Ce qui est important 16 > Plus JApprends

[...]

Lorsqu’elle décroisa

les jambes

la balançoire eut un hoquet

de cordillère des Andes.

X

[...]

Quitter la vie de son vivant est chose étrange

L’ortie blanche est en fleur tout autour de la grange

Peut-on penser la mort?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

[...]

D’abord, dans le village natal de ce génie on a trouvé aussi

Vingt-cinq virgule trois crétins de même génération.

Le désespoir est impossible.

Or, dans le village natal de vingt-cinq virgule trois crétins à une même génération,

On a aussi torché un génie.

L’espoir est invivable.

Enfin, dans une seule génération de village natal, on découvre

Vingt-cinq virgule trois crétins de même génie.

L’existence est impardonnable.

X

[...]

Une lucidité tient à distance.

Une lucidité perce tout.

Une lucidité ne voit pas la lumière qu’elle est.

Une lucidité voit la lumière qu’elle n’est pas.

Une lucidité ne se voit pas.

Une lucidité se sait mortelle.

Une lucidité se soucie peu d’être immortelle.

Une lucidité joue et ne joue pas avec l’éternité.

Une lucidité est immédiate, ou jamais.

Une lucidité s’inspire des courants, pour aller.

Une lucidité file à contre-courant, pour revenir et ne pas.

Une lucidité s’arroge des droits, des foudres, des libertés.

Une lucidité ne se demande pas si elle est libre.

Une lucidité, que cherche-t-elle ?

Est-ce que ça cherche, est-ce que ça veut, est-ce que ça crée,

Est-ce que ça tue ?

Une lucidité, n’est-ce qu’un fanal dans la nuit ?

Une lucidité, trouvez-m’en une, une seule

Á midi.

X

[...]

Pour aujourd’hui je sais.

Je sais qu’aujourd’hui.

Je sais qu’aujourd’hui est.

Je sais qu’aujourd’hui est le premier.

Je sais qu’aujourd’hui est le premier jour.

Je sais qu’aujourd’hui est le premier jour de ce qui nous reste

Á vivre.

Je sais que je remercie Guy Benoît de m’avoir signalé ce vers de Gregory Corso.

Je sais que je remercie Gregory Corso d’avoir écrit ces mots.

Je sais mais je ne sais rien du tout.

Je ne sais rien d’aujourd’hui.

Je ne sais rien du dernier jour.

Je ne sais pas rester en vie.

Je ne sais pas vivre.

Je ne sais pas mourir.

Je ne sais pas le secret qui.

J’ignore tout du comment.

Le pourquoi m’exaspère.

Mais j’y vais, à coup sûr j’y vais.

X

[...]

Autrefois, jadis, j’avais une vie. Quelque chose qui ressemblait à une vie. Qui pouvait même, eu égard à sa proximité, à son immédiateté, passer pour « la mienne », de vie.

Aujourd’hui, je suis en vie. Dans quelque chose qui ressemble à la vie. II y a de la vie là. La place que j’y occupe le surcroît s’amenuise. Je ne suis plus que ce surcroît.

X

[...]

J’ai pratiqué des hérésies, pratiqué des croyances, pratiqué des distances, pratiqué des silences, pratiqué des pratiques. Heureux moments. Me voici sans pratique, sans silence, sans distance, sans croyance, sans hérésie, et pourtant le niveau des mers, les climats démâtés, le Gulf Stream à l’envers, les continents changés d’adresse, la fin des temps, tous contre tous dans les ténèbres — avec d’invraisemblables obstinés du bonheur qui opteront pour une lumière intense *et la découvriront.*

X

[...]

Plus loin, sous les bambous, d’invisibles volutes.

Une odeur de café.

Quelques embruns.

C’était donc ça, créer ?

X

[...]

Le plus étrange, c’est que je ne rêve pas.

Aujourd’hui, 18 juin 2008, sur la planète Terre, esclavage et salariat sont toujours en vigueur. Rien de naturel là-dedans. Rien de nécessaire. Rien d’inévitable. Juste un rapport de forces depuis les débuts, les *appropriatifs* débuts du néolithique.

Après cinq cents siècles de cueillette, de chasse, de pêche, de nomadisme, apparaissent des hommes assez avides, assez roublards, assez violents pour imposer leur criminel *droit de propriété*.

Ceux-là savent avoir: ceux-là savent tuer, exploiter, torturer. Tel est leur glorieux sens de l’initiative. Lie de leur espèce, ils vont dominer le monde.

18 juin 2008 : hyper-capitalisme. Ignoble. Injustifiable. Au bord du meurtre total : celui de la planète elle-même.

X

[...]

Beaucoup, qui ont beaucoup, ne songent qu’à se prémunir. D’autres, qui ont peu, se dépensent. D’autres encore, qui n’ont rien, n’y pensent pas. La survie n’est pas de bon conseil.

X

[...]

A deux doigts de la mort

à trois cils de non-être

qu’est-ce encore la question sociale ?

c’est justement le cœur de l’être

c’est-à-dire l’autre

et c’est unique

c’est même uniquement là

que l’autre est je que l’autre est moi

que je suis autre-moi

à trois cils de non-être à deux doigts de la mort

la question sociale

est encore à bord

X

[...]

Serge Sautreau, L’antagonie

Aristote, *L’Éthique á Nicomaque*

LIVRE I

1

<Le bien et l’activité humaine. La hiérarchie des biens>

Tout art1 et toute investigation, et pareillement toute action *2* et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu’il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le le Bien est ce à quoi toutes choses tendent.

Mais on observe, en fait, une certaine différence entre les fins 3 : les unes consistent dans des activités, et les autres dans certaines œuvres, distinctes des activités elles-mêmes. Et là où existent certaines fins distinctes des actions, dans ces cas-là les œuvres sont par nature supérieures aux activités qui les produisent. [...]

Si donc il y a, de nos activités, quelque fin que nous souhaitons par elle-même, et les autres seulement à cause d’elle, et si nous ne choisissons pas indéfiniment une chose en vue d’une autre (car on procéderait ainsi à l’infini, de sorte que le désir serait futile et vain), il est clair que cette fin-là ne saurait être que le bien, le Souverain Bien. N’est-il pas vrai dès lors que, pour la conduite de la vie, la connaissance de ce bien est d’un grand poids, et que, semblables à des archers qui ont une cible sous les yeux, nous pourrons plus aisément atteindre le but qui convient? S’il en est ainsi, nous devons essayer d’embrasser, tout au moins dans ses grandes lignes, la nature du Souverain Bien, et de dire de quelle science particulière ou de quelle potentialité il relève. On sera d’avis qu’il dépend de la science suprême et architectonique par excellence. Or une telle science est manifestement la Politique, car c’est elle qui dispose quelles sont parmi les sciences celles qui sont nécessaires dans les cités, et quelles sortes de sciences chaque classe de citoyens doit apprendre, et jusqu’à quel point l’étude en sera poussée; et nous voyons encore que même les potentialités les plus appréciées sont subordonnées à la Politique: par exemple la stratégie, l’économique, la rhétorique. Et puisque la Politique se sert des autres sciences pratiques, et qu’en outre elle légifère sur ce qu’il faut faire et sur ce dont il faut s’abstenir, la fin de cette science englobera les fins des autres sciences ; d’où il résulte que la fin de la Politique sera le bien proprement humain. [...]

L'homme est-il un animal politique ?

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

3

<Les théories courantes sur la nature du bonheur, le plaisir, l’honneur, la richesse>

[...]

C’est qu’en effet les principaux types de vie sont au nombre de trois : celle dont nous venons de parler, la vie politique, et en troisième lieu la vie contemplative. - La foule se montre véritablement d’une bassesse d’esclave en optant pour une vie bestiale, mais elle trouve son excuse dans le fait que beaucoup de ceux qui appartiennent à la classe dirigeante ont les mêmes goûts qu’un Sardanapale. - Les gens cultivés, et qui aiment la vie active, préfèrent l’honneur, car c’est là, à tout prendre, la fin de la vie politique. Mais l’honneur apparaît comme une chose trop superficielle pour être l’objet cherché, car, de l’avis général, il dépend plutôt de ceux qui honorent que de celui qui est honoré; or nous savons d’instinct que le bien est quelque chose de personnel à chacun et qu’on peut difficilement nous ravir. En outre, il semble bien que l’on poursuit l’honneur en vue seulement de se persuader de son propre mérite; en tout cas, on cherche à être honoré par les hommes sensés et auprès de ceux dont on est connu, et on veut l’être pour son excellence. II est clair, dans ces conditions, que, tout au moins aux yeux de ceux qui agissent ainsi, la vertu l’emporte sur l’honneur. Peut-être pourrait-on aussi supposer que c’est la vertu plutôt que l’honneur qui est la fin de la vie politique. Mais la vertu apparaît bien, elle aussi, insuffisante, car il peut se faire, semble-t-il, que, possédant la vertu, on passe sa vie entière à dormir ou à ne rien faire, ou même, bien plus, à supporter les plus grands maux et les pires infortunes. Or nul ne saurait déclarer heureux l’homme vivant ainsi, à moins de vouloir maintenir à tout prix une thèse. Mais sur ce sujet en voilà assez (il a été suffisamment traité, même dans les discussions courantes).

Le troisième genre de vie, c’est la vie contemplative, dont nous entreprendrons l’examen par la suite . [...]

X

5

<Nature du bien : fin parfaite, qui se suffit à elle-même>

[...]

Puisque les fins sont manifestement multiples, et nous choisissons certaines d’entre elles (par exemple la richesse, les flûtes et en général les instruments) en vue d’autres choses, il est clair que ce ne sont pas là des fins parfaites, alors que le Souverain Bien est, de toute évidence, quelque chose de parfait. Il en résulte que s’il y a une seule chose qui soit une fin parfaite, elle sera le bien que nous cherchons, et s’il y en a plusieurs, ce sera la plus parfaite d’entre elles. Or, ce qui est digne d’être poursuivi par soi, nous le nommons plus parfait que ce qui est poursuivi pour une autre chose, et ce qui n’est jamais désirable en vue d’une autre chose, nous le déclarons plus parfait que les choses qui sont désirables à la fois par elles-mêmes et pour cette autre chose, et nous appelons parfait au sens absolu ce qui est toujours désirable en soi-même et ne l’est jamais en vue d’une autre chose. Or le bonheur semble être au suprême degré une fin de ce genre, car nous le choisissons toujours pour lui-même et jamais en vue d’une autre chose : au contraire, l’honneur, le plaisir, l’intelligence ou toute vertu quelconque, sont des biens que nous choisissons assurément pour eux-mêmes (puisque, même si aucun avantage n’en voulait pour nous, nous les choisirions encore), mais nous les choisissons aussi en vue du bonheur, car c’est par leur intermédiaire que nous pensons devenir heureux. Par contre, le bonheur n’est jamais choisi en vue de ces biens, ni d’une manière générale en vue d’autre chose que lui-même. [...]

Le bonheur est-il le but de l’existence ?

6

< Le bonheur défini par la fonction propre de l’homme>

Mais sans doute l’identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d’accord [...]

c’est donc que le bien pour l’homme consiste dans une activité de l’âme en accord avec la vertu, et, au cas de pluralité de vertus, en accord avec la plus excellente et la plus parfaite d’entre elles. Mais il faut ajouter: «et cela dans une vie accomplie jusqu’à son terme », car une hirondelle ne fait pas le printemps, ni non plus un seul jour : et ainsi la félicité et le bonheur ne sont pas davantage l’œuvre d’une seule journée, ni d’un bref espace de temps. [... voir livre I, 10]

9

<Suite du chapitre précédent : accord de la définition du bonheur avec les doctrines qui identifient le bonheur à la vertu, ou au plaisir, ou aux biens extérieurs>

[...]

Pour ceux qui prétendent que le bonheur consiste dans la vertu en général ou dans quelque vertu particulière, notre définition est en plein accord avec eux, car l’*activité conforme à la vertu* appartient bien à la vertu. Mais il y a sans doute une différence qui n’est pas négligeable, suivant que l’on place le Souverain Bien dans la possession ou dans l’usage, dans une disposition ou dans une activité. En effet, la disposition peut bien exister sans produire aucun bien, comme dans le cas de l’homme en train de dormir ou inactif de quelque autre façon ; au contraire, pour la vertu en activité, c’est là une chose impossible, car celui dont l’activité est conforme à la vertu agira nécessairement et agira bien. Et de même qu’aux Jeux olympiques, ce ne sont pas les plus beaux et les plus forts qui sont couronnés, mais ceux qui combattent (car c’est parmi eux que sont pris les vainqueurs) de même aussi les nobles et bonnes choses de la vie deviennent à juste titre la récompense de ceux qui agissent. Et leur vie est encore en elle-même un plaisir, car le sentiment du plaisir rentre dans la classe des états de l’âme, et chacun ressent du plaisir par rapport à l’objet, quel qu’il soit, qu’il est dit aimer: par exemple, un cheval donne du plaisir à l’amateur de chevaux, un spectacle à l’amateur de spectacles; de la même façon, les actions justes sont agréables à celui qui aime la justice, et, d’une manière générale, les actions conformes à la vertu plaisent à l’homme qui aime la vertu. Mais tandis que chez la plupart des hommes les plaisirs se combattent parce qu’ils ne sont pas des plaisirs par leur nature même, ceux qui aiment les nobles actions trouvent au contraire leur agrément dans les choses qui sont des plaisirs par leur propre nature. Or tel est précisément ce qui caractérise les actions conformes à la vertu, de sorte qu’elles sont des plaisirs à la fois pour ceux qui les accomplissent et en elles-mêmes. Dès lors la vie des gens de bien n’a nullement besoin que le plaisir vienne s’y ajouter comme un surcroît postiche, mais elle a son plaisir en elle-même. Ajoutons, en effet, à ce que nous avons dit, qu’on n’est pas un véritable homme de bien quand on n’éprouve aucun plaisir dans la pratique des bonnes actions, pas plus que ne saurait être jamais appelé juste celui qui accomplit sans plaisir des actions justes, ou libéral celui qui n’éprouve aucun plaisir à faire des actes de libéralité, et ainsi de suite. S’il en est ainsi, c’est en elles-mêmes que les actions conformes à la vertu doivent être des plaisirs. Mais elles sont encore en même temps bonnes et belles, et cela au plus haut degré, s’il est vrai que l’homme vertueux est bon juge en ces matières; or son jugement est fondé, ainsi que nous l’avons dit. Ainsi donc le bonheur est en même temps ce qu’il y a de meilleur, de plus beau et de plus agréable, et ces attributs ne sont pas séparés comme dans l’inscription de Délos:

Ce qu’il y a de plus beau, c’est ce qu’il y a de plus juste, et ce qu’il y a de meilleur, c’est de se bien porter ;

Mais ce qu’il y a par nature de plus agréable, c’est d’obtenir l’objet de son amour.

En effet, tous ces attributs appartiennent à la fois aux activités qui sont les meilleures, et ces activités, ou l’une d’entre elles, celle qui est la meilleure, nous disons qu’elles constituent le bonheur même. [...]

Le bonheur est-il le but de l’existence ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

10

<Mode d’acquisition du bonheur : il n’est pas l’œuvre de la fortune, mais le résultat d’une perfection>

[... voir livre I, 6]

C’est donc à juste titre que nous n’appelons heureux ni un bœuf, ni un cheval, ni aucun autre animal, car aucun d’eux n’est capable de participer à une activité de cet ordre. Pour ce motif encore, l’enfant non plus ne peut pas être heureux car il n’est pas encore capable de telles actions, en raison de son âge, et les enfants qu’on appelle heureux ne le sont qu’en espérance, car le bonheur requiert, nous l’avons dit, à la fois une vertu parfaite et une vie venant à son terme. De nombreuses vicissitudes et des fortunes de toutes sortes surviennent, en effet, au cours de la vie, et il peut arriver à l’homme le plus prospère de tomber dans les plus grands malheurs au temps de sa vieillesse, comme la légende héroïque le raconte de Priam: quand on a éprouvé des infortunes pareilles aux siennes et qu’on a fini misérablement, personne ne vous qualifie d’heureux.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

La chance existe t-elle ?

11

<Le bonheur et la vie présente. Le bonheur après la mort>

[...]

II est évident, en effet, que si nous le suivons pas à pas dans ses diverses vicissitudes, nous appellerons souvent le même homme tour à tour heureux et malheureux, faisant ainsi de l’homme heureux une sorte de *caméléon* ou une maison *menaçant ruine*. Ne doit-on pas plutôt penser que suivre la fortune dans tous ses détours est un procédé absolument incorrect? Ce n’est pas en cela, en effet, que consistent la prospérité ou l’adversité : ce ne sont là, nous l’avons dit, que de simples adjuvants dont la vie de tout homme a besoin. La cause véritablement déterminante du bonheur réside dans l’activité conforme à la vertu, l’activité en sens contraire étant la cause de l’état opposé.

Et la difficulté que nous discutons présentement témoigne en faveur de notre argument. Dans aucune action humaine, en effet, on ne relève une fixité comparable à celle des activités conformes à la vertu, lesquelles apparaissent plus stables encore que les connaissances scientifiques. Parmi ces activés vertueuses elles-mêmes, les plus hautes sont aussi les plus stables, parce que c’est dans leur exercice que l’homme heureux passe la plus grande partie de sa vie et avec le plus de continuité, et c’est là, semble-t-il bien, la cause pour laquelle l’oubli ne vient pas les atteindre.

Ainsi donc, la stabilité que nous recherchons appartiendra à l’homme heureux, qui le demeurera durant toute sa vie : car toujours, ou du moins préférablement à toute autre chose, il s’engagera dans des actions et des contemplations conformes à la vertu, et il supportera les coups du sort avec la plus grande dignité et un sens en tout point parfait de la mesure, si du moins il est véritablement homme de bien et d’*une carrure sans reproche*.

Mais nombreux sont les accidents de la fortune, ainsi que leur diversité en grandeur et en petitesse. S’agit-il de succès minimes aussi bien que de revers légers, il est clair qu’ils ne pèsent pas d’un grand poids dans la vie. Au contraire si on a affaire à des événements dont la gravité et le nombre sont considérables, alors, dans le cas où ils sont favorables ils rendront la vie plus heureuse (car en eux-même ils contribuent naturellement à embellir l’existence, et, de plus, leur utilisation peut être noble et généreuse) , et dans le cas où ils produisent des résultats inverses, ils rétrécissent et corrompent le bonheur, car, en même temps qu’ils apportent des chagrins avec eux, ils mettent obstacle à de multiples activités. Néanmoins, même au sein de ces contrariétés transparaît la noblesse de l’âme, quand on supporte avec résignation de nombreuses et sévères infortunes, non certes par insensibilité, mais par noblesse et grandeur d’âme. Et si ce sont nos activités qui constituent le facteur déterminant de notre vie, ainsi que nous l’avons dit, nul homme heureux ne saurait devenir misérable, puisque jamais il n’accomplira des actions odieuses et viles. En effet, selon notre doctrine, l’homme véritablement bon et sensé supporte toutes les vicissitudes du sort avec sérénité et tire parti des circonstances pour agir toujours avec le plus de noblesse possible, pareil en cela à un bon général qui utilise à la guerre les forces dont il dispose de la façon la plus efficace, ou à un bon cordonnier qui du cuir qu’on lui a confié fait les meilleures chaussures possibles, et ainsi de suite pour tous les autres corps de métier. Et s’il en est bien ainsi, I’homme heureux ne saurait jamais devenir misérable, tout en n’atteignant pas cependant la pleine félicité s’il vient à tomber dans des malheurs comme ceux de Priam. Mais il n’est pas non plus sujet à la variation et au changement, car, d’une part, il ne sera pas ébranlé aisément dans son bonheur, ni par les premières infortunes venues : il y faudra pour cela des échecs multipliés et graves; et, d’autre part, à la suite de désastres d’une pareille ampleur, il ne saurait recouvrer son bonheur en un jour, mais s’il y arrive, ce ne pourra être qu’à l’achèvement d’une longue période de temps, au cours de laquelle il aura obtenu de grandes et belles satisfactions.

Dès lors, qui nous empêche d’appeler heureux l’homme dont l’activité est conforme à une parfaite vertu et suffisamment pourvu des biens extérieurs, et cela non pas pendant une durée quelconque mais pendant une vie complète ? Ne devons-nous pas ajouter encore : *dont la vie se poursuivra dans les mêmes conditions et dont la fin sera en rapport avec le reste de l’existence*, puisque l’avenir nous est caché et que nous posons le bonheur comme une fin, comme quelque chose d’absolument parfait? S’il en est ainsi, nous qualifierons de bienheureux ceux qui, parmi les hommes vivants, possèdent et posséderont les biens que nous avons énoncés, - mais bienheureux toutefois comme des hommes peuvent l’être.

Sur toutes ces questions, nos explications doivent suffire. Quant à soutenir que les vicissitudes de nos descendants et de l‘ensemble de nos amis n’influencent en rien notre bonheur, c’est là de toute évidence une doctrine par trop étrangère à l’amitié et contraire aux opinions reçues. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

La chance existe t-elle ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

12

<Le bonheur est-il un bien digne d’éloge digne d’honneur?>

Ces explications une fois données, examinons si le bonheur appartient à la classe des biens dignes d’éloge ou plutôt à celle des biens dignes d’honneur, car il est évident que, de toute façon, il ne rentre pas dans les potentialités. Il apparaît bien que ce qui est digne d’éloge est toujours loué par le fait de posséder quelque qualité et d’être dans une certaine relation à quelque chose, car l’homme juste, l’homme courageux, et en général l’homme de bien et la vertu elle-même sont objet de louanges de notre part en raison des actions et des oeuvres qui en procèdent, et nous louons aussi l’homme vigoureux, le bon coureur, et ainsi de suite, parce qu’ils possèdent une certaine qualité naturelle et se trouvent dans une certaine avec quelque objet bon ou excellente. [...]

L’éloge s’adresse, en effet, à la vertu (puisque c’est elle qui nous rend aptes à accomplir les bonnes actions), tandis que la glorification porte sur les actes soit du corps soit de l’âme, indifféremment. Mais l’examen détaillé de ces questions relève sans doute plutôt de ceux qui ont fait une étude approfondie des glorifications: pour nous, il résulte clairement de ce que nous avons dit, que le bonheur rentre dans la classe des choses dignes d’honneur et parfaites. Et si telle est sa nature, cela tient aussi, semble-t-il, à ce qu’il est un principe, car c’est en vue de lui que tous nous accomplissons toutes les autres choses que nous faisons; et nous posons le Principe et la cause des biens comme quelque chose digne d’être honoré et de divin. [...]

Le bonheur est-il le but de l’existence ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

LIVRE II

1

<La vertu, résultat de l’habitude s’ajoutant à la nature>

[...]

En outre, pour tout ce qui survient en nous par nature, nous le recevons d’abord à l’état de puissance, et c’est plus tard que nous le faisons passer à l’acte, comme cela est manifeste dans le cas des facultés sensibles (car ce n’est pas à la suite d’une multitude d’actes de vision ou d’une multitude d’actes d’audition que nous avons acquis les sens correspondants, mais c’est l’inverse : nous avions déjà les sens quand nous en avons fait usage, et ce n’est pas après en avoir fait usage que nous les avons eus). Pour les vertus, au contraire, leur possession suppose un exercice antérieur, comme c’est aussi le cas pour les autres arts. En effet, les choses qu’il faut avoir apprises pour les faire, c’est en les faisant que nous les apprenons : par exemple, c’est en construisant qu’on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu’on devient cithariste ; ainsi encore, c’est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux. Cette vérité est encore attestée par ce qui se passe dans les cités, où les législateurs rendent bons les citoyens en leur faisant contracter certaines habitudes : c’est même là le souhait de tout législateur, et s’il s’en acquitte mal, son œuvre est manquée, et c’est en quoi la bonne constitution se distingue d’une mauvaise.

De plus, les actions qui, comme causes ou comme moyens, sont à l’origine de la production d’une vertu quelconque, sont les mêmes que celles qui amènent sa destruction, tout comme dans le cas d’un art : en effet, jouer de la cithare forme indifféremment les bons et les mauvais citharistes. On peut faire une remarque analogue pour les constructeurs de maisons et tous les autres corps de métiers : le fait de bien construire donnera de bons constructeurs, et le fait de mal construire, de mauvais. En effet, s’il n’en était pas ainsi, on n’aurait aucun besoin du maître, mais on serait toujours de naissance bon ou mauvais dans son art. Il en est dès lors de même pour les vertus : c’est en accomplissant tels ou tels actes dans notre commerce avec les autres hommes que nous devenons, les uns justes, les autres injustes; c’est en accomplissant de même telles ou telles actions dans les dangers, et en prenant des habitudes de crainte ou de hardiesse que nous devenons, les uns courageux, les autres poltrons. Les choses se passent de la même façon en ce qui concerne les appétits et les impulsions: certains hommes deviennent modérés et doux, d’autres déréglés et emportés, pour s’être conduits, dans des circonstances identiques, soit d’une manière soit de l’autre. En un mot, les dispositions morales proviennent d’actes qui leur sont semblables. C’est pourquoi nous devons orienter nos activités dans un certain sens, car la diversité qui les caractérise entraîne les différences correspondantes dans nos dispositions. Ce n’est donc pas une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude, c’est au contraire d’une importance majeure, disons mieux totale.

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Exister, est-ce agir ?

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

2

<Théorie et pratique dans la morale.

Rapports du plaisir et de la peine avec la vertu>

[...]

l’excès comme l’insuffisance d’exercice font perdre également la vigueur; pareillement, dans le boire et le manger, une trop forte ou une trop faible quantité détruit la santé, tandis que la juste mesure la produit, l’accroît et la conserve. Et bien, il en est ainsi pour la modération, le courage et les autres vertus : car celui qui fuit devant tous les périls, qui a peur de tout et qui ne sait rien supporter devient un lâche, tout comme celui qui n’a peur de rien et va au devant de n’importe quel danger, devient téméraire; pareillement encore, celui qui se livre à tous les plaisirs et ne se refuse à aucun devient un homme dissolu, tout comme celui qui se prive de tous les plaisirs comme un rustre, devient une sorte d’être insensible. Ainsi donc, la modération et le courage se perdent également par l’excès et par le défaut, alors qu’ils se conservent par la juste mesure.

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

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

En effet, c’est à cause du plaisir que nous en ressentons que nous commettons le mal, et à cause de la douleur que nous nous abstenons du bien. Aussi devons-nous être amenés d’une ou d’une autre, dès la plus tendre enfance, suivant la remarque de Platon, à trouver nos plaisirs et nos peines là où il convient, car la saine éducation consiste en cela.

Exister, est-ce agir ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Etre cultivé rend-il meilleur ?

La culture nous rend-elle plus humains ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Le bonheur est-il affaire privée ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Est-on d’autant plus heureux que l’on est plus cultivé ?

[...]

II existe trois facteurs qui entraînent nos choix, et trois facteurs nos répulsions: le beau, l’utile, le plaisant, et leurs contraires, le laid, le dommageable et le pénible. En face de tous ces facteurs l’homme vertueux peut tenir une conduite ferme, alors que le méchant est exposé à faillir et tout spécialement en ce qui concerne le plaisir, car le plaisir est commun à l’homme et aux animaux, et de plus il accompagne tout ce qui dépend de notre choix, puisque même le beau et l’utile nous paraissent comme une chose agréable.

En outre, dès l’enfance, l’aptitude au plaisir a grandi avec chacun de nous : c’est pourquoi il est difficile de se débarrasser de ce sentiment, tout imprégné qu’il est dans notre vie. - De plus, nous mesurons nos actions, tous plus ou moins, au plaisir et à la peine qu’elles nous donnent. Pour cette raison encore, nous devons nécessairement centrer toute notre étude sur ces notions, car il n’est pas indifférent pour la conduite de la vie que notre réaction au plaisir et à la peine soit saine ou viciée. - Ajoutons enfin qu’il est plus difficile de combattre le plaisir que les désirs de son cœur, suivant le mot d’Heraclite; or la vertu, comme l’art également, a toujours pour objet ce qui est plus difficile, car le bien est de plus haute qualité quand il est contrarié. Par conséquent, voilà encore une raison pour que plaisirs et peines fassent le principal objet de l’œuvre entière de la vertu comme de la Politique, car si on en use bien on sera bon, et si on en use mal, mauvais.

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

3

<Vertus et arts - Conditions de l’acte moral>

[...]

Mais on pourrait se demander ce que nous entendons signifier quand nous disons qu’on ne devient juste qu’en faisant des actions justes, et modéré qu’en faisant des actions modérées : car enfin, si on fait des actions justes et des actions modérées, c’est qu’on est déjà juste et modéré, de même qu’en faisant des actes ressortissant à la grammaire et à la musique on est grammairien et musicien. Mais ne peut-on pas dire plutôt que cela n’est pas exact, même dans le cas des arts? C’est qu’il est possible, en effet, qu’on fasse une chose ressortissant à la grammaire soit par chance soit sous l’indication d’autrui : on en sera donc grammairien que si, à la fois, on a fait quelque chose de grammatical, et si on l’a fait d’une façon grammaticale, à savoir conformément à la science grammaticale qu’on possède en soi-même.

De plus, il n’y a pas ressemblance entre le cas des arts et celui des vertus. Les productions de l’art ont leur valeur en eIles-mêmes; il suffit donc que la production leur confère certains caractères. Au contraire, pour les actions faites selon la vertu, ce n’est pas par la présence en elles de certains caractères intrinsèques qu’elles sont faites d’une façon juste ou modérée; il faut encore que l’agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit: en premier lieu, il doit savoir ce qu’il fait; ensuite, choisir librement l’acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même; et en troisième lieu, l’accomplir dans une disposition d’esprit ferme et inébranlable. Or ces conditions n’entrent pas en ligne de compte pour la possession d’un art quel qu’il soit, à l’exception du savoir lui-même, alors que, pour la possession des vertus, le savoir ne joue qu’un rôle minime ou même nul, à la différence des autres conditions, lesquelles ont une influence non pas médiocre, mais totale, en tant précisément que la possession de la vertu naît de l’accomplissement répété des actes justes et modérés.

Pourquoi un acte est moral ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

Comment définir le bien ?

[...]

Mais la plupart des hommes, au lieu d’accomplir des actions vertueuses, se retranchent dans le domaine de la discussion, et pensent qu’ils agissent ainsi en philosophes et que cela suffira à les rendre vertueux : ils ressemblent en cela aux malades qui écoutent leur médecin attentivement, mais n’exécutent aucune de ses prescriptions. Et de même que ces malades n’assureront pas la santé de leur corps en se soignant de cette façon, les autres non plus n’obtiendront pas celle de l’âme en professant une philosophie de ce genre.

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

L'homme est-il un animal politique ?

[...]

5

<Définition spécifique de la vertu : la vertu est une médiété>

[...]

Pareillement encore, en ce qui concerne les actions, il peut y avoir excès, défaut et moyen. Or la vertu a rapport à des affections et à des actions dans lesquelles l’excès est erreur et le défaut objet de blâme, tandis que le moyen est objet de louange et de réussite, double avantage propre à la vertu. La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu’elle vise le moyen.

De plus l’erreur est multiforme (car le mal relève de l’Illimité, comme les Pythagoriciens l’ont conjecturé, et le bien, du Limité), tandis qu’on ne peut observer la droite règle que d’une seule façon: pour ces raisons aussi, la première est facile, et l’autre difficile ; il est facile de manquer le but, et difficile de l’atteindre. Et c’est ce qui fait que le vice a pour caractéristiques l’excès et le défaut, et la vertu la médiété: L’honnêteté n’a qu’une seule forme, mais le vice en a de nombreuses.

Comment définir le bien?

[...]

9

<Règles pratiques pour atteindre la vertu>

[...]

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

En toute chose, enfin, il faut surtout se tenir en garde contre ce qui est agréable et contre le plaisir, car en cette matière nous ne jugeons pas avec impartialité. Ce que les Anciens du peuple ressentaient pour Hélène, nous devons nous aussi le ressentir à l’égard du plaisir, et en toutes circonstances appliquer leurs paroles : en répudiant ainsi le plaisir, nous serons moins sujets à faillir. Et si nous agissons ainsi, pour le dire d’un mot, nous nous trouverons dans les conditions les plus favorables pour atteindre le moyen. [...]

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Quant à dire jusqu’à quel point et dans quelle mesure la déviation est répréhensible, c’est là une chose qu’il est malaisé de déterminer rationnellement, comme c’est d’ailleurs le cas pour tous les objets perçus par les sens : de telles précisions sont du domaine de l’individuel, et la discrimination est du ressort de la sensation. Mais nous en avons dit assez pour montrer que l’état qui occupe la position moyenne est en toutes choses digne de notre approbation, mais que nous devons pencher tantôt vers l’excès, tantôt vers le défaut, puisque c’est de cette façon que nous atteindrons avec facilité le juste milieu et le bien.

LIVRE III

1

<Actes volontaires et actes involontaires. De la contrainte>

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

On admet d’ordinaire qu’un acte est involontaire quand il est fait sous la contrainte, ou par ignorance. Est fait par contrainte tout ce qui a son principe hors de nous, c’est-à-dire un principe dans lequel on ne relève aucun concours de l’agent ou du patient : si, par exemple, on est emporté quelque part, soit par le vent, soit par des gens qui vous tiennent en leur pouvoir.

Mais pour les actes accomplis par crainte de plus grands maux ou pour quelque noble motif (par exemple, si un tyran nous ordonne d’accomplir une action honteuse, alors qu’il tient en son pouvoir nos parents et nos enfants, et qu’en accomplissant cette action nous assurerions leur salut, et en refusant de la faire, leur mort), pour de telles actions la question est débattue de savoir si elles sont volontaires ou involontaires. C’est là encore ce qui se produit dans le cas d’une cargaison que l’on jette par-dessus bord au cours d’une tempête : dans l’absolu, personne ne se débarrasse ainsi de son bien volontairement, mais quand il s’agit de son propre salut et de celui de ses compagnons un homme de sens agit toujours ainsi. De telles actions sont donc mixtes, tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires, car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit, et la fin de l’action varie avec les circonstances de temps. On doit donc, pour qualifier une action de volontaire ou d’involontaire, se référer au moment où elle s’accomplit. [...]

Avons nous le choix d’être libre ?

Comment définir le bien ?

Et si on prétendait que les choses agréables et les choses nobles ont une force contraignante (puisqu’elles agissent sur nous de l’extérieur), toutes les actions seraient à ce compte-là les actions forcées, car c’est en vue de ces satisfactions qu’on accomplit toujours toutes ses actions. De plus, les actes faits par contrainte et involontairement sont accompagnés d’un sentiment de tristesse, tandis que les actes ayant pour fin une chose agréable ou noble sont faits avec plaisir. Il est dès lors ridicule d’accuser les choses extérieures et non pas soi-même, sous prétexte qu’on est facilement capté par leurs séductions, de ne se considérer soi-même comme cause que des bonnes actions, rejetant la responsabilité des actions honteuses sur la contraignante du plaisir.

Ainsi donc, il apparaît bien que l’acte forcé soit celui qui a origine hors de nous, sans aucun concours de l’agent qui subit la contrainte.

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

2

<Actes involontaires résultant de l’ignorance>

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

Comment définir le bien ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Pourquoi un acte est moral ?

4

<Analyse du choix préférentiel>

[...]

Ceux qui prétendent que le choix est un appétit, ou une impulsivité, ou un souhait, ou une forme de l’opinion, soutiennent là, semble-t-il, une vue qui n’est pas correcte.

En effet, le choix n’est pas une chose commune à l’homme et aux êtres dépourvus de raison, à la différence de ce qui a lieu pour la concupiscence et l’impulsivité. De plus, l’homme intempérant agit par concupiscence, mais non par choix, tandis que l’homme maître de lui, à l’inverse, agit par choix et non par concupiscence. En outre, un appétit peut être contraire à un choix, mais non un appétit à un appétit. Enfin, l’appétit relève du plaisir et de la peine, tandis que le choix ne relève ni de la peine, ni du plaisir.

Encore moins peut-on dire que le choix est une impulsion, car les actes dus à l’impulsivité semblent être tout ce qu’il y a de plus étranger à ce qu’on fait par choix.

Mais le choix n’est certainement pas non plus un souhait, bien qu’il en soit visiblement fort voisin. Il n’y a pas de choix, en effet, des choses impossibles, et si on prétendait faire porter son choix sur elles on passerait pour insensé; au contraire, il peut y avoir souhait des choses impossibles, par exemple de l’immortalité. D’autre part, le souhait peut porter sur des choses qu’on ne saurait d’aucune manière mener à bonne fin par soi-même, par exemple faire que tel acteur ou tel athlète emporte la victoire; au contraire, le choix ne s’exerce jamais sur de pareilles choses, mais seulement sur celles qu’on pense pouvoir produire par ses propres moyens. En outre, le souhait porte plutôt sur la fin, et le choix, sur les moyens pour parvenir à la fin : par exemple, nous souhaitons être en bonne santé, mais nous choisissons les moyens qui nous feront être en bonne santé ; nous pouvons dire encore que nous souhaitons d’être heureux, mais il est inexact de dire que nous choisissons de l’être : car, d’une façon générale, le choix porte, selon toute apparence, sur les choses qui dépendent de nous.

On ne peut pas non plus dès lors identifier le choix à l’opinion. L’opinion, en effet, semble-t-il bien, a rapport à toute espèce d’objets, et non moins aux choses éternelles ou impossibles qu’aux choses qui sont dans notre dépendance; elle se vise selon le vrai et le faux, et non selon le bien et le mal, tandis que le choix, c’est plutôt selon le bien et le mal qu’il se partage.

A l’opinion prise en général, personne sans doute ne prétend identifier le choix; mais le choix ne peut davantage s’identifier avec une certaine sorte d’opinion. En effet, c’est le choix que nous faisons de ce qui est bien ou de ce qui est mal qui détermine la qualité de notre personne morale, et nullement nos opinions. Et tandis que nous choisissons de saisir ou de fuir quelque bien ou quelque mal, nous opinons sur la nature d’une chose, ou sur la personne à qui cette chose est utile, ou enfin sur la façon de s’en servir; mais on peut difficilement dire que nous avons l’opinion de saisir ou de fuir quelque chose. En outre, le choix est loué plutôt parce qu’il s’exerce sur un objet conforme au devoir qu’en raison de sa propre rectitude à l’égard de cet objet; pour l’opinion, au contraire, c’est parce qu’elle est dans un rapport véridique avec l’objet. Et nous choisissons les choses que nous savons, de la science la plus certaine, être bonnes, tandis que nous avons des opinions sur ce que nous ne savons qu’imparfaitement. Enfin, il apparaît que ce ne sont pas les mêmes personnes qui à la fois pratiquent les meilleurs choix et professent les meilleures opinions : certaines gens ont d’excellentes opinions, mais par perversité choisissent de faire ce qui est illicite. - Que l’opinion précède le choix ou l’accompagne, peu importe ici : ce n’est pas ce point que nous examinons, mais s’il y a identité du choix avec quelque genre d’opinion.

Qu’est-ce donc alors que le choix, ou quelle sorte de chose est-ce, puisqu’il n’est rien de tout ce que nous venons de dire ? II est manifestement une chose volontaire, mais tout ce qui est volontaire n’est pas objet de choix. Ne serait-ce pas, en réalité, prédélibéré? Le choix, en effet, s’accompagne de raison et de pensée discursive. Et même son appellation semble donner à entendre que c’est ce qui a été *choisi avant* d’autres choses.

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Avons nous le choix d’être libre ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Est-ce illusoire de chercher á être heureux ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

5

<Analyse de la délibération. Son objet>

Est-ce qu’on délibère sur toutes choses, autrement dit est-ce que toute chose est objet de délibération, ou bien y a-t-il certaines choses dont il n’y a pas délibération? [...]

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

La délibération a lieu dans les choses qui, tout en se produisant avec fréquence, demeurent incertaines dans leur aboutissement, ainsi que là où l’issue est indéterminée. Et nous nous faisons assister d’autres personnes pour délibérer sur les questions importantes, nous défiant de notre propre insuffisance à discerner ce qu’il faut faire.

Nous délibérons non pas sur les fins elles-mêmes, mais sur les moyens d’atteindre les fins. [...]

L’objet de nos recherches, c’est tantôt l’instrument lui-même, tantôt son utilisation. II en est de même dans les autres domaines : c’est tantôt l’instrument, tantôt la façon de s’en servir, autrement dit par quel moyen. [...]

L’objet de la délibération et l’objet du choix sont identiques, sous cette réserve que lorsqu’une chose est choisie elle a déjà été déterminée, puisque c’est la chose jugée préférable à la suite de la délibération qui est choisie. En effet, chacun cesse de rechercher comment il agira quand il a ramené à lui-même le principe de son acte, et à la partie directrice de lui-même car c’est cette partie qui choisit. Ce que nous disons là s’éclaire encore à la lumière des antiques constitutions qu’Homère nous a dépeintes: les rois annonçaient à leur peuple le parti qu’ils avaient adopté

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

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

6

<Analyse du souhait raisonné>

[...]

En effet, l’homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement. C’est que, à chacune des dispositions de notre nature il y a des choses bonnes et agréables qui lui sont appropriées; et sans doute, ce qui distingue principalement l’homme de bien, c’est qu’il perçoit en toutes choses la vérité qu’elles renferment, étant pour elles en quelque sorte une règle et une mesure. Chez la plupart des hommes, au contraire, l’erreur semble bien avoir le plaisir pour cause, car, tout en n’étant pas un bien, il en a l’apparence ; aussi choisissent-ils ce qui est agréable comme étant un bien, et évitent-ils ce qui est pénible comme étant un mal. [...]

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Comment définir le bien?

9

<Examen des vertus spéciales. Le courage>

[...]

il y a, en effet, certains maux qu’il est de notre devoir, qu’il est même noble, de redouter et honteux ne pas craindre, par exemple le mépris. Celui qui craint le mépris est un homme de bien, un homme réservé, et celui qui ne le craint pas un impudent, quoique on appelle parfois ce dernier, par extension, homme courageux, parce qu’il offre quelque ressemblance avec l’homme courageux, l’homme courageux étant lui aussi quelqu’un qui n’a pas peur. [...]

10

<Le courage, suite>

[...]

Le lâche est, dès lors, une sorte d’homme sans espoir, car il s’effraie de tout. Pour l’homme courageux, c’est tout le contraire, et sa bravoure est la marque d’une disposition tournée vers l’espérance.

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

X

11

<Le courage, suite>

[...]

Pas davantage les gens confiants en eux-mêmes ne sont des hommes courageux : c’est, en effet, parce qu’ils ont de nombreuses victoires à leur actif et sur beaucoup d’adversaires qu’ils gardent leur assurance au milieu des dangers. Ils ont une certaine ressemblance avec les hommes courageux, en ce que les uns comme les autres sont pleins d’assurance. Mais les hommes courageux tirent leur confiance des raisons que nous avons précédemment exposées, tandis que les autres, c’est parce qu’ils pensent être les plus forts et n’avoir rien à subir en retour. (Tel est aussi le comportement des gens en état d’ivresse et qui deviennent pleins d’assurance). Mais quand les choses ne tournent pas comme ils l’espèrent, ils prennent la fuite. Or, nous l’avons vu, la marque d’un homme courageux est de supporter ce qui est réellement redoutable à l’homme ou ce qui lui apparaît tel, avec ce motif qu’il est beau d’agir ainsi et honteux de ne pas le faire. C’est pourquoi encore on considère qu’un homme montre un plus grand courage en demeurant sans crainte et sans trouble dans les dangers qui s’abattent brusquement que dans les dangers qu’on peut prévoir à l’avance, car le courage provient alors davantage d’une disposition du caractère, et demande moins de préparation; en effet, les dangers prévisibles peuvent faire l’objet d’un choix calculé raisonnable, tandis que les périls soudains exigent une disposition stable du caractère.[...]

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

12

<Le courage, fin>

[...]

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

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

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

13

<La modération>

[...]

Ainsi donc, le sens auquel le dérèglement est lié est celui de tous qui nous est le plus commun avec les animaux, et le dérèglement ne semblerait être à si juste titre répréhensible que parce qu’il existe en nous non pas en tant qu’hommes, mais en tant qu’animaux : se plaire à de pareilles sensations et les aimer par-dessus tout a quelque chose de bestial. En effet, on exclut même les plaisirs tactiles les plus épurés, tels que les plaisirs que procurent au gymnase frictions et bains chauds, car ce n’est pas le contact portant sur le corps entier qui intéresse le débauché, mais seulement celui qui porte sur certaines de ses parties. [...]

X

LIVRE IV

[...]

11

<La douceur>

[...]

L’homme donc qui est en colère pour les choses qu’il faut et contre les personnes qui le méritent, et qui en outre l’est de la façon qui convient, au moment et aussi longtemps qu’il faut, un tel homme est l’objet de notre éloge. Cet homme sera dès lors un homme doux, s’il est vrai que le terme de douceur est pour nous un éloge (car le terme doux signifie celui qui reste imperturbable et n’est pas conduit par la passion, mais ne s’irrite que de la façon, pour les motifs et pendant le temps que la raison peut dicter; il semble toutefois errer plutôt dans le sens du manque, l’homme doux n’étant pas porté à la vengeance, mais plutôt à l’indulgence).

La déficience, d’autre part, qu’elle soit une sorte d’indifférence à la colère ou tout ce qu’on voudra, est une disposition que nous blâmons (car ceux qui ne s’irritent pas pour les choses où il se doit sont regardés comme des niais, ainsi que ceux qui ne s’irritent pas de la façon qu’il faut, ni quand il faut, ni avec personnes qu’il faut: de pareilles gens donnent l’impression de n’avoir de la position où ils se trouvent ni sentiment, ni peine, et faute de se mettre en colère, d’être incapable de se défendre : or endurer d’être bafoué ou laisser avec indifférence insulter ses amis, est le fait d’une âme vile). [...]

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Toute violence est-elle sans raison ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

LIVRE V

[...]

3

<La justice universelle ou légale>

[...]

la loi nous commande aussi d’accomplir les actes de l’homme courageux (par exemple, ne pas abandonner son poste, ne pas prendre la fuite, ne pas jeter ses armes), ceux de l’homme tempérant (par exemple, ne pas commettre d’adultère, ne pas être insolent), et ceux de l’homme de caractère agréable (comme de ne pas porter des coups et de ne pas médire des autres), et ainsi de suite pour les autres formes de vertus ou de vices, prescrivant les unes et interdisant les autres, tout cela correctement si la loi a été elle-même correctement établie, ou d’une façon critiquable, si elle a été faite à la hâte.

Cette forme de justice, alors, est une vertu complète, non pas cependant au sens absolu, mais dans nos rapports avec autrui. Et c’est pourquoi souvent on considère la justice comme la plus parfaite des vertus, et *ni l’étoile du soir, ni l’étoile du matin* ne sont ainsi admirables. Nous avons encore l’expression proverbiale:

Dans la justice est en somme toute vertu.

Et elle est une vertu complète au plus haut point, parce qu’elle est usage de la vertu complète, et elle est complète parce que l’homme en possession de cette vertu est capable d’en user aussi à l’égard des autres et non seulement pour lui-même : si, en effet, beaucoup de gens sont capables de pratiquer la vertu dans leurs affaires personnelles, dans celles qui, au contraire, intéressent les autres ils en demeurent incapables. Aussi doit-on approuver la parole de Bias, que *le commandement révélera l’homme*, car celui qui commande est en rapports avec d’autres hommes, et dès lors est membre d’une communauté. C’est encore pour cette même raison que la justice, seule de toutes les vertus, est considérée comme étant un *bien étranger*, parce qu’elle a rapport à autrui : elle accomplit ce qui est avantageux à un autre, soit à un chef, soit à un membre de la communauté. Et ainsi l’homme le pire de tous est l’homme qui fait usage de sa méchanceté à la fois envers lui-même et envers ses amis; et l’homme le plus parfait n’est pas l’homme qui exerce sa vertu seulement envers lui-même, mais celui qui la pratique aussi à l’égard d’autrui, car c’est là une œuvre difficile.

Cette forme de justice, alors, n’est pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière, et son contraire, l’injustice, n’est pas non plus une partie du vice, mais le vice tout entier. (Quant à la différence existant entre la vertu et la justice ainsi comprise, elle résulte clairement de ce que nous avons dit : la justice est identique à la vertu, mais sa quiddité n’est pas la même: en tant que concernant nos rapports avec autrui, elle est justice, et en tant que telle sorte de disposition pure et ample, elle est vertu).

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

4

<La justice spéciale ou particulière>

[...]

en dehors de I’injustice au sens universel, il existe une autre forme d’injustice, qui est une partie de la première et qui porte le même nom, du fait que sa définition tombe dans le même genre, l’une et l’autre étant caractérisées par ce fait qu’elles intéressent nos rapports avec autrui. Mais tandis que l’injustice au sens partiel a rapport à l’honneur ou à l’argent ou à la sécurité (ou quel que soit le nom dans lequel nous pourrions englober tous ces avantages), et qu’elle a pour motif le plaisir provenant du gain, l’injustice prise dans sa totalité a rapport à toutes les choses sans exception qui rentrent dans la sphère d’action de l’homme vertueux. [...]

X

10

<Justice sociale-Justice naturelle et justice positive>

[...]

Les actions justes et injustes ayant été ainsi décrites, on agit justement ou injustement quand on les commet volontairement. Mais quand c’est involontairement, l’action n’est ni juste ni injuste sinon par accident, car on accomplit alors des actes dont la qualité de justes ou d’injustes est purement accidentelle. La justice (ou l’injustice) d’une action est donc determinée par son caractère volontaire ou involontaire : est-elle volontaire, elle est objet de blâme, et elle est alors aussi en même temps un acte injuste; par conséquent, il est possible pour une chose d’être injuste, tout en n’étant pas encore un acte injuste si la qualification de volontaire ne vient pas s’y ajouter. J’entends par volontaire, comme il a été dit précédemment, tout ce qui, parmi les choses qui sont au pouvoir de l’agent, est accompli en connaissance de cause, c’est-à-dire sans ignorer ni la personne subissant l’action, ni l’instrument employé, ni le but à atteindre (par exemple, l’agent doit connaître qui il frappe, avec quelle arme et en vue de quelle fin), chacune de ces déterminations excluant au surplus toute idée d’accident ou de contrainte (si, par exemple, prenant la main d’une personne on s’en sert pour en frapper une autre, la personne à qui la main appartient n’agit pas volontairement, puisque l’action ne dépendait pas d’elle). Il peut se faire encore que la personne frappée soit par exemple le père de l’agent et que celui-ci, tout en sachant qu’il a affaire à un homme ou à l’une des personnes présentes, ignore que c’est son père; et une distinction de ce genre peut également être faite en ce qui concerne la fin à atteindre, et pour toutes les modalités de l’action en général. Dès lors, l’acte fait dans l’ignorance, ou même fait en connaissance de cause mais ne dépendant pas de nous ou résultant d’une contrainte, un tel acte est involontaire (il y a, en effet, beaucoup de processus naturels que nous accomplissons ou subissons sciemment, dont aucun n’est ni volontaire, ni involontaire, comme par exemple vieillir ou mourir). Mais dans les actes justes ou injustes, la justice ou l’injustice peuvent pareillement être quelque chose d’accidentel : si un homme restitue un dépôt malgré lui et par crainte, on ne doit pas dire qu’il fait une action juste, ni qu’il agit justement, sinon par accident. De même encore celui qui, sous la contrainte et contre sa volonté, ne restitue pas le dépôt confié, on doit dire de lui que c’est par accident qu’il agit injustement et accomplit une action injuste.

Comment définir le bien ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Pourquoi un acte est moral ?

Les actes volontaires se divisent en actes qui sont faits par choix réfléchi et en actes qui ne sont pas faits par choix : sont faits par choix ceux qui sont accomplis après délibération préalable, et ne sont pas faits par choix ceux qui sont accomplis sans être précédés d’une délibération. Il y a dès lors trois sortes d’actes dommageables dans nos rapports avec autrui: les torts qui s’accompagnent d’ignorance sont des *fautes*, quand la victime, ou l’acte, ou l’instrument, ou la fin à atteindre sont autres que ce que l’agent supposait (il ne pensait pas frapper, ou pas avec telle arme, ou pas telle personne, ou pas en vue de telle fin, mais l’événement a tourné dans un sens auquel il ne s’attendait pas : par exemple, ce n’était pas dans l’intention de blesser, mais seulement de piquer, ou encore ce n’était pas la personne ou ce n’était pas l’instrument qu’il croyait). Quand alors le dommage a eu lieu contrairement à toute attente raisonnable, c’est une *méprise*, et quand on devait le prévoir raisonnablement, mais qu’on a agi sans méchanceté, c’est une simple *faute* (on commet une simple faute quand le principe de l’ignorance réside en nous-mêmes, et une méprise quand la cause vient du dehors). Quand l’acte est fait en pleine connaissance, mais sans délibération préalable, c’est un *acte injuste*, par exemple tout ce qu’on fait par colère, ou par quelque autre de ces passions qui sont irrésistibles ou qui sont la conséquence de l’humaine nature (car en commettant ces torts et ces fautes les hommes agissent injustement, et leurs actions sont des actions injustes, bien qu’ils ne soient pas pour autant des êtres injustes ni pervers, le tort n’étant pas causé par méchanceté). Mais quand l’acte procède d’un choix délibéré, c’est alors que l’agent est un homme injuste et méchant. - De là vient que les actes accomplis par colère sont jugés à bon droit comme faits sans préméditation, car ce n’est pas celui qui agit par colère qui est le véritable auteur du dommage, mais bien celui qui a provoqué sa colère. [...]

Parler d´actes inhumains a-t-il un sens?

Avons nous le choix d’être libre?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Pourquoi un acte est moral ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

14

<L’équité et I’équitable>

[...]

En effet, l’équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice, est lui-même juste, et ce n’est pas comme appartenant à un genre différent qu’il est supérieur au juste. Il y a donc bien identité du juste et de l’équitable, et tous deux sont bons, bien que l’équitable soit le meilleur des eux. Ce qui fait la difficulté, c’est que l’équitable, tout en étant juste, n’est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que la loi est toujours quelque chose de général et qu’il y a des cas d’espèce pour lesquels il n’est pas possible de poser un énoncé général qui s’y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que les cas les plus fréquents, sans ignorer d’ailleurs les erreurs que cela peut entraîner. La loi n’en est pas moins sans reproche, car la faute n’est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l’ordre pratique revêt ce caractère d’irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l’omission et de se faire l’interprète ; ce qu’eût dit le législateur lui-même s’il avait été présent à ce moment, et de ce qu’il aurait porté dans sa loi s’il avait connu le cas en question. De là vient que l’équitable est juste, et qu’il est supérieur à une certaine espèce de juste, non pas supérieur au juste absolu, mais seulement au juste où peut se rencontrer l’erreur due au caractère absolu de la règle. Telle est la nature de l’équitable : c’est d’être un correctif de la loi, là où la loi a manqué de statuer à cause de sa généralité. En fait, la raison pour laquelle tout n’est pas défini par la loi, c’est qu’il y a des cas d’espèce pour lesquels il est impossible de poser une loi, de telle sorte qu’un décret est indispensable. De ce qui est, en effet, indéterminé la règle aussi est indéterminée, à la façon de la règle de plomb utilisée dans les constructions de Lesbos : de même que la règle épouse les contours de la pierre et n’est pas rigide, ainsi le décret est adapté aux faits.

On voit ainsi clairement ce qu’est l’équitable, que l’équitable est juste et qu’il est supérieur à une certaine sorte de juste. De là résulte nettement aussi la nature de l’homme équitable : celui qui a tendance à choisir et à accomplir les actions équitables et ne s’en tient pas rigoureusement à ses droits dans le sens du pire, mais qui a tendance à prendre moins que son dû, bien qu’il ait la loi de son côté, celui-là est un homme équitable, et cette disposition est l’équité, qui est une forme spéciale de la justice et non pas une disposition entièrement distincte.

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

Le juste et l’injuste ne sont-ils que des conventions ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

15

<Dernière aporie : de l’injustice envers soi-même>

[...]

Par extension de sens et simple similitude, il y a justice, non pas entre un homme et lui-même, mais entre certaines parties de lui-même : ce n’est pas d’ailleurs n’importe quelle justice, mais cette justice qui existe entre maître et esclave, ou entre mari et femme. En effet, dans les discussions sur ces questions, on a établi une distinction entre la partie rationnelle de l’âme et sa partie irrationnelle ; et dès lors c’est en fixant son attention sur ces diverses parties qu’on pense d’ordinaire qu’il existe une injustice envers soi-même, parce que ces parties peuvent être affectées dans un sens contraire à leurs tendances respectives. Ainsi, il peut y avoir aussi entre elles une certaine forme de justice, analogue à celle qui existe entre gouvernant gouverné.

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Pourquoi un acte est moral ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui?

LIVRE VI

[...]

8

<La prudence et I’art politique>

[...]

La prudence n’a pas non plus seulement pour objet les universels, mais elle doit aussi avoir la connaissance des faits particuliers, car elle est de l’ordre de l’action, et l’action a rapport aux choses singulières. C’est pourquoi aussi certaines personnes ignorantes sont plus qualifiées pour l’action que d’autres qui savent : c’est le cas notamment des gens d’expérience : si, tout en sachant que les viandes légères sont faciles à digérer et bonnes pour la santé, on ignore quelles sortes de viandes sont légères, on ne produira pas la santé, tandis que si on sait que la chair de volaille est légère, on sera plus capable de produire la santé.

La prudence étant de l’ordre de l’action, il en résulte qu’on doit posséder les deux sortes de connaissances, et de préférence celle qui porte sur le singulier. Mais ici encore elle dépendra d’un art architectonique.

La sagesse politique et la prudence sont une seule et même disposition, bien que leur essence ne soit cependant pas la même. De la prudence appliquée à la cité, une première espèce, en tant qu’elle a sous sa dépendance toutes les autres, est législative ; l’autre espèce, en tant que portant sur les choses particulières, reçoit le nom, qui lui est d’ailleurs commun avec la précédente, de politique. Cette dernière espèce a rapport à l’action et à la délibération, puisque tout décret doit être rendu dans une forme strictement individuelle. C’est pourquoi *administrer la cité* est une expression réservée pour ceux qui entrent dans la particularité des affaires, car ce sont les seuls qui accomplissent la besogne, semblables en cela aux artisans. [...]

X

9

<La prudence et l’art politique, suite. L’intuition des singuliers>

Une des formes de la connaissance sera assurément de savoir le bien qui est propre à soi-même, mais cette connaissance-là est très différente des autres espèces. Et on pense d’ordinaire que celui qui connaît ses propres intérêts et qui y consacre sa vie, est un homme prudent, tandis que les politiques s’occupent d’une foule d’affaires. D’où les vers d’Euripide:

Mais comment serais-je sage, moi à qui il était possible de vivre à l’abri des affaires,

Simple numéro perdu dans la foule des soldats,

Participant au sort commun ?...

Car les gens hors de pair et qui en font plus que les autres...

Ceux qui pensent ainsi ne recherchent que leur propre bien, et ils croient que c’est un devoir d’agir ainsi. Cette opinion a fait naître l’idée que de pareils gens sont des hommes prudents ; peut-être cependant la poursuite par chacun de son bien propre ne va-t-elle pas sans économie domestique ni politique. En outre, la façon dont on doit administrer ses propres affaires n’apparaît pas nettement et demande examen.

Ce que nous avons dit est d’ailleurs confirmé par ce fait que les jeunes gens peuvent devenir géomètres ou mathématiciens ou savants dans les disciplines de ce genre, alors qu’on admet pas communément qu’il puisse exister de jeune homme prudent. La cause en est que la prudence a rapport aussi aux faits particuliers, qui ne nous deviennent familiers que par l’expérience, dont un jeune homme est toujours dépourvu (car c’est à force de temps que l’expérience s’acquiert). On pourrait même se demande pourquoi un enfant, qui peut faire un mathématicien, est incapable d’être philosophe ou même physicien. Ne serait-ce pas que, parmi ces sciences, les premières s’acquièrent par abstraction, tandis que les autres ont leurs principes dérivés de l’expérience, et que, dans ce dernier cas, les jeunes gens ne se sont formés aucune conviction et se contentent de paroles, tandis que les notions mathématiques, au contraire, ont une essence dégagée de toute obscurité?

N’avons nous de devoirs qu’envers autrui?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

L'homme est-il un animal politique ?

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

- Ajoutons que l’erreur dans la délibération peut porter soit sur l’universel, soit sur le singulier, si on soutient par exemple que toutes les eaux pesantes sont pernicieuses, ou bien que telle eau déterminée est pesante.

Et que la prudence ne soit pas science, c’est là une chose manifeste : elle porte, en effet, sur ce qu’il y a de plus particulier, comme nous l’avons dit, car l’action à accomplir est elle-même particulière. La prudence dès lors s’oppose à la raison intuitive : la raison intuitive, en effet, appréhende les finitions, pour lesquelles on ne peut donner aucune raison, tandis que la prudence est la connaissance de ce qu’il y a de plus individuel, lequel n’est pas objet de science, mais de perception : non pas la perception des sensibles propres, mais une perception de la nature de celle par laquelle nous percevons que telle figure mathématique particulière est un triangle ; car dans cette direction aussi on devra s’arrêter. Mais cette intuition mathématique est plutôt perception que prudence, et de la prudence l’intuition est spécifiquement différente.

X

10

<Les vertus intellectuelles mineures. La bonne délibération>

La recherche et la délibération diffèrent, car la délibération est une recherche s’appliquant à une certaine chose. - Nous devons aussi appréhender quelle est la nature de la bonne délibération, si elle est une forme de science, ou opinion, ou justesse de coup d’oeil, ou quelque autre genre différent.

Or elle n’est pas science (on ne cherche pas les choses qu’on sait, alors que la bonne délibération est une forme de délibération, et que celui qui délibère cherche et calcule). - Mais elle n’est pas davantage justesse de coup d’oeil, car la justesse de coup d’oeil a lieu indépendamment de tout calcul conscient, et d’une manière rapide, tandis que la délibération exige beaucoup de temps, et on dit que s’il faut exécuter avec rapidité ce qu’on a délibéré de faire, la délibération elle-même doit être lente. Autre raison : la vivacité d’esprit est une chose différente de la bonne délibération; or la vivacité d’esprit est une sorte de justesse de coup d’œil. - La bonne délibération n’est pas non plus une forme quelconque d’opinion. Mais puisque celui qui délibère mal se trompe et que celui qui délibère bien délibère correctement, il est clair que la bonne délibération est une certaine rectitude. Mais on ne peut affirmer la rectitude ni de la science, ni de l’opinion : pour la science, en effet, on ne peut pas parler de rectitude (pas plus que d’erreur), et pour l’opinion sa rectitude est vérité ; et en même temps, tout ce qui est objet d’opinion est déjà déterminé. Mais la bonne délibération ne va pas non plus sans calcul conscient. Il reste donc qu’elle est rectitude de pensée, car ce n’est pas encore une assertion, puisque l’opinion n’est pas une recherche mais est déjà une certaine assertion, tandis que l’homme qui délibère bien ou mal, recherche quelque chose et calcule.

Mais la bonne délibération étant une certaine rectitude de délibération, nous devons donc d’abord rechercher ce qu’est la délibération en général et sur quel objet elle porte. Et *rectitude* étant un terme à sens multiples, il est clair qu’il ne s’agit pas ici le toute rectitude quelle qu’elle soit. En effet, l’homme intempérant ou pervers, s’il est habile, atteindra ce qu’il se propose à l’aide du calcul, de sorte qu’il aura délibéré correctement, alors que c’est un mal considérable qu’il s’est procuré : or on admet couramment qu’avoir bien délibéré est en soi-même un bien, car c’est cette sorte de rectitude de délibération qui est bonne délibération, à savoir celle qui tend à atteindre un bien. - Mais il est possible d’atteindre même le bien par un faux syllogisme, et d’atteindre ce qu’il est de notre devoir de faire, mais en se servant non pas du moyen qui convient, mais à l’aide d’un moyen terme erroné. Par conséquent, cet état, en vertu duquel on atteint ce que le devoir prescrit mais non cependant par la voie requise, n’est toujours pas bonne délibération. - On peut aussi arriver au but par une délibération de longue durée, alors qu’un autre l’atteindra rapidement : dans le premier cas, ce n’est donc pas encore une bonne délibération, laquelle est rectitude eu égard à ce qui est utile, portant à la fois sur la fin à atteindre, la manière et le temps. - En outre, on peut avoir bien délibéré soit au sens absolu, soit par rapport à une fin déterminée. La bonne délibération au sens absolu est dès lors celle qui mène à un résultat correct par rapport à la fin prise absolument, alors que la bonne délibération en un sens déterminé est celle qui n’aboutit à un résultat correct que par rapport une fin elle-même déterminée. Si donc les hommes prudents ont pour caractère propre le fait d’avoir bien délibéré, la bonne délibération sera une rectitude en ce qui concerne ce qui est utile à la réalisation d’une fin, utilité dont la véritable conception est prudence elle-même. [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien?

13

<Utilité de la sagesse théorique et de la sagesse pratique (ou prudence) - Rapports des deux sagesses>

[...]

II existe une certaine puissance, appelée *habileté* et celle-ci est telle qu’elle est capable de faire les choses tendant au but que nous nous proposons et de les atteindre. Si le but est noble, c’est une puissance digne d’éloges, mais s’il est pervers, elle n’est que rouerie, et c’est pourquoi nous appelons *habiles* les hommes prudents aussi bien que les roués. La prudence n’est pas la puissance dont nous parlons, mais elle n’existe pas sans cette puissance. Mais ladite disposition ne se réalise pas pour cet «œil de l’âme» sans l’aide de la vertu : nous l’avons dit, et cela est d’ailleurs évident. [...]

Examinons donc de nouveau encore la nature de la vertu.

Le cas de la vertu est, en effet, voisin de celui de la prudence dans ses rapports avec l’habileté. Sans qu’il y ait à cet égard identité, il y a du moins ressemblance, et la vertu naturelle entretient un rapport de même sorte avec la vertu au sens strict. Tout le monde admet, en effet, que chaque type de caractère appartient à son possesseur en quelque sorte par nature (car nous sommes justes, ou enclins à la tempérance, ou braves, et ainsi de suite, dès le moment de notre naissance). Mais pourtant nous cherchons quelque chose d’autre, à savoir le bien au sens strict, et voulons que de telles qualités nous appartiennent d’une autre façon. En effet, même les enfants et les bêtes possèdent les dispositions naturelles, mais, faute d’être accompagnées de raison, ces dispositions nous apparaissent comme nocives. De toute façon, il y a une chose qui tombe semble-t-il sous le sens, c’est que, tout comme il arrive à un organisme vigoureux mais privé de la vue, de tomber lourdement quand il se meut, parce qu’il n’y voit pas, ainsi en est-il dans le cas des dispositions dont nous parlons; une fois au contraire que la raison est venue, alors dans le domaine de l’action morale c’est un changement radical, et la disposition qui n’avait jusqu’ici qu’une ressemblance avec la vertu sera alors vertu au sens strict. Par conséquent, de même que pour la partie opinante on distingue deux sortes de qualités, l’habileté et la prudence, ainsi aussi pour la partie morale de l’âme il existe deux types de vertus, la vertu naturelle et la vertu proprement dite, et de ces deux vertus la vertu proprement dite ne se produit pas sans être accompagnée de prudence. C’est pourquoi certains prétendent que toutes les vertus sont des formes de prudence, et Socrate, dans sa méthode d’investigation, avait raison en un sens et tort en un autre : en pensant que toutes les vertus sont des formes de la prudence, il commettait une erreur, mais en disant qu’elles ne pouvaient exister sans la prudence, il avait entièrement raison. Et la preuve, c’est que tout le monde aujourd’hui, en définissant la vertu, après avoir indiqué la disposition qu’elle est et précisé les choses qu’elle a pour objet, ajoute qu’elle est une disposition *conforme à la droite règle*, et la droite règle est celle qui est selon la prudence. II apparaît dès lors que tous les hommes pressentent en quelque sorte obscurement que la disposition présentant ce caractère est vertu, je veux dire la disposition selon la prudence. [...]

X

LIVRE VII

[...]

9

<Intempérance et dérèglement>

L’homme déréglé, comme nous l’avons dit, n’est pas sujet au repentir (car il persiste dans son état par son libre choix), alors que l’homme intempérant est toujours susceptible de regretter ce qu’il fait. C’est pourquoi la position adoptée dans l’énoncé que nous avons donné du problème n’est pas exacte : au contraire, c’est l’homme déréglé qui est incurable, et l’homme intempérant qui est guérissable : car la perversité est semblable à ces maladies comme l’hydropisie ou la consomption, tandis que l’intempérance ressemble à l’épilepsie, la perversité étant un mal continu et l’intempérance un mal intermittent. Effectivement l’intempérance et le vice sont d’un genre totalement différent : le vice est inconscient, alors que l’intempérance ne l’est pas.

Parmi les intempérants eux-mêmes, les impulsifs valent mieux que ceux qui possèdent la règle mais n’y persistent pas : car ces derniers succombent sous une passion moins pressante, et en outre ne s’y abandonnent pas sans délibération préalable, comme le font les impulsifs : l’intempérant, en effet, est semblable à ceux qui s’enivrent rapidement et avec une faible quantité de vin, moindre qu’il n’en faut à la plupart des hommes.

Qu’ainsi l’intempérance ne soit pas un vice, voilà qui est clair (quoiqu’elle le soit peut-être en un sens); car l’intempérance agit contrairement à son choix, et le vice conformément au sien. Mais cependant il y a ressemblance du moins dans leurs actions respectives [...] puisque l’homme intempérant est constitué de telle sorte qu’il poursuit, sans croire pour autant qu’il a raison de le faire, les plaisirs corporels excessifs et contraires à la droite règle, tandis que l’homme déréglé est convaincu qu’il doit agir ainsi, et cela parce qu’il est constitué de façon à poursuivre ces plaisirs : il en résulte que c’est au contraire le premier qu’on peut aisément persuader de changer de conduite, alors que pour le second ce n’est pas possible. [...]

Mais il y a un genre d’hommes qui, sous l’influence de la passion, abandonne les voies de la droite règle; c’est un homme que la passion domine au point de l’empêcher d’agir conformément à la droite règle, mais cette domination ne va cependant pas jusqu’à le rendre naturellement capable de croire que son devoir est de poursuivre en toute liberté les plaisirs dont nous parlons : c’est là l’homme intempérant, qui est meilleur que l’homme déréglé et qui n’est même pas vicieux à proprement parler, puisque en lui est sauvegardé ce qu’il y a de plus excellent, je veux dire le principe. Opposé enfin à l’intempérant est un autre genre d’hommes : c’est celui qui demeure ferme et ne s’écarte pas du principe, sous l’effet du moins de la passion.

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Les passions nous empêchent elles de faire notre devoir ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Le doute: Une force ou une faiblesse?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère?

10

<Tempérance et obstination>

[...]

Mais il y a des personnes capables de persister dans leur opinion qu’on appelle des *opiniâtres*, c’est-à-dire qui sont difficiles à convaincre et qu’on ne fait pas facilement changer de conviction. Ces gens-là présentent une certaine ressemblance avec l’homme tempérant, comme le prodigue ressemble à l’homme libéral, et le téméraire à l’homme sûr de lui : mais en réalité ils diffèrent de lui sous bien des aspects. L’homme tempérant, en effet, sous l’assaut de la passion et de la concupiscence demeure inébranlable, mais il sera prêt, le cas échéant, à céder à la persuasion; l’homme opiniâtre, au contraire, refuse de céder à la raison, car de telles gens ressentent des appétits et beaucoup d’entre eux sont menés par leurs plaisirs. Or parmi les opiniâtres on distingue les entêtés, les ignorants et les rustres : l’entêtement des premiers tient au plaisir ou à la peine que leur propre attitude leur cause: ils se plaisent à chanter victoire quand on ne réussit pas à les faire changer d’opinion, et ils s’affligent quand leurs propres décisions deviennent nulles et non avenues, comme cela arrive pour des décrets; aussi ressemblent-ils davantage à l’homme intempérant qu’à l’homme tempérant.

D’autre part, il y a des gens qui ne persistent pas dans leurs opinions pour une cause étrangère à l’intempérance, par exemple Néoptolème dans le *Philoctète* de Sophocle. Il est vrai que c’est au plaisir que fut dû son changement de résolution, mais c’était un noble plaisir : car dire la vérité était pour lui quelque chose de noble, et il n’avait consenti à mentir qu’à l’instigation d’Ulysse. En effet, celui qui accomplit une action par plaisir n’est pas toujours un homme déréglé ou pervers ou intempérant; mais c’est celui qui l’accomplit par un plaisir honteux. [...]

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Le doute: Une force ou une faiblesse?

Aristote, *L’Éthique à Nicomaque*