soi ne devient pas meilleur avec un ajout.

#1973. — Ensuite (1172b32), Aristote réproouve la démarche de Platon. Il est manifeste qu'avec cette raison, rien ne sera par soi bon dans les choses humaines, puisque n'importe quel bien humain devient plus éligible quand il s'ajoute à quelque chose de bon par soi. Car on ne peut rien trouver qui intervienne dans la communication de la vie humaine et soit tel que, à savoir, il ne devienne pas meilleur par ajout d'autre [chose]. C'est pourtant quelque chose de tel que nous cherchons, à savoir, qui intervienne dans la communication de la vie humaine. Ceux, en effet, qui disent que le plaisir est un bien entendent qu'il est un bien humain, et non le bien divin même, essence même de la bonté.

#1974. — Ensuite (1172b35), il montre comment les Platoniciens répondaient aux raisons d'Eudoxe prouvant que le plaisir est un bien.

En premier, comment ils répondaient à la raison qui se tirait du plaisir lui-même. En second (1173a5), ils répondaient à la raison qui se tirait du contraire.

Or ils répondaient à la première raison en annulant son inférence: le bien est ce que tout [être] désire. Mais Aristote réproouve cela en disant que ceux qui objectent à la raison d'Eudoxe en disant qu'il n'est pas nécessaire que soit bon ce que tout [être] désire parlent manifestement pour ne rien dire.

#1975. — Car ce qui paraît tel à tous, nous disons qu'il en va ainsi; et cela est tenu comme un principe. Parce qu'il n'est pas possible que le jugement naturel se trompe chez tous. Comme, par ailleurs, il n'y a pas de désir, sinon de ce qui paraît bon, ce que tous désire paraît à tous un bien. Ainsi, le plaisir que tous désirent est bon.

#1976. — Celui, par ailleurs, qui annule ce que tous croient, n'énonce pas quelque chose de tout à fait plus crédible. On pourrait, peut-être, soutenir ce que l'on dit si c'était seulement ceux qui agissent sans intellect, comme les animaux brutes et les hommes dépravés, qui désiraient des plaisirs; parce que le sens ne juge pas le bien, sauf pour le moment présent: et ainsi, il ne s'ensuivrait pas nécessairement que le plaisir soit un bien de manière absolue, mais seulement qu'il soit un bien pour le moment présent. Mais dans la mesure où même ceux qui détiennent de la sagesse désirent du plaisir, manifestement, on ne dit absolument rien.

#1977. — Cependant, même si tout ce qui agit sans intellect désirait du plaisir, il resterait encore probable que le plaisir soit un bien, parce que, même dans les hommes dépravés, il se trouve un bien naturel qui incline au désir du bien qui convient; et ce bien naturel est meilleur que les hommes dépravés en tant que tels. Comme, en effet, la vertu est la perfection de la nature, et à cause de cela, la vertu morale est meilleure que la vertu naturelle, comme il a été dit au sixième [livre] (#1275-1280); ainsi, comme la malice est une corruption de la nature, le bien naturel est meilleur, comme l'intègre que le corrompu. Il est manifeste, par ailleurs, qu'en ce qui appartient à la malice, les hommes dépravés diffèrent. Les malices, en effet, sont contraires entre elles. C'est pourquoi ce de quoi les hommes dépravés conviennent, à savoir, désirer le plaisir, appartient manifestement davantage à la nature qu'à la malice.

#1978. — Ensuite (1173a5), il montre comment ils répondaient à la raison qui se tirait de la tristesse. Ils disaient, en effet, qu'il ne s'ensuit pas, si la tristesse est mauvaise, que pour cela le plaisir est bon. Parce qu'on trouve que le mal s'oppose non seulement au bien mais aussi au mal: comme l'audace [ne s'oppose] pas seulement au courage, mais aussi à la lâcheté; et tous deux, à savoir, le bien et le mal, s'opposent à ce qui n'est ni bien ni mal, comme les extrêmes s'opposent au milieu. Il y a tout de même quelque chose de tel quant à son espèce, comme lever un brin de terre ou quelque chose de la sorte.

#1979. — Mais, réproouvant ce procédé, Aristote dit qu'ils ne disent pas mal quant à cette opposition du mal au mal: mais cependant, ils ne disent pas vrai dans le propos. En effet, la tristesse ne s'oppose pas au plaisir comme le mal au mal. Si, en effet, les deux étaient mauvais, il faudrait que

tous deux soient à fuir. Comme, en effet, le bien en tant que tel est désirable; de même le mal en tant que tel est à fuir. Si, par ailleurs, aucun d'entre eux n'était mauvais, aucun d'entre eux ne serait à fuir; ou semblablement, il se tiendrait de manière semblable quant à l'un et à l'autre. Mais maintenant, tous paraissent fuir la tristesse comme mauvaise, et désirer le plaisir comme un bien. Ainsi donc, ils s'opposent entre eux comme le bien et le mal.

Leçon 3

#1980. — Après avoir écarté la solution des Platoniciens pour les raisons d'Eudoxe, le Philosophe donne ici leurs propres raisons contre la position même d'Eudoxe. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il donne les raisons avec lesquelles ils montrent que le plaisir n'appartient pas au genre des biens. En second (1173b31), il donne des raisons pour montrer que le plaisir n'est pas par soi universellement le bien.

Or comme les premières raisons concluent du faux, Aristote les détruit tout en les donnant. Il donne donc, pour le premier [point], quatre raisons. La première va comme suit. Le bien semble bien appartenir au genre de la qualité: à qui demande, en effet, de quelle qualité est ceci, nous répondons que c'est bon. Or le plaisir n'est pas une qualité; donc, il n'est pas un bien.

#1981. — Mais Aristote écarte cela en disant qu'il ne s'ensuit pas, si le plaisir n'est pas du genre des qualités, que pour cela il ne soit pas du genre des biens. Le bien, en effet, se dit non seulement dans la qualité, mais aussi dans tous les genres, comme il a été dit au premier [livre] (#81).

#1982. — Il donne ensuite la seconde raison (1173a15).

En premier, il donne la raison même des Platoniciens: ils disaient, en effet, que le bien comporte détermination, comme il appert de ce qui a été dit au neuvième [livre]. Or le plaisir, comme on dit, est indéterminé. Ce qu'on prouvait du fait qu'il admet le plus et le moins. Ainsi concluaient-ils que le plaisir n'était pas du genre des biens.

#1983. — En second (1173a17), il détruit ce style de démarche. À ce sujet, il est à considérer qu'une chose admet le plus et le moins de deux manières. D'une manière, concrètement. D'une autre manière, abstraitement. Toujours, en effet, on est dit plus et moins [tel] selon qu'on s'approche ou s'éloigne d'une [forme] unique. Quand donc la [forme] qui appartient au sujet est unique et simple, elle-même n'admet pas le plus et le moins en elle, bien sûr. Alors, elle ne reçoit pas l'attribution du plus et du moins abstraitement. Mais elle peut recevoir l'attribution du plus et du moins concrètement, du fait que son sujet participe plus ou moins d'une forme de la sorte. Ainsi en va-t-il de la lumière, qui est une forme une et simple. Aussi, la lumière même ne reçoit pas l'attribution du plus et du moins; mais un corps se dit plus ou moins lumineux, du fait de participer plus ou moins parfaitement de la lumière.

#1984. — Quand, par ailleurs, on a une forme dont la définition implique la proportion de plusieurs [éléments] mis en ordre pour [faire] un, une telle forme admet aussi, par sa définition propre, le plus et le moins. Ainsi en va-t-il de la santé et de la beauté: l'une et l'autre impliquent la proportion qui convient à la nature de ce qu'on dit beau ou sain. Or, comme une proportion de la sorte peut convenir plus ou moins, il s'ensuit que la beauté ou la santé, considérées en elles-mêmes, reçoivent l'attribution du plus et du moins. Il en devient patent que l'unité qui donne à une chose sa détermination cause que cette chose n'admette pas le plus et le moins. Comme donc le plaisir admet le plus et le moins, il semblait bien ne pas être quelque chose de déterminé et, par conséquent, ne pas être du genre des biens.

#1985. — Aristote, donc, en résolvant cette [difficulté], dit que, si les Platoniciens disent que le plaisir est quelque chose d'indéterminé du fait qu'il admette le plus et le moins concrètement, c'est-à-dire du fait qu'il se puisse que quelqu'un prenne plus et moins plaisir, il faudra dire la même chose pour la justice et les autres vertus, en rapport auxquelles on reçoit de quelque manière l'attribution du plus et du moins. En effet, on est plus et moins juste et courageux. La même chose

encore arrive avec les actions. Il se peut, en effet, que l'on agisse de manière juste et tempérante plus et moins. Ainsi, ou bien les vertus ne seront pas du genre des biens, ou bien la raison précédente n'écarte pas le plaisir du genre des biens.

#1986. — Si, par ailleurs, ils disent que le plaisir admet du plus et du moins du côté des plaisirs mêmes, il est à considérer que, peut-être, leur raison ne renvoie pas à tous les plaisirs; ils assignent plutôt comme cause que certains plaisirs sont simples et sans mélange, par exemple, le plaisir qui suit la contemplation du vrai, tandis que certains plaisirs sont mixtes, par exemple, ceux qui suivent l'harmonie de certains sensibles, comme ceux qui suivent l'harmonie des sons, ou le mélange des saveurs ou des couleurs. Il est manifeste, en effet, que le plaisir simple n'admet pas en lui-même le plus et le moins, mais seul le mixte, pour autant, en fait, que l'harmonie des sensibles qui cause le plaisir peut convenir plus ou moins à la nature de celui qui y prend plaisir.

#1987. — Cependant, pas même les plaisirs qui, d'après eux, admettent le plus et le moins en raison de leur mélange sont nécessairement indéterminés, et pas bons. Rien n'empêche, en effet, que le plaisir qui admet le plus et le moins ne soit déterminé, comme [l'est] d'ailleurs la santé. Ce type de choses, en effet, peuvent se dire déterminées, dans la mesure où, d'une certaine manière, elles réalisent ce à quoi elles sont ordonnées, bien qu'elles pourraient le réaliser de manière plus prochaine. Comme le mélange des humeurs a raison de santé de cela qu'il réalise l'exigence de la nature humaine; par là, elle est dite déterminée, comme réalisant son propre terme.

#1988. — Tandis que la complexion qui ne réalise cela d'aucune façon n'est pas déterminée, mais reste loin de la raison de santé. C'est pourquoi, par ailleurs, la santé admet en elle le plus et le moins, parce qu'elle n'est pas la même commensuration des humeurs chez tous les hommes, ni même n'est toujours la même dans un seul et même. Mais même si elle diminue, la raison de santé demeure jusqu'à un certain terme. Ainsi, la santé diffère selon le plus et le moins. La même raison vaut pour le plaisir mixte.

#1989. — Il donne ensuite la troisième raison (1173a29).

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il donne la raison même. En effet, posaient les Platoniciens, ce qui est le bien par soi est quelque chose de parfait. Or tout mouvement ou génération est imparfait. Le mouvement, en effet, est l'acte de l'imparfait, comme on le dit, au troisième [livre] de la *Physique* (ch. 2). Aussi, ils ne posent aucun mouvement ou génération dans le genre des biens, tout en s'efforçant d'affirmer que le plaisir est un mouvement ou une génération. Aussi, ils concluent que le plaisir n'est pas par soi un bien.

#1990. — En second (1173a31), il exclut cette raison de deux manières. En premier, certes, quant à cela qu'ils disent que le plaisir est un mouvement. Il dit qu'ils ont bien l'air de ne pas bien s'exprimer, quand ils disent que le plaisir est un mouvement. En effet, tout mouvement, manifestement, est rapide ou lent. Or la rapidité et la lenteur ne conviennent pas de manière absolue au mouvement en lui-même, mais en regard d'autre chose. Ainsi, le mouvement du monde, c'est-à-dire le mouvement diurne, dans lequel tourne tout le ciel, est dit rapide en regard d'autres mouvements.

#1991. — La raison en est que, comme il en est question au sixième [livre] de la *Physique* (ch. 2), est rapide ce qui est mû beaucoup en peu de temps, et lent, par ailleurs, ce qui [est mû] peu en beaucoup [de temps]. Or beaucoup et peu se disent en relation à autre chose, comme il en est question, dans les *Prédicaments* (ch. 4). Or au plaisir ne conviennent ni la rapidité ni la lenteur. Il arrive, certes, que l'on parvient rapidement au plaisir, comme on est rapidement mis en colère. Mais que l'on ait du plaisir rapide ou lent, cela ne se dit pas, pas même en comparaison avec autre chose, comme on dit quelqu'un s'en aller, ou augmenter rapidement ou lentement, et faire [rapidement ou lentement] toutes [choses] de la sorte. Ainsi donc, il est évident qu'il se peut que l'on soit rapidement ou lentement porté au plaisir, c'est-à-dire que l'on y parvienne [ainsi].

#1992. — La raison en est que l'on peut parvenir au plaisir au moyen d'un mouvement. Mais il ne se peut pas que l'on prenne rapidement du plaisir, au sens d'avoir un plaisir rapide. C'est que le fait même d'avoir du plaisir tient davantage au fait d'être terminé qu'à celui de se faire.

#1993. — En second (1173b4), il exclut la raison des Platoniciens quant à ce qu'ils posaient que le plaisir est une génération.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le plaisir n'est pas une génération. En second (1173b13), il montre l'origine de cette opinion.

Il dit donc, en premier, que le plaisir n'est manifestement pas une génération. Manifestement, en effet, n'importe quoi n'est pas engendré de n'importe quoi. D'ailleurs, chaque chose se dissout dans ce dont elle est engendrée. Il faut en outre, si le plaisir est une génération, que la tristesse soit une corruption de la même chose dont le plaisir est la génération. Cela, de fait, les Platoniciens l'affirment. Ils disent, en effet, que la tristesse est le manque de ce que commande la nature. Nous observons, d'ailleurs, qu'une douleur suit de la séparation de ce à quoi on est naturellement uni. Semblablement, ils disent que le plaisir est une satiété: car c'est quand s'ajoute à quelqu'un une chose qui lui convient de nature que suit le plaisir.

#1994. — Mais Aristote n'est pas d'accord, parce que la séparation et la satiété sont des passions corporelles. Si donc le plaisir est une satiété de ce que commande la nature, il suit que prend plaisir ce en quoi il y a satiété. Il s'ensuit donc que c'est le corps qui prend plaisir. Mais cela ne paraît pas vrai, parce que le plaisir est une passion de l'âme. Il appert donc que le plaisir n'est pas la satiété même ou la génération, mais quelque chose qui s'ensuit de cela. Une fois réalisée la satiété, en effet, on prend plaisir comme, l'incision faite, on a mal et on s'attriste.

#1995. — Ensuite (1173b13), il montre l'origine de cette opinion. Il dit que cette opinion qui pose le plaisir comme satiété, et la tristesse comme manque, semble bien provenir des tristesses et des plaisirs qui portent sur la nourriture. Ceux, en effet, qui se sont d'abord trouvés tristes en raison de leur manque de nourriture prennent ensuite plaisir de leur satiété. Mais cela ne se passe pas ainsi dans tous les plaisirs où ne se produit pas satiété après un manque. Car les plaisirs qui résident dans les considérations mathématiques ne comportent pas une tristesse opposée que l'on ferait consister dans un manque. Ainsi, des plaisirs de la sorte n'ont pas rapport à une satiété après un manque. La même [chose] se produit dans les plaisirs qui suivent les sensations, par exemple, l'odorat, l'ouïe, la vue de sensibles présents.

#1996. — Beaucoup d'images, aussi, plaisent à la mémoire, et on ne peut en donner pour cause les générations de ce sur quoi portent ces plaisirs, parce qu'il ne se trouve pas de manques antérieurs pour lesquels des plaisirs de la sorte assurent une satiété. Il a été dit plus haut (#1993), par ailleurs, que ce dont la génération est un plaisir, sa corruption est une tristesse. Aussi, si un plaisir existe sans une tristesse pour laquelle il compense, il s'ensuit que pas tout plaisir ne comporte une tristesse correspondante.

Leçon 4

#1997. — Après avoir exclu trois raisons des Platoniciens concluant que le plaisir n'est pas du genre des biens, le Philosophe en exclut ici une quatrième, qui se tire de la honte attachée à certains plaisirs. Les Platoniciens, en effet, avançaient certains plaisirs blâmables, comme l'adultère et l'ébriété, de manière à montrer par eux que les plaisirs ne sont pas du genre des biens. Mais à cela, Aristote apporte une triple solution.

#1998. — En premier, certes (1173b20), comme on dirait, parce que ces [plaisirs] honteux ne plaisent pas absolument. Il ne s'ensuit pas, en effet, si quelque chose plaît à des gens mal disposés, qu'il soit pour cela plaisant absolument, mais qu'il le soit pour eux, qui sont mal disposés. De même manière, n'est pas sain absolument ce qui paraît sain à des malades; n'est pas non plus doux ou amer absolument ce qui paraît tel à qui a le goût infecté; n'est pas non plus blanc absolument ce qui le semble à qui souffre d'ophtalmie. Cette solution procède de ce que le plaisir se dit absolument, pour l'homme, de ce qui lui plaît en conformité à sa raison. Ce n'est pas le cas de ces plaisirs corporels, quoiqu'ils soient délectables selon son sens.

#1999. — Il présente ensuite sa seconde réplique (1173b25).

On peut dire, en effet, que tous les plaisirs sont éligibles, mais non pour tous. Par exemple, il est bon d'être riche, mais il n'est toutefois pas bon que soit riche le traître à sa patrie, parce qu'ainsi, il peut nuire davantage. De manière semblable, être en santé, c'est bon aussi, mais pas, cependant, pour qui mange quelque chose de nocif. Par exemple, manger du serpent guérit parfois un lépreux, mais cela tue quelqu'un en santé. De manière semblable, les plaisirs bestiaux sont désirables pour les bêtes, mais non pour les hommes.

#2000. — Il présente ensuite sa troisième réplique (1173b28).

Il dit que les plaisirs diffèrent en espèce. En effet, les plaisirs produits par de bonnes actions diffèrent en espèce de ceux produits par des actions honteuses. Les passions diffèrent, en effet, selon leurs objets. Qui n'est pas juste ne peut prendre plaisir au plaisir propre au juste, comme aussi qui n'est pas musicien ne peut prendre plaisir au plaisir du musicien. Il en va de même pour les autres plaisirs.

#2001. — Ensuite (1173b31), il prouve que le plaisir n'est pas par soi et universellement bon. Et cela, avec trois raisons. Pour la première d'entre elles, il dit que ce fait qu'un plaisir ne soit pas un bien, ou que différentes espèces de plaisir existent, dont certaines soient bonnes et certaines mauvaises, devient manifeste avec la différence qui existe entre l'ami et le flatteur. L'ami, en effet, parle à son ami en vue du bien, tandis que le flatteur [le fait] en vue du plaisir. Aussi le flatteur est-il blâmé, tandis que l'ami est loué: par là il appert qu'ils parlent pour des raisons différentes. Autre chose, donc, est le plaisir, et autre chose le bien.

#2002. — Il présente ensuite sa seconde raison (1174a1).

Il dit que personne ne choisirait d'avoir toute sa vie un esprit d'enfant, de manière à toujours prendre plaisir ce à quoi les enfants se délectent, même si on estime que ce sont eux qui ont le plus de plaisir. On ne choisirait pas non plus de se réjouir à faire toute sa vie ce qu'il y a de plus honteux, même si on ne devait jamais en retirer tristesse. Il dit cela à l'encontre des Épicuriens, qui prétendaient que les plaisirs honteux ne sont pas à éviter, sauf en raison de ce qu'ils conduisent dans de plus grandes tristesses. Ainsi, il appert que le plaisir n'est pas un bien par soi, parce qu'il serait alors à choisir de toute façon.

#2003. — Il présente ensuite sa troisième raison (1174a4).

Il est manifeste, en effet, que bien des [choses] existent auxquelles on s'efforce, même si aucun plaisir n'en devait suivre: par exemple, voir, se souvenir, savoir, avoir vertu. Et il ne fait aucune différence, pour notre propos, si des plaisirs en suivent de fait, parce que les biens mentionnés seraient choisis même sans aucun plaisir attaché à eux. Mais ce qui est un bien par soi, cependant, est tel que, sans lui, rien n'est éligible, comme il appert du bonheur. Ainsi donc, le plaisir n'est pas un bien par soi.

#2004. — En dernier, par ailleurs, épilouant, il conclut qu'il semble bien être manifeste, d'après ce qui précède, que le plaisir ne soit pas le bien par soi, et que tout plaisir ne soit pas éligible. Et que certains plaisirs sont éligibles, qui diffèrent en espèce des mauvais plaisirs, soit en eux-mêmes, soit quant à ce qui les cause. On a ainsi suffisamment traité de ce qui a été dit par d'autres concernant le plaisir et la tristesse.

Leçon 5

#2005. — Après avoir traité du plaisir d'après l'opinion d'autres, le Philosophe en traite ici en vérité.

Il montre, en premier (1174a13), que le plaisir n'appartient pas au genre du mouvement, ou de la génération, comme les Platoniciens l'affirmaient. En second (1174b14), il traite de sa nature et de sa propriété.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il dit sur quoi porte son intention, et [quel est] son mode de procéder. Il dit que ce qu'est le plaisir deviendra plus manifeste par ce qui suit, en son genre, ou en sa qualité, c'est-à-dire s'il est bon ou mauvais, à condition d'en reprendre du début la considération.

#2006. — En second (1174a14), il exécute son propos.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente un principe nécessaire en vue de montrer son propos. En second (1174a19), il montre son propos. En troisième (1174b9), il conclut son intention principale.

Il dit donc, en premier, que l'opération du sens de la vue, que l'on appelle vision, est parfaite en n'importe quel temps. En effet, elle n'a pas besoin d'un ajout postérieur qui en rende la forme parfaite. La raison en est que la vision est complétée dans au premier instant de sa durée. Si, à l'inverse, elle requerrait du temps pour devenir complète, n'importe quel temps n'y suffirait pas, et il y faudrait un temps donné, comme cela se passe pour tout ce qui se fait dans le temps, et dont la génération requiert une certaine mesure de temps. Mais la vision est déjà parfaite à son premier moment. Or il en va de même du plaisir.

#2007. — Le plaisir, en effet, est un tout, complet au premier instant où il commence à être, de sorte qu'on ne peut trouver un temps où se passe le plaisir, qui requierre davantage de temps pour que devienne parfaite la forme du plaisir, comme c'est le cas pour ce dont la génération demande du temps. En effet, on peut pointer un moment de la génération humaine où davantage de temps soit requis pour que devienne parfaite la forme humaine.

#2008. — Ensuite (1174a19), il montre son propos avec deux raisons. La première procède comme suit. Tout mouvement, ou génération, se parfait en un temps donné, en chaque partie duquel il n'est pas encore mouvement parfait. Or cela ne se passe pas ainsi pour le plaisir. Donc, le plaisir n'est pas un mouvement, ni une génération.

#2009. — En donnant cette raison, par ailleurs, il met en premier la conclusion, et il conclut, à partir du principe présenté auparavant, dans lequel, virtuellement, toute la raison est contenue, que le plaisir n'est pas un mouvement.

#2010. — En second (1174a19), il met la majeure de la raison précédente; à savoir, que tout mouvement se produit en un temps, et que tout mouvement vise une fin, c'est-à-dire, a une fin à laquelle il est ordonné, à laquelle il parvient en un temps donné. Il le manifeste en premier, certes, pour la génération. En effet, l'art de la construction amène son opération à perfection, quand il rend parfait ce qu'il vise, à savoir, la maison; ce qu'il fait, bien sûr, dans le tout du temps donné, dont chaque partie comporte une génération imparfaite, et qui diffère spécifiquement de la génération entièrement complétée, et même des autres partielles. La raison en est que la génération tient son espèce de sa forme, qui est la fin de la génération.

#2011. — Par ailleurs, autre est la forme du tout, et autre les formes de ses parties singulières. Par suite, les générations diffèrent aussi spécifiquement entre elles. Si, en effet, un temple est construit dans un temps donné, en une partie de ce temps on fabrique les pierres en vue de la construction du mur. En une autre partie de ce temps, par ailleurs, les colonnes deviennent des vierges, c'est-à-dire se font sculpter sur le modèle de vierges. Mais dans l'entier du temps, c'est le temple même qui est construit. Or les trois diffèrent spécifiquement, à savoir, la fabrication des pierres, que les colonnes deviennent des vierges, et la construction du temple.

#2012. — Il y a toutefois à prendre en ligne de compte, à ce sujet, que de même que la forme de tout le temple est parfaite, les formes des parties, elles, sont imparfaites, de même aussi la construction même du temple est une génération parfaite — car elle n'a besoin de rien d'extérieur pour compléter le propos du constructeur —, tandis que la génération des fondations est imparfaite, et de manière semblable, la génération de la *trisculpture*, c'est-à-dire des colonnes sculptées disposées en trois rangées sur les fondations. L'une et l'autre d'entre elles est la génération d'une partie, qui a raison d'imparfait. Ainsi donc, il appert que les générations mentionnées, du tout et des

parties, diffèrent spécifiquement; et qu'il n'est pas question d'admettre que la forme du mouvement est parfaite en n'importe quel temps, mais qu'elle devient parfaite dans le temps en son entier.

#2013. — En second (1174a29), il rend la même [chose] manifeste à propos du mouvement local. Il dit que ce qu'il en est de la génération paraît tout aussi vrai dans la marche, et dans tout autre mouvement. Il est manifeste, en effet, que tout déplacement, c'est-à-dire, mouvement local, est un mouvement d'où et où, c'est-à-dire à partir d'un terme et vers un terme. Ainsi, il doit être différent spécifiquement d'après la différence des termes. Il existe, par ailleurs, des espèces diverses de mouvement local chez les animaux: le vol, qui convient aux oiseaux; la marche, qui convient aux marcheurs; le saut, qui convient aux sauterelles; et d'autres encore, qui diffèrent d'après différentes espèces de principes mouvants. C'est que qu'elles ne sont pas de la même espèce, les âmes des différents animaux.

#2014. — En outre, les espèces de mouvements locaux ne diffèrent pas seulement de la manière qui précède; car, même à l'intérieur de l'une des espèces mentionnées, la marche, par exemple, on trouve des espèces différentes. Si, en effet, on prend le mouvement dans lequel on parcourt le stade, et le mouvement dans lequel on parcourt une partie du stade, on ne trouve pas dans l'un et l'autre cas le même d'où et le même où, c'est-à-dire le même terme de départ et le même terme d'arrivée. Il en va semblablement des mouvements dans lesquels on parcourt telle partie et telle partie du stade, parce que les termes n'en sont pas les mêmes. Ce n'est pas pareil spécifiquement, en effet, que de traverser telle ligne et telle ligne, même si toutes les lignes, comme telles, sont de la même espèce.

#2015. — Car, selon que des [mouvements] se constituent en tel lieu ou place, ils se reçoivent différents spécifiquement d'après la différence des lieux, que l'on attend d'après un rapport différent avec le premier contenant. En effet, qui traverse une ligne, ne traverse pas seulement une ligne, mais une ligne qui se trouve en un lieu; parce qu'une ligne est en un autre lieu qu'une autre. Ainsi, il devient manifeste que, d'après la différence de leurs termes, le mouvement local entier diffère spécifiquement de ses parties singulières; de façon, toutefois, que le mouvement entier a sa forme parfaite, tandis que ses parties ont leur forme imparfaite.

#2016. — Come, pour la manifestation de ce qui précède, on aurait besoin de connaître pleinement la nature du mouvement, il ajoute qu'ailleurs, c'est-à-dire au livre de la *Physique* (I, ch. 1-3), on a traité rigoureusement du mouvement, c'est-à-dire suffisamment et complètement. Mais il suffit ici d'avoir dit du mouvement que le mouvement n'est pas parfait en tout temps; et qu'il y a beaucoup de mouvements imparfaits, différents dans des parties différentes du temps, étant donné que ce sont d'où et où, c'est-à-dire les termes du mouvement, qui spécifient le mouvement.

#2017. — Ainsi donc, une fois manifestée la proposition majeure, il ajoute la mineure, à savoir, que la forme du plaisir est parfaite en n'importe quel temps, ce qui est manifeste de ce qui a été dit plus haut (#2007). De là, il conclut qu'il est manifeste que le plaisir et la génération ou le changement sont autres l'un de l'autre; et que le plaisir est quelque chose du nombre des tous et des parfaits, parce que, dans n'importe laquelle de ses parties, le plaisir a sa forme complète.

#2018. — Il présente ensuite sa seconde raison (1174b7).

Elle procède comme suit. Il ne se peut pas que l'on soit mû sans que ce soit dans un temps, comme il a été prouvé au sixième [livre] de la *Physique* (ch. 3). Mais il se peut que l'on ait du plaisir autrement qu'en un temps. C'est ainsi qu'il a été dit (#2017), en effet, que d'avoir du plaisir est un tout, parce qu'il se peut même qu'on ait du plaisir dans un instant, avec aussitôt sa [forme] complète. Donc, le plaisir n'est pas un mouvement.

#2019. — On doit prendre conscience que la différence dont procède cette raison est cause de la différence dont la première raison procédait. Le motif, en effet, pour lequel la forme du plaisir est parfaite en n'importe quel temps, mais non celle du mouvement, c'est que le plaisir est dans un instant, tandis que tout mouvement est dans le temps. La façon même de parler du Philosophe l'indique, lorsqu'il dit: «Cela pourrait aussi apparoir du fait que...»

#2020. — Ensuite (1174b9), à partir de ce qui précède, il conclut son intention principale. Il dit qu'il est manifeste, à partir de ce qui a été dit, qu'ils ne parlent pas correctement ceux qui disent que le plaisir est un mouvement ou une génération. La raison, en effet, du mouvement et de la génération ne peut pas s'attribuer à n'importe quoi, mais seulement à ce qui est divisible, qui n'est pas un tout, c'est-à-dire qui n'a pas tout de suite son complément.

#2021. — On ne peut pas non plus dire, en effet, que la génération touche la vision, en ce sens que la vision serait complétée en succession. On ne peut pas le dire non plus du point ni de l'unité. Ces [entités], en effet, ne se génèrent pas, mais suivent la génération de certaines autres. Pareillement, le mouvement ne peut leur être attribué. Aussi, il ne le peut pas non plus au plaisir, qui est aussi un tout, trouvant sa perfection dans l'indivisible.

Leçon 6

#2022. — Après avoir montré que le plaisir n'est pas dans le genre du mouvement, comme on l'a prétendu, le Philosophe montre ici la nature et les propriétés du plaisir.

En premier, il montre ce qu'est le plaisir. En second (1175a21), il traite de la différence des plaisirs entre eux.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'est le plaisir. En second (1174b33), il traite à partir de cela de quelques propriétés du plaisir.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le plaisir est une perfection de l'acte. En second (1174b26), il manifeste ce qu'il avait dit.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre quelle est l'opération parfaite. En second (1174b19), il montre que la perfection de l'acte, c'est le plaisir. En troisième (1174b23), il montre de quelle manière le plaisir rend parfaite l'opération.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos.

#2023. — Il dit que, en n'importe quel sens, l'opération relève d'une chose qui opère en rapport à un sensible qui se trouve l'objet de ce sens. Ainsi donc, dans l'opération du sens, on a deux [choses] à considérer: le sens même, principe de l'opération, et le sensible, objet de l'opération. L'opération du sens requiert donc, pour être parfaite, la meilleure disposition de la part de l'un et de l'autre, à savoir, du sens et de l'objet. C'est pourquoi il ajoute que le sens opère parfaitement quand précisément l'opération du sens est bien disposée à la chose la plus belle, c'est-à-dire la plus convenable, de celles qui sont soumises au sens. Celle-là, en effet, paraît le plus être une opération parfaite, qui se passe entre le sens et un tel objet.

#2024. — En second (1174b17), il fait mention d'une difficulté. Parce qu'en effet, il a dit que le sens opère, et que, dans le premier [livre] *De l'âme*, il est dit (ch. 4) que l'âme n'opère pas, mais que c'est l'homme qui opère par l'âme, il ajoute donc que cela ne change rien au propos si c'est le sens même qui opère, ou l'homme, ou l'animal dans lequel se trouve le sens. Parce que, quel que ce soit celui d'entre eux que l'on nomme, il est manifeste que, pour chacun, l'opération la meilleure est celle de l'opérant le mieux disposé en rapport au plus puissant des [objets] soumis à la vertu d'un tel opérant. C'est de ces deux-là, en effet, que paraît bien le plus dépendre la perfection de l'opération, à savoir, du principe actif et de l'objet.

#2025. — Ensuite (1174b19), il montre que le plaisir est la perfection de l'opération. Nous voyons, en effet, que la même opération, que nous avons dite la plus parfaite, est aussi la plus plaisante. Partout, en effet, où l'on trouve dans un connaissant l'opération parfaite, là aussi on trouve l'opération plaisante. Il y a, en effet, plaisir non seulement selon le toucher et le goût, mais aussi selon tout sens. Et non seulement selon le sens, mais aussi selon la spéculation de l'intelligence, en tant qu'on considère une chose vraie avec certitude.

#2026. — En outre, parmi de telles opérations du sens et de l'intelligence, celle-là est la plus plaisante qui est la plus parfaite. Or l'opération la plus parfaite est celle qui appartient au sens ou à

l'intelligence bien disposés en rapport au meilleur [objet] soumis au sens ou à l'intelligence. Si, donc, l'opération parfaite est plaisante, et la plus parfaite la plus plaisante, il s'ensuit que l'opération est plaisante en tant qu'elle est parfaite. Le plaisir, donc, est la perfection de l'opération.

#2027. — Ensuite (1174b23), il montre de quelle manière le plaisir parfait l'opération. Il dit que le plaisir ne parfait pas de la même manière l'opération, par exemple, du sens, que la parfait l'objet, c'est-à-dire le sensible, et le principe actif, c'est-à-dire le sens, qui sont tous des biens qui apportent de la bonté à l'opération. De même encore, pour ce qui est guérir, la santé et le médecin ne sont pas causes de la même manière; plutôt, la santé, c'est sous mode de forme, tandis que le médecin, c'est sous mode d'agent. De manière semblable, le plaisir parfait l'opération sous le mode de la forme, qui est sa perfection même, mais sous le mode de l'agent, c'est le sens bien disposé qui la parfait, comme un moteur mû, et le sensible convenable, comme un moteur non mû. La même raison vaut aussi pour l'intelligence.

#2028. — Ensuite (1174b26), il manifeste ce qu'il avait dit. En premier, il dit qu'il est manifeste que, selon chaque sens, il y a plaisir, comme il a été dit plus haut, du fait que nous disons et expérimentons que voir est plaisant, par exemple, de belles formes, et aussi entendre, par exemple, des mélodies suaves.

#2029. — En second (1174b28), il manifeste autre chose qu'il avait dit, et note qu'il est manifeste par l'expérience que voir et entendre et n'importe quelle opération d'un sens est le plus plaisant quand à la fois le sens est le plus puissant, c'est-à-dire le plus dans la force de sa vertu, et il opère en regard de tel objet, c'est-à-dire le plus convenable. Et aussi longtemps que demeurent en une telle disposition le sensible lui-même et l'animal sensible, aussi longtemps demeure le plaisir, comme il en est d'autres choses. Car aussi longtemps que demeure la même disposition de l'agent et du patient, le même effet demeure nécessairement.

#2030. — En troisième (1174b31), il manifeste ce qui a été dit plus haut (#2027) sur la manière d'après laquelle le plaisir rend parfaite l'opération. Il a été dit, en effet, que le plaisir rend parfaite l'opération non à titre d'agent mais à titre de forme. Or la perfection formelle est double. L'une, certes, intrinsèque, qui constitue l'essence de la chose. L'autre, par ailleurs, qui s'ajoute à la chose déjà constituée en son espèce.

#2031. — Il dit donc, en premier, que le plaisir rend parfaite l'opération non comme un habitus inhérent, c'est-à-dire non comme une forme intrinsèque, essence de la chose, mais comme une fin, c'est-à-dire une perfection surajoutée, à la manière dont la beauté advient aux jeunes non comme appartenant à l'essence de la jeunesse, mais comme une conséquence de la bonne disposition des causes de la jeunesse. C'est de manière semblable que le plaisir s'ensuit d'une bonne disposition des causes de l'opération.

#2032. — Ensuite (1174b33), il traite des raisons de certaines propriétés du plaisir, à partir de ce qui a été traité de son essence.

En premier, il traite de la durée du plaisir. En second (1175a10), de son appétibilité.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre combien longtemps doit durer le plaisir. Il dit qu'il y aura plaisir dans l'opération aussi longtemps que, d'une part, l'objet, qui est le sensible, ou l'intelligible, reste dans la disposition due et, d'autre part, que [fait de même] celui même qui opère, en discernant avec le sens ou en considérant avec l'intelligence. La raison en est que tant qu'entre les [principes] actif et passif demeure la même disposition et la même relation, le même effet demeure. D'où, si la bonne disposition de la puissance cognitive et de l'objet est cause de plaisir, tant qu'elle dure, nécessairement le plaisir dure.

#2033. — En second (1175a3), il assigne la raison pour laquelle le plaisir ne peut pas être continu. Il dit que voilà pourquoi personne n'a du plaisir de façon continue: c'est qu'il y a labeur dans l'opération que suit le plaisir. Ainsi, l'opération ne demeure pas plaisante. La raison en est que tout ce qui a corps passible ne peut pas opérer continuellement, étant donné que leur corps change de disposition à travers le mouvement conjoint à l'opération. À n'importe quelle opération, en effet, d'une chose ayant corps, son corps même sert de quelque manière; ou immédiatement, comme dans

l'opération sensitive, produite avec un organe corporel; ou médiatement, comme dans l'opération intellectuelle, qui use des opérations des vertus sensibles, faites avec des organes corporels. Ainsi donc, puisque l'opération ne peut pas être continue, le plaisir non plus ne peut pas être continu. Le plaisir, en effet, suit l'opération, comme il a été dit.

#2034. — En troisième (1175a6), il assigne la raison pour laquelle le nouveau plaît davantage. Il dit que tant qu'il reste nouveau il plaît davantage, tandis qu'il ne plaît pas autant par la suite. La raison en est qu'au début, l'esprit s'empresse auprès de ce qui est tel, à cause du désir et de l'étonnement; aussi opère-t-on avec intensité et véhémence sur un [objet] de la sorte.

#2035. — Il s'ensuit un plaisir véhément: comme il appert de ceux qui regardent avec empressement, à cause de leur étonnement, une chose qu'ils n'avaient pas vue auparavant. Ensuite, par ailleurs, une fois habitués à la voir, l'opération ne se fait plus ainsi, de manière qu'on regarde ou fasse quoi que ce soit d'autre comme avant, mais on opère négligemment; c'est pourquoi aussi le plaisir est voilé, c'est-à-dire moins senti.

#2036. — Ensuite (1175a10), il assigne la raison pour laquelle le plaisir est désiré par tous.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste son propos. Il dit que voilà pourquoi on peut raisonnablement estimer que tous désirent le plaisir: c'est que tous désirent naturellement vivre. Or la vie, selon son ultime perfection, consiste en une opération, comme il a été montré au neuvième [livre] (#1846). Par suite, chacun opère et s'attarde le plus sur l'[objet] et dans les opérations qu'il aime le plus. Ainsi, le musicien s'attarde le plus à écouter des mélodies; et l'amateur de sagesse s'attarde le plus à considérer mentalement ses spéculations, c'est-à-dire ses considérations. D'où, puisque le plaisir rend parfaite l'opération, comme il a été dit plus haut, il s'ensuit qu'il rend parfait le vivre lui-même, que tous désirent. Ainsi, il est raisonnable que tous désirent le plaisir, du fait qu'il rend parfait le vivre, éligible par tous.

#2037. — En second (1175a18), il soulève une difficulté sur ce qu'il a dit. On a dit (#2037), en effet, que tous désirent le plaisir et que, de manière semblable, tous désirent vivre, ce qui devient parfait dans une opération. Or les objets d'appétit ont un ordre entre eux, de même que les objets de science. La difficulté surgit donc, de savoir si on désire la vie pour le plaisir ou, à l'inverse, le plaisir pour la vie.

#2038. — Il dit que la difficulté est à laisser de côté pour le moment, car les deux sont tellement liés entre eux qu'on ne peut les séparer d'aucune façon. Le plaisir ne va pas, en effet, sans opération, ni inversement l'opération ne peut être rendue parfaite sans plaisir, comme il a été dit plus haut. Mais l'opération est manifestement principale, par rapport au plaisir. En effet, le plaisir est le repos de l'appétit dans la chose plaisante, dont on entre en possession par l'opération. Mais on ne désire pas se reposer en une [chose], sinon pour autant qu'on estime qu'elle convient. C'est pourquoi l'opération même, qui plaît comme quelque chose qui convient, semble appétible en priorité sur le plaisir.

Leçon 7

#2039. — Après avoir montré la nature du plaisir et ses propriétés, le Philosophe traite ici de la différence entre les plaisirs. Sur le premier [point], il fait deux [considérations].

En premier (1175a21), il traite de la différence que l'on trouve entre les plaisirs, du côté des opérations. En second (1176a3), de la différence que l'on trouve entre les plaisirs, du côté du sujet.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment les plaisirs diffèrent spécifiquement d'après la différence qu'il y a entre les opérations. En second (1175b24), comment ils diffèrent en bonté et en malice.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre, avec une raison, que les plaisirs diffèrent spécifiquement d'après la différence qu'il y a entre les opérations. En second (1175a29), il manifeste la même [chose] par des signes.

Il dit donc, en premier, que, puisque le plaisir est la perfection de l'opération, il s'ensuit que, de même que les opérations diffèrent spécifiquement, de même aussi, manifestement, diffèrent les plaisirs. Ainsi, nous estimons communément comme connu par soi que ce qui diffère spécifiquement est rendu parfait par des perfections différentes spécifiquement. Cela, certes, est manifeste pour les perfections essentielles, qui constituent l'espèce. Nécessairement, c'est encore pareil aussi pour les autres perfections conséquentes, tant qu'elles sont propres, parce qu'elles découlent des principes essentiels de l'espèce. Nous voyons cela se produire en [matière] tant naturelle qu'artificielle.

#2040. — En [matière] naturelle, bien sûr: car autre est la perfection des animaux, qui consiste dans la perspicacité du sens, autre [celle] des arbres, qui consiste dans leur fécondité. En [matière] artificielle, par ailleurs, car autre est la perfection des peintures, comme qu'elles soient nuancées en couleurs plaisantes, et autre est la perfection des images, comme qu'elles représentent bien ce dont elles sont les images. De manière semblable aussi, autre est la perfection de la maison, comme qu'elle offre un refuge solide, et autre [celle] du vase, comme qu'il soit de bonne capacité. Aussi faut-il que les opérations qui diffèrent spécifiquement soient rendues parfaites par des plaisirs qui diffèrent spécifiquement.

#2041. — Or il est manifeste que les opérations de l'esprit, c'est-à-dire de l'intelligence, diffèrent spécifiquement des opérations du sens. Et, de manière semblable, les opérations des sens entre elles. Elles diffèrent, en effet, selon leurs objets, et selon les puissances qui servent de principes à leurs opérations. Aussi reste-t-il que les plaisirs qui rendent parfaites les opérations diffèrent spécifiquement.

#2042. — Ensuite (1175a29), il manifeste la même [chose] avec des signes.

En premier, du fait que l'opération est renforcée par un plaisir propre. Il dit donc, en premier, que celle-ci, à savoir, la différence des plaisirs d'après les opérations, apparaît du fait que n'importe quel plaisir est approprié par une certaine affinité à l'opération qu'il rend parfaite, parce que chaque opération est augmentée par son plaisir propre, comme n'importe quoi est de nature à être augmenté par ce qui lui est semblable et conforme.

#2043. — Nous voyons, par ailleurs, que ceux qui opèrent avec plaisir n'importe quelle œuvre de raison peuvent davantage juger dans le détail, et examiner rigoureusement ce sur quoi ils s'affairent avec plaisir. Ainsi, les géomètres, qui prennent plaisir à des considérations de géométrie, peuvent davantage comprendre les détails de ce type de considération, parce que l'esprit se garde davantage en ce en quoi il prend plaisir. La même raison vaut pour toute le reste, comme pour ceux qui aiment la musique et y prennent plaisir, et pour ceux qui prennent plaisir dans l'art de la construction, et pour toute autre chose: du fait qu'on a joie à tel acte, on augmente beaucoup l'acte propre. Ainsi appert-il que les plaisirs augmentent les opérations. Mais il est manifeste que ce qui augmente est propre à ce qui est augmenté. Aussi faut-il que ce qui est différent soit augmenté par du différent. Si, donc, les opérations qui sont augmentées par les plaisirs diffèrent spécifiquement, comme il a été montré, il s'ensuit que les plaisirs mêmes qui augmentent diffèrent aussi spécifiquement.

#2044. — Ensuite (1175b1), il apporte un autre signe, pris de l'empêchement apporté aux opérations par des opérations étrangères.

En premier, il montre par là la différence des plaisirs. En second (1175b16), il compare les plaisirs étrangers aux tristesses propres.

Il dit donc, en premier, que ce qui a été dit de la différence des plaisirs d'après les opérations apparaît davantage dans le fait que les opérations sont empêchées par des plaisirs causés par d'autres actes. La raison pour laquelle cela manifeste davantage le propos, c'est que cela, que les plaisirs augmentent les opérations, pourrait être attribué à une raison commune du plaisir, mais non [à une raison] propre selon laquelle les plaisirs diffèrent entre eux.

#2045. — Mais il apparaît manifestement que les plaisirs diffèrent spécifiquement, quand on trouve que le plaisir, propre, augmente l'opération, tandis que, étranger, il l'empêche. Nous voyons,

en effet, que les amateurs de flute de pan ne peuvent écouter ce qu'on leur dit, quand ils entendent un joueur de flute; c'est qu'ils tirent davantage de joie de l'opération de l'art de la flûte que de l'opération actuelle, à savoir d'écouter ce qu'on leur dit. Ainsi appert-il que le plaisir produit par l'opération de l'art de la flûte corrompt les opérations en rapport à la conversation. C'est ainsi que nous voyons que cela se passe ailleurs, lorsqu'il arrive qu'on opère simultanément sur deux plans.

#2046. — Il est manifeste, en effet, que l'opération plus plaisante exclut l'autre, tellement que, si la différence est grande dans l'excès de plaisir, on omet totalement d'opérer d'après l'opération moins plaisante pour soi. Par conséquent, quand nous prenons un fort plaisir à quoi que ce soit, nous ne pouvons rien faire d'autre. Mais quand quelque chose nous plaît modérément, c'est-à-dire moins ou peu, nous pouvons faire autre chose en même temps, comme il appert de ceux qui prennent plaisir au théâtre, c'est-à-dire dans les spectacles des jeux. Car celui qui prend peu de plaisir à ce qu'il voit là peut s'occuper en même temps à manger des légumes, ce qui n'est pas tellement plaisant. Cela, on le fait le plus quand on regarde des gens qui ne mènent pas un beau combat, de sorte que les regarder combattre ne nous plaît pas.

#2047. — Parce que, donc, le plaisir propre renforce les opérations dont il s'ensuit, de sorte que l'on s'y occupe avec plus de vigueur, et qu'on les fait durer davantage, de sorte que l'on y persévère davantage, et qu'on les fait mieux, c'est-à-dire en atteignant plus parfaitement leur fin; et parce qu'à cela des plaisirs étrangers, c'est-à-dire qui s'ensuivent d'autres opérations, font obstacle, c'est-à-dire nuisent, il découle manifestement que les plaisirs diffèrent beaucoup entre eux; car ce qu'un plaisir aide, l'autre l'empêche.

#2048. — Ensuite (1175b16), il compare les plaisirs étrangers aux tristesses propres, de sorte que de là apparaît davantage la différence des plaisirs. Il dit que c'est presque le même effet qu'ont sur une opération le plaisir étranger, produit par une autre opération, et la tristesse propre, selon laquelle on s'attriste de l'opération même. Il est manifeste, en effet, que la tristesse qui porte sur une opération la corrompt. Ainsi, si écrire à quelqu'un, ou raisonner, n'est pas plaisant, ou plutôt est triste, on n'écrira ni ne raisonnera, à cause de la tristesse qui provient d'une telle opération.

#2049. — Ainsi donc, pour les opérations, c'est un effet contraire que produisent les plaisirs propres et les tristesses propres, c'est-à-dire produits par les opérations mêmes, alors que [plaisirs et tristesses] étrangers sont produits par d'autres opérations. Il a été dit que les plaisirs étrangers font quelque chose d'assimilable aux tristesses propres. D'une part comme de l'autre, en effet, l'opération est corrompue, mais non de la même manière; davantage par la tristesse propre, qui contrarie directement et par soi le plaisir, tandis que le plaisir étranger contrarie sous un autre aspect, à savoir, selon l'opération.

Leçon 8

#2050. — Après avoir montré que les plaisirs diffèrent spécifiquement selon la différence qui existe entre les opérations, le Philosophe montre ici qu'ils diffèrent aussi en bonté et en malice selon la différence qui existe entre les opérations.

En premier, quant à la bonté morale. En second (1175b36), quant à la bonté naturelle, que l'on attend selon la pureté et l'impureté.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention. En second (1175b28), il prouve son propos.

Il dit donc, en premier, que les opérations diffèrent selon l'équité et la perversité, c'est-à-dire selon la vertu et la malice, de sorte que des opérations sont à choisir, comme opérations vertueuses, d'autres à fuir, comme opérations vicieuses, tandis que d'autres n'appartiennent spécifiquement à aucun de ces modes, mais peuvent être entraînées à l'un comme à l'autre; et que, par conséquent, il en va pareillement à propos des plaisirs. C'est qu'à chaque opération appartient un plaisir propre, comme il en a été traité plus haut (#2039); aussi, le plaisir propre à l'opération vertueuse est bon, tandis que celui propre à l'opération vicieuse est mauvais.

#2051. — Ensuite (1185b28), il prouve son propos avec une raison prise du côté des désirs. On constate, en effet, que les désirs dans lesquels c'est le bien, c'est-à-dire l'honorable, qui est désiré, sont louables: par exemple, si on désire agir justement ou courageusement. À l'inverse, les désirs de ce qui est honteux sont blâmables; par exemple, si on désire voler, ou commettre l'adultère. Il est manifeste, cependant, que les plaisirs que nous prenons aux opérations mêmes sont davantage proches et propres aux opérations, que les désirs dans lesquels nous les désirons.

#2052. — En effet, les désirs se distinguent des opérations par le temps. C'est avant de le faire, en effet, que nous désirons faire quelque chose. Ils se distinguent aussi en nature, car l'opération est l'acte du parfait, tandis que le désir [appartient] à l'imparfait et à celui qui n'a pas encore. À l'inverse, les plaisirs sont proches des opérations, parce que les uns et les autres appartiennent au parfait. De plus, ils sont aussi exempts de distinction quant au temps; tant qu'on n'opère pas, en effet, on ne prend pas encore plaisir à cette opération. C'est que le plaisir porte sur le présent, comme le désir sur le futur. Le plaisir est tellement proche de l'opération, qu'on tend même à douter si l'opération ne serait pas la même [chose] que le plaisir.

#2053. — On ne doit cependant pas dire qu'il en soit ainsi. En effet, le plaisir ne peut être que dans l'opération du sens ou de l'intelligence. En effet, ce qui est dépourvu de connaissance ne peut prendre plaisir.

#2054. — Il n'est néanmoins ni la même [chose] que l'opération de l'intelligence, ni la même [chose] que l'opération du sens. Car le plaisir appartient davantage à la partie appétitive. Il y a par ailleurs inconvénient à identifier le plaisir à l'opération, parce qu'il n'est pas séparé de l'opération.

#2055. — Ainsi donc, il devient évident que de même que les opérations diffèrent en vertu et malice, de même aussi les plaisirs. Par quoi il devient évident qu'on ait affirmé à tort, pour les plaisirs, qu'ils sont bons et [qu'ils sont] mauvais.

#2056. — Ensuite (1175b36), il montre la différence [qui existe] entre les plaisirs, selon leur pureté et leur impureté. En effet, il est manifeste que les opérations des sens diffèrent en pureté, car l'opération de la vue est plus pure que celle du toucher; et, de manière semblable, l'opération de l'ouïe et de l'odorat que l'opération du goût. Or on dit une opération plus pure pour autant que plus immatérielle. D'après cela, parmi toutes les opérations sensibles, la plus pure est l'opération de la vue, parce qu'elle est plus immatérielle, du fait qu'elle soit moins concernée par les dispositions de la matière: à la fois du côté de son objet, qui devient sensible en acte grâce à la lumière, qui dérive d'un corps céleste, et du côté de son moyen, altérée par une transformation seulement spirituelle. Pour les mêmes causes, l'opération du toucher est la plus matérielle, car ses objets sont des conditions de la matière passible et que son moyen n'est pas extrinsèque, mais conjoint. On s'attend à la même différence de pureté entre les plaisirs des différents sens. En outre, les opérations et les plaisirs de l'intelligence sont plus purs que les opérations et les plaisirs sensibles, car plus immatériels.

#2057. — Ensuite (1176a3), il montre quelle différence il y a entre les plaisirs, du côté du sujet.

En premier, pour les animaux des différentes espèces. En second (1176a10), pour les hommes, qui sont d'une seule espèce.

Il dit donc, en premier, que comme le plaisir suit l'opération, il semble qu'il y ait pour chaque chose un plaisir propre, comme il y a une opération propre. Que, par ailleurs, il y ait une opération propre à chaque chose, cela ressort du fait que les opérations suivent les formes des choses et que c'est selon elles que les choses diffèrent en espèce. Que, par ailleurs, existe un plaisir propre à chacun, cela se vérifie à regarder en chacun.

#2058. — Il est manifeste, en effet, qu'autre est le plaisir du cheval, et autre [celui] du chien, et autre [celui] de l'homme, comme Héraclite dit que l'âne préfère le foin à l'or. Lui plaît davantage que l'or, en effet, la nourriture que représente pour lui le foin. Ainsi donc, il devient évident que, pour ceux qui diffèrent spécifiquement, il y a des plaisirs différents spécifiquement. Mais que, pour ceux qui ne diffèrent pas spécifiquement, il est raisonnable qu'il n'y ait pas de différence dans le plaisir qui suit la nature spécifique.

#2059. — Ensuite (1176a10), il montre la différence [qu'il y a, sur le plan] des plaisirs, entre les hommes.

En premier, il montre que, d'un homme à l'autre, les plaisirs diffèrent. En second (1176a15), il montre que chez le vertueux le plaisir est plus vrai. En troisième (1176a24), il montre quel est le plus puissant parmi les plaisirs du vertueux.

Il dit donc, en premier, que, quoiqu'il semble raisonnable que, pour ceux qui ne diffèrent pas spécifiquement, le plaisir ne diffère pas; et qu'il en soit ainsi chez les autres animaux; cependant, chez les hommes, qui sont tous de la même espèce, les plaisirs diffèrent beaucoup, comme aussi les opérations.

#2060. — La raison en est que les opérations et les plaisirs des autres animaux suivent une inclination naturelle, qui reste la même chez tous les animaux de la même espèce. Mais les opérations et les plaisirs des hommes proviennent de la raison, qui n'est pas fixée sur un [objet] unique. Il s'ensuit que certaines [choses] donnent du plaisir à certains, et en attristent d'autres. Qu'elles sont attristantes et haïssables pour certains, mais aussi plaisantes et aimables pour d'autres.

#2061. — Cela, certes, s'ensuit de ce que chacun prend plaisir à ce qu'il aime. Et cela arrive parce que certains sont disposés mieux ou pire, en rapport à la raison. Il en va de même pour le goût du doux, car ce n'est pas le même [objet] qui semble doux au fiévreux, dont le goût est infecté, et au sain, dont le goût est bien disposé; et que ce n'est pas le même [objet] qui paraît chaud à celui qui a le toucher faible, et à celui qui l'a bien disposé. Ainsi en est-il pour le reste.

#2062. — Ensuite (1176a15), il montre que le plaisir des vertueux est le plus puissant des plaisirs humains. Il dit qu'en tout ce qui est de nature à appartenir aux passions et aux opérations humaines, cela semble vrai qui apparaît tel à l'homme honnête, qui a un jugement droit à son endroit, comme le sain l'a sur les [objets] doux. Si cela est correct, comme il le semble, et que la vertu soit la mesure selon laquelle on doit juger de toutes choses humaines, et le bon en tant qu'il est vertueux, il s'ensuit que les vrais plaisirs soient ceux qui le semblent au vertueux, et que les vrais objets de plaisirs soient ceux dans lesquels le vertueux trouve joie.

#2063. — Si, néanmoins, certaines [choses] dont s'attriste le vertueux paraissent plaisantes à d'autres, il ne faut pas s'en étonner. Cela, en effet, arrive en raison de bien des corruptions, et de multiples dommages chez les hommes, par où sa raison est pervertie, ainsi que son appétit. En conséquence, ce que rejette le vertueux n'est pas plaisant absolument, mais seulement à des gens mal disposés. Ainsi donc, il est manifeste que les plaisirs que tous admettent comme honteux ne sont pas à concéder comme des plaisirs, sauf à des gens corrompus.

#2064. — Ensuite (1176a24), il montre qu'il en existe un plus puissant, parmi les plaisirs du vertueux. Il dit qu'on doit se demander, parmi les plaisirs vertueux, de quelle sorte et lequel est le plaisir principal de l'homme. Il dit qu'il ressort manifestement des opérations dont suivent les plaisirs; car il y a ou une opération ou plusieurs qui sont propres à l'homme parfait et heureux; il est donc manifeste que les plaisirs qui suivent ces opérations sont des plaisirs pour l'homme d'une manière principale. Les autres, par ailleurs, le sont de façon secondaire et multiple, sous les plaisirs principaux, comme il en arrive aussi dans les opérations.

Leçon 9

#2065. — Après avoir traité du plaisir, le Philosophe traite ici du bonheur.

En premier, il se rattache à ce qui précède. En second (1176a33), il exécute son propos.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il rappelle ce qui a été traité plus haut. On a parlé plus haut, en effet, des vertus, du second livre jusqu'au huitième; des amitiés, aux huitième et neuvième; et du plaisir, dans la première partie de ce dixième [livre].

En second, il dit de quoi il reste à parler: du bonheur, qu'il faut parcourir, et dont il faut traiter en gros, c'est-à-dire figurément, comme on a aussi parlé du reste de ce qui est moral. La raison, par

ailleurs, de parler du bonheur, c'est que tous, communément, le posent comme fin de toutes les [affaires] humaines. Or la fin ne doit pas être ignorée, pour que les actions y soient dirigées sans erreur.

En troisième, il détermine la manière de traiter du bonheur. Il dit qu'il faut tout résumer ce qui a été dit à son sujet plus haut, au premier [livre]. Ce sera, en effet, plus bref d'en traiter ainsi depuis le début.

2066. — Ensuite (1176a33), il exécute son propos.

En premier, il manifeste le genre du bonheur, en montrant que ce n'est pas un habitus, mais une opération. En second (1176b1), il montre que c'est une opération conforme à la vertu. En troisième (1177a12), il recherche de quelle vertu c'est l'opération.

Il dit donc, en premier, que, plus haut, au premier [livre] (#118-130, 152-153), il a été dit que le bonheur n'est pas un habitus. Il s'ensuivrait, en effet, deux inconvénients. Le premier, c'est que, comme les habitus demeurent, chez celui qui dort, il s'ensuivrait, si le bonheur était un habitus, qu'il appartiendrait aussi à qui dort toute sa vie, ou sa plus grande partie. Or cela ne convient pas, parce que celui qui dort n'a pas en perfection les opérations de la vie, sauf celles qui appartiennent à l'âme végétative, présente dans les plantes, auxquelles le bonheur ne peut s'attribuer. Il est certain, en effet, que la sensation et les mouvements extérieurs cessent chez celui qui dort. Les imaginations intérieures, quant à elles, sont désordonnées et imparfaites. De manière semblable, s'il est une opération de l'intelligence chez celui qui dort, elle est imparfaite. Seules les opérations de la partie nutritive sont parfaites.

#2067. — Un autre inconvénient, par ailleurs, c'est que chez les misérables les habitus des vertus demeurent; mais leur misère fait obstacle aux opérations des vertus. Si donc le bonheur était un habitus, il s'ensuivrait que les misérables seraient vraiment heureux. Cela, toutefois, les Stoïciens ne le tenaient pas pour un inconvénient, du fait qu'ils refusaient que les biens extérieurs ne soient de quelque manière des biens de l'homme. C'est pourquoi la misère ne pourrait rien faire diminuer du bonheur de l'homme. Cela, cependant, va contre l'opinion commune, qui pense que la misère répugne au bonheur. D'après ceux, donc, à qui ces inconvénients répugnent, on doit dire que le bonheur n'est pas un habitus, mais qu'il compte plutôt parmi les opérations à poser, comme on l'a dit au premier [livre].

#2068. — Ensuite (1176b2), il montre que le bonheur est une opération conforme à la vertu.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que le bonheur est contenu sous des opérations qui sont à choisir par soi. En second (1176b7), il divise les opérations de la sorte en opérations de vertu et opérations de jeu. En troisième (1176b12), il montre sous lesquelles d'entre elles le bonheur est contenu.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose une division des opérations. Il dit que certaines opérations sont nécessaires à autre chose, et à choisir en raison d'autres, de sorte que non désirables, sauf en vue d'une fin, tandis que d'autres sont à choisir en elles-mêmes, car, même si rien d'autre n'en provenait, elles auraient quand même en elles-mêmes de quoi être désirées.

#2069. — En second (1176b3), il montre que le bonheur est contenu sous ces opérations à choisir en elles-mêmes, mais non sous celles à choisir pour autre chose. En effet, il est de la raison du bonheur qu'il suffise par soi et n'ait pas besoin d'autre chose, comme il appert de ce qui a été dit au premier [livre] (#118). Or ces opérations sont dites à choisir en elles-mêmes, auxquelles on ne demande rien d'autre que l'opération même, comme elles n'ont besoin de rien d'extrinsèque pour se faire choisir. Ainsi devient-il évident que le bonheur est une opération à choisir en elle-même.

#2070. — Ensuite (1176b7), il subdivise les opérations à choisir en elles-mêmes. Il dit qu'en premier, certes, telles semblent être les opérations conformes à la vertu, car il est par soi à choisir que l'on choisisse ce qui est par soi bon et honorable. Aussi décrit-on l'honnête comme ce qui nous entraîne par sa force et nous attire par sa dignité. En second, sont manifestement aussi à choisir par soi les actions plaisantes qu'il y a dans le jeu. Il ne semble pas, en effet, que l'on choisisse pareilles actions pour une utilité, car on est davantage réjoui qu'aidé par elles. Il semble bien, en effet, que l'on

néglige, pour des jeux, à la fois son corps, qu'on expose à l'effort et au danger, et ses possessions, par les dépenses que les jeux entraînent.

#2071. — Ensuite (1176b12), il montre sous lesquelles d'entre elles est contenu le bonheur.

En premier, il montre pourquoi il semble à certains que le bonheur soit dans l'opération du jeu. En second (1176b17), il exclut la raison qui y induit. En troisième (1176b28), il en traite en vérité.

Il dit donc, en premier, que beaucoup de ceux que l'on pense heureux, parmi les hommes, s'en tiennent à pareilles occupations, et veulent s'occuper à des jeux. C'est pour cela que les tyrans admettent chez eux des gens enjoués, qui manient convenablement le jeu.

#2072. — Il appelle ce type de puissants des tyrans, parce qu'ils ne tendent pas manifestement à l'utilité commune, mais à leur plaisir propre, ceux qui s'occupent à des jeux. La raison pour laquelle les tyrans admettent chez eux les gens enjoués, c'est que ces joueurs leur plaisent dans ce qu'eux-mêmes, tyrans, désirent, à savoir, dans les plaisirs du jeu, pour lesquels ils ont besoin de tels hommes. Ainsi donc, le bonheur consiste en pareilles [choses], puisqu'y vaquent les gens constitués en pouvoirs, que l'on pense heureux.

#2073. — Ensuite (1176b17), il exclut la raison qui précède. Il dit qu'avec ce type de puissants, on ne peut tenir un signe suffisant que le bonheur consiste dans le jeu. Avec eux, en effet, on ne trouve pas une excellence au-dessus des autres, sauf en puissance mondaine, qui ne garantit pas que leurs opérations soient vertueuses, parce que les vertus morale et intellectuelle, principes des opérations bonnes, ne consistent pas à être puissant. C'est pourquoi il ne s'ensuit nécessairement pas que les opérations du jeu, auxquelles vaquent les puissants, soient les meilleures.

#2074. — De manière semblable aussi, il ne s'ensuit pas nécessairement que le puissant soit correctement disposé en rapport à l'appétit, qui se rectifie par la vertu. Même si les puissants ne perçoivent pas, par un goût intérieur, le plaisir lié à la vertu active ou spéculative — sincère, c'est-à-dire sans corruption pour celui qui y prend plaisir, et libéral, parce que conforme à la raison, grâce à laquelle l'homme agit librement —, même si, à cause de cela, ils s'en tiennent aux plaisirs corporels, entre lesquels on comprend les plaisirs du jeu, il ne faut pas, pour cela, estimer que les plaisirs ou les opérations de la sorte soient préférables à d'autres. Car nous voyons que même les enfants, à qui manquent l'intelligence et la vertu, pensent précieuses et les meilleures les puérités auxquelles ils s'occupent, lesquelles, pourtant, n'ont pas grand poids ni ne sont jugées quelque chose par des adultes. Il est donc raisonnable que, de même qu'aux enfants et aux adultes, c'est autre chose et autre chose qui semble précieux, de même aussi aux pervers et aux vertueux.

#2075. — Par ailleurs, il a été montré plusieurs fois, plus haut (#494, 1905), que cela est vraiment précieux et plaisant, qui est jugé tel par le vertueux, règle des actes humains. Comme, d'ailleurs, à chacun semble préférable l'opération qui lui convient en conformité avec son habitus propre, de même aussi ce qui est préférable et le plus précieux pour le vertueux, c'est l'opération conforme à la vertu. C'est pourquoi on doit mettre le bonheur en une telle opération, et non dans l'opération du jeu.

#2076. — Ensuite (1176b28), il en traite en vérité, prouvant que le bonheur ne réside pas dans l'opération du jeu, avec deux raisons. La première est tirée de ce que le bonheur est une fin. Aussi, s'il consistait dans le jeu, il s'ensuivrait cet inconvénient que le jeu constituerait la fin de toute la vie humaine, de sorte que l'on trafiquerait, et pâtirait tout autre effort, seulement pour jouer. La raison en est que nous choisissons pratiquement tout en vue d'autre chose, sauf le bonheur, qui est la fin ultime. Or, que l'on s'adonne à la contemplation, et qu'on s'efforce à l'action en vue du seul jeu, cela paraît stupide et très puéril.

#2077. — Mais, à l'inverse, il semble bien conforme au mot d'Anacharsis que l'on joue à l'heure et qu'ensuite on travaille avec plus de diligence. C'est que, dans le jeu, il y a une relaxation et un repos. Comme, par ailleurs, on ne peut pas travailler continuellement, on a besoin de repos. Aussi devient-il évident que le jeu, ou le repos, n'est pas une fin, car le repos est en vue de l'action, de façon que l'on agisse ensuite avec plus d'énergie. Ainsi devient-il évident que le bonheur ne consiste pas dans le jeu.

#2078. — Il présente ensuite sa seconde raison (1177a1).

La raison de mettre le bonheur dans le jeu, c'est le plaisir que l'on trouve dans le jeu. Or le bonheur comporte un plaisir, parce qu'il est une opération conforme à la vertu, laquelle s'accompagne de joie. Mais non cependant de la joie du jeu. Car, comme le bonheur est le bien suprême de l'homme, il faut qu'il consiste dans ce qu'il y a de mieux. Or nous disons le vertueux, qui se fait sérieusement, meilleur que le ridicule, qui se fait par jeu. Voici pourquoi c'est évident: c'est que l'opération qui relève de la meilleure partie de l'âme, et qui est propre à l'homme, est plus vertueuse. Il est évident, d'ailleurs, que l'opération qui relève de la meilleure partie est meilleure, et, par conséquent, plus heureuse.

#2079. — Mais il est possible à n'importe qui, même à quelqu'un de bestial, de jouir des plaisirs corporels, non moins qu'à n'importe quel homme excellent. Or personne n'attribue le bonheur à quelqu'un de bestial, ni même à une partie brutale de l'âme, comme on ne lui attribue pas la vie propre à l'homme. Ainsi, il devient évident que le bonheur ne consiste pas dans de telles occupations, à savoir, dans les plaisirs corporels, entre lesquels on compte les plaisirs du jeu, mais seulement dans des opérations conformes à la vertu, comme il a aussi été dit, plus haut (#2075, 2078).

Leçon 10

#2080. — Après avoir montré que le bonheur est une opération conforme à la vertu, le Philosophe commence à montrer, ici, de quelle vertu il est l'opération.

En premier, il le montre en général. En second (1177a17), dans le détail.

Il dit donc, en premier, que, comme le bonheur est une opération en conformité à la vertu, comme cela a aussi été montré au premier [livre] (#119, 124, 128, 131, 151, 160, 164, 173, 175, 187, 190), il s'ensuit raisonnablement qu'il soit l'opération conforme à la meilleure vertu. Il a été montré au premier [livre] (#65, 67, 128, 167, 169, 171), en effet, que le bonheur est ce qu'il y a de mieux entre tous les biens humains, puisqu'il est leur fin à tous. Or puisqu'à une puissance meilleure appartient une meilleure opération, comme il a été dit plus haut (#2078), il s'ensuit que la meilleure opération de l'homme soit l'opération de ce qu'il y a de meilleur en l'homme. Cela, en vérité, c'est son intelligence.

#2081. — Sur cela, néanmoins, on a pensé de manière différente, et ce n'est pas ici le lieu d'en discuter; aussi laisse-t-il cela en doute, pour le moment, si ce qu'il y a de mieux en l'homme c'est son intelligence ou autre chose. Il présente cependant des signes par lesquels on peut savoir que c'est son intelligence qu'il y a de mieux entre tout ce qu'il y a dans l'homme.

#2082. — En premier, certes, moyennant une comparaison avec ce qui est inférieur à l'intelligence, sur quoi l'intelligence, à cause de son excellence, gouverne et domine. Elle *gouverne*, bien sûr, sur l'irascible et le concupiscible, à quoi la raison ou l'intelligence préside comme par un gouvernement politique, parce qu'ils peuvent résister de quelque manière à la raison. Tandis qu'elle *domine* sur les membres corporels, qui obéissent au doigt au commandement de la raison, sans contredire. C'est pourquoi la raison ou l'intelligence préside au corps comme à un esclave, par un gouvernement despotique, comme il est dit, au premier [livre] de la *Politique* (ch. 2).

#2083. — En second, par ailleurs, il présente des signes de l'excellence de l'intelligence moyennant une comparaison avec ce qui lui est supérieur, à savoir, avec les choses divines, auxquelles il la compare de deux manières. D'une manière, selon la relation [qu'elle entretient avec elles], comme à ses objets. Seule, en effet, l'intelligence intellige les choses essentiellement bonnes, que sont les choses divines. L'intelligence humaine se compare d'une autre manière aux choses divines, d'après sa connaturalité avec elles, d'une manière qui varie, certes, d'une science à l'autre, selon leur différence d'objets.

#2084. — On a prétendu, en effet, que l'intelligence humaine est quelque chose d'éternel et de séparé. Et, d'après cela, que l'intelligence même est quelque chose de divin. Nous appelons des

choses divines, en effet, celles qui sont éternelles et séparées. On a mis aussi l'intelligence du côté de l'âme, comme Aristote. D'après cela, l'intelligence n'est pas quelque chose de divin de manière absolue, mais elle est ce qu'il y a de plus divin de tout ce qui est en nous, à cause de la plus grande convenance qu'elle a avec les substances séparées, du fait que son opération se fait sans organe corporel.

#2085. — Quoi qu'il en soit, par ailleurs, il est nécessaire, d'après ce qu'on a dit, que le bonheur parfait soit l'opération d'un meilleur de la sorte, en conformité avec sa vertu propre. En effet, l'opération parfaite requise pour le bonheur ne peut être que celle d'une puissance parfaite par un habitus qui soit sa propre vertu, moyennant laquelle elle rende bonne son opération.

#2086. — Ensuite (1177a17), il montre par le détail de quelle vertu le bonheur est l'opération parfaite. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre que le bonheur parfait consiste dans l'opération de la vertu spéculative. En second (1178b33), il compare le bonheur parfait aux choses extérieures.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le bonheur parfait consiste dans l'opération spéculative. En second (1178a9), il préfère ce bonheur au bonheur qui consiste dans l'action.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le bonheur consiste dans l'opération spéculative. En second (1177b26), il montre de quelle manière elle se rapporte à l'homme.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention. Il dit que, d'après ce qui a été dit plus haut, au sixième [livre] (#1190), il est manifeste que l'opération spéculative appartient à l'intelligence selon sa propre vertu, à savoir, selon la sagesse principalement, qui comprend intelligence et science. Or, que le bonheur consiste dans une telle opération paraît s'accorder avec ce qui a été dit au premier [livre] sur le bonheur, et aussi avec la vérité même.

#2087. — En second (1177a19), il prouve son propos avec six raisons. La première, donc, procède comme suit. On a dit, auparavant (#2080), que le bonheur est l'opération la meilleure; or la meilleure opération, parmi les opérations humaines, c'est la spéculation de la vérité, ce qui devient évident avec deux [critères] d'après lesquels on pèse la dignité d'une opération. D'une manière, partant de la puissance, principe d'opération. Ainsi, il devient évident que c'est cette opération la meilleure, comme aussi l'intelligence est ce qu'il y a de mieux dans ce qui est en nous, comme il a été montré auparavant (#2080-2085). D'une autre manière, partant de l'objet, qui spécifie l'opération. Ainsi encore, c'est cette opération la meilleure, car, de tout ce qu'il y a à connaître, le mieux, c'est l'intelligible, et principalement le divin. C'est donc dans sa spéculation que consiste le bonheur humain parfait.

#2088. — Il présente ensuite sa seconde raison (1177a21).

Il a été montré au premier [livre] (#129), en effet, que le bonheur est ce qu'il y a de plus continu et permanent. De toutes les opérations humaines, par ailleurs, la plus continue est la spéculation de la vérité. Il est manifeste, en effet, que l'on peut persévérer de manière plus continue dans la spéculation de la vérité que dans n'importe quelle autre opération.

#2089. — La raison en est qu'il est nécessaire de suspendre notre opération à cause du travail que nous ne pouvons supporter de manière continue. Or le travail et la fatigue arrivent dans nos opérations à cause de la passibilité du corps, altéré et retiré de sa disposition naturelle. D'où, comme l'intelligence use le moins du corps dans son opération, il s'ensuit que c'est à son opération qu'advient le moins de travail et de fatigue. Il n'y en aurait même pas, si l'intelligence n'avait pas besoin, en spéculant, de fantômes présents dans les organes du corps. Ainsi devient-il évident que le bonheur se trouve le plus dans la spéculation de la vérité, à cause de sa facilité.

#2090. — Il présente ensuite sa troisième raison (1177a22).

Il dit que, comme il a été dit au premier [livre] (#154), nous estimons communément que du plaisir s'ajoute au bonheur. Or parmi toutes les opérations de la vertu, la plus plaisante, c'est la

contemplation de la sagesse, comme c'est manifeste et concédé de tous. En effet, la philosophie trouve, dans la contemplation de la sagesse, des plaisirs merveilleux, à la fois quant à leur pureté et quant à leur solidité. La pureté de tels plaisirs vient de ce qu'ils portent sur des choses immatérielles. Leur solidité, quant à elle, vient de ce qu'ils portent sur des choses immuables.

#2091. — En effet, qui prend plaisir à des choses matérielles encourt une impureté d'affection, du fait qu'il s'occupe de de l'inférieur, tandis que qui prend plaisir à des choses muables ne peut avoir un plaisir solide, parce qu'une fois changée ou corrompue la chose qui apportait le plaisir, le plaisir cesse, et quelquefois tourne en tristesse. Par ailleurs, il donne les plaisirs de la philosophie comme merveilleux à cause du manque d'habitude de tels plaisirs dans la multitude des hommes, qui prennent leurs plaisirs dans les choses matérielles.

#2092. — Par ailleurs, la spéculation de la vérité est double: l'une, certes, consiste dans la recherche de la vérité, tandis que l'autre consiste dans la contemplation de la vérité déjà découverte et connue. Celle-ci est plus parfaite, comme elle est le terme et la fin de la recherche. Aussi, le plaisir est plus grand à la considération de la vérité déjà connue qu'à sa recherche. C'est pourquoi il dit que ceux-là s'entretiennent dans plus de plaisir qui savent déjà la vérité, avec leur intelligence parfaite par sa propre vertu intellectuelle. D'où le bonheur parfait ne consiste pas dans n'importe quelle spéculation, mais dans celle qui se fait selon sa propre vertu.

#2093. — Il amène ensuite sa quatrième raison (1177a27).

Il a été montré au premier [livre] (#107-114), en effet, qu'est requise au bonheur la suffisance par soi, qui s'appelle, en grec, de l'*autarchie*. Or cette suffisance par soi, on la trouve le plus à propos de l'opération spéculative, pour laquelle on n'a besoin que de ce qui est nécessaire à tous pour la vie commune; car ils ont tous besoin du nécessaire à la vie, autant le sage, à savoir, le spéculatif, que le juste, et le reste des dépositaires des vertus morales qui rendent parfaite la vie active.

#2094. — Mais, une fois assuré le nécessaire de la vie, le détenteur de la vertu morale a besoin d'encore plus de choses. Comme juste, il a en effet besoin d'autres choses pour agir. En premier, certes, de ceux en rapport à qui il doit agir avec justice, parce que la justice se rapporte à autrui, comme il a été dit, au cinquième [livre] (#909, 934). En second, par ailleurs, il a besoin de gens, avec qui opérer la justice, en vue de quoi on a souvent besoin de bien des gens. La même raison vaut pour le tempérant et le courageux, et pour les autres détenteurs de vertus morales.

#2095. — Mais il n'en va pas ainsi du sage spéculatif, qui peut contempler la vérité, même s'il est tout à fait seul, car la contemplation de la vérité est une opération tout à fait intrinsèque, qui ne sort pas à l'extérieur. On pourra d'autant mieux contempler la vérité, seul, qu'on sera plus parfait en sagesse. Parce qu'alors, on connaît plus de choses, et on a moins besoin de l'instruction ou de l'aide des autres.

#2096. — Il ne dit pas cela parce que la société ne procure aucune aide à la contemplation; en effet, comme on l'a dit au huitième [livre] (#1540), deux ensemble peuvent intelliger et agir davantage. C'est pourquoi il ajoute qu'il est mieux pour le sage d'avoir des collaborateurs pour la considération de la vérité, parce que parfois l'un voit ce que l'autre n'a pas l'occasion de voir, même en étant plus sage. Mais bien que le sage soit aidé par les autres, entre tous, cependant, c'est lui qui se suffit le plus par soi pour sa propre opération. Ainsi, il devient évident que le bonheur se trouve le plus dans l'opération de la sagesse.

#2097. — Il présente ensuite sa cinquième raison (1177b1).

Il a été montré, en effet, au premier [livre] (#111), que le bonheur est par soi tellement désirable qu'il n'est désiré d'aucune manière en vue d'autre chose. Or c'est la seule spéculation de la sagesse que l'on aime pour elle-même et non pour autre chose. En effet, on ne tire rien de la contemplation de la vérité, sauf la spéculation même de la vérité. Mais dans les actions extérieures, on acquiert toujours quelque chose en dehors de l'opération même, ou plus ou moins; par exemple, l'honneur et la grâce auprès des autres, que ne tire pas le sage de sa contemplation, sauf par accident, pour autant qu'il énonce aux autres la vérité qu'il a contemplée, ce qui relève déjà d'une action

extérieure. Ainsi donc, il devient évident que le bonheur consiste surtout dans l'opération de la contemplation.

Leçon 11

#2098. — Une fois posées ses cinq raisons pour montrer que le bonheur consiste dans la spéculation de la vérité, en convenance avec ce qui a été dit plus haut, il en ajoute ici une sixième, qui procède d'une condition du bonheur qu'il n'avait pas présentée plus haut. Le bonheur, en effet, consiste d'une certaine manière à ne rien faire. On dit qu'on ne fait rien, en effet, quand il ne reste plus rien à faire, ce qui arrive lorsqu'on est déjà parvenu à sa fin. C'est pourquoi il ajoute qu'il ne s'agit pas de ne rien faire pour ne rien faire; plutôt, nous travaillons à faire quelque chose, ce qui n'est pas ne rien faire, en vue de parvenir à nous reposer dans notre fin, ce qui est ne rien faire. Il le montre par l'exemple des guerriers, qui mènent les guerres en vue de parvenir à la paix qu'ils souhaitent.

#2099. — Il faut cependant tenir compte de ce que le Philosophe dit plus haut (#2077), que le repos vise l'opération. Mais alors, il a parlé du repos par lequel on interrompt une opération avant d'en avoir atteint la fin, à cause de l'impossibilité de poursuivre l'opération; certes, ce repos-là est ordonné à l'opération comme à sa fin. Mais ne plus rien faire constitue le repos dans la fin à laquelle l'opération est ordonnée. C'est ainsi au bonheur, qui est l'ultime fin, qu'appartient le plus de ne rien faire. Ce qu'on ne trouve certes pas trouvée dans les opérations des vertus pratiques, auxquelles appartiennent principalement celles qui consistent dans les affaires politiques, pour autant qu'elles ordonnent le bien commun, ce qu'il y a de plus divin; ou dans les affaires guerrières, avec lesquelles on défend le bien commun même contre ses ennemis. Ce n'est toutefois pas en ces domaines qu'il s'agit de ne rien faire.

#2100. — En premier, certes, c'est tout à fait manifeste pour les opérations de guerre, parce que personne ne choisit de faire des guerres ou d'en préparer seulement en vue de faire la guerre, ce que serait trouver dans les affaires de guerre [ce fait] de ne rien faire. Parce que si on faisait sa fin de faire des guerres, il s'ensuivrait qu'on serait violent et tueur, tellement que l'on ferait même de ses amis des combattants, pour pouvoir combattre et tuer.

#2101. — En second, il est manifeste dans les actions politiques que ce n'est pas là qu'on trouve à ne rien faire; et qu'en dehors de l'occupation civile même, on veut acquérir autre chose, par exemple, pouvoirs et honneurs. Ou, parce que la fin ultime ne s'y trouve pas, comme il a été montré au premier [livre] (#60-72), il convient davantage que, avec l'occupation civile, on veuille acquérir le bonheur pour soi-même et n'importe qui, de sorte que ce bonheur que l'on entend acquérir par la vie politique est autre chose que la vie politique même. C'est ainsi, en effet, que, par la vie politique, nous le cherchons comme quelque chose d'autre qu'elle. Voilà, en effet, le bonheur spéculatif, à quoi toute la vie politique semble bien ordonnée, puisque par la paix, que l'on établit et conserve par l'ordonnance de la vie politique, on fournit l'opportunité de contempler la vérité.

#2102. — Parmi toutes les actions des vertus morales excellent les [occupations] politiques et guerrières, tant en beauté, parce qu'elles sont ce qu'il y a de plus honorable, qu'aussi en grandeur, parce qu'elles portent sur le bien le plus grand, le bien commun; or comme ce n'est pas en des opérations de la sorte qu'on trouve à ne plus rien faire — au contraire, elles sont agies à cause du désir d'une autre fin — et qu'elles ne sont pas à choisir pour elles-mêmes, on ne trouvera pas le bonheur parfait dans les opérations des vertus morales.

#2103. — Mais l'opération spéculative de l'intelligence, semble bien différer des opérations qui précèdent, en regard de notre propos; parce qu'en une opération de la sorte, on ne fait rien d'autre, au sens qu'on ne désire aucune autre fin en dehors d'elle. Une opération de la sorte comporte aussi un plaisir propre issu d'elle, qui l'augmente. Il devient donc ainsi évident qu'avec ce type d'opération spéculative de l'intelligence, on trouve manifestement dans un homme tout ce qu'on a coutume d'attribuer à l'homme heureux: de se suffire par soi, de ne rien faire, et de ne pas se forcer.

Ce que je dis en autant que c'est possible à un homme qui mène une vie mortelle, dans laquelle ces [caractéristiques] ne peuvent se réaliser parfaitement.

#2104. — Ainsi donc, c'est dans la contemplation de l'intelligence que consiste le bonheur parfait de l'homme, du moins tant que s'y ajoute la permanence de la vie. Car elle est certes requise au bien-être du bonheur, selon que rien de ce qui appartient au bonheur ne doit être imparfait.

#2105. — Ensuite (1177b27), il montre quel rapport ce type de vie spéculative entretient avec l'homme.

En premier, il montre son propos. En second (1177b31), il exclut une erreur.

Il dit donc, en premier, qu'une telle vie, où on ne fait rien que contempler la vérité, est meilleure que la vie proportionnée à l'homme. L'homme, en effet, se compose d'âme et de corps, du fait d'avoir une nature sensible et intellectuelle; aussi, la vie proportionnée à l'homme paraît consister à ordonner selon sa raison des affections et des opérations sensibles et corporelles. Or ne rien faire que l'opération de l'intelligence paraît plutôt approprié aux substances supérieures, dans lesquelles on ne trouve que la nature intellectuelle, qu'elles participent avec leur intelligence.

#2106. — C'est pourquoi, en manifestant ce qui a été dit, il ajoute que l'homme qui vit ainsi, à savoir, en ne faisant rien d'autre que la contemplation, ne mène pas une vie d'homme, comme composé d'[éléments] divers; il se conforme plutôt à quelque chose de divin qui se trouve en lui, du fait que par son intelligence il ressemble au divin. C'est pourquoi, à regarder l'intelligence dans sa pureté, il diffère d'un composé d'âme et de corps, autant que l'opération spéculative est distante de l'opération issue de la vertu morale, plus appropriée aux [affaires] humaines. De même, donc, que l'intelligence, par comparaison aux hommes, est quelque chose de divin, de même aussi la vie spéculative, qui est vie d'intelligence, se compare à la vie morale, comme la [vie] divine à l'humaine.

#2107. — Ensuite (1177b31), il exclut l'erreur de certains, qui arguaient que l'homme doit chercher à connaître des [choses] humaines, et les mortels à connaître des [choses] mortelles. Ce fut le dire de Simonide le poète, comme il ressort du début de la *Métaphysique* (ch. 2). Cela, bien sûr, le Philosophe le dit faux, car l'homme doit tendre à l'immortalité autant qu'il le peut, et mettre tout son pouvoir à vivre en intelligence, qui est ce qu'il y a de mieux en l'homme, et qui est immortel et divin. Quoiqu'en effet ce meilleur soit petit de masse, du fait d'être incorporel et tout à fait simple, et d'être privé par conséquent d'une grandeur de masse, il dépasse beaucoup cependant, en quantité de vertu et de prix, tout ce qui se trouve en l'homme.

#2108. — Cela dépasse en vertu dans ses opérations, dans lesquelles il est uni à ce qu'il y a de supérieur et gouverne ce qu'il y a d'inférieur, de sorte que, de quelque manière, il embrasse tout; en prix aussi, par la dignité de sa nature, car l'intelligence est immatérielle et simple, incorruptible et impassible. Chacun, par ailleurs, c'est-à-dire tout l'homme paraît être cela, à savoir, intelligence, s'il en va ainsi, mieux: puisqu'il en va ainsi, que l'intelligence est ce qu'il y a de principal et de meilleur en l'homme.

#2109. — On a dit plus haut, en effet, au neuvième [livre] (#1868, 1872), que toute chose paraît être surtout ce qu'il y a de principal en elle, parce que tout le reste lui sert comme d'instrument. Ainsi, tant que l'homme vit en rapport à l'opération de son intelligence, il vit en rapport à la vie qui lui est le plus propre. Ce serait inconvenant, en effet, que l'on choisisse de vivre non pas sa vie propre, mais la vie d'un d'autre. Aussi, on s'exprime avec inconvenance, quand on prétend que l'homme ne doit pas ne rien faire d'autre que spéculer avec son intelligence. En outre, ce qui a été dit auparavant, au neuvième [livre] (#1807, 1847, 1869, 1870, 1871, 1872), que ce qui s'accorde avec l'intelligence est propre à l'homme, est encore pertinent avec le propos actuel. Car ce qui, en chaque chose, est le mieux en accord avec sa nature est ce qu'elle a de plus propre: et ce qui convient le mieux et proprement est par suite ce qui plaît le plus, parce que chacun prend plaisir au bien qui lui convient. Ainsi donc, il appert que si l'homme est surtout intelligence, en tant que c'est ce qu'il y a de principal en lui, la vie en rapport avec l'intelligence est la plus plaisante pour l'homme, et la plus propre à lui.

#2110. — Cela ne va pas contre ce qui a été dit plus haut (#2106), qu'elle n'est pas proportionnée à l'homme, mais au-dessus de lui: car elle n'est effectivement pas proportionnée à l'homme quant à sa nature composée; mais elle est la plus proprement proportionnée à l'homme quant à ce qu'il y a de principal dans l'homme: cela, certes, se trouve le plus parfaitement dans les substances supérieures, mais c'est déjà dans l'homme imparfaitement et comme par participation. Cependant, ce peu est plus grand que toute autre chose qui se trouve dans l'homme. Ainsi donc, il appert que celui qui ne fait rien d'autre que la spéculation de la vérité est le plus heureux, dans la mesure où l'homme peut être heureux dans cette vie.

Leçon 12

#2111. — Après avoir montré que le bonheur parfait est d'abord et principalement dans la spéculation de l'intelligence, le Philosophe présente ici un autre bonheur, secondaire, qui consiste dans l'opération des vertus morales.

En premier, il propose son intention: alors que celui qui ne s'adonne qu'à la spéculation de la vérité est le plus heureux, il jouit d'un bonheur de second ordre celui qui conforme sa vie à une autre vertu, à savoir, à la prudence, qui dirige toutes les vertus morales. C'est qu'en effet, de même qu'on attribue le bonheur spéculatif à la sagesse, qui, comme principale, comprend en elle les autres habitus spéculatifs, de même aussi on attribue à la prudence le bonheur actif, qui se conforme aux opérations des vertus morales, car c'est elle qui amène toutes les vertus morales à leur perfection, comme il a été montré au sixième [livre] (#1275-1284).

#2112. — En second (1178a9), il montre son propos avec quatre raisons. La première en est que les opérations qui se conforment aux autres vertus actives sont des opérations humaines. Elles portent, en effet, sur les affaires humaines. En premier, certes, sur les choses extérieures qui tombent sous l'usage de l'homme. En effet, les actes de justice, et de courage, et d'autres vertus, que nous posons entre nous résident en des relations, étant donné qu'en justice, les hommes s'échangent leurs biens entre eux. Ils résident aussi dans le nécessaire, pour autant qu'on subvient à autrui dans sa nécessité. Ils résident aussi dans n'importe quelles actions et passions humaines, à propos desquelles, d'après les vertus morales, on conserve à chacune ce qui lui convient. Or tout ce que l'on vient d'énumérer est manifestement quelque chose d'humain.

#2113. — En second, par ailleurs, ce qui touche les vertus paraît toucher le corps et les passions de l'âme, auxquelles, par une certaine affinité, la vertu morale est appropriée. Car plusieurs vertus morales portent sur des passions, comme il ressort de ce qui précède (#367). Ainsi donc, la vertu morale porte sur les biens humains, puisqu'elle porte sur des biens extérieurs, et sur des biens du corps, et sur des passions de l'âme.

#2114. — À la vertu morale, par ailleurs, on adjoint, en raison d'une certaine affinité, la prudence, qui est une vertu intellectuelle, et réciproquement, parce que les principes de la prudence se prennent par le biais des vertus morales, dont les fins sont les principes de la prudence. Par ailleurs, la rectitude des vertus morales se prend d'après la prudence, parce qu'elle redresse le choix des moyens, comme il ressort de ce qui a été dit au sixième [livre] (#1268-1269). Elles aussi, la vertu morale et la prudence, sont liées avec les passions, parce que c'est en conformité à l'une et l'autre que les passions sont modérées. Les passions, par ailleurs, sont communes à tout le composé d'âme et de corps, comme elles appartiennent à la partie sensible.

#2115. — De là il appert qu'autant la vertu morale que la prudence portent sur le composé. Les vertus du composé, à proprement parler, sont humaines, en tant que l'homme est composé d'âme et de corps. Aussi, même la vie qui s'y conforme, à savoir, à la prudence et à la vertu morale, est humaine, et on l'appelle vie active. Par conséquent, le bonheur qui consiste en cette vie est humain. Mais la vie et le bonheur spéculatifs, propres à l'intelligence, est séparée et divine.

#2116. — En dire tant suffit pour le moment. Une explication plus rigoureuse dépasserait notre propos. On en traite au troisième [livre] *De l'âme* (ch. 4 et 5), où on montre que l'intelligence est séparée. Ainsi donc, il devient clair que le bonheur spéculatif est plus puissant que le [bonheur] actif, dans la mesure où le séparé et le divin est plus puissant que ce qui est composé et humain.

#2117. — Il présente ensuite sa seconde raison (1178a23).

Il dit que la vie et le bonheur spéculatif paraît avoir peu, ou, en tout cas, moins que [la vie et le bonheur] moral, avoir besoin d'une abondance de biens extérieurs. Il est vrai, toutefois, que, pour les deux [vies], c'est-à-dire tant spéculative que morale, on ait besoin d'avoir le nécessaire à la vie, par exemple, la nourriture, le breuvage et le reste; l'homme d'action, néanmoins, travaille davantage que le spéculatif, pour ce qui est du corps, parce que les actions extérieures se font avec le corps; cependant, cela ne fait pas de grande différence pour ce qui est que l'une et l'autre ait également besoin du nécessaire. C'est en regard des opérations de l'une et de l'autre, que [la différence] est grande, car le vertueux a besoin de beaucoup [de choses] pour ses opérations: il est évident que le libéral a besoin d'argent pour agir libéralement, et que, de manière semblable, le juste a besoin d'argent rendre ce qu'il doit.

#2118. — Si quelqu'un remarque que l'acte de la libéralité consiste aussi à vouloir donner, et l'acte de la justice à vouloir rendre, ce qui peut se faire sans argent, on doit tenir compte que les volontés des hommes ne sont pas manifestes, sans opérations extérieures. Beaucoup, en effet, sans être justes, font semblant de vouloir agir avec justice. Aussi, pour que devienne manifeste qu'on est courageux, on a besoin de chose extérieure. On doit accomplir extérieurement un acte de courage. De manière semblable, le tempérant a besoin du pouvoir d'user des plaisirs pour que devienne manifeste sa tempérance. Autrement, en effet, s'il n'a pas la faculté actuelle d'agir, il ne pourra se rendre manifeste, ni ce vertueux, à savoir, le tempérant ou le courageux, ni un autre.

#2119. — C'est pourquoi on peut se demander ce qui constitue le principal dans la vertu morale: est-ce le choix intérieur ou les actions extérieures, puisque l'un et l'autre sont exigés pour la vertu. Or quoique le choix soit le principal, dans la vertu morale, comme on l'a dit plus haut (#322, 1129), il reste cependant manifeste qu'à la perfection complète de la vertu morale non seulement le choix est requis, mais aussi l'action extérieure. En vue des actions extérieures, toutefois, on a besoin de beaucoup [de choses], et d'autant plus que les actions doivent être plus grandes et meilleures.

#2120. — Mais celui qui ne s'adonne qu'à la spéculation n'a besoin de rien de tel pour opérer. Même qu'on peut aller jusqu'à dire que les biens extérieurs écartent de la spéculation, à cause de la préoccupation qu'ils impliquent, qui distrait l'âme de s'adonner tout entière à la spéculation. Si le spéculatif a besoin de choses extérieures, ce sera qu'en tant qu'homme il a besoin du nécessaire, et qu'en tant qu'il vit avec d'autres, il doit parfois les aider; et qu'en tant qu'il choisit de vivre en se conformant à la vertu morale. Ainsi, il aura besoin de telles [choses] pour s'adonner à des occupations humaines. Il s'ensuit que le bonheur spéculatif est plus puissant que le [bonheur] actif, qui consiste à se conformer à la vertu morale.

#2121. — Il présente ensuite sa troisième raison (1178b7).

Il dit que le fait que le bonheur parfait consiste dans une opération spéculative ressort de ce qu'il paraît bien le plus appartenir aux dieux, c'est-à-dire aux substances séparées, d'être heureux et bien. Pourtant, nous ne pouvons leur attribuer les actions des vertus morales. Si, en effet, on leur attribuait les opérations de la justice, ils paraîtraient ridicules, à faire des échanges, ou aussi à confier en dépôt leurs biens à d'autres, ou à faire n'importe quels autres actes. De manière semblable, on ne peut leur attribuer le courage, de façon qu'ils endureraient des [choses] terribles et dangereuses en vue du bien commun. De manière semblable, aussi, il ne leur appartient pas d'être libéraux, pour autant que la libéralité est une vertu humaine.

#2122. — C'est qu'il n'y a pas lieu de leur assigner auquel des mortels faire des dons de la manière qu'on en donne avec libéralité, car il ne convient pas qu'on leur dise d'user d'argent pour donner, ou d'autres choses de la sorte. Si, par ailleurs, on leur attribue la tempérance, la louange en sera plus onéreuse à Dieu qu'agréable. En effet, il n'est pas louable pour Dieu de n'avoir pas de désirs dépravés, parce qu'il n'est pas de nature à en avoir. Ainsi donc, en parcourant toutes les actions des

vertus morales, il apparaît qu'elles sont petites, et indignes des dieux, c'est-à-dire de substances supérieures.

#2123. — On pense cependant qu'ils vivent et, par conséquent, qu'ils agissent. En effet, il ne convient pas eux qu'ils ne fassent rien, comme s'ils dormaient, comme on dit d'un philosophe qu'il a longtemps vécu en dormant. Si, donc, nous enlevons de la vie divine l'agir des vertus morales et de la prudence, et que bien plus nous enlevons de la vie divine de fabriquer, ce qui est propre à l'art, il ne reste plus aucune opération à Dieu, qui excelle en bonheur, sauf la spéculative. C'est par la spéculation de la sagesse qu'il fait toutes les siennes. Aussi devient-il clair que, dans les opérations humaines, la plus semblable à la divine spéculation est la plus heureuse.

#2124. — Il présente ensuite sa quatrième raison (1178b24).

Il dit qu'un signe que le bonheur parfait consiste dans la contemplation de la sagesse est que les animaux irrationnels, à qui manque le bonheur, sont tout à fait privés d'une telle opération, du fait qu'ils n'ont pas l'intelligence avec laquelle nous spéculons la vérité. Mais ils participent jusqu'à un certain point aux opérations des vertus morales, comme le lion à l'acte du courage et de la libéralité, et la cygogne à l'acte de la piété filiale. Tout cela est raisonnable.

#2125. — Chez les dieux, en effet, c'est-à-dire chez les substances séparées, comme ils ont seulement la vie intellectuelle, toute la vie est bonne. Les hommes, eux, sont heureux dans la mesure où existe en eux une similitude de pareille opération, à savoir, spéculative. Mais nul autre animal n'est heureux, parce qu'il ne communique en rien à la spéculation. Et ainsi appert-il que autant s'étend en eux une similitude d'une telle opération, à savoir spéculative. Mais aucun des autres animaux n'est heureux, parce qu'ils ne communiquent en rien à la spéculation. Ainsi devient-il évident que le bonheur ne s'étend qu'autant que la spéculation le fait. À qui appartient de spéculer davantage, il appartient d'être plus heureux; non seulement par accident, mais en rapport à la spéculation comme telle honorable. D'où il suit que le bonheur soit principalement spéculation.

Leçon 13

#2126. — Après avoir montré ce qu'est le bonheur parfait, le Philosophe montre ici son rapport avec l'extérieur.

En premier, il montre quel rapport l'[homme] heureux entretient avec les biens inférieurs. En second (1179a22), quel rapport il entretient avec Dieu.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre combien l'[homme] heureux a besoin des biens extérieurs et terrestres. En second (1179a22), il confirme avec l'autorité des sages.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que l'[homme] heureux a besoin de [biens] extérieurs. En second (1179a1), il montre qu'il n'en a pas besoin de beaucoup ni de grands.

Il dit donc, en premier, que l'[homme] heureux, puisqu'il est un homme, a besoin de prospérité extérieure. En effet, la nature humaine ne suffit pas pour qu'on s'adonne à la vie spéculative, à cause de la condition du corps, qui a besoin, pour se sustenter, de choses extérieures, tandis que la substance intellectuelle, incorporelle, se suffit à soi pour s'assurer la vie spéculative.

#2127. — Pour s'adonner, lui, à la vie spéculative, l'homme a d'abord besoin d'avoir un corps sain, car la faiblesse corporelle affaiblit les forces sensibles dont il se sert dans sa spéculation. De plus, elle détourne l'intention de l'esprit de l'attention requise par la spéculation. L'homme a aussi besoin de nourriture, et de nutrition du corps, et d'esclavage, de façon à se procurer tous le reste du nécessaire à la vie humaine.

#2128. — Ensuite (1179a1), il montre que l'homme n'a pas besoin de beaucoup de choses extérieures pour son bonheur. Il dit que, bien qu'il ne se puisse pas, sans les choses extérieures nécessaires à la vie humaine, que l'on arrive au bonheur accessible dans cette vie, il ne faut cependant pas penser

qu'afin de devenir heureux, on ait besoin de beaucoup et de grandes richesses. Qu'en effet, on se suffise à soi, ce qui est requis au bonheur, ne consiste pas dans l'excès des richesses. La nature, en effet, a besoin de peu. Même que l'excès fait que l'on se suffit moins à soi. En effet, on a besoin de l'aide de beaucoup de gens pour garder et pour gouverner des richesses excessives. De manière semblable, aussi, la rectitude du jugement, tant de la raison spéculative que pratique, et l'action extérieure vertueuse peuvent s'assurer sans excès de richesses.

#2129. — Comme c'était manifeste pour le jugement de la raison, il le manifeste par la suite pour l'action de la vertu, qui paraît nécessiter bien des [choses], comme il a été dit plus haut (#2112-2116). Il dit qu'il est possible, à ceux qui ne sont pas des princes sur terre et sur mer, c'est-à-dire dont les richesses ne sont pas excessives, de bien opérer. Si, en effet, on possède des biens extérieurs modérés, on pourra opérer en conformité avec la vertu. Cela apparaît manifestement à l'expérience. En effet, des hommes particuliers, c'est-à-dire du peuple, paraissent accomplir, dans leur vie privée, des [actions] vertueuses, pas moins que des puissants. En effet, les puissants sont empêchés d'accomplir beaucoup d'actions vertueuses, tant à cause de d'un excès d'occupations et de préoccupations, qu'à cause aussi de l'orgueil, et de l'abondance des richesses. D'ailleurs, il suffit au bonheur que l'on ait assez de biens extérieurs pour pouvoir accomplir des [actions] vertueuses: parce que, si on agissait en conformité à la vertu, sa vie serait heureuse, car le bonheur consiste dans l'opération de la vertu, comme il a été dit antérieurement.

#2130. — Ensuite (1179a9), il confirme ce qui a été dit, avec des dires de sages.

En premier, il propose leurs dires. En second (1179a16), il montre qu'en ce qui concerne son propos, on doit les croire.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il introduit le dire de Solon, qui a déclaré heureux ceux qui sont modérément nantis de biens extérieurs. Ce sont, en effet, les gens de cette sorte que l'on voit le plus accomplir des [actions] vertueuses et vivre de manière tempérante. C'est que ceux qui possèdent des richesses modérées peuvent faire ce qu'il faut, alors qu'en sont empêchés tant ceux qui excèdent en richesses, par excès de préoccupations ou par choix, que même ceux qui manquent de telles [choses], à qui il faut trop s'inquiéter de chercher sa nourriture. Elle leur fait défaut à eux aussi, le plus souvent, l'occasion d'agir bien.

#2131. — En second (1179a13), il présente, dans la même [intention], l'opinion d'Anaxagore, à qui il semblait que, sans être ni riche ni puissant, on ait pu devenir heureux. On ne s'en étonnera pas, si cela paraît inconvenant à beaucoup. C'est que la multitude des hommes juge d'après les biens extérieurs; ce sont les seuls qu'elle connaît. Elle ignore, par ailleurs, les biens de la raison, les vrais biens de l'homme, par lesquels on est heureux.

#2132. — Ensuite (1179a16), il montre que, dans cette matière, il faut acquiescer aux dires des sages: il conclut de ce qui précède que les opinions des sages s'harmonisent avec les raisonnements. Aussi paraissent-elles revêtir une certaine vraisemblance. Toutefois, en matière d'actions, on juge davantage le vrai, sur ce que chacun avance, en se fiant à ses actes et à sa manière de vivre, qu'en se fiant au raisonnement. En effet, ce qui domine, c'est-à-dire le principal, en matière d'actions, consiste en cela, à savoir, en des actes et en un mode de vivre. Sur ce genre de [choses], en effet, on ne cherche pas principalement de la connaissance, mais des actes, comme il a été traité au second [livre] (#255-256). C'est pourquoi ce qui a été dit, il faut le considérer par comparaison à des actes et une vie de sages. Ce avec quoi les actes des sages s'harmonisent est à accepter; par exemple, que ne soient pas requises au bonheur des richesses excessives, que les sages ne recherchent pas. Tandis que si leurs actes ne s'accordent pas [avec leurs dires], il est à soupçonner que ce soient des paroles sans vérité. Comme il en est de la pensée des Stoïciens, qui disaient que les choses extérieures n'amenaient aucun bien à l'homme, alors que le contraire ressort de leurs actions. En effet, ils les désirent et les recherchent comme des biens.

#2133. — Ensuite (1179a22), il montre le rapport de l'[homme] heureux avec le supérieur, à savoir, avec Dieu: il dit que l'[homme] heureux de bonheur spéculatif, comme il agit en conformité avec l'intelligence, en contemplant la vérité, et qu'il met son soin aux biens de l'intelligence, semble être le mieux disposé, pour autant qu'il excelle en ce qu'il y a de meilleur dans l'homme; en

conséquence, il est celui qui aime le plus Dieu. Supposé, en effet, comme c'est le cas en fait, que Dieu ait soin et providence des choses humaines, il est raisonnable qu'il prenne plaisir, concernant les hommes, à ce qu'il y a de meilleur en eux, et qui se trouve le plus parent, c'est-à-dire le plus semblable à Dieu. Cela, bien sûr, c'est leur intelligence, comme il ressort de ce qui précède (#2109). Par conséquent, il est raisonnable que Dieu fasse profiter le plus ceux qui aiment l'intelligence et honorent le bien même de l'intelligence, en le préférant à tout autre, les Dieux prenant soin de ceux qui agissent correctement et bien.

#2134. — Il est manifeste, par ailleurs, que tout ce qui précède convient au sage. Le sage, en effet, aime et honore l'intelligence, chose la plus aimée de Dieu dans les choses humaines. Le sage, aussi, agit bien et correctement. Il reste, donc, que lui-même soit celui qui aime le plus Dieu. Celui-là, par ailleurs, est le plus heureux, qui le plus est aimé par Dieu, source de tous les biens. Il reste aussi, d'après cela, que, comme le bonheur de l'homme provient de ce qu'il est aimé de Dieu, que le sage est le plus heureux.

#2135. — Il en ressort qu'Aristote met l'ultime bonheur humain dans l'opération de la sagesse, dont il a traité plus haut, au sixième [livre] (#1267), mais non dans la continuation à l'intelligence agente, comme certains se le figurent.

#2136. — Il faut remarquer aussi qu'il ne suppose pas, en cette vie, un bonheur parfait, mais tel qu'il puisse appartenir à la vie humaine et mortelle. Aussi a-t-il dit plus haut, au premier [livre] (#202), "heureux, bien sûr, comme des hommes".

Leçon 14

#2137. — Après avoir traité de la fin de la vertu regardée en l'[homme] vertueux même: le plaisir ou le bonheur, le Philosophe en traite ici en rapport à une autre fin, prise en regard du bien commun. Il montre qu'en dehors de l'enseignement qui précède, sur la [matière] morale, il en est besoin d'un autre, législatif, qui tend au bien commun. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il montre qu'il y a besoin d'une législation. En second (1180a24), qu'il y a besoin que l'on devienne législateur. En troisième (1180b28), il montre de quelle manière on peut devenir législateur.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il se demande si cela suffit, qu'on a dit en gros, c'est-à-dire pour autant qu'on a dû parler en gros et d'une manière figurée, de ce qui touche au bonheur, et des vertus, et de l'amitié et du plaisir. Doit-on estimer notre propos achevé et complété, celui dans lequel nous nous proposons de traiter du bien humain? ou reste-t-il encore quelque chose à ajouter?

#2138. — En second (1179a35), il traite de la vérité, et montre qu'il y a encore autre chose de requis.

En premier, il montre qu'il est requis que l'on devienne bon. En second (1179b4), il montre que, pour que l'on devienne bon, l'accoutumance d'une vie bonne est requise. En troisième (1179b31), il montre que cette accoutumance prérequiert l'établissement d'une loi.

Il dit donc, en premier, que la fin de la science qui porte sur les actions à poser n'est pas de connaître et de spéculer chacune une à une, comme dans les sciences spéculatives, mais plutôt de les accomplir. Et comme c'est par la vertu que l'on est bon et agent du bien, la science qui vise le bien humain ne se satisfait pas que l'on connaisse la vertu. Mais il faut s'efforcer de l'avoir, à savoir, en habitus, et d'en user, à savoir, en acte: ou si on estime que c'est autrement que par la vertu que l'on peut devenir bon, c'est cela qu'il faut s'efforcer d'avoir.

#2139. — Ensuite (1179b4), il montre que devenir bon requiert une accoutumance.

En premier, il montre qu'à cette [fin] ne suffit pas une simple parole persuasive. En second (1179b18), il montre qu'une accoutumance est nécessaire.

Il dit donc, en premier, que si les paroles persuasives suffisaient par soi à rendre les hommes honnêtes, beaucoup et de grands honoraires seraient dus à quelqu'un [qui en ferait], pour son art¹, c'est-à-dire à cause de son art de persuader au bien. Et il serait tout à fait nécessaire de rétribuer par de grands honoraires ceux qui persuadent. Mais il n'en va pas universellement ainsi.

#2140. — Nous voyons, en effet, que des paroles persuasives peuvent inciter et mouvoir au bien des jeunes libéraux, des jeunes qui ne sont pas assujettis aux vices et aux passions, et qui ont des mœurs nobles, en ce qu'ils sont aptes aux opérations des vertus. Ce sont ceux qui aiment [déjà] vraiment le bien qui en peuvent devenir les *possesseurs*, c'est-à-dire [gens] pleins de vertu et d'honneur. Ce sont eux, en effet, déjà bien disposés à la vertu, que de bonnes persuasions incitent à la perfection de la vertu.

#2141. — Mais beaucoup ne peuvent pas être incités au bien par des paroles, parce qu'ils n'obéissent pas à la vergogne, qui craint la honte, mais se forcent plutôt avec la crainte de peines. En effet, ils ne renoncent pas aux actions dépravées à cause de leur caractère honteux, mais à cause de peines qu'ils craignent [d'encourir]: parce qu'en effet, ils vivent selon leurs passions, et non selon leur raison, [ils poursuivent les plaisirs en cause], par lesquels les passions concernées vont plutôt s'accroître en eux, et ils fuient les tristesses contraires aux plaisirs qu'ils recherchent, lesquelles leur sont infligées par des peines. Aussi ne comprennent-ils pas ce qui est vraiment bon et plaisant, ni même ne peuvent-ils percevoir sa douceur au goût. Pareils hommes ne peuvent être convertis par aucune parole.

#2142. — Car, pour que l'on soit converti par une parole, il est requis que l'on se fasse proposer quelque chose que l'on accepte. Or celui pour qui le bien honorable ne goûte rien, et qui, plutôt, est incliné aux passions, n'accepte aucune proposition que ce soit, de paroles qui entraînent à la vertu. Aussi n'est-il pas possible, ou du moins pas facile, par des paroles, de détourner un homme de ce qu'il a d'enraciné en lui par une accoutumance ancienne. Il en va de même dans les [sciences] spéculatives, ou on ne pourrait réduire à la vérité celui qui adhère fermement aux contraires des principes, à quoi, dans les actions à poser, sont proportionnées les fins, comme il a été dit plus haut (#223, 474, 1431).

#2143. — Ensuite (1179b18), il montre qu'on a besoin d'accoutumance pour devenir bon. Il dit que nous ne devons pas nous satisfaire de simples paroles pour acquérir la vertu. Mais ce doit nous être très précieux, même une fois que l'on est en possession de tout ce par quoi on semble devenir vertueux, d'atteindre la vertu. À ce sujet, il y a trois opinions. Certains, en effet, disent que c'est par nature que les hommes deviennent bons: ce serait du fait de leur complexion naturelle assistée de l'influence des corps célestes; d'autres disent que les hommes deviennent bons par l'exercice; d'autres encore disent que les hommes deviennent bons par l'enseignement. Et certes les trois [opinions] sont vraies de quelque façon.

#2144. — En effet, la disposition naturelle aussi sert à la vertu, comme on a dit, au sixième [livre], que des gens paraissent, dès leur naissance, courageux ou tempérants, en raison d'une inclination naturelle. Mais une vertu naturelle de la sorte est imparfaite, comme il a été dit au même lieu (#1276-1280). À sa perfection est exigé que s'ajoute la perfection de l'intelligence ou de la raison. C'est pour cela qu'est exigé l'enseignement, qui suffirait si, comme c'était l'opinion de Socrate, qui posait que la vertu est une science, la vertu consistait dans la seule intelligence ou raison. Mais comme la rectitude de l'appétit est aussi requise à la vertu, devient nécessaire l'accoutumance par laquelle l'appétit sera incliné au bien.

#2145. — Toutefois, ce qui appartient à la nature n'est manifestement pas en notre pouvoir, mais provient de quelque cause divine; par exemple, de l'influence des corps célestes, quant à la disposition du corps humain, et de Dieu même, qui seul transcende l'intelligence quant à ce que l'esprit de

¹Où Aristote mentionne Théognis, poète gnomique, comme patronyme des gens de bon conseil, saint Thomas semble avoir lu $\tau\epsilon\chi\nu\eta$, *art*.

l'homme soit mû au bien. On est véritablement bien chanceux, quand, par une cause divine, on se trouve incliné au bien, comme cela devient clair, dans le chapitre sur *la bonne Fortune*.

#2146. — Il a été dit, plus haut (#2139-2142), que les paroles et l'enseignement n'ont pas partout leur efficacité. Pour qu'ils trouvent leur efficacité en quelque chose, il faut que l'âme de l'auditeur soit préparée, par beaucoup de bonnes accoutumances, à goûter le bien et à haïr le mal; comme il faut aussi que la terre soit bien cultivée pour bien nourrir la semence. La parole entretient, en effet, avec l'ouïe dans l'âme, le même rapport que la semence avec la terre: qui vit selon ses passions n'écouterait pas librement les paroles de celui qui l'admoneste; il ne comprendra même pas de manière à juger bon ce à quoi elles conduisent. Aussi ne peut-il être persuadé par personne.

#2147. — Pour parler universellement, la passion qui, confirmée par l'accoutumance, domine dans l'homme, ne cède pas à de simples paroles, mais il faut y mettre de la violence, de manière à forcer au bien. Il devient donc évident que, pour que les paroles de celui qui admoneste soient efficaces pour quelqu'un, il faut qu'elles soient précédées par une accoutumance par laquelle on acquiert les mœurs propres de la vertu, de manière à aimer le bien honorable, et à détester ce qui est honteux.

#2148. — Ensuite (1179b31), il montre que la bonne accoutumance requiert l'établissement d'une loi.

En premier, il montre que c'est par la loi que tous deviennent bons. En second (1180a14), il montre que cela ne peut se faire convenablement sans loi.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos. En second (1180a5), il présente pour cela un signe.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos en ce qui concerne les jeunes. En second (1180a1), en ce qui concerne les autres.

Il dit donc, en premier, qu'il est difficile, dès sa jeunesse, d'être conduit par la main à la vertu en conformité à de bonnes accoutumances, si l'on n'est pas éduqué sous de bonnes lois, qui conduisent au bien avec une certaine nécessité.

#2149. — En effet, vivre avec tempérance, en s'abstenant de plaisirs, et avec persévérance, de manière à ne pas renoncer au bien à cause des efforts et des tristesses, ce n'est pas plaisant, pour la plupart, et spécialement pour les jeunes, qui sont enclins aux plaisirs, comme il a été dit au septième [livre] (#1531). C'est pourquoi il faut que l'éducation des enfants et leurs découvertes soient ordonnées par de bonnes lois, par lesquelles ils soient de quelque manière contraints par force à s'accoutumer au bien, qui, une fois tourné en accoutumance, ne sera plus triste, mais plus plaisant.

#2150. — Ensuite (1180a1), il montre que même les autres ont besoin de législation. Il dit qu'il ne suffit pas que l'on soit éduqué d'après des lois et que l'on fasse attention à tout cela pendant que l'on est jeune, mais qu'il faut encore plus, une fois adulte, que l'on trouve les voies honnêtes pour agir, et que l'on s'accoutume à elles. Pour cela, nous avons besoin de lois; et non seulement au début, quand on commence à devenir adulte, mais universellement, pendant toute la vie humaine. Il y en a beaucoup plus, en effet, qui obéissent davantage à la nécessité, c'est-à-dire à la contrainte qu'aux paroles. Ils obéissent davantage au préjudice, c'est-à-dire au dommage qu'ils encourrent par des peines, qu'à l'honnêteté.

#2151. — Ensuite (1180a5), il donne un signe de son propos. Il dit que, comme la nécessité induite par la loi est requise à la vie humaine bonne, il s'ensuit que des législateurs estiment qu'il faut appeler les hommes à la vertu, de manière que les [gens] vertueux, qui obéissent spontanément à l'honnêteté, de leur propre chef, grâce à des accoutumances antérieures, soient incités au bien, du fait de leur montrer l'honnêteté de ce qui est proposé. Pour ceux qui sont désobéissants et de mœurs dégénérées, cependant, ils apposent des peines corporelles, par exemple, le fouet et diverses punitions, de manière à leur procurer le reproche et le dommage approprié. Quant à ceux, enfin, qui sont totalement incurables, ils les exterminent, comme lorsqu'ils pendent le voleur.

#2152. — La raison en est que le vertueux, qui ordonne sa vie au bien, obéit à la simple parole où le bien est proposé. Mais l'homme dépravé, parce qu'il désire le plaisir, doit être puni avec de la tristesse ou de la douleur, à la manière d'un [animal] sous le joug, c'est-à-dire comme on mène un

âne au fouet. Il s'ensuit que, comme on le dit, il faut appliquer les tristesses qui contrarient le plus les amateurs de plaisirs; par exemple, si on s'est enivré, qu'on nous donne de l'eau à boire.

#2153. — Ensuite (1180a14), il montre que la loi est nécessaire pour que l'on devienne bon. Il le montre avec deux raisons. La première en est qu'il faut que celui qui doit devenir bon reçoive bonne éducation et coutume, et qu'il vive par la suite en conformité aux voies correctes découvertes, de manière à s'abstenir des choses dépravées soit par sa volonté propre, soit même en étant contraint contre sa volonté. Certes, cela n'arrive que l'on voit sa vie dirigée par une intelligence qui détient à la fois l'ordre correct, pour conduire au bien, et la force, c'est-à-dire une puissance de coercition, pour contraindre ceux qui ne veulent pas. Or le précepte paternel n'a pas cette force de coercition, et elle n'est pas non plus le fait de quelque autre homme persuasif, qui ne soit pas roi, ni constitué en une autre forme de gouvernement. Mais la loi a ce pouvoir de coercition, du fait d'être promulguée par un roi ou un chef. Elle est aussi une parole procédant d'une prudence et d'une intelligence qui dirige vers le bien. Aussi appert-il que la loi est nécessaire pour rendre les hommes bons.

#2154. — Il présente ensuite sa seconde raison (1180a22).

Il dit qu'on est tenu en haine par ceux que l'on contrarie, quand on veut contrarier les mœurs, même si on le fait correctement. On croit, en effet, qu'ils le font par mauvais zèle. Tandis que la loi qui prescrit l'honnêteté n'est pas onéreuse, c'est-à-dire trop lourde ou odieuse, parce qu'elle est proposée communément. Il en reste que la loi est nécessaire pour rendre des hommes bons.

Leçon 15

#2155. — Après avoir montré qu'une législation est nécessaire pour que les gens deviennent bons, le Philosophe montre ici qu'il est nécessaire qu'il y ait un législateur.

En premier, il propose son intention. En second (1180a34), il prouve son propos.

Il dit donc, en premier, que, quoique, comme on l'a dit antérieurement (#2148-2154), une législation soit nécessaire pour l'éducation et l'action humaine, c'est cependant dans la seule cité des Lacédémoniens, avec bien peu d'autres, que le législateur paraît avoir pris soin d'ordonner par des lois l'éducation des enfants et les voies d'action découvertes. Tandis que, dans la plupart des cités, pareilles [dispositions] sont négligées; là, chacun vit comme il veut, et dispose de ses enfants et de sa femme à sa guise, à la manière des Cyclopes, c'est-à-dire de certaines nations barbares qui ne font pas usage de lois. Le mieux, donc, c'est qu'on prenne un soin correct de l'éducation des enfants et des actions vertueuses des citoyens, par autorité publique, et qu'on soit instruit de manière à pouvoir faire cela adéquatement.

#2156. — Mais comme les gens le négligent communément, du fait de ne pas y mettre un soin public, il semble revenir à chaque particulier d'assurer à ses enfants et à ses amis le moyen de devenir vertueux; ou, s'il ne peut assurer cela, au moins de choisir comment ce puisse être fait. Or, bien sûr, d'après ce qu'on a dit, cela paraît le plus pouvoir être fait si l'on devient législateur, c'est-à-dire si l'on acquiert la capacité d'établir des lois correctes. C'est ainsi qu'il appartient principalement à la personne publique d'être législateur, mais en second cela appartient aussi au particulier.

#2157. — Ensuite (1180a34), il prouve son propos avec deux raisons. Il dit donc, en premier, qu'il est manifeste que les soins communs, les soins qui relèvent de personnes publiques, auxquelles il appartient de légiférer, se donnent à travers des lois. Manifestement, en effet, il est pris soin pour des [choses], comme et en tant que des lois en statuent. Et les bons soins sont ceux dont on dispose par de bonnes lois.

#2158. — Cela ne change rien, pour notre propos, si on en dispose par des lois écrites ou non écrites, ou par des lois qui instruisent une seule ou plusieurs [personnes]. En musique aussi, et en entraînement, et en les autres domaines, il est évident que cela ne change rien au fait de la loi, que l'annonce en soit faite par écrit ou sans écrit. Car l'écriture ne sert qu'à la conservation dans la

mémoire pour le futur. De manière semblable aussi, cela ne change rien, en pareils [domaines], que l'annonce soit faite à une seule ou à plusieurs [personnes]. Ainsi encore, il paraît bien relever de la même raison qu'un père de famille instruit son enfant, ou les quelques gens de la maison, par admonestation orale ou écrite, et qu'un chef établisse une loi écrite pour ordonner tout l'ensemble de la cité. Car le lieu que tiennent dans les cités les lois publiques et les mœurs qu'elles introduisent, les paroles paternelles et les mœurs qu'elles induisent le tiennent dans les maisons.

#2159. — En voici, d'ailleurs, la seule différence: c'est que la parole paternelle n'a pas pleinement force de coercition, comme la parole du roi, ainsi qu'on l'a dit plus haut (#2153). En conséquence, il montre que, sous un aspect, la [chose] revient davantage à la personne privée qu'à la publique, en raison du lien de sang et des bienfaits pour lesquels les enfants aiment leurs parents, et obéissent facilement, de par l'amitié naturelle qui existe entre enfants et père. Ainsi donc, bien que la parole royale ait davantage de pouvoir par voie de crainte, cependant la parole paternelle a davantage de pouvoir par voie d'amour, voie certes plus efficace chez ceux qui ne sont pas totalement mal disposés.

#2160. — Il présente ensuite sa seconde raison (1180b7).

Il dit que la discipline utile communément comporte des différences sur des points particuliers. C'est clair dans l'art médical: par exemple, universellement, abstinence et repos sont utiles aux fiévreux, pour ne pas appesantir leur nature par l'abondance de nourriture, ni exciter la chaleur par le mouvement. Mais peut-être cela ne conviendra-t-il pas à telle fiévreuse, parce que l'abstinence affaiblirait trop sa capacité; et peut-être telle [personne] fiévreuse a-t-elle besoin de mouvement pour résoudre ses abondantes sécrétions. La même [chose] est claire aussi chez les combattants, parce que le pugilat n'use pas de la même manière de combattre contre chacun. Avec cela, il paraîtra plus sûr de procéder, dans l'opération de chaque art actif, en mettant un soin propre à chaque [chose]. Ainsi, en effet, chacun entrera-t-il davantage en possession de ce qui lui convient.

#2161. — On mettra cependant le meilleur soin à ce qu'il faut faire, si le médecin, et l'entraîneur, et n'importe quel autre artisan d'action connaît dans l'universel, par exemple ce qui vaut communément pour tous, ou bien ce qui vaut pour tous ceux d'une sorte, par exemple, pour les bilieux. La raison en est qu'aux sciences, on attribue à la fois d'être et de porter sur le commun: pourra donc mettre le meilleur soin celui qui procède d'une science universelle pour s'appliquer à un particulier. Ce n'est cependant pas seulement de cette manière que le médecin peut soigner; pour soigner un particulier, rien n'empêche qu'on le soigne bien, même sans connaître le commun, pourvu qu'à cause de l'expérience, on considère attentivement les accidents de chaque particulier. C'est ainsi que certains semblent les meilleurs médecins pour eux-mêmes, à cause de leur expérience de leurs accidents propres, alors qu'ils n'arrivent pas à en assister d'autres.

#2162. — On peut donc, sans science universelle, agir bien concernant un particulier; néanmoins, celui qui veut devenir artisan doit tendre à la connaissance universelle, de façon à l'atteindre de quelque manière; comme c'est nécessaire, aussi, à qui veut être spéculatif, par exemple, au géomètre ou au naturaliste. Il a été dit (#1213, 1352), en effet, que les sciences portent sur cela, à savoir, sur l'universel. Il en va pareillement chez ceux qui se préoccupent de rendre bons.

#2163. — On peut, en effet, sans art ni science, par quoi on connaisse l'universel, rendre bon un tel ou un tel, grâce à l'expérience qu'on a de lui. Cependant, si l'on veut s'employer à en rendre meilleurs plusieurs, tant peu que beaucoup, on doit tenter de parvenir à savoir universellement ce par quoi on devient bon, c'est-à-dire de devenir législateur, de manière à posséder l'art par lequel bien établir des lois, puisque c'est par des lois que l'on devient bon, comme on en a traité plus haut (#2153-2154). En effet, pouvoir bien disposer n'importe quelle bonne accoutumance de l'homme, en l'induisant et en enlevant son opposée, par exemple, la santé et la maladie, la vertu et la malice, cela n'appartient pas à n'importe qui, mais seulement à qui a science du commun; c'est clair pour l'art médical, et pour toutes les autres choses auxquelles on applique l'attention et la prudence humaine. En toutes choses, en effet, on doit non seulement connaître le singulier, mais aussi posséder la science du commun; c'est qu'éventuellement, des [choses] se produiront qui soient comprises sous la science commune, mais non sous la connaissance des accidents singuliers.

Leçon 16

#2164. — Après avoir montré qu'il est nécessaire de devenir législateur, le Philosophe s'enquiert ici de la façon de le devenir.

En premier, il dit sur quoi porte son intention, et conclut de ce qui a été dit que, comme on a montré (#2157-2163) qu'il importe de devenir législateur, il faut, après ce qui précède, trouver d'où on devient législateur: si [cela vient] par accoutumance ou par enseignement, et comment [cela vient] de l'une ou de l'autre manière.

#2165. — En second (1180b29), il exécute son propos.

En premier, il montre que ce que les anciens faisaient ne suffisait pas pour devenir législateur. En second (1181b12), il conclut qu'il doit en traiter.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre la manière à suivre pour devenir législateur. En second (1180b31), il montre qu'elle n'est pas respectée.

Il dit donc, en premier, qu'il paraît convenable de devenir législateur en partant du [point] et en procédant de la façon dont on le fait en d'autres sciences de l'action qui existent en vue de la politique. Et ce n'est pas sans convenance, en visant la législative, de parler de la politique, car, comme on l'a dit au sixième [livre] (#1197-1198), la législative est une partie de la prudence politique. La législative, en effet, est comme une politique architectonique.

#2166. — Ensuite (1180b31), il montre que ce qui paraît convenable n'est pas respecté, en raison de la distinction entre ceux qui se mêlent de législative.

En premier, il propose leur distinction. En second (1181a1), il montre leur insuffisance.

Il dit donc, en premier, que, bien qu'il paraîtrait raisonnable qu'il en aille de manière semblable en cela comme en autre chose, cependant on ne respecte manifestement pas une manière semblable en matière de politique et en matière d'autres arts d'action, dits sciences pour la connaissance qu'ils comportent, mais puissances pour ce qu'ils sont principes d'action. Dans les autres arts d'action, en effet, ce sont manifestement les mêmes qui transmettent l'art, en l'enseignant, et qui agissent d'après lui. Ainsi, de sont les médecins qui, à la fois, enseignent la médecine et agissent d'après elle. La même raison vaut pour les écrivains, et pour n'importe qui d'autre qui agit en se conformant à un art.

#2167. — En politique, pourtant, il est clair qu'il en va autrement. Car les uns, à savoir, les Sophistes, assurent qu'ils enseignent la législative, alors que pourtant aucun d'entre eux n'agit d'après elle, et que ce sont d'autres qui paraissent en user, ceux qui mènent la vie civile.

#2168. — Ensuite (1181a1), il montre l'insuffisance des uns et des autres.

En premier, de ceux qui mènent la vie civile. En second (1181a12), des sophistes.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention, concernant le défaut de ceux qui mènent la vie civile: c'est que ces actions civiles qu'ils exercent paraissent davantage procéder d'une puissance, c'est-à-dire d'un habitus acquis par accoutumance, et d'une expérience, que d'un esprit, c'est-à-dire d'intelligence et de science.

#2169. — En second (1181a3), il prouve son propos par deux signes. Le premier en est que ceux dont l'action procède d'une science peuvent exprimer, par écrit ou oralement, les raisons de ce qu'ils font. Or ceux qui mènent la vie civile n'expriment manifestement ni par écrit ni oralement quoi que ce soit sur la politique, quoiqu'il serait beaucoup mieux d'écrire toutes les paroles judicatives, celles par lesquelles on est instruit, moyennant des lois établies, de la manière de juger, et [toutes les paroles] oratoires, celles par lesquelles on est instruit à parler en conformité à la rhétorique.

#2170. — Le second signe, c'est que ceux qui agissent en se conformant à une science peuvent former d'autres agents en les instruisant. Or ces gens qui mènent une vie politique ne rendent politiques ni leurs fils ni leurs amis. Pourtant, il est raisonnable qu'ils le feraient, s'ils le pouvaient. En effet, ils ne pourraient offrir rien de mieux leurs cités que de laisser après eux des gens qu'ils rendraient bons politiques. De manière semblable, aussi, rien ne leur serait préférable à eux-mêmes

que d'avoir la puissance de former d'autres [personnes] politiques; et ils ne pourraient non plus procurer quelque chose de plus utile à leurs plus chers amis.

#2171. — En troisième (1181a9), il exclut une erreur. En effet, on pourrait, avec ce qui précède, penser que l'expérience de la vie civile n'est pas utile. Mais il dit lui-même que, sans suffire, elle n'aide cependant pas peu à devenir politique. Autrement, on ne deviendrait pas davantage politique par l'habitude de la vie politique; or pour ceux qui désirent savoir quelque chose de la politique, l'expérience de la vie politique est manifestement nécessaire.

#2172. — Ensuite (1181a12), il montre le défaut dont souffrent les sophistes.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention. Il dit que les Sophistes, qui promettent d'enseigner la politique, sont manifestement trop loin de ce qu'ils enseignent. Manifestement, en effet, ils ignorent totalement à la fois quelle sorte de science est la politique, et sur quelles sortes d'[objets] elle porte.

#2173. — En second (1181a14), il montre son propos par des signes. En premier, quant à ce qu'il avait dit qu'ils ne savent pas quelle nature elle a. S'ils le savaient, en effet, ils ne prétendraient pas que la politique soit la même [chose] que la rhétorique. La rhétorique, en effet, peut persuader autant sur les louanges et les blâmes que mérite quelqu'un, que dans les conseils et que dans les jugements, selon le triple genre de cause: démonstratif, délibératif et judiciaire. D'après eux, pourtant, la politique ne persuade que dans les jugements. Car ils réputent comme bons politiciens ceux qui savent user des lois pour un jugement.

#2174. — Il présente un second signe, quant à ce qu'il avait dit qu'ils ne savent pas sur quelle sorte d'[objets] porte la politique. S'ils le savaient, en effet, ils ne penseraient pas qu'il soit facile d'établir des lois, selon la législative, qui est la partie principale de la politique, et qu'il suffise, pour établir des lois, de comparer différentes lois déjà approuvées, de choisir les meilleures d'entre elles et de les instituer.

#2175. — En quoi, certes, ils se rendent fautifs sous deux [aspects]. Sous un premier aspect, en prétendant que comparer des lois et choisir les meilleures d'entre elles suffise pour devenir législateur; car, avec la législative, on ne doit pas seulement juger de lois déjà découvertes, mais aussi en découvrir de nouvelles, à la similitude des autres arts d'action. Le médecin, en effet, non seulement juge des remèdes déjà découverts pour soigner, mais aussi il peut découvrir de nouveaux remèdes. Sous un autre aspect, qu'il touche en mettant le premier de côté, parce qu'il n'est pas facile de choisir les meilleures lois, car le choix n'appartient pas à la seule intelligence et le jugement droit constitue une excellence, comme il appert aussi en musique.

#2176. — Ceux, en effet, qui détiennent l'expérience du singulier, portent un jugement droit sur les actions, et comprennent par quelles voies et comment on peut mener à terme des actions de la sorte, et quelles sortes d'actions s'harmonisent à quelles sortes de personnes ou d'affaires. Mais il est raisonnable qu'échappe aux gens dépourvus d'expérience si telle action est bien ou mal faite, confrontée à ce qu'ils ont trouvé traité par écrit. En effet, l'application à l'action leur échappe, de ce qu'ils trouvent par écrit. Or les lois à instituer s'assimilent aux actions politiques, car elles sont instituées comme des règles des actions politiques. Aussi, ceux qui ne savent pas de quelles sortes sont les actions qui conviennent ne peuvent savoir quelles lois conviennent.

#2177. — Ainsi donc, en partant de la comparaison des lois, on ne peut devenir législateur, ou juger quelles sont les meilleures lois, si on n'a pas d'expérience. Comme aussi on ne peut manifestement pas devenir bon médecin en prenant connaissance des seuls remèdes écrits, même si ceux qui décrivent par écrit ces remèdes s'efforcent de présenter non seulement les traitements, mais aussi les manières de soigner, comment il faut adapter les remèdes aux situations singulières des gens. Tout cela, cependant, ne paraît utile qu'au seul expert, tandis que pour ceux qui ne connaissent pas les singuliers, à cause de leur inexpérience, cela semble inutile.

#2178. — En troisième (1181b6), il conclut, de ce qui a été présenté, l'exclusion d'une erreur, selon laquelle on pourrait penser que la comparaison des lois écrites serait tout à fait inutile. Il dit que,

comme on a dit (#2177) qu'il en allait pour les remèdes médicaux enregistrés, de même aussi en vaut-il pour notre propos: comparer des lois et des constitutions, c'est-à-dire l'ordonnance de différentes cités, est utile à ceux qui, grâce à leur accoutumance, peuvent considérer et juger quelles actions ou lois se trouvent bonnes ou mauvaises, et quelles sortes de [choses] conviennent à quelles sortes de [gens]. Mais ceux qui n'ont pas d'habitus acquis par accoutumance et veulent parcourir de tels enregistrements ne peuvent en juger bien, sauf par hasard. On devient cependant mieux disposé à comprendre de telles [matières] du fait de parcourir des lois et des constitutions écrites.

#2179. — Ensuite (1181b12), il se propose de dire de quelle manière on devient législateur.

En premier, il montre que c'en est bientôt le temps. Étant donné, dit-il, que les anciens, c'est-à-dire les sages qui l'ont précédé, ont laissé sans traitement adéquat ce qui concerne la législative, il vaut mieux essayer nous-mêmes de traiter de la législative et, universellement, de toute la constitution, dont la législative est une partie, de façon à compléter l'enseignement philosophique avec la politique, c'est-à-dire avec la science de l'action, qui porte sur les [affaires] humaines, car il semble que c'est pour cela qu'on en a traité en dernier.

#2180. — En second (1181b15), il montre dans quel ordre cela devra se faire. Il dit qu'en premier, il tentera de vérifier rapidement si les aïeux, c'est-à-dire les sages antérieurs, ont dit quelque chose de partiellement bien sur la politique. Il le fera au second [livre] de la *Politique*. Ensuite, à partir des différentes constitutions, il considérera quelles sortes de constitutions sauvegardent les cités, c'est-à-dire les constitutions droites, qui sont le règne, l'aristocratie, et la politique; et quelles sortes [la] compromettent, à savoir, les constitutions perverses, qui sont la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. Il faudra considérer encore quelles sortes conservent ou compromettent chacune des constitutions, et pour quelles causes certaines cités agissent bien, civilement, et d'autres mal. Il en traitera du troisième livre de la *Politique* jusqu'au septième. Alors, après les considérations précédentes, il commence à regarder de quelle sorte est la meilleure constitution, et comment elle doit s'ordonner, et de quelles lois et accoutumances elle use. Mais avant tout cela, il présente, au premier livre, certains principes de la politique par lesquels il dit qu'il va commencer. Voilà qui rattache au livre de la *Politique*, et termine tout le livre de l'*Éthique*.