

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Analyse comparative
des vertus morales particulières
dans l'*Éthique à Nicomaque* et
l'*Éthique à Eudème*

par
Louise Rodrigue

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en philosophie

Octobre 2007

© Louise Rodrigue, 2007



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Analyse comparative
des vertus morales particulières
dans l'*Éthique à Nicomaque* et
l'*Éthique à Eudème*

présentée par :

Louise Rodrigue

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Louis-André Dorion, professeur titulaire
Département de philosophie, Université de Montréal
président-rapporteur

Monsieur Richard Bodéüs, professeur titulaire
Département de philosophie, Université de Montréal
directeur de recherche

Monsieur Vayos Liapis, professeur agrégé
Département de philosophie, Université de Montréal
membre du jury

Madame Sara Magrin, professeure
Département de philosophie, Université du Québec à Montréal
examinatrice externe

Madame Denise Couture, professeure agrégée
Faculté de théologie, Université de Montréal
représentante du doyen de la FES

Résumé

Cette analyse comparative porte sur la notion de vertu morale telle qu'elle est développée par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*. Mettant entre parenthèses la question chronologique, nous adoptons une hypothèse de travail relativement récente, celle de la complémentarité des deux traités, ce qui permet de considérer l'apport respectif de chacun d'eux. L'objectif principal de cette thèse est de déterminer le concept de médiété, qui définit la vertu morale, dans la totalité de ses applications. Nous procéderons pour ce faire en deux étapes. Premièrement nous examinerons la définition générale de la vertu morale, afin d'en identifier les divers éléments, ce qui donnera à voir l'importance de la médiété dite *pros hemas*. L'étude des principales interprétations dont est susceptible la célèbre formule démontrera que la médiété éthique est relative à la partie irrationnelle de l'âme humaine. Le complément de définition, qui situe la vertu comme médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, sera également exploré; cette démarche permettra de dégager la structure synthétique de la médiété, par où le caractère réducteur du traditionnel schéma triadique apparaîtra. Deuxièmement, chacune des neuf vertus morales particulières seront traitées; il sera d'abord question du courage et de la tempérance, puis de la générosité, de la magnanimité, de la magnificence et de la douceur, et enfin de l'amabilité, de la franchise et de l'enjouement. Les développements, qui mettront à contribution les apports propres à chaque *Éthique*, s'articuleront selon quatre axes principaux : nous déterminerons dans un premier temps le contexte de réalisation de chaque vertu, pour ensuite définir les affects ou les actions qu'elles mettent en jeu, ce qui nous mènera à démontrer que, contrairement à l'idée reçue, ces éléments constitutifs ne sont pas contraires, mais complémentaires; suivra une description de la médiété proprement dite, dans le cadre de laquelle nous tâcherons, par l'analyse des divers paramètres qui informent chaque vertu, d'offrir un portrait concret du vertueux, et par suite des vilains; finalement nous nous intéresserons à ce qui fait de la médiété un sommet dans l'ordre du bien, savoir le motif de toute vertu, la beauté morale. Cette étude du particulier, en plus de souligner le fait que toutes les médiétés ne sont pas pareillement significatives eu égard à la définition générale, contribuera à dégager certaines caractéristiques récurrentes de la vertu morale. Ainsi, en précisant comment chacune des vertus particulières illustre l'idée de médiété, nous serons

en mesure de renouveler en partie la compréhension de cette notion, c'est-à-dire de montrer qu'elle comporte trois aspects : d'abord elle constitue, eu égard aux affects et actions qu'elle implique, un *métaxu*, un milieu entre le trop et le trop peu; ensuite, elle se donne comme une synthèse paramétrée de ses éléments constitutifs; enfin elle est moyenne entre au moins deux extrêmes. Une telle vérification par le particulier fera apparaître la médiété éthique dans toutes ses applications, et départagera la perspective propre à chaque ouvrage concernant cette notion.

Mots-clés : philosophie aristotélicienne – éthique – vertu morale – médiété – vices – défaut – excès – affects.

Abstract

This comparative analysis bears on the notion of moral virtue such as it is developed by Aristotle in the *Nicomachean Ethics* and in the *Eudemian Ethics*. Putting aside the chronological question, we adopt a relatively recent hypothesis, namely that the two aforementioned treatises are complementary; this will enable us to assess the individual contribution of each treatise. The main purpose of this thesis is to determine the concept of the mean, which defines moral virtue in the entirety of its applications. To do so we will proceed in two steps. First, we will examine the general definition of moral virtue in order to identify its various components. This will reveal the importance of the mean called *pros hemas*. A study of the principal interpretations of this famous formula will demonstrate that the moral mean is relative to the irrational part of the human soul. We will also explore the complementary definition, according to which virtue is a mean between two vices, one by excess, the other by default; this approach will reveal the synthetic structure of mean, which will render evident the reductive character of the traditional triadic model. Secondly, each of the nine moral virtues will be examined; we will first consider courage and temperance, then generosity, magnanimity, magnificence and mildness, and finally friendliness, truthfulness and wittiness. The discussion, which will assess what each *Ethics* has to contribute, will be articulated according to four principal axes. We will first determine the context in which each virtue is realized, in order subsequently to define the affects or the actions that come into play in each case; this will allow us to demonstrate that, contrary to common opinion, these constitutive elements are not contrary, but complementary. There will follow a description of the mean as such, in which we will endeavour, through the analysis of the different parameters which inform each virtue, to offer a concrete image of the virtuous man and, afterwards, of the villainous one. Finally, we will consider what makes the mean a summit in the order of good, that is, the motive of each virtue, moral beauty. This study of particular characteristics, by underlining that not all mean states are equally significant with respect to the general definition, helps reveal certain recurrent characteristics of moral virtue. Therefore, while specifying how each of the particular virtues illustrates the idea of the mean, we will be able to arrive at a partly novel understanding of this notion by showing that it comprises three aspects : first, it constitutes, with respect to the affects

and actions it involves, a *metaxu*, a middle state between excess and deficiency; then, it manifests itself as a synthesis that is bound by its constitutive elements; finally it is a mean state between at least two extremes. Such verification by the particular will reveal the ethical mean in all its applications and will show the perspective each treaty has on this notion.

Key words : aristotelian philosophy – ethics – moral virtue – mean – vices – default – excess – affects

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	v
Table des matières.....	vii
Remerciements.....	x
1. Introduction : La relation entre l' <i>Éthique à Nicomaque</i> et l' <i>Éthique à Eudème</i>	1
2. Définition générale de la vertu morale.....	12
2.1 Éléments de définition.....	12
2.2 Ce que la vertu n'est pas.....	25
2.3 Les interprétations quantitatives de la médiété <i>pros hemas</i>	28
2.4 Les interprétations relativistes de la médiété <i>pros hemas</i>	35
2.5 Vers une interprétation intégrée de la vertu morale.....	42
2.5.1 La médiété <i>pros hemas</i> , la nature humaine et la situation.....	42
2.5.2 Les quatre extrêmes.....	47
3. Analyse comparative des vertus morales particulières.....	53
3.1 Le courage.....	53
3.1.1 Les affects mis en jeu par le courage.....	59
3.1.1.1 Leur nombre.....	59
3.1.1.2 Leur définition et leur cause.....	71
3.1.1.2.1 La crainte.....	71
3.1.1.2.2 L'intrépidité.....	75
3.1.1.3 Leur importance dans le cadre du courage.....	82
3.1.2 La médiété et les extrêmes.....	84
3.1.3 Le motif du courage.....	99
3.1.4 Les formes impropres de courage.....	105
3.1.4.1 Le courage civique.....	106
3.1.4.2 Le courage militaire.....	109
3.1.4.3 L'ardeur.....	111
3.1.4.4 L'optimisme.....	115
3.1.4.5 L'ignorance.....	117
3.1.5 Conclusion.....	121
3.2 La tempérance.....	125
3.2.1 La remarque terminologique.....	126
3.2.2 L'appétit et le plaisir.....	129
3.2.3 Les affects mis en jeu par la tempérance.....	132
3.2.3.1 Définition du plaisir et de son objet.....	133
3.2.3.1.1 Rôle de l'appétit.....	146
3.2.3.2 Définition de la peine et de son objet.....	150
3.2.3.3 Leur importance dans le cadre de la tempérance.....	154
3.2.4 La médiété et les extrêmes.....	155
3.2.5 Le motif de la tempérance.....	170
3.2.6 Conclusion.....	177

3.3 La générosité.....	179
3.3.1 Les actions mises en jeu par la générosité.....	182
3.3.1.1 Leur définition.....	185
3.3.1.2 Leur importance dans le cadre de la générosité.....	188
3.3.2 La médiété et les extrêmes.....	191
3.3.3 Le motif de la générosité.....	215
3.3.4 Conclusion.....	220
3.4 La magnanimité.....	222
3.4.1 Le contexte de réalisation.....	222
3.4.2 La matière de la vertu, et sa forme.....	225
3.4.3 Les extrêmes.....	233
3.4.4 Conclusion : le motif de la magnanimité.....	242
3.5 La magnificence.....	246
3.6 La douceur.....	257
3.7 L'amabilité.....	275
3.8 La franchise.....	291
3.9 L'enjouement.....	299
4. Conclusion.....	307
Bibliographie.....	323

Πολλὰ μέσοισιν ἄριστα.

« En beaucoup de domaines le meilleur est dans la moyenne. »
PHOCYLIDE, cité dans *Politique*, IV, 11, 1295b34

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν·
πάντων μέσ' ἄριστα·
καὶ οὕτως, Κύρν', ἔξεις ἀρετὴν, ἦντε λαβεῖν χαλεπόν.

« Point de zèle excessif;
une juste moyenne est en tout la meilleure chose;
par là, Kyrnos, tu iras à la vertu, qu'il est difficile d'atteindre. »
THÉOGNIS, 335-336

Remerciements

De nombreuses personnes ont contribué à l'élaboration de ce projet de recherche, et je souhaite leur exprimer ma gratitude.

Je remercie d'abord mon directeur de thèse, Monsieur Richard Bodéüs. De la formulation du sujet de recherche à la dernière version de la conclusion, il a dirigé mon travail avec bienveillance, prodiguant tour à tour conseils et encouragements; sa vaste intelligence de la philosophie aristotélicienne demeurera une inspiration pour moi. J'ai également bénéficié de sa générosité par le biais du programme de bourses du directeur, et il a eu l'amabilité de m'engager à titre d'auxiliaire de recherche et d'enseignement, me permettant ainsi de participer à la vie universitaire.

Je suis reconnaissante envers Monsieur Bernard Besnier, professeur à l'École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines de Lyon, sous la supervision duquel j'ai entrepris la rédaction de ma thèse en 2004-2005; ses enseignements et ses remarques avisées ont guidé mes premières recherches. Mes remerciements s'adressent aussi à Monsieur Pierre-François Moreau, qui a facilité mon intégration à l'ENS LSH, à l'équipe des Relations internationales, qui m'a accueillie au sein de l'école et à la direction, qui m'a accordé une bourse de recherche.

Je suis par ailleurs redevable à l'endroit de Messieurs Louis-André Dorion et Vayos Liapis; leurs commentaires éclairés, dans le cadre de l'examen de synthèse, m'ont aidée à améliorer la première partie de mon travail. J'ai aussi profité, en suivant leurs enseignements, de leur grande connaissance de la pensée ancienne.

J'ai pu compter sur le soutien administratif des membres du Département de philosophie, en particulier sur celui de Madame Jocelyne Doyon; sa bonne humeur et son efficacité ont agrémenté mon cheminement académique.

Il m'importe de souligner le professionnalisme du personnel de la Bibliothèque des lettres et sciences humaines, toujours attentif à mes demandes.

Je remercie tous les parents et amis qui ont appuyé ma démarche, spécialement Jimmy Larivière, mon conjoint; il a supporté inconditionnellement l'élaboration de mon travail, partageant les joies et les difficultés qui ont ponctué ces quatre dernières années.

Enfin je remercie les instances qui ont financé mon projet : le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherches en sciences humaines du

Canada et le Département de philosophie, pour m'avoir octroyé la bourse Louise-Marcil ainsi qu'une bourse de fin d'études doctorales.

À tous et à toutes, mes remerciements les plus sincères!

1. Introduction : La relation entre l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème

Dans la mesure où il est maintenant généralement admis que l'*Éthique à Nicomaque* (EN) et l'*Éthique à Eudème* (EE) sont attribuables à Aristote, l'étude approfondie d'un aspect de la morale du Philosophe se doit de considérer ces deux traités pour ce que chacun apporte en propre. S'il ne fait pas de doutes que les passages parallèles présentent des contributions originales, l'explication de ces différences demeure en revanche matière à polémique. Les positions interprétatives se divisent grosso modo en trois classes¹, toutes ayant comme fondement la question de la relation entre les deux éthiques. La première option consiste à poser l'antériorité de l'EE et par suite à concevoir l'EN comme un ouvrage davantage achevé au niveau de la forme et des idées. Moins répandue, la deuxième option postule, inversement, que la composition de l'EE est plus tardive que celle de l'EN, et que ce traité-là reflète le dernier état de l'éthique aristotélicienne. La troisième position ne s'inscrit pas quant à elle dans une perspective évolutionniste : ses partisans font état de l'impossibilité d'établir une chronologie relative certaine; les différences entre les deux traités ne s'expliquent pas, pour eux, au moyen de l'hypothèse d'une évolution de la pensée du Philosophe. L'explication réside plutôt dans l'intention de l'auteur, qui semble avoir rédigé les deux traités en visant un auditoire distinct dans chaque cas.

Dominante mais de plus en plus contestée, l'interprétation traditionnelle, s'appuyant sur sa relative brièveté et son apparente simplicité, donne l'EE comme un ouvrage de jeunesse, contenant en germe les concepts qui ne seront pleinement développés que dans le cadre de l'EN. Cette première position interprétative, qui comporte de multiples variantes, valorise donc l'EN, le « véritable » traité éthique aristotélicien, au détriment de l'EE. L'importance de cet ouvrage s'en trouve ainsi amoindrie, rendant son étude presque superflue : en tant que première version de l'EN, l'utilité de l'EE se limite à fournir des arguments supplémentaires appuyant ceux, plus importants et prétendument mieux exposés, de l'EN. Cette attitude vis-à-vis de l'EE constitue sans doute une des raisons principales pour lesquelles elle demeure encore mal connue et négligée. En effet, après que l'authenticité du traité ait été admise au début du

¹ Schofield (2002), p. 299.

siècle dernier grâce aux travaux de W. Jaeger et A. Mansion², l'interprétation évolutionniste s'est imposée et a orienté la recherche du côté de l'*EN*, reléguant l'*EE* à un rôle mineur dans les études aristotéliennes. Ce travail ne saurait recenser l'ensemble des variantes de cette classe d'interprétation — et tel n'est d'ailleurs pas son but; notons cependant qu'il s'agit, entre autres, de la position adoptée par certains traducteurs de l'*EN*, soit les Pères R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, J. Tricot et C. J. Rowe. Les premiers ouvrent leur introduction historique en donnant l'*EN* comme l'expression définitive de la pensée du Philosophe, et l'*EE* comme le plus ancien cours de morale professé par Aristote. Suivant la chronologie établie par F. Nuyens³, laquelle prend pour critère la nature des rapports entre l'âme et le corps sous-jacente à chaque ouvrage (plus elle est idéaliste, plus l'ouvrage se rapprocherait du platonisme, donc plus il serait ancien), Gauthier et Jolif situent la rédaction des deux éthiques dans la phase intermédiaire de développement de la pensée du philosophe, dite instrumentaliste. L'*EE*, en tant que première ébauche, daterait du début de cette période (soit entre 345 et 340), et l'*EN* de la fin (après 330). Rejetant la thèse de l'opposition radicale qu'a formulée Jaeger, les deux exégètes perçoivent tout de même une « évolution incontestable » dans le degré de maturité manifesté par chacune des éthiques, évolution qu'ils fondent sur un changement de la conception aristotélienne de l'être humain⁴. Tricot abonde dans le même sens et affirme à propos de l'*EE* que « nous serions en présence de la forme la plus ancienne de l'*Éthique à Nicomaque*, et l'auteur aura lui-même transporté plus tard des morceaux de cette première version dans la seconde. Cette manière de voir, corroborée par le contenu même de l'ouvrage, a rallié la presque unanimité des interprètes [...] »⁵. Pour sa part, Rowe défend sensiblement la même position, à la différence que, dépassant le simple constat du consensus, il consacre un ouvrage entier à l'exposition d'arguments justifiant cette chronologie. Plus spécifiquement, son discours vise à montrer que l'*EE* constitue la structure originale, plus ancienne et plus rigoureuse, de l'éthique aristotélienne, et qu'elle transparaît toujours dans l'*EN*, de facture beaucoup plus relâchée⁶. Aristote aurait,

² Comme le signalent Gauthier & Jolif (p. 1), ainsi que Tricot (p. 8) dans leur introduction respective à l'*Éthique à Nicomaque*.

³ Gauthier & Jolif (1970), Tome I, Introduction, p. 23, n. 67.

⁴ Op. cit., pp. 29-30.

⁵ Tricot (1994), Introduction, p. 8.

⁶ Rowe (1971), pp. 39, 47, 48, entre autres.

dans le second ouvrage, adapté le programme mis en place dans l'*EE*, laissant parfois entrevoir la construction initiale selon qu'il a plus ou moins bien réussi sa réécriture, nécessaire afin d'introduire les nouvelles discussions traduisant l'évolution de sa pensée⁷.

A. Kenny a sans doute élaboré la défense la mieux documentée de l'hypothèse génétique inverse⁸. Il s'attaque à ce qu'il nomme le « dogme de l'antériorité de l'*EE* », non pour le remplacer par un autre, prévient-il, mais dans le but d'amener les interprètes à considérer l'idée que l'*EN* puisse, en partie du moins, être remplacée et amendée par l'*EE*⁹. Bien qu'il avance des conclusions chronologiques précises — appuyées par des études styloométriques — selon lesquelles l'*EE* est le lieu naturel des livres communs¹⁰ et constitue un ouvrage tardif datant de la période athénienne d'Aristote entre 335-4 et 322, Kenny s'abstient judicieusement de prononcer tout jugement relatif à la valeur philosophique des traités, concevant que la postériorité d'une œuvre par rapport à une autre ne prouve pas nécessairement sa supériorité quant à la qualité de son contenu. Les observations de l'auteur concernant les différences entre l'*EN* et l'*EE* portent sur le style d'écriture et la structure : la lecture de l'*EN* se trouve facilitée par son style plus fluide et philosophiquement moins austère que celui de l'*EE*, même si sa structure, étant donné les nombreuses répétitions et doublets fréquents, est ardue à discerner. Cependant la rigueur, l'économie et le formalisme de l'*EE* rendent également cet ouvrage d'un accès difficile¹¹. Kenny prétend être réceptif aux hypothèses autres que chronologiques pour expliquer la différence entre les deux traités, et évoque donc la paternité des œuvres, leur période de rédaction, les interventions éditoriales. À deux reprises il envisage la possibilité d'une explication relevant du troisième type d'interprétation; soulignant l'aridité de l'*EE*, il admet que cette caractéristique pourrait se justifier par le choix des destinataires du traité, savoir un lectorat restreint et averti, au fait de l'éthique aristotélicienne, alors que l'*EN* viserait davantage le « grand public », non familier avec ces questions. Signalons en outre que la thèse de l'antériorité de l'*EN* est également maintenue par M. Pakaluk : cette position interprétative contribue à établir la perspective « égalitaire » qui selon lui est à

⁷ Rowe exprime la même position interprétative de façon moins catégorique dans son introduction historique à l'*EN* (2002), p.4.

⁸ Voir *The Aristotelian Ethics* (1978) et *Aristotle on the perfect life* (1992; appendice I).

⁹ Kenny (1992), p. 116.

¹⁰ *EN* livres V, VI, VII = *EE* livres IV, V, VI.

¹¹ Kenny (1992), pp. 115, 141; l'auteur ajoute que cela le mène à penser qu'Aristote lui-même ne destinait aucun des deux ouvrages à la publication.

l'œuvre dans l'*EE* (l'auteur de ce traité insisterait sur l'égalité fondamentale des êtres humains, concept davantage hellénistique qu'aristotélicien)¹². Seulement pour Pakaluk la chronologie ne constitue qu'une explication partielle; sans nier la ressemblance des traités, il attribue la paternité de l'*EE* à un autre auteur, retournant ainsi au problème tel qu'il se présentait avant les travaux de Jaeger. Pakaluk avance que si l'*EE* est postérieure à l'*EN*, comme l'affirme Kenny, alors on peut considérer son contenu comme inférieur et ainsi conclure à son inauthenticité¹³.

Pakaluk reconnaît la plausibilité de la troisième position interprétative, mais pour aussitôt l'écarter, prétextant qu'elle impliquerait une attitude retorse de la part du Philosophe, en ce sens que le fait d'adapter son discours en fonction du public auquel on s'adresse dénoterait une certaine malhonnêteté. Il s'agit là d'un avis que n'aurait certes pas partagé D. J. Allan, l'un des commentateurs modernes de l'*EE* les plus avisés — si l'on en croit Schofield — et partisan du troisième point de vue. Ayant constaté que les explications de type chronologique négligent de décrire le système eudémien, étape pourtant essentielle au relevé des différences entre les deux traités, Allan entreprend d'étudier un aspect de l'*EE* afin de pallier (en partie) cette lacune. Son choix se fixe sur la méthodologie appliquée dans l'ouvrage, étant donné qu'elle doit refléter la représentation du but que s'est fixé son auteur en l'écrivant. Or, souligne-t-il d'emblée, il est bien connu que l'*EN* s'adresse au politique alors que l'objectif général de l'*EE*, de nature pratique, vise à seconder les individus dans leurs réflexions sur la vie bonne et la vertu¹⁴. Des buts distincts se traduisant par des méthodes différentes, Allan décrit de façon comparative celle qu'Aristote utilise dans l'*EE* pour arriver aux définitions du bonheur et de la vertu morale. Ce procédé déductif se présente de façon euclidienne¹⁵, savoir qu'est d'abord posée formellement une hypothèse générale à partir de laquelle on progresse en isolant des éléments et tirant les conséquences, pour conclure à une définition précise du concept recherché — tout en évitant d'anticiper sur des notions inconnues, pratique plus fréquente dans l'*EN*. L'auteur, en terminant, suggère que les particularités méthodologiques de chacune des versions peuvent se justifier d'une façon autre que chronologique : les deux

¹² Pakaluk (1998), p. 411.

¹³ Op. cit., p. 431.

¹⁴ Allan (1961), pp. 304-305.

¹⁵ Op. cit., pp. 309, 318.

éthiques seraient autant de tentatives de présentation du même système — ou d'un système similaire — dans une forme plus analytique en ce qui concerne l'*EE*¹⁶. Vaine démarche donc que le recours à l'hypothèse évolutive, sauf dans les situations de graves divergences, ce qui n'est pas le cas ici.

Cette position interprétative, formulée dès 1960, a été reprise et développée par d'autres exégètes, dont P. Donini et R. Bodéüs. Sans pour autant cautionner les conclusions d'Allan à propos du caractère mathématique de la méthode eudémienne, le second défend, dans sa présentation de l'*EN*, l'hypothèse de la complémentarité des deux éthiques. La question de l'ordre de rédaction des traités, explique-t-il, perd de son importance quand, au lieu de supposer un changement doctrinaire chez Aristote pour expliquer les particularités, on conçoit ces dernières dans une optique de compatibilité. Alors que les partisans de l'interprétation génétique considèrent volontiers les passages de l'*EE* trouvant un parallèle dans l'*EN* comme de simples ébauches, Bodéüs insiste sur leur originalité : ces passages s'accordent certes quant aux principes, mais cela dans une forme à chaque fois adaptée. Inutile, en effet, de chercher des retranscriptions textuelles d'une version à l'autre; le style, la longueur et l'orientation des développements diffèrent. Mettant en évidence la circularité du raisonnement à la base de l'interprétation évolutionniste, le traducteur souligne l'absence de toute trace d'amendement de la part du philosophe dans les éthiques¹⁷; Aristote varierait donc la présentation de sa pensée non pas en raison d'une réforme qu'il aurait opérée, mais parce qu'il mène sa réflexion selon différents angles, déterminés par ses préoccupations de l'instant. Parmi celles-ci se trouvent les circonstances, plus précisément le lectorat (ou l'auditoire) auquel Aristote destinait ses écrits (ou ses propos); ainsi l'*EE* s'adresserait aux philosophes, et l'*EN* à un autre type d'individus, comme en font foi certaines remarques de l'auteur sur la nature de la connaissance éthique. Or cela, ajoute Bodéüs, ne signifie pas l'invalidation d'un ouvrage par l'autre; il faudrait plutôt comprendre qu'il importait au philosophe d'adapter

¹⁶ Op. cit., p. 318.

¹⁷ Bodéüs (2004), Présentation, p. 19.

la présentation de ses idées à la situation¹⁸, et que par conséquent l'*EE* et l'*EN* illustreraient deux perspectives complémentaires.

Cette hypothèse interprétative récente comporte des avantages certains sur ses concurrentes. D'abord, délaissant la question chronologique, elle demeure à l'abri de la pétition de principe dont souffrent toutes les exégèses de ce type, et évite les conjectures à propos de la datation des traités, sujet laborieux susceptible d'une infinité de conclusions, étant donné l'impossibilité d'établir avec précision le moment de rédaction de l'un et l'autre ouvrage. La recherche peut ainsi s'orienter vers des thèmes proprement philosophiques, démarche plus profitable au niveau de l'analyse du contenu de la pensée aristotélicienne. S'abstenir de fixer un ordre de rédaction signifie par ailleurs suspendre le jugement de valeur accompagnant en général le point de vue chronologique; en effet, soit l'on donne l'*EE* comme antérieure et la traite alors comme une première formulation insatisfaisante, soit on soutient sa postériorité et par suite son statut de résumé, que l'on peut ignorer sans préjudice. Dans chaque cas, le résultat est identique : l'étude de l'*EE* est abandonnée au profit de celle de l'*EN*. Au mieux y cherche-t-on des confirmations, des appuis pour les arguments du traité jugé le plus important, procédé qui affecte la progression de la connaissance de l'éthique aristotélicienne. Le mérite de la troisième option réside donc en ce qu'elle maintient l'équilibre entre les apports respectifs des éthiques; ne survalorisant pas l'une au détriment de l'autre, elle permet le déploiement d'un type de recherche comparative considérant les contributions propres de chacune. C'est dans cette perspective que s'inscrit la présente étude : il s'agira non pas de démontrer cette position interprétative — tâche complexe qui reste encore à réaliser — mais d'explorer les possibilités qu'elle ouvre. La complémentarité de l'*EE* et de l'*EN* constituera ici l'hypothèse de travail; comme elle considère pareillement le concours des deux traités, elle exige de la part du lecteur une tâche particulière, celle d'établir des liens entre leur contenu respectif. C'est sur cette hypothèse que s'appuiera cette recherche, laquelle se propose de comparer entre elles les deux versions, de vérifier ce qu'il est possible d'accomplir au moyen de l'hypothèse de complémentarité quant à un thème bien précis de l'éthique aristotélicienne.

¹⁸ Notons que cela ruine l'argument au moyen duquel Pakaluk rejette la troisième position interprétative, car ce sont deux choses fort différentes que d'adapter son discours et d'adapter la *présentation* de son discours.

La nature comparative de notre recherche permet de mettre entre parenthèses l'analyse des livres communs aux deux éthiques, ainsi que les questions qu'ils soulèvent. Le fait est que les manuscrits de l'*EE* omettent les livres IV, V et VI, soulignant qu'ils sont identiques aux livres V (sur la justice), VI (sur les vertus intellectuelles) et VII (sur l'absence de maîtrise de soi) de l'*EN*. Le problème qui se pose avec le plus d'acuité concernant ces livres communs est celui de leur origine. À quelle éthique appartiennent réellement ces trois livres? L'opinion traditionnelle penche en faveur de l'*EN* : si en effet on doute de l'authenticité de l'*EE*, ou du moins qu'on la considère comme l'expression primitive de l'éthique aristotélicienne, on est porté à situer les livres disputés dans le cadre de l'*EN*, comme l'ont fait notamment L. Spengel et W. Jaeger¹⁹. Or cette attribution se heurte à une importante objection, celle des traitements accordés au plaisir. C'est que l'*EN*, avec les livres communs, compte deux sections consacrées à ce thème — la première aux chapitres 12-15 du livre VII (= livre VI de l'*EE*), et la seconde, aux chapitres 1-5 du livre X— et que ce double emploi reste difficile à expliquer, d'autant plus qu'il n'est nulle part justifié. C'est la principale raison pour laquelle on a considéré l'hypothèse inverse, qui postule une appartenance eudémienne aux livres communs. J. Festugière fut le premier à attribuer le traitement initial du plaisir à l'*EE*, l'envisageant comme une rédaction ancienne d'un premier cours d'éthique, et à concevoir comme proprement nicomachéen le développement de *EN*, X, 1-5, sorte de réécriture en vue d'un nouveau cours. Au-delà des conclusions chronologiques plus ou moins autorisées de l'auteur, il faut voir que son explication rend bien compte du doublet nicomachéen qui apparaît au départ assez étrange. Cette hypothèse est d'ailleurs adoptée par A. Mansion et par Gauthier et Jolif²⁰. Il faut mentionner, à cet égard, les travaux de Kenny, dont l'étude stylistique a révélé la parenté des livres communs avec l'*EE*; bien qu'il soutienne la chronologie contraire (il admet l'antériorité de l'*EN*), le commentateur affirme aussi que les livres communs appartiennent originellement à l'*EE*²¹. Ce très bref aperçu des discussions entourant les livres communs montre que l'on ne saurait attendre que le problème de leur appartenance soit réglé avant d'entreprendre une recherche portant sur les deux éthiques, puisqu'il fait rage depuis plus d'un siècle sans trouver de solution

¹⁹ Gauthier & Jolif (1970), Tome I, Introduction, pp. 71-72.

²⁰ Op. cit., p. 73.

²¹ Voir Kenny (1992), p. 134.

définitive. Ainsi nous procéderons en laissant la question ouverte, d'autant plus que ces livres communs ne se prêtent pas à la comparaison.

Quelques mots à présent au sujet du troisième traité d'éthique que la tradition a transmis sous le nom d'Aristote, la *Grande morale*. Plus brève que les deux autres, cette œuvre pose encore la question de son authenticité. Les interprètes se divisent en deux camps²². Certains soutiennent que la *Grande morale* a été rédigée par Aristote lui-même, mais à une période différente de celle où il a écrit l'*EN* et l'*EE*. Ils se fondent principalement sur la différence de style qui départage les éthiques de la *Grande morale*, différence qui les incite à situer la rédaction du dernier traité soit bien avant, soit bien après celle des éthiques, de sorte que la *Grande morale* serait une œuvre de la prime jeunesse du Philosophe ou de la fin de sa vie. D'autres exégètes considèrent la *Grande morale* comme un traité post-aristotélicien (possiblement un manuel péripatéticien, un texte aristotélicien retouché par un éditeur ou des notes d'étudiant), arguant notamment que l'ouvrage n'est mentionné par son titre qu'à partir de la fin du II^e siècle après J.-C. Ces deux hypothèses, toutefois, reposent sur la même idée : la *Grande morale* constitue un traité indigne de l'Aristote qu'on connaît à travers le reste du corpus²³ — qu'elle soit de l'Aristote pré-aristotélicien ou de l'aristotélisme tardif, elle serait, de toute façon, du « sous Aristote ». Bref, dans un cas comme dans l'autre, la *Grande morale* ne s'impose pas au même titre que les deux éthiques comme véhicule de la morale aristotélicienne. Certes le contenu est aristotélisant, mais puisque la doctrine de la *Grande morale* calque de près celle des éthiques — tant et si bien qu'on l'a souvent tenue comme un résumé de celles-ci — et ne se présente pas selon une perspective particulière, nous ne tiendrons pas compte de cet ouvrage disputé dans notre étude.

L'analyse comparative qui constitue l'objet de cette thèse portera sur la vertu morale entendue dans son sens strict, c'est-à-dire comme médiété. En plus d'être une originalité d'Aristote, la médiété reste, par rapport aux autres thèmes de son éthique — par exemple le bonheur ou l'amitié —, relativement peu étudiée. Si, en regard du corpus aristotélicien, notre étude demeure partielle — puisque la notion de médiété ou de moyenne joue un rôle dans les sphères matérielle, psychologique, physique et politique

²² Pellegrin (1992), présentation des *Grands livres d'éthique*, p. 13 et sq.

²³ Op. cit., p. 15.

de la pensée du Philosophe — en revanche, à l'intérieur du cadre éthique, elle prétend à une certaine complétude, puisqu'elle considère la médiété telle qu'elle se présente dans l'ensemble de l'œuvre morale du Stagirite, soit l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*. L'avantage majeur d'une étude comparative telle que nous nous proposons de réaliser ici réside en ceci qu'étudier ensemble les deux éthiques permet, grâce aux informations qu'elles contiennent, d'avoir en main les données complètes de toute l'analyse de la vertu morale. L'exhaustivité du matériel informatif pris en compte confère ainsi à notre étude un caractère intégral qui la distingue des autres analyses de la vertu morale, dont la portée reste limitée étant donné qu'elles considèrent la plupart du temps une seule vertu à la fois. L'approche comparative permet également, comme nous l'avons mentionné ci-devant, de mettre en évidence les éléments originaux de l'*EE*, plutôt négligés jusqu'ici dans les études aristotéliennes. Ainsi notre recherche s'illustre à plusieurs égards : elle s'appuie sur une hypothèse de travail relativement récente, elle met systématiquement en oeuvre une méthodologie comparative, elle est exclusivement consacrée à la vertu morale en tant que médiété et déploie le concept dans sa totalité.

À l'image de la démarche aristotélienne, nous procéderons en deux étapes : une présentation générale de la vertu morale suivie d'études individuelles pour chacune des vertus particulières. Notre développement se divisera donc en deux : la première partie sera consacrée à l'examen de la définition générale de la vertu morale, et la seconde, plus substantielle, consistera en une application de la théorie dans le particulier. Ainsi nous amorcerons notre étude en mettant en parallèle le parcours suivi par les deux éthiques pour arriver à la caractérisation de la vertu morale, ce qui nous permettra d'identifier les divers éléments de définition et de souligner l'importance de la médiété *pros hemas*. En effet, l'enjeu principal que pose la définition de la vertu morale est le sens à donner à la fameuse expression utilisée dans les deux éthiques. Deux tendances se distinguent à cet égard : l'une, de type quantitatif, qui fait résider la vertu toute entière dans la quantité juste d'affect, l'autre, de type relativiste, qui se préoccupe de déterminer le référent du pronom *hemas*. Retenant des deux positions interprétatives les éléments qui trouvent le meilleur appui dans les éthiques, nous avancerons l'idée que la médiété est relative à la partie irrationnelle de l'âme humaine, faisant valoir l'importance de la situation de l'agent moral pour la concrétisation de la médiété. Nous explorerons également le

complément de définition qui situe la vertu morale comme médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, ce qui nous mènera à dégager la structure synthétique de la médiété, et à démontrer le caractère somme toute réducteur du schéma triadique traditionnel — nous établirons comment la vertu se situe en fait entre plusieurs extrêmes, ceux-ci ayant pour propriété d'être en quelque sorte décomposables.

Munis des outils conceptuels acquis à l'aide de l'analyse de la définition générale de la vertu morale, nous traiterons, en deuxième partie, chacune des neuf médiétés particulières; il s'agit là d'une entreprise jamais tentée auparavant, et c'est pourquoi elle constitue la partie la plus substantielle de notre recherche. Il sera d'abord question du courage et de la tempérance, puis de la générosité, de la magnanimité, de la magnificence et de la douceur, et enfin des trois vertus de la sociabilité, l'amabilité, la franchise et l'enjouement²⁴. Les développements, qui mettront à contribution les apports propres à chaque éthique, s'articuleront selon quatre axes : nous déterminerons dans un premier temps le contexte de réalisation de chaque vertu, pour ensuite définir les affects ou les actions qu'elles mettent en jeu, ce qui nous mènera à démontrer que, contrairement à l'idée reçue, ces éléments constitutifs ne sont pas contraires, mais complémentaires; suivra une description de la médiété proprement dite, dans le cadre de laquelle nous tâcherons, par l'analyse des divers paramètres qui informent chaque vertu, d'offrir un portrait concret du vertueux, et par suite des vilains; finalement nous nous intéresserons à ce qui fait de la médiété un sommet dans l'ordre du bien, savoir le motif de toute vertu, la beauté morale. Cette démarche du général vers le particulier nous permettra de mesurer jusqu'à quel point chacune des vertus correspond à son modèle, et d'illustrer comment le particulier fait connaître le général. L'étude du particulier, en effet, en plus de mener au constat que toutes les médiétés ne sont pas pareillement significatives eu égard à la définition générale, contribue à dégager certaines caractéristiques récurrentes de la vertu morale. Ainsi, en déterminant comment chacune des vertus particulières instancie l'idée de médiété, nous serons en mesure de renouveler en partie la compréhension de cette notion, c'est-à-dire de montrer qu'elle comporte trois aspects : d'abord elle constitue, eu

²⁴ Si la vertu de justice n'est pas examinée dans cette recherche, c'est surtout parce que le livre qu'Aristote lui consacre fait partie du matériel commun aux deux éthiques, de sorte qu'elle ne permet pas l'analyse comparative qui constitue le fondement de notre étude. Qui plus est, de l'aveu même d'Aristote, si la justice est une sorte de moyenne, ce n'est pas de la même façon que les autres vertus (1133b32-33); en effet, l'extrême qui lui est opposé, l'injustice, est un seul et même vice, à la fois excès et défaut.

égard aux affects et actions qu'elle implique, un *métaxu*, un milieu entre le trop et le trop peu; ensuite, elle se donne comme une synthèse paramétrée de ses éléments constitutifs; enfin elle est moyenne entre au moins deux extrêmes. Une telle vérification par le particulier fera apparaître la médiété éthique dans toutes ses applications, et départagera la perspective propre à chaque ouvrage concernant cette notion. Cette thèse, par conséquent, répond à un double objectif : il s'agit, considérant la complémentarité de leur optique, de comparer les deux éthiques afin de cerner les différences qu'elles présentent dans leur traitement des vertus morales et de déployer, par l'examen du particulier, le concept de médiété éthique dans sa totalité.

2. Définition générale de la vertu morale

2.1 Éléments de définition

Comme préambule à l'examen de la vertu morale se trouvent dans les deux éthiques des considérations au sujet de l'âme humaine. Aristote s'en tient à des distinctions sommaires, car son but n'est pas d'examiner la nature de l'âme pour elle-même, mais bien d'exposer ce qui est pertinent en vue de l'étude de la vertu. C'est ainsi qu'il distingue deux parties dans l'âme humaine, l'irrationnel et le rationnel. Selon l'*EN*, l'irrationnel lui-même est double (1102b29) : il comprend la partie végétative, commune à tous les vivants et donc non spécifiquement humaine, qui n'a aucune part à la raison, et la partie appétitive, qui de son côté participe de la raison dans la mesure où elle est à son écoute et prête à lui obéir (1103b32). Aristote conclut qu'il y a deux parties rationnelles : l'une au sens fort, qui détient la raison, et l'autre qui est susceptible de l'écouter d'une certaine façon (1103a2-3). Pour sa part, l'*EE* note que comme la vertu appartient à l'âme, il importe de décrire celle-ci (1219b27). Écartant d'emblée la partie végétative en tant qu'irrationnelle et non particulière à l'humain, Aristote identifie deux parties de l'âme qui participent de la raison : l'une qui commande naturellement et l'autre qui obéit et écoute. Bien que la partie appétitive se conçoive selon deux points de vue, la bipartition de l'âme humaine est claire : d'une part il y a la partie qui possède la raison, d'autre part il y a celle qui peut y participer sans la détenir à proprement parler. Se fondant sur cette bipartition, le Stagirite dégage deux espèces de vertus : les vertus intellectuelles et les vertus morales (1102b4-5, 1220a5-6, 1221b28-32), précisant dans l'*EE* que les premières (la sagacité et la sagesse) appartiennent à la partie rationnelle, celle qui commande, et que les secondes (par exemple la tempérance et la générosité) relèvent de la partie irrationnelle, qui par nature est encline à suivre la partie rationnelle (1220a9-12).

Suite à cette distinction des formes de vertu, Aristote, dans les deux éthiques, s'intéresse d'abord à la vertu morale. Il détermine premièrement dans l'*EN* l'origine des vertus morales, expliquant qu'elles s'acquièrent par l'habitude (1103a26) et qu'elles se trouvent dans le même cas que les techniques : de la même façon que c'est en bâtissant que l'on devient bâtisseur, pareillement c'est en exécutant des actes tempérants qu'on devient tempérant (1103a22 et sq.). Après avoir fait valoir que l'excès et le défaut ruinent la vertu, alors que l'équilibre (*μεσότης*) la conserve (1104a25-27), Aristote avance sept

arguments démontrant que la vertu morale met en jeu plaisir et chagrin (1104b8-1105a13), pour ensuite établir les conditions de l'acte vertueux (1105a13-1105b5). C'est à partir seulement de 1105b19 qu'il est question de la nature de la vertu, de son *τί ἐστι*.

Le cheminement que suit Aristote dans l'*EE* est sensiblement le même. À la suite de la distinction vertu intellectuelle/vertu morale, le Philosophe annonce qu'il examinera ce qu'est la vertu morale (*τί ἐστι*) et les moyens par lesquels elle advient (*διὰ τίνων*, 1220a13-15). Parallèlement à l'*EN*, il traite d'abord la question de l'origine de la vertu¹. Comparant la vertu à la bonne condition physique, il établit qu'elle apparaît et disparaît sous l'effet des éléments même qu'elle met en jeu; comme les meilleurs efforts physiques et la meilleure nourriture produisent la bonne condition physique et que c'est grâce à la bonne condition physique que l'on fournit les meilleurs efforts, de même les meilleurs mouvements de l'âme produisent la vertu, qui elle-même est la source des meilleurs affects et actions (1220a22 et sq.). C'est donc en posant des actes vertueux qu'on devient vertueux, la vertu ayant pour mode d'acquisition l'habitude (1220b1). La matière générale de la vertu morale est également déterminée dans ce bref extrait : elle porte sur le plaisir et le chagrin, le signe en étant que les châtiments, comme une sorte de remèdes, recourent aux moyens contraires, c'est-à-dire que pour guérir un plaisir condamnable, on inflige une peine. Bien que moins développé que celui de l'*EN*, l'argumentaire eudémien supporte la même thèse; la différence entre les deux ouvrages se situe au niveau des conditions de l'acte vertueux, dont l'*EE* ne traite pas, omission qui signale un intérêt davantage orienté vers l'acte vertueux en lui-même que vers l'état subjectif de l'agent qui l'exécute. À ce détail près, les préambules nicomachéen et eudémien à l'étude de la nature de la vertu présentent une certaine similitude, s'employant tous deux à résoudre la question de son origine.

Le *dia tinôn* déterminé, Aristote se penche ensuite sur le *ti esti*. Comme la vertu morale relève de l'âme², il tourne son examen vers les traits de celle-ci; puisqu'elle donne lieu à trois choses, des affections, des capacités et des états, la vertu est nécessairement l'une d'entre elles. Les deux premières possibilités sont rejetées puisque les affections et les capacités ne permettent pas de dire d'un individu qu'il est vertueux (bon) ou vicieux

¹ Rowe (1971), p. 41.

² L'affirmation se trouve dans l'*EE* (1218b34-35, 1219b26-27), mais c'est également ce qui ressort de l'exposé de l'*EN* sur l'âme, qui permet de distinguer les deux formes de vertus.

(mauvais) ni de lui attribuer éloge ou blâme, alors que c'est le cas de la vertu. De plus, on ne choisit pas nos affections, lesquelles nous troublent, alors que les vertus impliquent certains choix et nous disposent d'une certaine façon plutôt que de nous troubler. Les capacités, en outre, ont un caractère naturel, à la différence de la vertu qui, sans être contre-nature, s'acquiert par l'habitude. Comme les genres « affection » et « capacité » ne conviennent pas aux caractéristiques des vertus³, elles doivent être des états (ἕξεις), conclut le philosophe — les états se définissant comme ce qui fait que nous sommes, relativement aux affections (l'appétit, la colère, la crainte, tout ce qui entraîne à sa suite plaisir et chagrin), dans de bonnes ou de mauvaises dispositions. Par exemple, si on a pour la colère de fortes ou de faibles dispositions, on est mal disposé, mais si on y est moyennement disposé, on se trouve dans une bonne disposition (1105b25-28). Aristote, dans l'*EE*, applique la même méthode pour définir la vertu, savoir qu'il procède à la même tripartition des qualités de l'âme, décrivant les affections et les capacités en des termes identiques à ceux de l'*EN*. Il caractérise cependant les états de manière différente, en les présentant comme ce qui crée une distinction entre les affections, selon qu'elles respectent la raison ou bien y sont contraires (1220b18-20) — tels sont d'une part le courage et la tempérance et d'autre part la lâcheté et l'intempérance. Ainsi l'*EE* fait l'économie du raisonnement par élimination pour établir le genre de la vertu; Aristote y propose d'emblée des vertus et des vices pour illustrer l'état. En outre, il se fonde sur le critère de conformité à la raison afin de départager les états, alors que dans l'*EN*, les bons et le mauvais états sont fonction du type de rapport entretenu avec les affects; toutefois, il est clair que de fortes ou de faibles dispositions pour les affects sont contraires à la raison, et que les moyennes dispositions la respectent, et par suite que les premières sont mauvaises (constituent des vices) et les secondes, bonnes (constituent des vertus). Malgré cette différence de formulation — qui tient à l'intérêt particulier de l'*EE* envers la raison et sa tendance à la mettre en parallèle avec la vertu — dans les deux cas Aristote identifie les affections comme matière des états, donc de la vertu et du vice. Ce bref survol de la première étape menant à la définition de la vertu permet de constater que dans les deux

³ Pour un commentaire complet des arguments démontrant que la vertu n'est ni un affect ni une capacité, voir Hutchinson (1986), pp. 108-116.

éthiques, Aristote pose la question du *ti esti* (1105b19, 1220a13), et y répond au moyen d'une tripartition qui le conduit à déterminer l'état comme genre de la vertu morale.

De par son universalité, le genre ne renseigne pas suffisamment; si en effet on se limitait à affirmer que la vertu est un état — même en ajoutant « décisionnel » — elle se confondrait avec tout ce qui est subsumé sous ce même genre, notamment avec le vice, puisque ce dernier se comprend également comme un état décisionnel⁴. C'est du reste ce que souligne Aristote en 1106a14 lorsqu'il écrit qu'il ne faut pas « [...] se borner à déclarer ainsi qu'elle [la vertu] est un état, mais encore indiquer quelle sorte d'état. » État de l'âme quant au genre, la vertu morale se distingue par la médiété, sa cause formelle⁵. En tant qu'espèce, la médiété constitue l'élément central de la définition de la vertu morale, ce qui justifie le rôle prépondérant qu'elle joue dans notre recherche. Mais avant d'examiner en quoi consiste la médiété, il importe de parcourir les étapes permettant de dégager cette notion dans les deux éthiques. C'est en suivant une réflexion sur la vertu en général qu'Aristote y arrive dans l'*EN* : comme toute vertu met en bon état ce dont elle est vertu et lui permet de bien remplir son office, la vertu de l'être humain doit être l'état qui fait de lui un être humain bon et lui permet de bien remplir son office propre (1106a23-24); or puisque dans toute production c'est le fait d'observer le milieu qui permet de bien remplir l'office, la vertu fait viser le milieu (1106b6-16). Mais cette spécification exige encore une précision, étant donné qu'il existe selon Aristote deux types de médiété. En effet, en tout ce qui est continu et divisible, on trouve le plus, le moins et l'égal, lequel est une sorte de milieu entre l'excès et le défaut; cela se détermine soit dans la chose même, soit par rapport à nous, de sorte qu'il y a le milieu de la chose, et celui déterminé relativement à nous (*πρὸς ἡμᾶς*, 1106a28). Pour sa part, le passage eudémien du genre à l'espèce de la vertu s'effectue sans recours à l'argument de l'office de l'être humain. Après avoir déterminé l'état comme genre de la vertu, Aristote discerne en toute chose continue et divisible l'excès, le défaut et le milieu l'un par rapport à l'autre, et par rapport à nous (1220b23). Ainsi, les deux éthiques, en marge du milieu par

⁴ Joachim (1951), pp. 85-86; Urmson (1973), p. 223; Leighton (1995), p. 75; Broadie (2002), p. 306; Bodéüs (2004), p. 116, note 2. Bien que qualifiant l'état, l'aspect décisionnel de la vertu ne sera pas mis en valeur dans la présente étude; la notion de décision fait l'objet de plusieurs chapitres de l'*EN* (III, 1-7) et de l'*EE* (II, 6-11), sections qui visent surtout à déterminer dans quelle mesure nous sommes responsables de la vertu et dont l'analyse nous éloignerait du thème de la médiété, objet principal de ce travail.

⁵ Selon la terminologie employée par Gauthier & Jolif (1970), p. 144, et par Bosley (1991), p. 51.

rapport à nous, identifient chacune un autre type de milieu, dont nous allons brièvement traiter.

L'*EN* distingue d'abord le milieu de la chose (μέσον τοῦ πράγματος) et le caractérise comme « [...] ce qui se trouve à égale distance de chacun des deux extrêmes, milieu qui est un et le même aux yeux de tous » (1106a30-32). Un exemple rend l'explication plus concrète : si dix est beaucoup et deux peu, six constitue le milieu de la série, vu qu'il dépasse et est dépassé par une quantité égale; ce milieu, précise Aristote, est conforme au rapport arithmétique (1106a32-35). De son côté, l'*EE* établit que les choses telles que l'excès, le défaut et le milieu sont relatives les unes aux autres (πρὸς ἀλλήλα, 1220b23). À la différence du milieu de la chose de l'*EN*, bien déterminé, le milieu *pros alléla* correspond à une réalité variable⁶. C'est qu'il est fonction des autres termes de la série, et apparaît différemment selon la perspective d'après laquelle on le considère. Aristote explique à cet effet (1220b30-33) que les extrêmes (l'excès et le défaut) s'opposent l'un à l'autre et au milieu, car celui-ci est autre par rapport à chacun des deux; ainsi une même réalité peut à la fois être plus grande et plus petite, comme l'égal est plus grand comparativement au plus petit, et plus petit comparativement au plus grand. Aristote ne commente pas plus avant le milieu *pros alléla*, s'intéressant d'emblée au second type de médiété (le même dans les deux éthiques), savoir la médiété *pros hemas*, qu'il assimile au mieux et qui donc convient à la nature de la vertu. En somme, les deux éthiques proposent chacune un premier type de milieu qu'elles ne retiennent pas pour caractériser la vertu en elle-même; le *pros alléla* toutefois — à l'encontre du milieu de la chose — joue un rôle dans l'explication des rapports entre les extrêmes et la vertu. À deux reprises dans l'*EE* (1222a17 et sq., 1234b1), Aristote évoque la vertu comme un milieu *pros alléla* afin d'illustrer ses relations avec les extrêmes, et il semble bien s'agir là d'une façon eudémienne de dire que la vertu est un milieu entre deux extrêmes, l'excès et le défaut. Bien qu'elle ne soit pas explicitement mentionnée, l'idée du milieu *pros alléla* intervient dans l'*EN*, dans l'extrait 1108b10-1109a19, où Aristote décrit les divers modes d'opposition entre les extrêmes et la moyenne.

Le milieu *pros alléla* de l'*EE*, à défaut de qualifier l'essence de la vertu, sert du moins à décrire sa relation avec les extrêmes, et présente en cela un certain intérêt. Quant

⁶ Ainsi il s'agit de deux types de milieu différents, contrairement à ce qu'affirme Woods (1982), p.111.

à lui, le premier type de milieu identifié par l'*EN* sert de repoussoir : le Philosophe, entreprenant de définir la vertu morale, note en effet qu'il ne parle pas du milieu de la chose, mais de celui qui se détermine relativement à nous (1106b7), et ne revient plus sur cette première notion. C'est la notion de milieu relatif à nous qui permet à Aristote de spécifier complètement la vertu morale dans les deux éthiques. Ainsi, en 1106a31-32 le milieu *pros hemas* se donne comme ce qui n'est ni trop, ni trop peu, et qui n'est ni une chose unique, ni la même pour tous. Cette caractérisation par la négative est suivie du fameux exemple de Milon : si en général manger dix mines est beaucoup, et deux peu, d'expliquer le Philosophe, il ne s'ensuit pas nécessairement que le diététicien recommandera six mines, car selon le destinataire, cette quantité fixe peut être beaucoup ou peu, c'est-à-dire peu considérant un athlète accompli tel Milon, mais beaucoup pour le débutant en gymnastique. Autrement dit, le milieu *pros hemas* ne se détermine pas une fois pour toutes, de manière arithmétique, abstraite, en dehors de tout contexte, mais demeure à déterminer à chacune de ses occurrences, entre un excès et un défaut, à fuir autant l'un que l'autre. La vertu morale, poursuit Aristote en 1106b5, a pour objectif le milieu et le fait viser, et ce dans le domaine des affections et actions, susceptibles d'excès et de défaut. Or le milieu, lorsqu'il s'agit d'affections et d'actions (d'éprouver du plaisir ou du chagrin), consiste à être affecté ou agir quand on doit, pour les motifs, envers les personnes, dans le but et de la façon qu'on doit (δεῖ; 1106b16-22, voir aussi 1109a28-30). C'est après avoir établi la jonction entre la médiété *pros hemas*, son domaine (les affections et actions) et ses paramètres qu'Aristote énonce la définition formelle de la vertu (1107a1) : elle est un état décisionnel qui consiste en une moyenne fixée relativement à nous. Il s'agit par ailleurs d'une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut — les deux états se distinguant par le fait qu'ils restent en-deçà ou vont au-delà de ce qui est exigé dans les affections et actions. Quelques précisions accompagnent cette définition, savoir que la vertu, du point de vue de la réalité psychique, consiste en une moyenne, et du point de vue de la réalité éthique, constitue une extrémité, autrement dit un sommet⁷. Suit un aperçu des vertus particulières⁸ reliant

⁷ Delabays (1946), p. 43. La vertu-sommet est illustrée par un schéma dans Hartmann (1951), *Ethik*, p. 442 (1^{ère} édition en 1926), repris dans Oates (1936), p. 390, qui insiste pour dire que la vertu en tant qu'extrême présente une différence qualitative d'avec le vice, qui est aussi un extrême.

⁸ Qui sera exploité dans la troisième partie de ce travail, en parallèle avec celui de l'*EE*.

la définition universelle aux faits particuliers (1107a27-1108b10), puis une explication des multiples façons dont ces dispositions peuvent s'opposer, et quelques conseils à l'usage de ceux qui prétendent à la vertu.

La progression vers la définition complète de la vertu morale — et donc vers le milieu *pros hemas* — ne s'effectue pas tout à fait de la même manière dans l'*EE*. Après avoir distingué les deux types de milieu (*pros alléla* et *pros hemas*, 1220b20 et sq.), Aristote caractérise le milieu relatif à nous; dans tous les cas, il est ce qu'il y a de mieux (1220b27-28), car il se présente comme le veut la science, c'est-à-dire la raison, et il est partout à l'origine du meilleur état (b28-29). À la différence de l'*EN*, Aristote donne une caractérisation positive du milieu *pros hemas*. Il accentue d'emblée la nature « extrême » du milieu *pros hemas* par l'emploi du superlatif (« ce qu'il y a de mieux »), soulignant par ailleurs son universalité par les expressions « dans tous les cas » (ἐν πᾶσι) et « partout » (πανταχοῦ), et enfin établit une correspondance entre le milieu relatif à nous et ce que veut la science (la raison). Exclusif à l'*EE*, ce parallèle reflète l'importance accordée à la raison dans le préambule à l'examen de la vertu morale, où Aristote insiste pour dire que la partie irrationnelle de l'âme, à laquelle se rattache la vertu, participe de la raison⁹. Il importe cependant de se garder de comprendre par là que la vertu se détermine par la raison. Il convient plutôt de saisir que la vertu, en tant que milieu *pros hemas*, est ce qu'il y a de meilleur, car sous ce rapport, elle se réalise en accord avec — et non au moyen de, la nuance est capitale, comme il apparaîtra au cours de cette étude — ce que veut la raison; s'accomplissant en parallèle avec le meilleur en nous, le milieu *pros hemas* produit ainsi le meilleur état (ou dispose au mieux). Donc l'*EE*, au lieu de recourir comme l'*EN* à l'argument de l'*ergon* afin de relier milieu *pros hemas* et vertu¹⁰, table sur la caractéristique d'excellence de ce milieu, qui inclut un rapprochement avec la raison. En outre, l'explicitation eudémienne du milieu *pros hemas* ne donne pas lieu, comme dans l'*EN*, à la définition complète de la vertu morale, mais plutôt à une hypothèse¹¹, qui

⁹ Dirlmeier (1962), p. 245; voir 1219b28-31, 1220a8-11, 1220b5-6. Aristote décrit cette participation en termes d'écoute et de suite, soulignant bien entendu que cette partie ne participe pas à la raison au même titre que la partie rationnelle (qui elle la possède et réfléchit).

¹⁰ En ce sens que la vertu permet à ce dont elle est vertu de bien remplir son office (1106a15), et que celui-ci est bien rempli quand l'agent vise le milieu *pros hemas* (1106b5-10).

¹¹ Et non à une définition préliminaire, comme le soutient Rowe (1971), p.41, qui distingue au livre II de l'*EE* trois définitions de la vertu morale. Or plutôt que des définitions, il semble qu'Aristote pose

découle de son exposé sur le milieu, c'est-à-dire la nécessité pour la vertu de mettre en jeu certains milieux (dans les actions et les affections) et d'être une certaine médiété (par rapport à nous, 1220b34-35).

Cette hypothèse générale concernant la vertu morale appelle des précisions, que Aristote donne sous forme d'un tableau ou liste de vices et de vertus (1220b38-1221a12). À la suite du tableau se trouvent de courtes descriptions, où il est expliqué, à l'aide de la notion de « plus ou moins qu'il ne faut » (δεῖ), que chaque vice se trouve dans l'excès ou le défaut eu égard à certains affects ou actions. Cette démarche amène le Philosophe à induire en 1221b35 et sq. que ces états moraux mettent en jeu des affects; or puisque les affects se distinguent par le plaisir et la peine, il s'ensuit que la vertu morale porte sur des plaisirs et des peines. Notons ici que le tableau précède la définition complète de la vertu (elle se trouve en 1227b7-10), alors que dans l'*EN*, l'aperçu des vertus particulières vient à sa suite, comme si dans le premier cas Aristote utilisait des exemples concrets en tant qu'arguments pour progresser dans la caractérisation générale de la vertu, alors que dans le second, il les emploierait dans le but d'illustrer sa doctrine. Les listes des deux éthiques, par ailleurs, ne présentent pas tout à fait les mêmes états, et le font selon des ordres distincts et des extensions variables; de plus, l'*EE*, axée sur la description des vices, ne nomme pas les vertus correspondantes, et utilise la notion du δεῖ afin de commenter le tableau. Ces observations feront l'objet d'un examen détaillé plus avant; pour le moment, il suffit de constater que le tableau eudémien contribue à confirmer que la vertu s'exerce à l'égard des affects et des actions (ou plus généralement du plaisir et de la peine), et ce faisant réitère de manière plus assurée les indications fournies en 1220a35 et 1220b35¹². Avant de reprendre son esquisse de définition pour y inclure cette donnée, Aristote récapitule les acquis à propos de la vertu : elle est le genre d'état donnant aux individus l'aptitude d'exécuter ce qu'il y a de mieux, et permet de dire qu'ils sont dans les plus parfaites dispositions à cet égard, le mieux et le plus parfait étant ce qui respecte la droite raison, c'est-à-dire le milieu entre l'excès et le défaut relatifs à nous (1222a6-10). Cette description souligne le caractère extrême et conforme à la raison du milieu

successivement trois hypothèses concernant la vertu morale, comme en témoignent l'utilisation de l'optatif et du futur ainsi que l'emploi du verbe ὑπόκειμαι.

¹² Ainsi le plaisir et la peine sont traités bien avant ce que Rowe (1971), p. 42, considère être la deuxième définition de la vertu (1222a10-12).

pros hemas; si on y ajoute les précédentes réflexions concernant le plaisir et la peine, il s'ensuit que la vertu morale est, « en chaque individu, une moyenne et a pour matière un certain milieu dans le plaisir et la peine, ou les choses agréables et pénibles. » (1222a10-12, trad. Bodéüs)

L'*EE*, avant de les faire éléments de définition de la vertu, introduit de manière progressive les notions de plaisir et de peine, alors que l'*EN* démontre en bonne et due forme que la vertu met en jeu plaisir et peine¹³ (avec une série d'arguments de 1104b8 à 1105a12). Il ne s'agit pas ici d'expliquer cette preuve, mais bien de remarquer la différence de méthode entre les deux ouvrages : l'*EE*, accumulant les hypothèses à propos de la vertu morale comme autant de prémisses à la définition de 1227b8-10, met en œuvre une démarche quasi mathématique¹⁴, et l'*EN*, procédant de manière plus linéaire, met de l'avant une démarche qui suit le mouvement naturel de la pensée¹⁵. Cela dit, la deuxième hypothèse eudémienne concernant la vertu n'inclut pas rigoureusement le milieu *pros hemas*, mentionné tout juste avant (1222a10); Aristote qualifie plutôt la vertu de καθ'αὐτὸν ἕκαστον μεσότητα, expression susceptible d'une double interprétation, comme l'atteste la diversité des traductions. Woods, d'abord, rend l'expression controversée par *mean state in each case*, donnant l'impression que la vertu, en tant que médiété, varie en fonction de chaque plaisir et de chaque peine. Le traducteur semble rapporter cette locution au deuxième membre de la description qui donne les plaisirs et les peines comme objet de la vertu; autrement dit, la vertu serait l'état moyen dans chaque cas de plaisir et de peine. Ainsi « l'état moyen dans chaque cas » signifierait que les vertus particulières se distinguent selon l'objet sur lequel elles portent, ce qui rend la vertu relative à la matière qu'elle met en jeu. La version de Rackam va dans le même sens : il écrit *moral goodness corresponds with each particular middle state*, la dernière expression se comprenant en relation avec le plaisir et la peine, lesquels précisément individualisent les vertus. Bien qu'elles expriment une vérité au sujet de la vertu morale — dont nous verrons en troisième partie qu'elle n'est pas médiété au même titre dans les cas particuliers — ces deux traductions ont ceci de fâcheux qu'elles s'appuient sur des

¹³ La démonstration comprend, comme l'observent Dirlmeier (1962), p. 261 et Woods (1982) p. 122, un passage tout à fait parallèle à 1222a6-8, soit 1104b27-28, qui pose « l'hypothèse que la vertu est l'état, quand sont en jeu plaisirs et chagrins, de nature à faire exécuter ce qu'il y a de mieux. »

¹⁴ Allan (1961).

¹⁵ Op. cit., 318.

corrections au texte concernant le pronom réfléchi, le transformant en pronom personnel de rappel (Rackham) ou le féminisant (Woods, suivant Ross). Or selon Dirlmeier¹⁶, qui fait remonter le litige au sujet du *hauton* à Spengel, de telles corrections sont dénuées de tout fondement. Si donc on les rejette et retourne au texte établi par Susemihl, on obtient des formules qui relient la médiété à l'individu. Ainsi Solomon (1925) écrit « [...] moral virtue is a middle state relative to the individual [...] » et semblablement Dirlmeier rend par « die auf die jeweilige Person bezogene Mitte. » Quant à lui, Décarie choisit « médiété propre à chacun » et Bodéüs propose « [...] la vertu morale est, en chaque individu, une moyenne [...]. » Faisant l'économie de tout amendement au texte, les quatre traducteurs donnent unanimement la vertu comme médiété relative à l'individu. Les tenants et aboutissants de cette position seront examinés dans le cadre de la section 2.4 ; pour le moment, il importe surtout de retenir que par l'expression proprement eudémienne καθ'αὐτὸν ἕκαστον μεσότητα, Aristote indique que la vertu constitue une réalité individuelle, qui varie selon certaines particularités de l'agent moral.

La deuxième hypothèse concernant la vertu est suivie de considérations sur l'opposition entre le milieu et les extrêmes¹⁷, à l'issue desquelles Aristote distingue vice et vertu : tous deux s'alignent sur les affections particulières, c'est-à-dire qu'ils concernent des plaisirs et des peines, cependant le vice réside dans l'excès et le défaut, alors que la vertu est un état qui respecte la raison droite (1222b5-10). Chose certaine, affirme le Philosophe, le meilleur état est toujours l'état moyen, de sorte que les vertus comptent parmi les moyennes (b12-14). Un autre point de départ (ἄλλην ἀρχήν) est pris en 1222b15 : le Philosophe procède à l'examen des concepts de volontaire, d'involontaire et de προαίρεσις ou décision, dans le but de montrer le caractère décisionnel de la vertu. Ce long extrait (1222b15-1227b5) ne sera pas commenté ici ; il importe plutôt, pour notre propos, de noter que sa fonction consiste à introduire la décision dans la définition de la vertu¹⁸. Suite à cet exposé, Aristote rappelle les résultats : la vertu morale est une certaine moyenne et concerne toujours des plaisirs et des peines, alors que le vice se trouve dans l'excès et le défaut et concerne les mêmes choses que la vertu (1227b5-7). Puis vient la formule définitive, qui réunit tous les éléments : la vertu morale « est l'état permettant de

¹⁶ Dirlmeier (1962), p. 262.

¹⁷ 1222a17-b15, passage qui correspond à 1108b11-1109a19.

¹⁸ Rowe (1971), p. 45.

décider en choisissant la moyenne relative à nous dans les agréments et les désagréments d'après lesquels on est expressément qualifié sous le rapport du caractère¹⁹. » Ainsi la *προαίρεσις*, qui dans l'*EN* fait d'emblée et de manière anticipative partie de la définition de la vertu (l'élaboration de cette notion se trouve au livre III), s'ajoute en dernier lieu dans l'*EE*, après avoir fait l'objet d'un développement ; à cet égard, l'*EE* est formellement plus correcte que l'*EN*²⁰. Et il semble bien que cette démonstration préalable permette à Aristote de passer du domaine des hypothèses à celui de la nécessité, comme l'indique le *ἀνάγκη* de la ligne 1227b6, et de donner la définition définitive²¹. Le Philosophe termine le livre II de l'*EE* par des considérations sur la vertu et la rectitude de la fin. À la différence de l'*EN*, il ne donne pas de conseils à l'usage du vertueux, et n'insiste pas sur le domaine de la vertu non plus que sur ses paramètres. Ce silence, toutefois, ne signifie pas que l'*EE* ignore les paramètres de la vertu; ils sont discrètement énumérés à la suite de la description du tableau des vertus et des vices, en 1221b10 et sq. Leur accordant moins d'importance que dans l'*EN*, Aristote ne signale pas la difficulté qu'il y a à tous les réunir et ainsi la difficulté d'être vertueux, ce qui rend superflu les conseils pratiques pour atteindre la vertu.

Les lignes 1227b7-10, qui correspondent à 1107a1 et sq., finalisent la progression en incluant l'aspect décisionnel et en réintégrant la médiété *pros hemas* au sein de la vertu, sans toutefois référer à la raison, signe de son rôle limité au sein de la vertu morale. La raison, en effet, ne détermine pas la moyenne en laquelle consiste la vertu morale, si du moins l'on considère la formule définitive de l'*EE* et la dernière traduction française de la célèbre définition de 1107a1. Traditionnellement, les traductions de ce passage se terminent par des tournures du genre « [...] laquelle [moyenne] est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent²². » Or la récente version donne une perspective tout autre sur la vertu en rendant comme suit : « [...] la vertu est un état décisionnel qui consiste en une moyenne, fixée relativement à nous. C'est sa définition

¹⁹ 1227b7-10. trad. Bodéüs.

²⁰ Comme le note judicieusement Allan (1961), p. 314.

²¹ Rowe (1971), p. 45.

²² Tricot (1994), p. 106. Gauthier et Jolif (1970), p. 45, donnent : « la vertu est un état habituel qui dirige la décision, consistant en un juste milieu relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-là même que lui donnerait le sage ». Rowe (2002), p. 117, rend par « Excellence is a disposition issuing in decisions, depending on intermediacy of the kind relative to us, this being determined by rational prescription and in the way in which the wise person would determine it. »

formelle et c'est ainsi que la définirait l'homme sage²³. » Cette formulation reflète le fait que « jamais Aristote n'évoque un rôle quelconque de la raison dans la détermination de la moyenne, ni ne laisse entendre d'aucune façon que celle-ci se trouve déterminée par quoi que ce soit, en dehors de l'habitude de bien agir²⁴. » La vertu, dans cette optique, ne dépend pas de la raison, ce qui permet de la concevoir indépendamment du calcul, comme un état découlant directement du caractère²⁵. Aristote d'ailleurs explique en 1117a18 et sq. que la préparation peut exclure l'attitude de la vertu. Contrastant l'optimiste (un type de courageux par similitude), qui affronte parce qu'il s'imagine être le plus fort et n'avoir aucun mal à subir, et le courageux, qui affronte parce que c'est beau de le faire, le Philosophe signale qu'il est plus courageux de demeurer sans peur dans les circonstances où la crainte surgit à l'improviste que dans les circonstances où elle est prévisible. Dans le premier cas, l'attitude découle plutôt de l'état que de la préparation ; c'est que lors des événements prévisibles, l'agent se décide sur la base du calcul (*logismos*) et de la raison (*logos*), tandis que les actes accomplis sur le moment traduisent l'état. Le courageux, dans ces conditions, affronte à cause de son caractère moral, et non à cause d'une réflexion préalable (comme le fait l'optimiste). Ainsi la réaction face au danger soudain dépend avant tout de la partie irrationnelle de l'âme — d'ailleurs le délai et le questionnement sont dans ce contexte signe d'infériorité du caractère moral alors que l'action immédiate est la marque de la vertu²⁶. L'action vertueuse, de cette façon, ne résulte pas nécessairement du calcul ; elle peut être en quelque sorte instinctive et automatique²⁷, sans pour autant être irrationnelle. On pourrait objecter, comme le fait R. Sorabji, que dans ce cas la décision de l'agent est due à un genre particulier de raisonnement ; or le fait est que l'auteur définit ce raisonnement comme intuition rationnelle et perception intuitive²⁸, alors que pour Aristote, l'intuition est justement ce qui est rapide et se passe de raisonnement (1142b2-3). Cela dit, la vertu morale demeure l'apanage de l'être rationnel puisqu'elle se produit en accord ou en conformité avec la raison. Le vertueux, en effet, parvient à harmoniser, à l'aide de l'état moyen, la partie

²³ Bodéüs (2004), p. 116.

²⁴ Idem, n. 2.

²⁵ Fortenbaugh (2002), p.70.

²⁶ Op. cit., p. 72, n. 1.

²⁷ Cairns (1993), pp. 425-426.

²⁸ Sorabji (1980), pp. 208, 209 et 215.

irrationnelle de son âme avec la partie rationnelle, sans toutefois que celle-ci ne contrôle celle-là — ce cas de domination de la raison sur les affects relevant de l'*enkrateia*. Le rôle de la raison n'est pas de déterminer la moyenne en laquelle consiste la vertu; c'est plutôt, une fois le but correct fixé par la vertu, de trouver le moyen d'atteindre cette fin.

L'exclusion de la raison des définitions nicomachéenne et eudémienne de la vertu morale montre que cette dernière se rattache à la partie irrationnelle de l'âme qui, si elle a reçu l'entraînement moral adéquat, engendrera une réponse appropriée à la situation. Une telle réaction sera certes compatible avec la raison, cependant ce n'est pas cette dernière qui la produit ; c'est plutôt l'habitude à bien agir, qui constitue non seulement le mode d'acquisition des vertus, mais aussi leur mode de production²⁹. Acquisée par répétition, cette habitude, qui reste à l'initiative de l'agent et finit par devenir spontanée, est comme une nature qui perçoit d'emblée ce qu'exige la situation. Cette recherche insistera donc sur la vertu en tant qu'elle se rapporte à la partie irrationnelle de l'âme, et met entre parenthèses la précision selon laquelle elle s'accompagne de raison (1144b30). La vertu morale, il est vrai, va de pair avec la vertu intellectuelle de sagacité (1144b15 et sq.). Or comme cette dernière ne détermine pas la médiété, nous n'investiguerons pas cet aspect de l'éthique aristotélicienne — d'autant plus que le développement qui lui est consacré fait partie des livres communs et ainsi ne se prête pas à l'analyse comparative. Notons enfin que les deux définitions complètes de la vertu morale permettent aussi d'exclure l'intervention du *phronimos* dans la détermination de la moyenne. Cela est évident en ce qui concerne l'*EE*, puisque le personnage est tout simplement absent de la caractérisation ; en ce qui concerne l'*EN*, si l'on considère la récente traduction citée ci-haut, il appert que la référence à l'individu sagace n'a pas le but qu'on croyait traditionnellement : Aristote s'y rapporte non pour dire que le sagace peut déterminer la moyenne qu'est la vertu, mais pour signifier que celui-ci est apte à en donner la définition.

Ainsi les passages 1106b36-1107a2 et 1227b7-10 révèlent un fond définitionnel commun : la vertu morale s'y trouve caractérisée à l'aide des mêmes éléments d'état, de décision et de médiété relative à nous. Chaque éthique, cependant, envisage cette médiété selon une perspective propre : l'*EN* la présente comme la différence spécifique à

²⁹ Morel (1997), p. 143.

l'intérieur du genre état décisionnel, alors que l'*EE* y recourt surtout afin d'illustrer la nature extrême et supérieure de la vertu. En outre, la matière générale de la vertu est ciblée, dans le cadre de la définition finale, de manière légèrement différente : l'*EN* parle des affections et des actions (1107a5), et l'*EE* des plaisirs et des peines. Certes les affections et actions consistent en somme à éprouver du plaisir et du chagrin (1106b20, ou du moins les entraînent à leur suite, 1104b15), ce qui montre qu'il s'agit des mêmes objets, à ceci près que le fait de parler de plaisir et de peine situe l'*EE* dans un registre plus général. Les deux éthiques partagent donc le même matériel de base³⁰, et procèdent au départ de la même façon pour le dégager, traitant d'abord des moyens par lesquels la vertu advient et de son genre. Toutefois, le reste de la démarche vers la définition complète de la vertu diffère sensiblement : l'*EN* met en œuvre le modèle de définition genre-espèce, tandis que l'*EE* y va d'une méthode progressive, fondée sur l'accumulation d'hypothèses. Cette variation de méthode, pourtant, aboutit à la même caractéristique essentielle de la vertu morale, la médiété *pros hemas*, que nous allons maintenant nous employer à définir avec le plus de précision possible, avant d'examiner comment Aristote applique cette notion dans le cas de chaque vertu particulière.

2.2 Ce que la vertu n'est pas

L'analyse de la vertu en tant que médiété *pros hemas* sera facilitée du fait de l'élimination des interprétations manifestement erronées, qui ne tiennent pas compte de la richesse conceptuelle de la vertu déployée dans les deux éthiques; employons-nous donc brièvement à cette tâche d'élimination. D'abord, et cela est mentionné par nombre de commentateurs³¹, la vertu morale en tant que médiété ne saurait se confondre avec la médiocrité. En fait, elle est tout le contraire puisque dans l'ordre moral, elle constitue un extrême, un sommet si l'on préfère. Aristote le note expressément après avoir donné la formule de la vertu dans l'*EN*, en 1107a7; dans l'*EE*, le caractère « extrême » de la vertu est plutôt souligné par les remarques concernant le fait qu'elle dispose au mieux. En outre, la médiété n'est pas chose facile ni à la portée de tous (1109a29), ce qui la rend louable (1109a30, 1233b16, 1234b14), caractéristiques ne s'appliquant d'aucune façon à la médiocrité. Cette interprétation est presque infirmée par elle-même, et le discours

³⁰ Rowe (1971), p. 46.

³¹ Delabays (1946), p. 14; Gauthier & Jolif (1970), p. 144; Kontos (2002), p. 67, entre autres.

assimilant la médiété à la modération aboutit au même résultat. Bien que dénoncé comme fautif de façon convaincante³², il est encore repris dans certains commentaires qui situent la médiété dans des actions et des affects modérés³³. Selon ce point de vue, dans les circonstances où tel affect ou telle action est approprié, la vertu consiste à éprouver l'affect en question ou à agir de façon modérée : une personne douce ressentira la colère de façon modérée à chaque fois que cet affect se trouve en jeu, un individu tempérant mangera et boira modérément, etc. Or, note Urmson, la modération est absurde³⁴ dans certains cas: si par exemple l'injure est grande la colère doit l'être tout autant. Autrement dit, la colère du vertueux sera appropriée à la provocation, et non systématiquement modérée. L'explication de Urmson en ce sens vise juste : Aristote définit la vertu morale comme un état moyen envers les affects et les actions, et non comme une disposition envers les affects et actions moyens ou intermédiaires³⁵. Ajoutons à l'argument de Urmson que, loin de s'opposer aux affects et actions d'une certaine ampleur, la médiété les implique parfois; pensons par exemple aux actions du magnifique, qui sont grandes tout en s'inscrivant dans la médiété (1122a23, b1; 1233a37) : ce qui fait la médiété ne réside pas dans des dépenses moyennes, mais dans des dépenses qui conviennent³⁶.

Signalons trois autres interprétations inadéquates de la médiété : la vertu-*enkrateia*, le mélange de vices et la nature arithmétique. Certains commentateurs assimilent vertu et *enkrateia* en soutenant que la médiété résulterait d'une lutte interne chez l'agent (entre des affects ou entre affect et raison). En plus d'inclure un conflit au sein de la vertu, ce genre d'exégèse passe outre la distinction établie par Aristote entre les deux états³⁷. Mais le problème est vaste, et il s'agit davantage ici de le souligner que de le résoudre; il sera traité dans le cadre de l'examen des vertus morales particulières³⁸. La deuxième interprétation donne la vertu comme une mixture des deux vices lui étant associés; quand Aristote écrit « moyenne entre deux vices » (1107a2), il voudrait dire que

³² Par Urmson (1973); voir aussi Losin (1987), p. 333 et Achtenberg (2002), p. 98-102.

³³ Voir par exemple Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), p. 36: « The theory oscillates between an unhelpful analytical model [...] and a substantively depressing doctrine in favor of moderation. The doctrine of the Mean is better forgotten [...] ». Cette position est rapportée comme erronée, injuste et insensible aux innovations aristotéliennes par Losin (1987), p. 329 et Evrigenis (1999), p. 396.

³⁴ Urmson (1973), p. 225; il dit même « stupide ».

³⁵ Idem; Young (1996) reprend ces mêmes arguments pour rejeter l'interprétation de la vertu-modération.

³⁶ Achtenberg (2002), p. 101.

³⁷ Voir 1145a 15 et sq. et 1227b15.

³⁸ De même que ses variantes, la vertu-*karteria* et la vertu-*apatheia*.

les deux tendances contraires distinctives de chaque vice se mélangent pour engendrer la vertu. Dans cette optique, la crainte caractéristique de la lâcheté et l'intrépidité caractéristique de la témérité fusionneraient, générant ainsi le courage, lequel se comprendrait alors en terme de composition de contraires³⁹. Cette exégèse résulte de l'application de la conception de la médiété à l'œuvre dans le *De Anima*, II, 11, où il est expliqué que le sens consiste en un état moyen entre les contraires se trouvant dans les sensibles, et que cette moyenne devient chacun des extrêmes, savoir que la perception du blanc et du noir implique le fait d'être l'un et l'autre à la fois potentiellement (424a5-10). La médiété éthique, pourtant, ne se comprend pas dans les mêmes termes que la médiété esthétique⁴⁰; si c'était le cas, elle constituerait, à l'image des sens, une simple capacité d'expérimenter les plaisirs et les peines mis en jeu par chaque vertu. Or Aristote indique clairement que la vertu n'est pas une capacité, mais un état (1106a10, 1220b18). Les éthiques n'appuient pas la compréhension esthétique de la vertu; certes la vertu met en jeu affects et actions, mais il n'est jamais question de mélanger leurs extrémités pour obtenir une médiété. En fait, la vertu, étant ruinée par l'excès et le défaut (1104a12⁴¹), les exclut tous deux (1107a21), et fait viser le milieu et porte sur des intermédiaires (respectivement 1106b15, 1106b28, 1107a5 et 1220b35). Impossible dans ces conditions que la formule de 1107a2 renvoie à l'idée d'une combinaison des extrêmes de laquelle résulterait la médiété; la vertu comme médiété, autrement dit, n'est pas fonction des extrêmes, ne se détermine pas par les extrêmes, ni n'apparaît par suite de leur mélange⁴².

Finalement, rapprocher la vertu morale du milieu arithmétique constitue une stratégie vouée à l'échec. D'abord l'*EE* ignore même ce type de milieu, ensuite Aristote évacue cette interprétation dans l'*EN*, lorsqu'il rejette expressément le milieu dans la chose pour favoriser le milieu *pros hemas* dans la caractérisation de la vertu (1106b7). La médiété *pros hemas*, à la différence de la moyenne arithmétique, ne consiste pas en une

³⁹ Dans la mesure où l'on conçoit, comme l'auteur semble le faire ici, la crainte et l'intrépidité en tant qu'extrémités d'un même spectre affectif; Young (1996), p. 92, rapportant cette position qu'il n'endosse cependant pas. Il s'agit en fait de l'interprétation de Burnet (1900), pp. 71-73, développée par Olmsted dans son article de 1948, où il soutient que l'exercice de la vertu est une forme de perception, étant donné que l'éthique porte sur le particulier (qu'il assimile au sensible).

⁴⁰ Achtenberg (2002), p. 107.

⁴¹ On peut rapprocher cette affirmation de *EE*, 1220b32, où il est dit que les contraires se détruisent l'un l'autre, et que les extrêmes sont contraires et l'un à l'autre et à l'intermédiaire.

⁴² Delabays (1946), p. 49.

moitié; elle ne se trouve pas à égale distance des deux extrêmes, comme le spécifie le Philosophe dans les deux éthiques⁴³. Il explique en 1109a1 que l'opposition moyen/extrêmes la plus marquée se situe parfois du côté du vice par défaut, parfois du côté du vice par excès; le passage parallèle de 1222a23 et sq. présente la même idée, savoir que les oppositions sont plus manifestes parfois du côté de l'excès parfois du côté du défaut (voir aussi 1234b5). En outre, il faut voir que par son genre, la vertu morale ne relève pas du domaine de la quantité⁴⁴. En effet, l'*hexis* compte, selon les *Catégories*, parmi les espèces de qualité (8b27), et Aristote choisit même la vertu morale pour illustrer son propos, affirmant que justice et tempérance ne sont pas des états faciles à ébranler (pour les distinguer des dispositions, qualités moins stables, 8b28). Ces considérations, cependant, n'empêchent pas certains commentateurs d'être influencés par le milieu arithmétique et ainsi de proposer une interprétation de type quantitatif de la médiété *pros hemas*. Certes les versions sont d'inégale valeur, mais leur persistance exige qu'on les traite sérieusement. Il importe donc maintenant de les examiner, en priorité celle de J. O. Urmson, la plus connue.

2.3 Les interprétations quantitatives de la médiété *pros hemas*

Après avoir réfuté l'interprétation de la vertu-modération, Urmson présente la sienne propre, qualifiée de « quantitative » par d'autres exégètes⁴⁵. C'est que l'auteur, dans sa présentation en cinq points de la doctrine de la médiété, accorde une grande importance à la notion de quantité. Il affirme, dans son premier point, qu'à chaque vertu morale particulière correspond une émotion — c'est ainsi que Urmson rend le terme *pathos* — qui en constitue le champ; dans le cas de chacune de ces émotions, il est possible d'être disposé de façon à en manifester le degré ou la quantité juste⁴⁶, ce en quoi consiste la vertu; il est possible, dans le cas de chaque émotion, d'être disposé de manière à en manifester soit trop, soit trop peu, chacune de ces dispositions étant un vice de caractère; « trop⁴⁷ », explique Urmson dans son quatrième point, inclut « dans un trop grand nombre d'occasions », aussi bien que « trop violemment », et « trop peu » inclut pour sa

⁴³ Et comme le notent plusieurs auteurs, entre autres Delabays (1946), p. 26, Wolf (1988), p. 60, et Kontos (2002), p. 68.

⁴⁴ Contrairement à ce que soutient Delabays (1946), p. 19.

⁴⁵ Voir Curzer (1996), p. 129, Hursthouse (2006), p. 98, Pearson (2006), p. 81.

⁴⁶ Urmson utilise l'expression *right amount*, p.226.

⁴⁷ On suppose ici que Urmson parle du trop et du trop peu mentionnés dans la précision par la négative que donne Aristote du milieu *pros hemas*, en 1106a32.

part « dans trop peu d'occasions » et d'autres possibilités comme « trop faiblement »; Urmson attribue finalement au Stagirite la position selon laquelle il n'existe pas d'émotion qu'un agent ne devrait pas manifester (elles sont toutes appropriées dans la mesure où on en manifeste une quantité adéquate). Cette brève synthèse de la doctrine de la médiété donnée par le commentateur suffit à révéler certaines lacunes dans sa position. D'abord il est évident que Urmson identifie comme matière de la vertu les affects seuls, réduisant l'action à une simple manifestation de ceux-ci, alors que les deux éthiques soulignent à maintes reprises que la vertu porte sur les affects et les actions⁴⁸, de façon distincte, et non pas indirectement (sur l'action comme concrétisation de l'affect); certaines vertus, en effet, telle la générosité, ont pour objet des actions (dans ce cas le don et l'acquisition d'argent). Or Urmson relègue les actions au second plan dans son interprétation de la doctrine de la médiété; il semble d'avis que l'action se définit uniquement en terme de résultat issu d'un état moyen (ou extrême) relativement aux affects. Pourtant cette idée de priorité affective n'est pas articulée par Aristote⁴⁹. De plus, le fait que Urmson parle de l'émotion au singulier porte à croire qu'il rattache un seul affect à chaque vertu, et par suite les vices à ses manifestations extrêmes (excessive et déficiente). Mais Aristote spécifie, au début des exposés concernant les vertus particulières, une double matière, par exemple la crainte et l'intrépidité pour le courage⁵⁰, le plaisir et le chagrin pour la tempérance, le don et l'acquisition pour la générosité, etc. Il cible donc deux affects ou actions différentes — et non un seul des deux selon des quantités ou degrés variables. Plus ennuyeux encore, Urmson ne précise ni ne justifie le fondement de son interprétation, soit son identification de la médiété avec la quantité adéquate d'émotion. Il note certes la différence entre le milieu *pros hemas* et le milieu mathématique⁵¹, mais sans plus, de sorte que le lecteur ne saisit pas vraiment comment la notion exprimée par l'expression *right amount* se distingue de la médiété de la seconde espèce, puisque la formule relève du domaine comptable et renvoie ainsi à une « masse » précise, fixe, mesurable. Urmson observe, il est vrai, que la détermination de l'acte vertueux — donc de la quantité juste d'émotion à manifester — est fonction des facteurs

⁴⁸ Entre autres 1104b14, 1106b15, 1106b25, 1107a5; 1220a32, 1222a12.

⁴⁹ Wolf (1988), p. 61, note 7.

⁵⁰ 1106b35, 1228a37.

⁵¹ Urmson (1973), p. 226.

propres à la situation dans laquelle l'agent se trouve⁵²; néanmoins, il n'exploite pas le lien unissant la médiété et la situation, ce qui laisse prévaloir l'aspect quantitatif de son interprétation.

Cette relation — qui constitue une piste vers une exégèse plus consistante, comme il sera expliqué plus loin — et la locution *right amount* ont en fait été mises de l'avant par un autre auteur, dont Urmson paraît s'inspirer. H. H. Joachim adopte en effet un point de vue quantitatif dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*. Comparant l'action à une statue, il explique que, tout comme celle-ci est belle en raison du bon usage que fait le sculpteur du marbre, savoir son utilisation en quantité juste dans chaque partie de l'œuvre, celle-là est vertueuse dans la mesure où elle est la manifestation de la quantité juste⁵³ de sa matière propre, le *pathos*. Et cette quantité est adéquate relativement à nous, savoir qu'elle n'est pas une ni la même pour tous. Afin d'éviter l'assimilation avec la moyenne arithmétique (et celle de la chose même) que sa formule suggère, Joachim assimile la quantité juste à une moyenne personnelle (à la médiété *pros hemas*), variant selon les circonstances individuelles⁵⁴, lesquelles comprennent le temps, les personnes, le motif et la manière, selon le passage 1106b21-23. Ainsi, la médiété ou quantité juste de *pathos* est proportionnelle à toutes ces considérations. Joachim relie donc la médiété à la situation, mais par l'intermédiaire d'une quantité, qu'il définit à l'aide de l'idée de proportion, lieu commun de la philosophie grecque. La proportion se comprend selon lui comme le plan ou la symétrie d'après laquelle les matériaux se mélangent pour constituer un tout; une œuvre réussie implique la quantité adéquate de matière, c'est-à-dire une matière proportionnée dans les moindres détails, dont on ne peut rien retrancher ni ajouter (1106b10). La proportion, autrement dit, est la forme qui détermine la matière en quantité, qui fixe la quantité juste d'émotion à manifester pour produire la vertu⁵⁵.

Les interprétations quantitatives offertes par Urmson et Joachim présentent des similitudes au niveau de l'identification de la médiété avec la quantité adéquate d'émotion et de la relation de la médiété avec la situation de l'agent. On constate par

⁵² Idem.

⁵³ C'est-à-dire *right amount*, Joachim (1951), p. 86; cette expression est récurrente dans son texte. En pp. 88 et 91, il remplace *amount* par *intensity*, et mentionne *degree* en p. 90; toutefois, récapitulant son point de vue à la fin du chapitre, il revient à l'expression initiale, et insiste sur la notion de quantité, p. 94.

⁵⁴ Op. cit., p. 86, mais il précise ensuite que cette moyenne personnelle se situe quand même à l'intérieur de certaines limites fixées par la nature humaine, p. 88.

⁵⁵ Op. cit., pp. 93-94,

ailleurs leur commune conception de l'action comme objet indirect de la vertu : ils considèrent l'action en tant que concrétisation d'une quantité x d'émotion (de l'objet premier et véritable de la vertu). Ces ressemblances d'une part portent à croire que le commentaire le plus récent emprunte au plus ancien, et d'autre part rendent les textes susceptibles de la même critique concernant la compréhension de la médiété qu'ils proposent. La remarque tient en ceci : en misant sur l'idée de *right amount*, les deux auteurs se trouvent en fait à défendre une interprétation dont l'inexactitude est démontrée, par Urmson lui-même du reste (voir la section précédente). Il s'agit de l'interprétation définissant la vertu en terme d'état visant les affects moyens ou actions moyennes, et non comme un état moyen envers les affects et les actions. En effet, écrire, comme Urmson le fait, que la vertu consiste à être disposé de façon à manifester l'émotion en jeu selon la quantité adéquate, renvoie bel et bien à un affect moyen — ou du moins à un affect d'une quantité x ; à cet égard, il est révélateur que la quantité, dans la définition de Urmson, porte non sur l'état mais sur l'émotion. L'objection s'applique pareillement à Joachim quand il affirme que la vertu ou bonne action réside dans la manifestation de la quantité juste d'émotion. Malgré cette incohérence, l'article de Urmson demeure convaincant aux yeux de certains commentateurs⁵⁶; d'autres, en revanche, s'emploient à démontrer la fausseté de l'interprétation quantitative. C'est le cas notamment de R. Hursthouse, dont le grief concerne le fondement de l'explication urmsonnienne de la vertu, savoir le concept de *right amount*. L'auteure amorce sa critique en rappelant que pour Urmson, être disposé de manière à manifester trop ou trop peu d'une émotion équivaut à la manifester dans trop ou trop peu d'occasions, de manière trop violente ou faible « et des possibilités similaires »⁵⁷. Puis Hursthouse exploite cette ouverture afin de déployer au maximum le propos de Urmson : elle complète donc son énumération — d'après les paramètres précisés dans les éthiques (1106bb22, 1221a15, entre autres) — en ajoutant « envers trop ou trop peu de personnes/choses, pour trop ou trop peu de raisons. » Entendu que la vertu se définit contrairement au vice (ni trop, ni trop peu), elle devient donc une disposition à manifester la quantité adéquate d'émotion selon les mêmes paramètres que le vice (objet, occasion, façon, motif). Or, souligne Hursthouse, comprendre le motif de la vertu en

⁵⁶ Voir par exemple Hutchinson, *Cambridge Companion to Aristotle* (1995), p. 217 et sq., qui reprend l'idée du *right amount* sans la problématiser, et Curzer (1996), qui défend sa plausibilité.

⁵⁷ Hursthouse (1980), pp. 58-60, citant Urmson (1973), p. 226, points (3) et (4).

terme d'une quantité adéquate entre trop et trop peu de motifs est en soi absurde⁵⁸; de même pour l'objet, autre paramètre ne pouvant constituer une quantité juste entre trop et trop peu. Par exemple, dans le cas du courage, craindre l'objet qu'on doit n'a rien à voir avec le fait de craindre un nombre x d'objets qui serait une médiété entre trop et trop peu d'objets; il s'agit plutôt de craindre les objets appropriés, la mort et la souffrance⁵⁹. D'après Hursthouse, beaucoup de vices s'analysent de la sorte, leur essence ne consistant pas à s'exercer sur un nombre trop grand ou insuffisant d'objets, mais sur des objets inappropriés. Cette explication permet à l'auteure de reconnaître la complexité à l'œuvre dans la description des travers donnée par les deux éthiques et ainsi d'associer plusieurs états extrêmes à une seule vertu (autant qu'il y a de paramètres impliqués), et par suite d'offrir une alternative au schéma traditionnel excès/médiété/défaut dont Urmson se fait le porte-parole.

Il est vrai que Urmson insiste sur les notions de « trop » et de « trop peu » (et qu'il oppose deux vices à la vertu⁶⁰), privilégiant ainsi la quantité au détriment du concept d'adéquation ou de convenance qu'il met lui-même de l'avant (par le *right* de l'expression *right amount*, correspondant au $\delta\epsilon\iota$, qui intervient lorsqu'il est question de la situation particulière; 1106b22, 1109a28, 1221a15 et sq.); en ce sens la critique de Hursthouse vise juste. Il est douteux, cependant, que l'interprétation urmsonnienne soit aussi radicale qu'elle ne le prétend — quant au nombre d'objets entre autres. Il y a possibilité que, conscient de la difficulté de sa position, Urmson ait préféré relier la « quantité juste d'émotion » à la façon et au temps seulement, évitant d'appliquer le concept aux autres paramètres de la médiété⁶¹. L'aspect réducteur du type d'interprétation strictement quantitative émerge néanmoins des objections de Hursthouse; il est également dénoncé par P. Losin, qui utilise un argumentaire comparable. Ayant rapporté l'essentiel de la doctrine de la médiété telle que présentée au début du livre II de l'*EN*, l'auteur signale son accord avec Hursthouse : l'interprétation quantitative de Urmson constitue

⁵⁸ Op. cit., p. 61 — il est exact que la vertu n'est pas affaire de nombre de motifs; en fait, elle en a un seul, toujours le même, la beauté morale. Notons ici que la stratégie de Hursthouse est plutôt insidieuse, car elle profite de sa critique contre Urmson pour remettre en question la doctrine aristotélicienne de la médiété, comme si cette dernière se réduisait à l'interprétation qu'en donne Urmson.

⁵⁹ Op. cit., p. 67.

⁶⁰ Voir son analyse du courage; Urmson (1973), p. 230.

⁶¹ Urmson (1973), p. 226, point (4), où il se limite à ajouter « [...] and similar possibilities [...] », plutôt que d'étendre l'application de son concept aux objets et aux motifs.

une simplification du concept de médiété *pros hemas*⁶². C'est à tort que Losin attribue à son prédécesseur le mérite d'avoir situé sur des continuum distincts les affects matières d'une même vertu — par exemple la crainte et l'intrépidité dans le cas du courage — car finalement, il détermine une vertu différente pour chacun des continuum⁶³. Mais Losin affirme avec justesse que l'exégèse du *right amount* mène Urmson sur une fausse piste. En effet, ce dernier, misant prioritairement sur les notions de trop et de trop peu, résume la médiété en une quantité entre ces deux extrêmes⁶⁴; autrement dit, Urmson ne prend pas garde au fait que l'agent courageux (vertueux) évite également de craindre des objets inappropriés, d'une façon et dans un temps inadéquats, et que toutes ces attitudes à éviter ne se réduisent pas à une crainte trop intense (ni au fait de craindre un trop grand nombre d'objets). Certes craindre indûment implique le fait de craindre trop, mais le vice ne s'y réduit pas. Afin de le montrer, Losin développe de manière optimale (et charitable) l'analyse quantitative, en appliquant le modèle d'excès et de défaut à tous les paramètres de la médiété, soit la fréquence (jamais/toujours), le degré (trop doucement/trop violemment), la durée (trop court/trop long), les objets (personne/tout le monde) et les circonstances (rien/tout)⁶⁵. Les affects et actions matière de chaque vertu peuvent se situer n'importe où sur chacun des ces cinq continuum, lesquels sont indépendants les uns des autres, et font donc en sorte que plusieurs vices correspondent à une vertu. Poussée à bout, l'interprétation quantitative révèle l'aspect limitatif du schéma triadique que pourtant plusieurs de ses défenseurs adoptent⁶⁶, et met en évidence l'incapacité dans laquelle elle se trouve de rendre compte de l'aspect d'inconvenance inhérente aux extrêmes : par exemple, se mettre en colère dans un temps inopportun n'est pas simplement affaire de l'être trop souvent, non plus que se mettre en colère contre les mauvaises personnes signifie contre trop de personnes (et ainsi de suite pour les autres

⁶² Losin (1987), pp. 329-333; dans cette première partie transparaît déjà le point de vue relativiste de l'auteur, qui sera examiné dans la section suivante. Notons que l'*EE* est négligée dans toute cette discussion; cela est sans doute dû à la similitude des deux définitions de la vertu morale, qui soulève exactement le même problème d'interprétation.

⁶³ Urmson (1973), p. 230, où il suppose même l'existence de la précaution, une vertu qui correspondrait à l'intrépidité (il relie le courage à la crainte seulement).

⁶⁴ Losin (1987), p. 333; en fait, l'auteur va jusqu'à assimiler l'interprétation quantitative à celle de la modération, p. 336.

⁶⁵ Losin (1987), p. 335.

⁶⁶ Aristote lui-même utilise l'expression « moyenne entre deux vices » pour définir la vertu; nous expliquerons plus loin comment il s'agit là d'une formule simplifiée.

paramètres pour chacune des vertus). Par ailleurs, l'analyse quantitative échoue totalement à rendre une donnée primordiale concernant la vertu aristotélicienne : sa motivation, qui est invariablement la beauté morale⁶⁷, facteur qui échappe à toute quantification.

Bref, l'interprétation de type strictement quantitatif ne parvient pas à rendre compte de tous les paramètres inhérents à la médiété *pros hemas*. La critique est reprise par Hursthouse dans un récent article, dans lequel elle propose une interprétation « centrale » de la doctrine de la médiété. Elle se fonde sur l'analogie établie par Aristote entre la vertu et le milieu d'un cercle (1109a25), tous deux difficiles à atteindre. L'analogie de la cible illustre selon elle un des *insights* les plus lumineux d'Aristote concernant la vertu, selon lequel le mal, puisqu'il relève de l'infini, est facile, alors que le bien, comme il relève du fini, est difficile : facile de rater la cible, mais difficile de l'atteindre (1106b29-33). D'après l'auteure, cette image est beaucoup plus adéquate que celle du milieu entre deux extrêmes pour illustrer la médiété; en fait, la « médiété-centre-de-la-cible » permettrait de rejeter comme déformant le discours de l'excès et du défaut⁶⁸ — autrement dit le langage quantitatif. Si l'analogie de la cible est réellement éclairante, en revanche il n'est pas évident qu'elle doive totalement éclipser la description quantitative de la médiété. D'abord — et Hursthouse l'admet aussi — le discours de l'excès et du défaut est proprement aristotélicien, présent dans les traitements eudémien et nicomachéen de la vertu morale; impossible, dans cette perspective, d'en faire abstraction. Ensuite, bien que l'exégèse quantitative soit discutable, il importe de voir qu'elle comporte une part de vérité. Certes elle ne s'applique pas aux paramètres d'objet, de temps et de motivation; toutefois, le paramètre d'intensité est quantitatif de manière intrinsèque⁶⁹. En effet, il semble inconcevable de craindre une chose avec une intensité inappropriée sans la craindre trop ou trop peu, sans se trouver dans l'excès ou le défaut par rapport à l'affect en question; sous ce rapport, il est tout à fait approprié de s'exprimer en des termes quantitatifs — d'ailleurs nous serons à même de le constater dans le cadre de l'examen des vertus particulières.

⁶⁷ 1115b12, 1117b10, 1229a4, 1230a32.

⁶⁸ Hursthouse (2006), p. 108.

⁶⁹ Pearson (2006), pp. 89, 90.

2.4 Les interprétations relativistes de la médiété pros hemas

Étant donné que l'interprétation quantitative ne rend compte que de manière partielle de la médiété, il est nécessaire d'examiner l'autre tendance exégétique, qui d'ailleurs rallie la plupart des commentaires récents. Au lieu de tenter de quantifier la vertu — et ainsi d'en faire une procédure fixée à l'avance pour produire le bien —, les commentateurs « relativistes », endossant l'indétermination de la médiété, recherchent l'élément par rapport auquel elle est relative. Ainsi leur questionnement porte avant tout sur l'identité du référent du pronom de la fameuse expression « par rapport à nous », présente dans les définitions nicomachéenne et eudémienne de la vertu. P. Losin fait sienne cette préoccupation, suite à sa critique de Urmson; il assimile, pour sa part, le ἡμᾶς à l'individu particulier. L'auteur introduit la variabilité au sein de la médiété sur la base du passage 1106b29-33, qui vient d'être commenté, où Aristote indique qu'il est facile de rater sa cible et difficile de l'atteindre et que c'est pourquoi le milieu constitue une réussite et appelle les louanges⁷⁰. Prenant les termes στοχαστική et σκοπός très au sérieux⁷¹, Losin comprend par là que même si le fait de toucher son objectif exige plus de précision que de le manquer, le succès laisse place à la variation. Autrement dit, comme plusieurs tirs peuvent atteindre le centre de la cible et obtenir un score identique, l'analogie de la cible suggérerait que la vertu ne requiert pas une action ou un affect unique d'une intensité, durée et fréquence fixes, mais davantage une action ou un affect situé à l'intérieur d'un intervalle plus ou moins précisément circonscrit de possibilités⁷². Et cette variation est fonction de « nous », savoir de chaque individu; puisque chacun d'entre nous est distinct, la médiété relative à nous le sera aussi, et se déterminera en rapport avec les attributs de la personne concernée et des circonstances dans lesquelles elle se trouve. Pour Losin donc, la médiété est relative et à l'agent et aux circonstances : à l'agent d'une part, car il est impossible d'établir si un tel est ou n'est pas courageux sans

⁷⁰ Il importe de noter que ce passage n'a pas de parallèle dans l'*EE*. Certes on peut extrapoler à partir de 1222a8-10 en posant que le meilleur est évidemment objet de louange; or la vertu nous dispose au mieux et nous rend capables des meilleurs actes (le meilleur étant le milieu); donc on peut soutenir qu'elle est elle-même digne de louanges. Le fait est que l'*EE* se préoccupe assez peu de l'aspect laudatif de la vertu; elle demeure ainsi dans un registre plus neutre que l'*EN*, qui semble faire la promotion de la vertu en spécifiant à plusieurs reprises qu'elle vaut des louanges à son possesseur (voir entre autres 1106a1, 1106b29, 1109a30).

⁷¹ 1106b15 et 28 et 32; aucune trace de l'analogie de la cible dans l'*EE*; Aristote n'insiste pas, dans cet ouvrage, sur la difficulté d'atteindre le milieu.

⁷² Losin (1987), pp. 331-332.

savoir ce qui personnellement lui inspire crainte et intrépidité, et aux circonstances d'autre part car atteindre la cible implique, pour l'agent, le fait d'être conscient de l'ensemble des facteurs composant la situation et de s'y adapter⁷³. Losin considère que pour fixer la médiété dans un cas particulier, il importe de tenir compte des caractéristiques de ce cas, et que parmi elles se trouve la personnalité de l'agent⁷⁴ : la constitution émotionnelle de chacun influence donc la réussite ou l'échec, et demande divers degrés d'adaptation.

L'interprétation quantitative a le mérite d'établir un lien entre la médiété et la situation, que cependant elle n'exploite pas, en raison de sa limitation à la perspective du « trop » et du « trop peu ». Cette voie critique intéressante est beaucoup mieux intégrée à l'interprétation relativiste de Losin, qui pourtant n'en tire pas toutes les conséquences concernant la vertu; en témoigne entre autres son silence par rapport à la notion de convenance, pourtant indissociable des circonstances⁷⁵. En outre, la fin de son argumentation est empreinte d'un certain embarras : l'auteur, après avoir inclus les attributs de l'agent parmi les circonstances, semble ramener la situation à l'agent, de sorte qu'il devient malaisé de voir lequel des deux joue le rôle prépondérant dans la détermination de la médiété. En fait, la position de Losin comporte une confusion entre deux types de relativité, l'une mettant en cause l'agent et l'autre les circonstances. Afin de remédier à la difficulté, S. Leighton (1995) s'efforce de faire la part des choses en identifiant deux stratégies générales au sein de l'interprétation relativiste de la médiété *pros hemas*. Il nomme la première « relativité circonstancielle », laquelle consiste à rapporter la médiété à des affects et actions proportionnés par leur relativité aux circonstances (dans lesquelles la médiété est requise). Ce point de vue, explique Leighton, évacue la question de la détermination du « nous », car seul l'examen des cas particuliers demeure pertinent. La vertu étant sensible aux seules circonstances (aucunement aux agents), différentes situations généreront différents comportements, mais un même contexte ne pourra produire de réponses vertueuses divergentes⁷⁶ (si tant est que deux agents différents puissent effectivement se trouver dans la même situation).

⁷³ Op. cit., pp. 332 et 337.

⁷⁴ Op. cit., p. 338.

⁷⁵ En effet, lorsque Aristote énumère les paramètres de la médiété, ceux-ci sont toujours accompagnés du δει ; 1106b21, 1109a28, 1221a15 et sq.

⁷⁶ Leighton (1995), p. 72.

La seconde stratégie se nomme « relativité du caractère »; la vertu, dans cette optique, est relative à l'identité de l'agent, à ce qu'il est, de sorte que les individus diffèrent dans leur rapport à la vertu tout en étant néanmoins pleinement vertueux⁷⁷. La question du « nous » conserve ici toute son importance; concernant l'identité du référent, il y a presque autant de suggestions que d'interprètes, mais notons que Leighton choisit l'exemple de la médiété entendue comme relative « à moi », qui se distingue de la médiété relative « à toi » et est en définitive relative à chacun d'entre nous. Ainsi, dans une situation comparable, l'affect ou l'action approprié variera selon la médiété propre à chaque agent, c'est-à-dire selon que son caractère se situe du côté du « trop » ou du « trop peu »; les disparités de comportement sont moins dues aux circonstances qu'à l'identité individuelle. Selon l'auteur, l'*EN* paraît supporter davantage la première stratégie interprétative⁷⁸; la médiété est relative aux circonstances de l'agent car si l'on modifiait le temps, les personnes impliquées et les autres caractéristiques de la situation, l'action ou l'affect adéquat changerait aussi. Il s'agit là d'après Leighton du sens de l'exemple de Milon : l'entraîneur détermine la quantité moyenne de nourriture en fonction des circonstances de vie de l'athlète, de la nourriture disponible, de la nature et du moment de sa prochaine épreuve, etc., toute variation de ces facteurs résultant en une modification de la médiété. Cette compréhension du texte, de noter Leighton, n'empêche toutefois pas sa compatibilité avec la seconde stratégie. Adopter la relativité du caractère, en effet, ne revient pas à contester la justesse de la relativité circonstancielle; c'est davantage mettre en cause l'exhaustivité de cette dernière quant aux propos d'Aristote. Pour Leighton, l'exemple de Milon reflète avant tout l'importance du caractère dans la doctrine de la médiété. Il souligne que Aristote lui-même n'invoque pas les circonstances du fameux athlète; il se limite à mentionner Milon, démontrant ainsi que ce qui convient se détermine en fonction de cet agent-ci, de sa nature propre. En d'autres termes, les différences individuelles engendrent des différences dans la médiété, et donc importent autant que la situation dans laquelle se trouve le sujet. Sur cette base, Leighton adopte la seconde stratégie interprétative, expliquant qu'elle présente l'avantage d'inclure les

⁷⁷ Op. cit., p. 69.

⁷⁸ Leighton soutient que l'*EE* (1222a7-12) s'accorde avec la seconde stratégie; il n'en tient toutefois pas compte dans son étude car à son avis ce passage n'est pas suffisamment clair; voir p. 72 n.10.

intuitions de la première⁷⁹ tout en insistant sur l'élément central de la notion de médiété, le sens premier du « nous » de l'expression *pros hemas*, savoir le caractère.

Nous voilà donc en présence de deux interprétations de type relativiste qui relient médiété, situation et agent de façon divergente. Losin semble finalement inclure le caractère parmi les aspects de la situation à laquelle la médiété se rapporte, alors que Leighton compte les circonstances au nombre des éléments rattachés au caractère déterminant la vertu. Or ce caractère, ce « nous », Leighton se garde bien de l'identifier de manière précise, mentionnant seulement que l'exégèse qu'il propose a le mérite de laisser la question ouverte⁸⁰, comme si l'identité du « nous » constituait une problématique séparée. Il propose certes quelques possibilités — la médiété peut être relative à l'espèce, à un groupe prestigieux, à un modèle idéal — mais sans les développer. En fait, Leighton, empruntant la voie de la relativité du caractère, associe en définitive la médiété à un état d'âme fluctuant au gré des personnalités de chacun, position dont d'autres exégètes ont souligné les limites. Parmi ceux-ci, L. Brown s'emploie à critiquer ce qui prend les allures d'une « dérive individualiste » dans le cadre de l'interprétation de la médiété; elle en dénombre quatre espèces, toutes inexactes et à rejeter. La première relie la variation de la médiété au niveau moral de l'agent : la vertu pour l'individu mature différencierait de celle du débutant en terme d'exigence, en ce sens que les attentes seront plus élevées envers les agents moraux pleinement développés. Bien que le Stagirite accorde ce dernier point — il va de soi que la personne qui commence son entraînement moral n'est pas tenue au même résultat que la personne exercée à la vertu — il ne s'ensuit pas pour autant de fluctuation dans la vertu. En effet, la performance du débutant se situe hors de la vertu; c'est que les éthiques ne discutent pas la façon de « faire de son mieux » selon le niveau de développement moral de chacun. Elles visent plutôt à définir l'excellence morale, ce qui précisément manque au novice. Brown classe les propos de Leighton dans cette catégorie de mésinterprétation, précisant qu'ils comportent par ailleurs un glissement de sens : la stratégie qu'il défend (la relativité du caractère) passerait subrepticement de l'affirmation « le caractère vertueux implique une médiété relative à nous » à l'affirmation suivante, fort différente :

⁷⁹ Op. cit., p.76.

⁸⁰ Op. cit., p. 78.

« la vertu est relative à notre caractère⁸¹ ». Ce procédé fragiliserait la position de Leighton : l'auteur modifierait la proposition à interpréter (la définition de la vertu) pour aboutir à une morale du « mieux possible », qui ne saurait refléter les éthiques ni même la morale grecque en général.

L'explication de Leighton rejetée, Brown commente un deuxième type d'erreur touchant l'interprétation de la médiété : elle consiste à la rendre fonction de la sensibilité affective de l'agent de sorte que le courage, par exemple, diffèrera chez une personne timide et une autre audacieuse. Les tenants de cette position — dont P. Losin — se basent sur l'observation, juste et conforme aux éthiques, selon laquelle la constitution émotionnelle des agents rend l'atteinte de l'excellence plus ou moins facile. Aucun doute pour Brown que Aristote reconnaît la diversité des tempéraments incitant les individus à agir différemment; c'est le sens du passage 1109b1-7, où le Philosophe explique que chacun présente des inclinations naturelles dont il doit s'éloigner pour gagner le milieu. L'auteure aurait pu ajouter *EE*, 1222a40 et sq., passage mentionnant aussi l'inclination naturelle, sauf que la nature en question est celle de l'espèce humaine et non de l'individu; Aristote y précise que la disposition la plus contraire au milieu se situe dans la direction vers laquelle la majorité des êtres humains est portée à errer⁸². Cela dit, admettre l'existence de penchants naturels, précise Brown, n'équivaut pas à soutenir que la médiété varie selon ceux-ci. Simplement les agent moraux atteignent la vertu à partir des différents points de départ que constituent leurs inclinations, certains difficilement, d'autres n'y parvenant pas du tout — comme l'atteste le phénomène de l'*enkrateia*, sorte de substitut de la vertu. Peu importe donc les données initiales — la constitution affective originelle — puisque la destination demeure la même; seul le parcours peut changer⁸³. À la décharge de Losin, notons qu'il envisage, à la fin de son article, de rapporter la médiété au genre humain plutôt qu'à l'individu, étant donné que les êtres humains sont collectivement davantage enclins à certains excès et défauts qu'à d'autres⁸⁴; mais cela ne

⁸¹ Brown (1997), p. 92.

⁸² Cette remarque, contrairement à celle de l'*EN*, n'est assortie d'aucune recommandation, comme s'il appartenait au lecteur lui-même de déterminer ce qui est à faire, conférant à l'*EE* une optique descriptive plutôt que normative.

⁸³ Op. cit., pp.83-84.

⁸⁴ Losin (1987), p. 339.

l'empêche pas de maintenir sa version de la relativité du caractère de sorte que la critique de Brown s'applique tout de même à sa position.

Brown dispose troisièmement de l'interprétation se fondant sur *Politiques* 1160a20, passage d'après lequel la médiété varie en fonction du statut social; dans cette perspective, la vertu se définirait différemment — ou présenterait divers degrés — selon qu'on est un homme, une femme, un enfant, un esclave, un gouvernant, un gouverné, chacun devant faire preuve de courage, de tempérance, etc. de la façon convenant à son groupe social. Brown concède qu'il s'agit de la conception de la vertu — et donc de la médiété — à l'œuvre dans les *Politiques*, mais souligne qu'elle ne concerne pas les éthiques. Pour l'auteure, une position élaborée dans un contexte politique ne se transfère pas dans un contexte éthique puisque les deux disciplines poursuivent un but distinct. La théorie politique vise la constitution d'une communauté, et pour ce faire doit tenir compte des nombreux rôles de ses membres afin de mieux les aménager et les harmoniser, alors que la théorie éthique tâche de définir la vie la meilleure pour un type de participant spécifique, le seul qui puisse vraiment y prétendre, l'homme adulte libre, intelligent, de bonne naissance et bien éduqué. Ainsi l'excellence morale ne saurait fluctuer selon la condition sociale des agents car une seule d'entre elles est en jeu dans l'éthique⁸⁵. En fait, comme les éthiques mettent l'accent sur la vie la meilleure, elles excluent d'emblée les individus qui, bien que dotés d'une vertu ou excellence au sens politique du terme — c'est-à-dire une vertu en regard de leur fonction dans la collectivité — n'y ont pas accès en raison de leur âge, leur sexe, leurs capacités, etc.⁸⁶ En d'autres termes, la vertu morale au sens strict du terme ne peut varier d'après de tels facteurs; en fait foi l'analyse que donne Aristote des vertus morales particulières, où il ne décrit jamais comme vertueux l'état d'un enfant, d'une femme ou d'un esclave. Finalement, Brown réfute l'idée selon laquelle la médiété varie d'après les croyances individuelles: l'action ou l'affect approprié serait différent pour A et pour B selon ce que chacun croit à propos de la situation dans laquelle il se trouve (et ce même en cas de croyance erronée). L'auteure rappelle, pour éliminer cette option, qu'un individu agissant d'après une croyance (erronée) n'agit pas en connaissance de cause, alors que savoir ce que l'on fait constitue

⁸⁵ Brown (1997), p. 85.

⁸⁶ Pour une explication de ce qu'Aristote entend par « vertu des femmes et des esclaves » dans le cadre des *Politiques*, voir Deslauriers (2003) [1].

un des critères de l'excellence morale. C'est ce qu'Aristote affirme en 1105a32 : l'agent doit savoir ce qu'il est en train d'exécuter pour que son acte soit vertueux. Le même concept est à l'œuvre en 1225b5 et sq., où Aristote précise qu'agir dans l'ignorance consiste à agir de façon involontaire, tandis que la vertu est délibérée. Le rejet de toutes ces interprétations à saveur *agent-relative* n'empêche pourtant pas Brown de saisir la pertinence de certaines caractéristiques de l'agent dans la détermination de la vertu; par exemple, la générosité est fonction de la richesse de l'agent, car le don s'exerce en rapport avec l'avoir, de sorte que celui qui donne moins peut être jugé plus généreux si son avoir est moindre⁸⁷. Brown reconnaît volontiers la pertinence de tels facteurs dans la détermination de la médiété; en revanche, elle insiste pour dire que ces facteurs doivent être considérés comme relevant en premier lieu de la situation, et que la médiété se rapporte avant tout aux situations, et par suite seulement aux agents⁸⁸.

Aucun doute pour Brown que ni l'exemple de Milon ni l'expression *pros hemas* ne comporte d'élément favorisant une interprétation de type *agent-relative*. Si l'on comprend le célèbre exemple comme illustrant deux agents moraux — Milon et le débutant — il est certain que l'on privilégie alors la relativité du caractère, car la médiété est dans ce cas propre à chaque individu. Or Brown conçoit l'exemple comme référant à un seul agent moral, soit l'entraîneur, lequel fixe la médiété pour deux objets, conception qui, d'après elle, déjoue l'individualisme; en effet, la première option rend la médiété relative à chacun, tandis que la seconde la rattache à la situation, point d'ancrage plus « objectif », offrant moins de prise aux variations personnelles. Brown précise que le Philosophe cite, dans le cadre de l'explication du milieu relatif à nous dans l'*EN* (à la suite de l'exemple de Milon) et dans l'*EE*⁸⁹, la gymnastique, la médecine, l'architecture, la navigation afin de référer à la situation. Le milieu par rapport à nous se modifierait de circonstance en circonstance de la même façon qu'il change selon les disciplines. L'énumération de ces domaines d'expertise montre que la médiété *pros hemas* ne varie pas plus selon l'agent moral que la diète appropriée, le médicament convenable, etc. n'est fonction du diététicien ou du médecin qui le prescrit; autrement dit, le meilleur régime (la médiété) différera selon le physique du destinataire et le but poursuivi (selon des facteurs

⁸⁷ 1120b10, sans parallèle dans l'*EE*.

⁸⁸ Brown (1997), p. 86.

⁸⁹ Respectivement 1106b5 et 1220b24-25.

contextuels), et non selon le nutritionniste. Une fois établi le lien entre la médiété et la situation, Brown tente de confirmer son propos — une forme de relativité circonstancielle — à l'aide de l'*EE*. Pour ce faire, elle prend à son compte le commentaire de M. Woods, d'après qui le « par rapport à nous » se détermine en fonction des besoins et des buts humains⁹⁰. Brown justifie cette affirmation en ajoutant que l'expression *pros hemas* signifie « relatif à l'être humain » dans différentes œuvres d'Aristote. D'abord dans les livres communs, en 1145a19, il est question de la vertu qui nous dépasse (ὕπερ ἡμᾶς), et le « nous » réfère vraisemblablement à l'être humain, qui dans ce passage s'oppose à la divinité et à la bestialité. Ensuite dans l'*EE*, 1229b20-22, le Philosophe, traitant du danger, le compare à des éléments naturels qui nous dépassent, et spécifie immédiatement « nous et les dispositions du corps humain ». Puis l'auteur cite des passages de *Physique* et de *Caelo*, où l'expression *pros hemas* signifie « relatif au point de vue humain », et ne s'entend jamais dans le sens de « relatif à nous en tant qu'individus⁹¹ ». On constate donc que cette stratégie mène Brown vers l'interprétation du « nous » en tant que « être humain », hypothèse critiquable en raison de sa généralité. En outre, le contexte de son introduction la rend difficile : c'est que Brown défend d'abord la relativité circonstancielle sans relier cette dernière à la nouvelle hypothèse, et se trouve ainsi à présenter dans le même article deux interprétations concurrentes. Elle traite successivement et de façon isolée les idées de « relatif à la situation » et « relatif à l'être humain », de sorte que la nécessité de la seconde apparaît mal, et que la hiérarchie entre les deux demeure obscure, ce qui affecte la cohérence de son interprétation.

2.5 Vers une interprétation intégrée de la vertu morale

2.5.1 La médiété *pros hemas*, la nature humaine et la situation

Cette inconsistance de la part de Brown ne constitue toutefois pas un motif suffisant pour rejeter en bloc tous les éléments de son interprétation ; elle a d'une part le mérite de faire valoir l'importance de la situation pour la médiété, et d'autre part celui d'identifier le référent du pronom dans l'expression *pros hemas*, soit la nature humaine. Que Brown amène sa suggestion de façon déroutante ne change rien à son intérêt, comme en témoignent les quelques autres interprètes qui l'adoptent et rattachent le fameux *hemas* à

⁹⁰ Brown (1997), p. 88, citant Woods (1982), p. 112, commentant le passage 1220b21-27.

⁹¹ Op. cit., pp. 88-89; il s'agit de 184a16 (la fameuse distinction plus connu *pour nous*/plus connu absolument), 205b34, 208b14, 212a22 ; 285a2.

la nature humaine. Notons d'abord G. Delabays, lequel voit dans le « nous » non une simple nuance subjective visant à assouplir l'exactitude impliquée par la notion de milieu, mais bien la nature humaine, du moins telle qu'il la croit décrite par Aristote dans l'*EN*, soit en terme de rationalité⁹². Bien que cette assimilation de la nature humaine à la seule rationalité soit discutable, Delabays utilise cette première notion dans un but précis, celui d'éliminer la possibilité de la dérive individualiste dans l'interprétation de la vertu morale⁹³. Pour sa part, C. Young associe le *hemas* à la nature humaine sur la base du passage 1109a12 et sq., où Aristote souligne que l'opposition la plus nette entre le moyen et les extrêmes est parfois celle du défaut, parfois celle de l'excès⁹⁴. Cela s'explique entre autres à partir de nous-mêmes, car les penchants vers lesquels nous portons *nous-mêmes par nature* paraissent davantage contraires au moyen; par exemple, nous sommes enclins par nature aux plaisirs, donc plus volontiers portés à l'intempérance qu'à la modération, de sorte que ce vice par excès constitue la disposition la plus contraire à la médiété. C'est à juste titre que Young se réclame de cet extrait, puisque le Philosophe y utilise clairement le terme *hemas* dans le sens de nature humaine, qui plus est dans le cadre d'indications générales concernant le milieu et les extrêmes. Si l'auteur avait examiné le passage parallèle de l'*EE*, il aurait constaté qu'Aristote oppose la médiété « à la disposition dans la direction de laquelle *nous et la majorité des hommes* sommes plus portés à errer⁹⁵ »; la proximité du « nous » et de la majorité renvoie ici à ce que les êtres humains partagent, à la nature qu'ils ont en commun. Un troisième auteur relie le « nous » à la nature humaine : rappelant que la médiété se définit par rapport à nous, R. Brandner complète l'expression en ajoutant : « 'à nous', c'est-à-dire à la nature et à l'essence de l'homme⁹⁶ ». Il précise judicieusement que la médiété constitue la bonté de son affectivité; en effet, Aristote donne l'état (ἔξις) comme « ce qui fait que nous sommes, relativement aux affections, dans de bonnes ou de mauvaises dispositions » (1105b25), formule que Brandner traduit par « bonne ou mauvaise gestion de l'affectivité ». Dans cette perspective, l'affectivité doit, pour atteindre sa perfection, se

⁹² Delabays (1946), p. 26.

⁹³ On peut mentionner, à la suite de Delabays, Pears (1980), p. 179; il déclare que Aristote fixe la médiété en relation avec la nature humaine, sans toutefois justifier ni élaborer son affirmation.

⁹⁴ Young (1996), p. 96.

⁹⁵ 1222a40, trad. Décarie; Rackham et Woods traduisent également οἱ πολλοί par *most men*.

⁹⁶ Voir *L'excellence de la vie*, p. 283, note 37.

tenir au milieu, et ce afin de permettre à l'homme d'apprécier ce qui convient ou ne convient pas à la vie humaine. Au contraire, une affectivité mal gérée — du côté de l'excès ou du défaut — prive la personne de mauvais caractère du sens de ce qui lui est approprié par nature. Pour Brandner donc, le *hemas* concerne non seulement la nature humaine, mais plus précisément sa partie affective ou irrationnelle⁹⁷, laquelle, si elle évite les extrêmes et se tient au milieu, habilite l'agent à bien discerner ce qui convient à la vie humaine. L'hypothèse de Brandner aurait profité du parallélisme entre 1105b25 et 1220b19, où Aristote explique que les états rendent les affections en conformité ou en contradiction avec la raison, dans la mesure où l'harmonie avec la raison relève de la médiété, et la contradiction des extrêmes. Par ailleurs, les affections et les actions sont mentionnées dans la deuxième partie de la définition nicomachéenne de la vertu (1107a4).

L'assimilation du *pros hemas* à la nature humaine constitue une alternative intéressante aux interprétations *agent-relative* inexactes examinées ci-devant, cependant il faut prendre garde à ne pas tomber dans une exégèse trop générale, qui gêne la relation de la médiété à l'agent particulier : comprendre le « nous » en tant qu'affectivité humaine exige en outre un élément de liaison avec le particulier, sans quoi la définition de la vertu reste abstraite et donc inutile. En fait, la vertu est d'abord et avant tout vertu d'un être singulier; en tant que *καθ'αὐτὸν ἕκαστον μεσότης*, la vertu est relative à l'individu. Cela, toutefois, ne signifie pas que la médiété est fonction de la constitution affective de chacun, comme il a été établi dans la section précédente. État moyen relatif à l'affectivité humaine de chacun, la vertu se concrétise par le biais de la situation; autrement dit, parmi toutes les caractéristiques de l'individu, celle qui particularise la médiété est le contexte dans lequel il se trouve. Dans cette perspective, la médiété s'adapte aux circonstances⁹⁸, de sorte qu'il n'existe pas de procédure fixée à l'avance pour la déterminer⁹⁹. L'agent moral n'est pas disposé à ressentir ou à agir d'une manière routinière; au contraire, les

⁹⁷ Wolf (1988) soutient une thèse semblable : elle identifie le « nous » à l'affectivité (p. 58), savoir la faculté appétitive à l'écoute de la raison (p. 60); elle affirme aussi sur la base de 1105b25 que la vertu éthique est l'état dans le cadre duquel nous nous comportons bien envers les affects (p. 59). Voir également Tracy (1969), p. 260.

⁹⁸ Hardie (1965), p. 188; Tracy (1969), p. 246; Hutchinson (1995), p. 217; Brown (1997), p. 86; Bostock (2000), p. 41; Achtenberg (2002), pp. 116, 118, 122; Kontos (2002), p. 74; Hursthouse (2006), pp. 104-105.

⁹⁹ Losin (1987), p. 337.

circonstances qui informent la médiété demandent de sa part une certaine flexibilité¹⁰⁰. La situation détermine l'aspect concret et à chaque fois singulier de la médiété, et est en même temps ce qui échappe à la définition (ou à l'argumentation) rigoureuse¹⁰¹. En effet, la situation est toujours nouvelle, toujours autre et ne se répète jamais et c'est elle qui impose ses exigences à l'attitude et au comportement vertueux. En d'autres termes, la vertu concerne l'être particulier concret et il se trouve que la situation, qui se caractérise par son unicité, est à ce titre en mesure d'instancier la vertu. Reste à identifier la nature des exigences qui associent la situation particulière à l'attitude et au comportement de l'agent vertueux. D'après Schilling, l'explication se trouve en 1109a24 et sq. : Aristote y affirme que si se mettre en colère et donner de l'argent est chose facile et à la portée de tous, en revanche, le faire en faveur de la personne qu'il faut, dans la mesure, au moment, dans le but et de la manière qu'il faut, n'est pas à la portée de tous ni chose facile; c'est pourquoi le bien est chose rare, louable et belle. L'emploi de cette terminologie, pour Schilling, se justifie à l'aide de la doctrine aristotélicienne des catégories de l'être : de la même façon que l'étant constitue l'entrelacement des catégories de l'être (substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, etc.), la vertu se définit comme entrelacement « des catégories du devoir-être », savoir de ce qui doit être, comme cela doit être, envers qui, quand et pourquoi cela doit être¹⁰². Ainsi, l'entrecroisement des exigences spécifiques impliquées par la situation dans laquelle l'agent se trouve configure en définitive la vertu — fixe la médiété — car chacune d'elles représente une forme du devoir-être (du δεῖν). Il s'agit d'ailleurs de la signification du passage 1106b21, où il est déclaré que toutes ces catégories de devoir-être, de convenance autrement dit, constituent un milieu et une perfection, ce qui précisément appartient à la vertu. Notons enfin que les exigences situationnelles constituent autant de justifications ou de *raisons* correctes d'agir. Ce pourrait être en ce sens que Aristote réfère à la raison dans le cadre de la définition de la vertu morale ; il ne signifierait pas que cette dernière est déterminée par la faculté rationnelle de l'âme humaine, mais bien que l'agent vertueux se conduit suivant les raisons inhérentes au contexte particulier de son action¹⁰³.

¹⁰⁰ Achtenberg (2002), pp. 118, 121.

¹⁰¹ Schilling (1930), p. 42.

¹⁰² Op. Cit., p. 43.

¹⁰³ Gomez-Lobo (1995), pp. 20-21.

Les discours analysés jusqu'ici ont permis l'identification d'éléments d'interprétation pertinents qui ensemble forment à présent une explication précise de la définition de la vertu morale. Celle-ci consiste donc en un état décisionnel moyen, état moyen relatif à nous, savoir à la partie irrationnelle de chaque être humain¹⁰⁴ ou partie « appétitive », qui inclut affectivité et motricité¹⁰⁵, et par suite plaisir et chagrin¹⁰⁶. Cette matière générale — et la vertu avec elle — se particularise par le biais de la situation dans laquelle l'agent se trouve. Autrement dit, la médiété éthique est essentiellement relative aux actions et aux affects humains, ensuite seulement relative à la situation propre à inspirer tel affect ou telle action à un agent individuel; bien que nécessaire à la concrétisation de la médiété, la situation est concernée indirectement, par l'intermédiaire de l'affectif¹⁰⁷. Enfin, les exigences de la situation particulière (laquelle échappe à la définition exacte) façonnent les différents paramètres de la médiété, lesquels composent la perfection caractéristique de la vertu. Cette explication rassemble les éléments de définition nicomachéens et eudémiens de la vertu morale de façon à conserver les points exégétiques ayant résisté à l'analyse. De l'interprétation quantitative, nous retenons que le paramètre d'intensité, à la différence des autres, est quantitatif de manière inhérente, ainsi que le lien qui existe entre la médiété et la situation. De l'interprétation *agent-relative*, nous retenons l'importance accordée à l'affectivité dans les caractérisations de la vertu, sans pour autant verser dans l'individualisme puisque dans la foulée du discours de la relativité circonstancielle, nous considérons que la médiété par rapport à l'affectivité de chaque agent se configure au moyen des exigences de la situation — comme quoi les deux types de relativité, loin de s'exclure, sont complémentaires et apportent chacune leur contribution eu égard à la définition de la vertu morale. Il appert par conséquent que la brièveté des formules de 1107a1 et 1227b7 ne doit pas abuser le lecteur; pareilles formules constituent en fait des concentrés doctrinaux impliquant une grande richesse conceptuelle.

¹⁰⁴ De l'âme humaine, pour être plus exact; mais cela va de soi puisque la vertu est un état de l'âme.

¹⁰⁵ Voir par exemple le traité *De l'âme*, 433b1.

¹⁰⁶ Étant donné que toute affection et action entraîne à sa suite plaisir et chagrin; 1104b15, 1220a30, où Aristote dresse un parallèle entre affection et action d'une part et plaisir et chagrin d'autre part comme objets de la vertu.

¹⁰⁷ Smoes (1995), p. 214.

2.5.2 Les quatre extrêmes

Mais la complexité des définitions aristotéliennes s'étend encore plus loin, jusqu'aux compléments qui les accompagnent. C'est dans cet esprit que Schilling observe que la seconde partie de la définition de 1107a1, d'après laquelle la vertu est une médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut¹⁰⁸, est seulement un résumé général, une formule elliptique qui demande à être explicitée. Il faut spécifier ce qu'Aristote signifie par l'énoncé « entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut », car si l'on s'y tient littéralement, on se heurte à certaines difficultés, comme le remarque le commentateur. Prenons le cas du courage : il constitue la médiété entre les extrêmes de la lâcheté et de la témérité (1107b4 et sq.); or dans cet extrait, Aristote, en plus de parler d'un troisième extrême anonyme (celui qui n'a peur de rien), définit les deux extrêmes en terme d'excès : la lâcheté comme le fait d'être affecté d'une crainte excessive, la témérité comme le fait de nourrir une intrépidité excessive, de sorte que la vertu ne se trouve pas entre excès et défaut, mais entre excès et excès¹⁰⁹. De surcroît, le Philosophe unit dans le même extrême excès et défaut, car la lâcheté consiste non seulement à être affecté d'une crainte excessive, mais aussi d'un manque d'intrépidité. Cette association de l'excès et du défaut se produit par ailleurs au sein des extrêmes reliés à la générosité. La prodigalité, en effet, se décrit comme excès dans le don et défaut dans l'acquisition (1121a12); au contraire, l'avarice est défaut dans le don et excès dans l'acquisition. Et Schilling note qu'Aristote franchit dans ce cadre une autre étape dans son explication des extrêmes : il disjoint les deux caractéristiques de l'avarice, savoir qu'il souligne la possibilité pour celles-ci d'exister indépendamment l'une de l'autre, chez des agents différents (1121b15 et sq., 1232a10-15). Il s'avère que certains individus font preuve de zèle dans l'acquisition — il s'agit des cupides, et qu'il y en a d'autres chez qui le don fait défaut, soit les pingres. Donc l'avarice ne se présente pas toujours dans sa forme intégrale; il peut se produire une séparation ou autonomisation des différents travers. Schilling en conclut que l'avarice dans sa globalité consiste en une synthèse (excès et défaut en un), mais que

¹⁰⁸ 1107a2-3, cette affirmation n'a pas d'équivalent exact dans l'*EE*; Aristote note, avant de donner la définition définitive de la vertu, que le vice est dans l'excès ou le défaut et la vertu dans la médiété (1227b5), sans que soit spécifié le nombre de vices bordant la vertu.

¹⁰⁹ Schilling (1930), p. 29; notons que le passage parallèle de l'*EE* (1221a18-20, à la suite du tableau) ne nomme pas la médiété, et identifie deux extrêmes (témérité et lâcheté), qui sont décrit non en terme d'excès et de défaut, mais comme mettant en jeu une crainte inappropriée (qui ne correspond pas au $\delta\epsilon\iota$).

cette structure synthétique ne lui appartient pas intrinsèquement puisque chacun des traits est en mesure de subsister séparément en tant qu'état d'un individu déterminé. Ce schéma, d'après l'auteur, se transpose à d'autres extrêmes et permet de solutionner les difficultés mentionnées ci-dessus. On comprend de cette façon la description de la lâcheté à la fois comme excès (de crainte) et défaut (d'intrépidité); la même complexité concerne aussi la témérité, comme l'atteste *EE*, 1228a35 : le téméraire craint moins qu'il ne faut et est intrépide plus qu'il ne faut.

La compréhension que développe Schilling de la nature des extrêmes montre en quoi la formule de 1107a2-3 peut être considérée comme un condensé (et justifie la généralité des lignes 1227b5-7). D'après lui, l'extrême se structure essentiellement autour des deux éléments constitutifs (ou matière) en jeu dans la vertu; chacun d'eux est susceptible d'excès et de défaut — l'excès résultant d'une exagération unilatérale de l'élément, le défaut de l'atrophie — de sorte qu'il existe en principe quatre possibilités de formation de l'extrême. Selon ce point de vue, la médiété ne se situe pas simplement entre l'excès et le défaut (entre deux vices), comme il est énoncé en 1107a2-3 et comme on le conçoit traditionnellement; elle occupe plutôt une position moyenne entre deux états extrêmes qui sont chacun la synthèse d'un excès et d'un défaut lesquels peuvent subsister par soi en tant qu'extrêmes indépendants. Par conséquent, quatre extrêmes bordent la vertu¹¹⁰ : de chaque côté par-delà la médiété se trouve un excès et un défaut, ce qui inspire le tableau ou plutôt la description des vertus morales particulières commençant en 1107b1. Dans ce passage, qui s'étend jusqu'à 1108b6, Aristote, conformément à la définition de la vertu qu'il vient d'offrir, mentionne seulement les deux extrêmes en tant que synthèse, sans les décomposer eux-mêmes en excès et défaut; il avertit d'ailleurs le lecteur en 1107b15 qu'il s'agit d'une esquisse sommaire, et que des précisions plus rigoureuses seront fournies plus tard, c'est-à-dire dans le cadre des développements consacrés à chacune des vertus particulières. Cet esprit de synthèse s'applique possiblement au tableau de 1221a1 et sq., qui ne présente que deux extrêmes pour chaque vertu. Schilling poursuit son interprétation en dégagant la démarche qui justifie l'emploi de la formule de 1107a2-3, et à sa suite la conception traditionnelle de la vertu comme médiété entre deux extrêmes. Il remarque d'abord que la vertu, comme le vice, implique

¹¹⁰ Op. cit., p. 31.

deux éléments constitutifs, mais dont l'importance diffère. En effet, un des éléments a la priorité qualitative et quantitative au sein de la synthèse. Le courage par exemple, met en jeu les affections de crainte et d'intrépidité (1107b1, 1228a37 : il est l'état le meilleur par rapport à la crainte). Ce qui toutefois importe de façon décisive dans cet état consiste à affronter des choses pénibles, savoir ne pas se troubler dans les situations redoutables (1117a30); l'*EE* affirme de façon semblable que le courageux est sans crainte devant les périls et les supporte (1228b27). D'après Schilling, ces passages signifient ceci pour la structure de la vertu : l'élément d'intrépidité, par lequel le courageux affronte ce qui provoque la crainte a, dans la composition de l'état moyen, préséance sur l'élément de crainte, par lequel le courageux maintient une certaine réserve face à ce qui active son intrépidité¹¹¹. De même pour la tempérance : elle consiste en une moyenne dans le domaine du plaisir et de la peine, toutefois elle est moins concernée, et à un titre différent, par les peines (1117b26), passage qui indique la prévalence du plaisir. Pareillement dans le cas de la générosité : elle porte sur le don de ses biens et leur acquisition, mais surtout sur l'acte de donner (1119b25), de sorte que la caractéristique du généreux est plutôt de donner (1120a10). De ces extraits, Schilling tire la conclusion suivante : la primauté d'un des éléments constitutifs a des répercussions sur la position de la vertu au sein du continuum des états, savoir qu'elle n'occupe pas strictement le milieu entre les extrêmes, mais se déplace du côté de l'excès ou du défaut en fonction de la prédominance de l'un ou de l'autre élément constitutif. La vertu se définit donc en relation avec l'élément prioritaire, le constituant d'importance moindre ayant pour tâche de compléter et de limiter le premier.

Selon Schilling, cette conséquence vaut aussi pour les extrêmes : l'extrême dans lequel l'élément principal se fait excès apparaît essentiellement comme excès par rapport à la vertu, bien qu'il soit par ailleurs défaut selon l'autre élément. Et l'extrême dans lequel l'élément principal se fait défaut apparaît essentiellement comme défaut, bien qu'il soit par ailleurs excès selon l'autre élément. C'est pourquoi la témérité et la prodigalité sont considérées simplement en tant qu'excès, et la lâcheté et l'avarice en tant que défaut¹¹². Les extrêmes sont à la fois excès et défaut, mais l'un des deux aspects prévaut

¹¹¹ Op. cit., p. 32.

¹¹² Op. cit., p. 33; voir notamment 1109a2-3.

en regard de l'élément prioritaire : l'extrême bordant la médiété d'un côté se révèle comme excès spécifique de l'élément prioritaire, celui qui la borde de l'autre côté se révèle comme défaut spécifique du même élément. Il s'agit là, pour l'auteur, de la signification de la formule de 1107a2-3 : « la vertu est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. » Schilling ajoute que le fait que l'excès spécifique constitue également un défaut du point de vue du deuxième élément constituant et, réciproquement, que le défaut spécifique soit aussi excès, est somme toute un aspect secondaire des extrêmes. Ainsi les troisième et quatrième extrêmes se classent sous leur opposé : le défaut dans le deuxième élément constitutif accompagne l'excès dans le premier, l'excès dans le deuxième élément constitutif accompagne le défaut dans le premier. Afin de rendre l'idée plus concrète, prenons le cas du courage : son élément constitutif prioritaire est l'intrépidité, donc son excès spécifique réside dans la témérité, et son défaut spécifique, dans la lâcheté. La crainte faisant office de deuxième élément constitutif, l'excès de ce dernier se révèle évidemment excès de crainte, composante qui se subsume sous la lâcheté et va de pair avec le défaut d'intrépidité qui la caractérise prioritairement. Dans la même logique, le défaut de ce deuxième élément se révèle comme défaut de crainte et se subsume sous la témérité, en complétant l'excès d'intrépidité qui prédomine dans sa définition. C'est d'ailleurs ce qu'Aristote affirme en 1228a32 : le lâche craint plus qu'il ne faut et a confiance moins qu'il ne faut alors que le téméraire craint moins qu'il ne faut et a confiance plus qu'il ne faut.

Schilling poursuit en tentant d'expliquer la ressemblance apparente de certains extrêmes avec le moyen, comme la témérité avec le courage et la prodigalité avec la générosité¹¹³. La témérité ressemble au courage parce qu'au sein de cet extrême, l'élément constitutif dominant de la vertu, savoir l'intrépidité, s'hypertrophie pour former l'excès spécifique. Et la prodigalité s'apparente à la générosité étant donné que dans le cadre de cet extrême, l'élément constitutif dominant de la vertu, c'est-à-dire le don, est exagéré de façon à en constituer l'excès spécifique. Disons, pour généraliser : le vice le plus analogue à la vertu serait celui dont l'excès spécifique porte sur l'élément constitutif prioritaire de la vertu. Ajoutons, afin de rendre compte de l'opposition plus nette de certains extrêmes avec le moyen, la réciproque : le vice le plus opposé à la vertu

¹¹³ Voir 1108b32, 1234b10-12.

constituerait celui dont le défaut spécifique porte sur l'élément constitutif prioritaire de la vertu. Or il faut jouer de prudence devant ce dernier précepte, car Aristote prend soin de souligner (1109a1 et 1222a23) que l'opposition la plus nette relativement au moyen est parfois celle du défaut, parfois celle de l'excès; par exemple, le courage s'oppose à la lâcheté (défaut), mais la tempérance à l'intempérance (excès). C'est qu'en effet, au-delà de la structure même des différents états, les inclinations humaines naturelles jouent un rôle dans le mécanisme comparatif (1109a12, 1222a40). Bien que fructueuse, l'interprétation de Schilling comporte des difficultés que nous tâcherons de résoudre dans le cadre de l'analyse consacrée aux vertus particulières. Enfin, en extrapolant quelque peu, on peut dire que le discours de Schilling éclaire le phénomène, plusieurs fois mentionné dans les éthiques¹¹⁴, de la rareté de certains extrêmes, lesquels demeurent anonymes tant ils sont exceptionnels. Ainsi, l'*aphobia*, l'insensibilité et l'apathie semblent toutes présenter la structure suivante : elles consistent dans l'autonomisation du défaut de l'élément constitutif secondaire de la vertu — la première est manque de crainte, la deuxième indifférence à la peine et la troisième absence de colère (entendu que l'élément constitutif primaire de la douceur est la réconciliation).

Comme elle éclaire certains passages litigieux¹¹⁵, cette interprétation sera mise à profit lors de la description de la médiété et des extrêmes dans le cadre de chacun des développements portant sur les vertus particulières. Nous aurons ainsi l'occasion de vérifier dans quelle mesure elle s'applique aux traitements eudémiens des différentes médiétés. La partie qui suit sera consacrée à l'examen des vertus morales particulières selon *EN* et *EE*. Plus précisément, cette analyse s'articulera autour de la notion définitionnelle centrale, soit la médiété *pros hemas*; il s'agira surtout de déployer l'application de cette dernière en insistant sur les différences entre les éthiques, pour déterminer en fin de compte l'impact de ces variations sur sa conception dans chacun des

¹¹⁴ Voir 1115b25, 1119a10, 1222b1-4, 1230b16, 1234b9.

¹¹⁵ De fait, elle est adoptée par Kontos (2002) dans son commentaire de l'*EN*; d'après lui, c'est « [...] une simplification que de définir le [courage] par la formule ordinaire qui en fait une position moyenne entre la témérité et la crainte. En réalité, le modèle aristotélicien apparaît plus complexe. [...] Nous nous trouvons face à un quadruple schéma mobilisant deux éléments constitutifs du courage qui marquent quatre limites de la confiance et de la crainte, à savoir deux points de défaut et deux points d'excès. », pp. 66-67. Notons que Nolet de Brauwere (1953), p. 350 et Hardie (1964-1965), pp. 192-193, font état de la possibilité de ce « quadruple schéma », mais, faute de le développer suffisamment, le rejettent au profit du traditionnel schéma triadique défendu par la vaste majorité des interprètes.

ouvrages. Cette étude comparative sera menée en regard des indications générales que donne Aristote à propos de la médiété et des extrêmes, et guidée par les éléments d'interprétation retenus. Et comme l'affirme le Stagirite lui-même, on ne doit pas s'en tenir à la définition universelle; il faut au contraire encore qu'elle s'accorde aux faits particuliers (1107a28). Considérons donc sans plus tarder chaque vertu dans sa singularité.

3. Analyse comparative des vertus morales particulières

3.1 Le courage

Le traitement de la vertu du courage arrive en tête de liste dans les deux éthiques; ceci est conforme à l'ordre du tableau de l'*EN*, où le courage est décrit le premier (1107a34-1107b4), mais ne correspond pas à l'ordre du tableau de l'*EE*, où il occupe le second rang, après la douceur (1221a1, 1221a17-19). La présentation qu'en donne l'*EN* compte presque trois pages Bekker, soit de 1115a5 à 1117b23, alors qu'on en dénombre deux dans le cadre de l'*EE* (1228a23 à 1230a34). Ces deux extraits comportent de nombreux passages parallèles¹, qui toutefois ne constituent en rien des transpositions exactes les uns des autres, à la manière des livres communs par exemple. En réalité, ces passages partagent un même ensemble de thèses qui sont exposées d'une manière propre à chaque ouvrage², d'où l'intérêt de les examiner en les comparant, afin de dégager — et ultimement d'expliquer — les particularités de chacun. Notons d'abord que le traitement du courage est introduit de façon différente par chaque éthique. Ainsi l'*EE* semble davantage préoccupée de montrer en préambule que le courage constitue bel et bien une médiété, comme le fait remarquer M. J. Mills³. S'appuyant sur l'*endoxon* reconnaissant que le courageux a affaire aux craintes et que le courage est une des vertus (1228a28-29), Aristote établit que le courage est une médiété en progressant de la façon suivante. La crainte et l'intrépidité s'opposent (cela serait établi dans le tableau, 1221a17-19), de sorte que ceux qui sont nommés d'après ces états (ἔξαις; Mills ajoute judicieusement « états par rapport à ces affects ») s'opposent les uns aux autres — savoir que le lâche craint plus qu'il ne faut et a moins d'intrépidité qu'il ne faut, alors que le téméraire craint moins qu'il ne faut et a plus d'intrépidité qu'il ne faut, 1228b33-35. Comme le courage est l'état le meilleur eu égard à la crainte et à l'intrépidité (1228a36-37) et que le meilleur est l'état moyen (1220b28-30, 1222a7), il en résulte que le courage est l'état moyen (entre la lâcheté et l'intrépidité)⁴. Dans le cadre de cet argument, Aristote prend soin, même si c'est de façon rapide, de définir les deux extrêmes en regard de la crainte et de l'intrépidité, et de montrer que le courage est une médiété.

¹ Identifiés entre autres par Burnet (1905), Susemihl (1967), Décarie (1978) et Bodéüs (2004).

² Donini (1999), pp. IX et XV; Bodéüs (2004), p. 17.

³ Mills (1980), p. 199, à la suite de Rowe (1971), p. 49.

⁴ 1228b2-4; Mills (1980), p. 199.

Pour sa part, l'*EN* procède sans problématiser l'appartenance du courage à l'espèce « médiété »; la présentation de cette vertu s'amorce, en 1115a6, avec l'énoncé qu'il existe une moyenne quand sont en jeu les manifestations de crainte et d'intrépidité, ce qui avait déjà été noté en 1107a33-b4. Pas de trace non plus d'un appel aux *endoxa* ni de l'identification des extrêmes dans le préambule nicomachéen du courage. En fait, Aristote s'emploie d'abord à une tâche d'élimination : il exclut les craintes sans rapport avec le courage. S'opposant à Socrate qui dans le *Lachès* (191d-e) recherche une définition universelle du courage, le Stagirite soutient que le fait de ne pas craindre l'infamie, la pauvreté et la maladie ne relève pas du courage (1115a10 et sq.). C'est uniquement par métaphore que ceux qui ne craignent pas de tels maux peuvent être appelés courageux; ils lui ressemblent dans la mesure où ce dernier est lui aussi une sorte de sans peurs. Quant aux extrêmes, ils sont identifiés à partir de 1115b24, après que le Philosophe a traité de la crainte propre au courageux et de ce qui le caractérise. À la différence de l'*EE*, trois extrêmes sont dégagés et tous sont qualifiés par l'excès : l'anonyme est excessif par absence de crainte (il s'agirait d'un dément ou d'un insensible), le téméraire affiche une intrépidité excessive, et le lâche nourrit une crainte excessive. Seul ce dernier est aussi dépeint en terme de défaut : Aristote précise qu'il manque d'intrépidité, bien que ses excès de peur dans les situations pénibles le trahissent de façon plus évidente.

Pour Mills, partisan de l'antériorité de l'*EE*, ces différences d'approche s'expliquent par la rédaction précoce de l'ouvrage, qu'il situe dans une période où Aristote n'avait pas définitivement établi l'application de sa doctrine de la médiété aux vertus particulières. Il souligne à cet effet que la structure de l'*EE*, du moins celle du troisième livre, constitue une déduction des vertus individuelles à partir des états extrêmes, qui prouve qu'elles sont toutes des médiétés⁵. L'auteur soutient en outre que le nombre supérieur d'extrêmes présenté par l'*EN* montre la plus grande complexité de cette œuvre — et donc sa postériorité. Bien que l'hypothèse interprétative de Mills ne corresponde pas à celle que nous avons adoptée, il faut concéder la justesse de certaines de ses observations. Ainsi il est exact que l'*EE* aborde l'examen du courage sans présupposer qu'il constitue une médiété, et que donc elle s'inscrit dans une logique

⁵ Mills (1980), p. 200.

déductive⁶; de même, on convient que cet écrit accorde plus d'importance aux extrêmes, à la fois dans le tableau, dans les courtes descriptions qui le suivent et dans l'introduction du traitement du courage; enfin, on constate que seuls deux extrêmes bordent cette vertu. Or ces caractéristiques ne suffisent pas en elles-mêmes à démontrer la plus grande maturité de l'*EN*. D'abord parce que l'absence d'argument visant à établir que le courage est une médiété peut se concevoir comme une faiblesse; ensuite car les trois extrêmes y sont présentés en tant qu'excès seulement, ce qui affecte la conformité à la définition générale de la vertu comme médiété entre un extrême par défaut et un autre par excès. À cet égard, l'introduction de l'*EE* correspond davantage à la définition, car les extrêmes sont donnés comme excès et défaut, de surcroît par rapport aux deux affects en jeu — dans l'*EN*, seule la description de la lâcheté fait intervenir à la fois crainte et intrépidité. Bref, il appert que l'introduction eudémienne va droit au but en présentant le courage comme une médiété, alors que celle de l'*EN* procède indirectement, en écartant de la vertu les courages métaphoriques, s'inscrivant en faux contre la conception socratique du courage.

Les introductions distinctes des éthiques mènent cependant à la même aporie : que supporte donc l'homme courageux? (1228b9) — devant quel genre de maux redoutables se révèle donc le courageux? (1115a23) Il est clair que la difficulté concerne dans les deux cas le domaine ou contexte du courage; les deux éthiques proposent la même réponse, mais l'amènent de manière différente. Dans le cas de l'*EE*, Aristote s'appuie sur un *endoxon*⁷ : il rapporte qu'on est d'avis que (δοκεῖ, 1228b4) le courageux est sans peur le plus souvent, qu'il n'éprouve pas de crainte ou des craintes légères, à peine ressenties, et rarement et face à de grands dangers, et qu'il supporte avec vaillance des choses très redoutables (par contraste avec le lâche, enclin à la peur, rapidement, violemment, etc.). L'*endoxon* qualifie donc de grands (μεγάλα, 1228b8) les dangers (τὰ φοβερά) que supporte le courageux. Puis Aristote précise immédiatement sa question : supporte-t-il ce qui est redoutable pour lui ou pour un autre (1228b10)? Avant de considérer la réponse, il importe de comprendre ce qui distingue l'énoncé du problème dans l'*EN*. Entre l'entrée en matière confiante du courage en tant que moyenne par rapport à la crainte et à

⁶ Allan (1961), pp. 307, 317.

⁷ Mills (1980), p. 201.

l'intrépidité et la première aporie se trouve un développement sur la crainte. Aristote y spécifie que l'objet de la crainte est l'effrayant (τὰ φοβερὰ, 1115a8) ou le mauvais, et définit cet affect comme l'appréhension d'un mal⁸. Il écarte ensuite les craintes dont les objets sont sans relation avec le courage et pose la question du genre de maux devant lesquels se révèle le courageux, pour proposer qu'il s'agit des plus grands (τὰ μέγιστα, 1115a25). Le survol de ces quelques lignes montre que l'aporie de départ, posée dans les mêmes termes, n'est pas tout à fait amenée de la même façon : l'*EE* se fonde sur un *endoxon* afin de formuler une interrogation assortie d'une sous-question, laquelle ne trouve pas de correspondance dans l'*EN*, pas plus d'ailleurs que l'*endoxon*. En outre, l'énonciation eudémienne de l'aporie ne comporte pas la définition de la crainte; Aristote la caractérise plus loin (1229a34-36), dans le cadre de la seconde aporie, concernant les formes impropres de courage. Mills⁹, même s'il est conscient de présenter une seule explication parmi d'autres possibles, soutient que ces différences sont dues au fait que l'*EE*, ouvrage antérieur, aborde des problèmes considérés comme résolus dans le contexte de l'*EN*. À ceci on peut objecter que la considération d'un *endoxon* constitue en fait le signe d'une attitude plus circonspecte et que la sous-question témoigne d'un raffinement de la pensée du Philosophe, qui a en tête des enjeux plus complexes.

Cette sous-question, propre à l'*EE*, constitue selon Mills la première étape de la résolution de l'aporie concernant le type de redoutable auquel le courageux a affaire. Aristote demande en effet si le courageux supporte (ὑπομένει) ce qui est redoutable pour lui ou pour un autre. Le second terme de l'alternative doit être rejeté, sans quoi le courage consisterait à supporter le redoutable aux yeux de quelqu'un d'autre et n'aurait en ce cas rien de remarquable. Si donc on adopte le premier terme, le courageux supportera ce qui est redoutable pour lui-même, ce qui implique de grands et nombreux dangers à redouter, étant donné que les choses redoutables suscitent la crainte chez l'agent pour qui elles sont redoutables (l'intensité de la crainte étant fonction de la force du redoutable); le courageux éprouvera ainsi de grandes et nombreuses craintes. Or cette conséquence contredit l'*endoxon* initial affirmant que le courage rend l'agent sans peur, c'est-à-dire

⁸ Cette caractérisation est invariablement associée au *Lachès*, 198b.

⁹ Op. cit., p. 203.

qu'il ne craint rien ou craint peu, faiblement. Ces remarques, sans parallèle dans l'*EN*¹⁰, en soulevant une difficulté, rendent nécessaire une autre distinction¹¹, celle-là à propos du redoutable même. Ce dernier, en effet, s'appliquant ἀπλῶς et τινί (1228b19), présente une certaine ambiguïté : tout comme l'agréable et le bon, ce qui est redoutable l'est ou absolument, ou pour un tel. Et nous appelons redoutable absolument ce qui l'est pour la plupart des être humains, c'est-à-dire pour la nature humaine; le redoutable pour un tel (Aristote prend l'exemple du lâche en tant que lâche) n'est en partie redoutable pour personne, en partie faiblement. Cette distinction permet à Aristote de dénouer la contradiction en conciliant les deux vues : le courageux est sans crainte devant les choses redoutables absolument et les supporte car elles sont redoutables pour lui en tant qu'il est un être humain, mais elles ne le sont pas — ou si peu — en tant qu'il est courageux (1228b26-29). Ces choses demeurent redoutables, ajoute Aristote, car elles le sont pour la majorité, et c'est d'ailleurs pourquoi l'état de courage est loué. Comme celui qui est fort et en santé, le courageux est insensible absolument ou faiblement sensible à ce qui affecte la majorité. Le Philosophe termine le traitement de la première aporie en soulignant que seul est sans peur et courageux celui qui agit — qui affronte les choses redoutables — pour ce motif bien précis, commandé par la raison, que constitue le beau (καλόν, 1229a4).

Nous aurons l'occasion de revenir en détail sur le motif du courage; auparavant, il importe d'examiner comment Aristote répond à la question du contexte du courage dans l'*EN*. À la suite de la question de 1115a23, le Philosophe suggère que le courageux se révèle devant les maux les plus grands, et donne la mort comme le mal le plus redoutable, puisqu'elle consiste en une limite au-delà de laquelle plus rien n'est ni bon ni mauvais. Cependant, tous les dangers de mort ne signalent pas le courageux; seuls les plus beaux le font, et pour Aristote ce sont les dangers de la guerre qui impliquent le plus grand et le plus beau risque — ce que démontrent les honneurs mérités par ceux qui les affrontent. Donc « au sens fondamental du terme, sera dit courageux celui que n'effraie pas une belle mort ni rien de ce qui conduit à la mort de façon imminente, c'est-à-dire principalement

¹⁰ Ce que confirme Décarie (1978), dans ses lieux parallèles (p. 227), qui ne liste pas l'extrait 1228b1-18.

¹¹ Considérée par Mills (1980) comme la deuxième étape de l'argument, p. 201.

les dangers de la guerre.¹² » Excluant les circonstances de maladie, le Philosophe précise qu'on se montre courageux à deux conditions : quand il y a place pour une prouesse ou qu'il est beau de mourir (1115b4-5). De plus, même si les maux humainement redoutables sont d'ampleur différente, le courageux demeure devant eux imperturbable autant qu'un être humain puisse l'être (ἀνέκπληκτος, 1115b10-11). Non seulement le courageux craindra ce genre de maux, mais il les craindra comme il se doit — nous analyserons ce fameux ὡς δεῖ plus loin.

L'article de Mills présente pour nous l'intérêt de procéder à une comparaison en bonne et due forme des deux éthiques sous le rapport d'une des vertus morales particulières — il est d'ailleurs, avec Schofield, un des rares commentateurs à se livrer à cet exercice. Son argumentation demeure cependant conditionnée par son option interprétative, de sorte qu'il traite les différents aspects de la vertu du courage dans la seule optique chronologique, laissant en plan nombre de questions qu'elle suscite. Ainsi la première partie de son article qui vient d'être examinée, utile pour fixer le cadre de ce qu'il nomme « la première aporie », aura permis d'exposer les textes introductifs sur le courage. Il n'est pas question, toutefois, de réfuter son exégèse dans la suite de ce travail — d'ailleurs, quelques arguments ont été donnés montrant qu'il est possible d'interpréter les différences entre les éthiques de façon contraire à la sienne. Il s'agira plutôt d'analyser les enjeux contenus dans cette première aporie, dont son texte ne fait pas état, mais que d'autres interprètes ont tenté d'expliquer, la plupart du temps en s'appuyant presque exclusivement sur l'*EN*. Nous commenterons donc ces travaux, en prenant soin de présenter les extraits parallèles de l'*EE*, et de déterminer ce qui appartient en propre à chacun des deux écrits. Sera d'abord traitée la matière en jeu dans le courage; en effet, on ne s'accorde pas même sur le nombre d'affects impliqués dans le courage non plus que sur leur relation, et l'interprétation choisie a de sérieuses répercussions sur la conception de la nature même du courage. Une fois les affects identifiés et leur cause établie (savoir les objets qui les provoquent), nous nous intéresserons à l'application de la médiété. Puis les extrêmes seront dégagés, leur nombre et leur appellation examinés, ce qui nous mènera à la seconde aporie, laquelle concerne le vrai courage et les formes impropres, et donc la notion de noble ou de beau, soit le motif du courage.

¹² 1115a34-35.

3.1.1 *Les affects mis en jeu par le courage*

3.1.1.1 *Leur nombre*

À première vue, la matière en jeu dans le courage ne fait aucun problème : et l'*EE* et l'*EN* affirment qu'il constitue l'état moyen par rapport à la crainte et à l'intrépidité (περὶ φόβου καὶ θάρρη, 1115a7, 1228a38). Cette déclaration cible la nature de la matière du courage, c'est-à-dire l'affect; pour Aristote, effectivement, les vertus concernent soit des affects, soit des actions (1104b14, 1220a32). Il est clair que le courage, puisqu'il concerne la crainte et l'intrépidité, fait intervenir l'affect et se rattache à la partie irrationnelle de l'âme. Mais la certitude s'arrête ici, car pour peu que l'on y réfléchisse, cette matière engendre nombre d'interrogations : laquelle, de la crainte ou de l'intrépidité, joue le rôle principal dans le courage? Plus fondamentalement encore, cette vertu implique-t-elle une ou deux continuités d'affects? En d'autres termes, la crainte et l'intrépidité font-elles office d'opposés sur un même continuum, ou constituent-elles deux échelles distinctes? Dans la première hypothèse, est-ce que cela signifie qu'un affect se transforme en l'autre? Et dans la seconde, les échelles concurrentes pourraient-elles donner lieu à plus d'une vertu? Cette dernière question, théoriquement légitime, a de quoi surprendre, surtout si comme W. D. Ross on y répond par l'affirmative, arguant que Aristote lui-même a erré dans l'élaboration de la doctrine de la médiété. C'est ainsi qu'après avoir rapidement résumé la présentation du courage donnée dans l'*EN*, le commentateur, plutôt que d'explicitier la pensée du Philosophe, affirme qu'il n'est pas naturel d'opposer le courage à la témérité tout autant qu'à la lâcheté. Selon lui, il va de soi que le contraire du courage est la lâcheté et celui de la témérité la prudence, ce qui l'amène à croire que le schéma triadique des vertus et des vices est erroné¹³. Toute vertu n'a qu'un seul contraire, déclare-t-il, et ceci découle de la distinction entre la vertu et le vice. Dévaluant la doctrine aristotélicienne au profit de la tradition chrétienne, il conçoit la vertu comme contrôle de l'instinct, et le vice comme obéissance passive à l'instinct, et précise que s'il peut y avoir trop peu de contrôle, l'excès dans ce domaine est en revanche impossible. Il élimine de ce fait la possibilité d'un deuxième extrême (celui qui implique un trop grand contrôle, savoir une quasi absence de « l'instinct » en jeu) et remplace ce qu'il nomme la trinité aristotélicienne (vice par excès/vertu/vice par défaut)

¹³ Ross (1949), pp. 205-206.

par deux dualités : l'une impliquant la peur, qui produit la vertu du courage ou le vice de la lâcheté selon que l'agent contrôle ou non cet affect; l'autre mettant en jeu l'intrépidité (l'attirance face au danger), qui donne lieu à la vertu de prudence ou au vice de témérité suivant qu'on la maîtrise ou non.

Cette interprétation du courage¹⁴, assimilant la vertu à la continence — alors même que le Stagirite prend soin de distinguer ces deux états¹⁵ — et identifiant deux vertus où les éthiques en donnent une seule, réduit à néant la doctrine de la médiété. Elle a pourtant trouvé des échos chez d'autres exégètes. D'abord chez G. Delabays, qui reprend le schéma de Ross, et semble cautionner certaines de ses affirmations. Même s'il critique son prédécesseur pour avoir utilisé le terme « contrôle » dans le sens de « diminution », de « restriction » et concède la possibilité d'un excès de contrôle (il cite les Stoïciens à l'appui), il en justifie la démarche. Il rappelle pour ce faire que le Philosophe laisse des extrêmes anonymes, ce qui explique pourquoi Ross nie leur existence et par suite distingue deux dualités (courage/lâcheté, prudence/témérité). Delabays, pour sa part, fond ces axes en un seul¹⁶, revenant du coup à la conception triadique classique, sans pour autant récuser l'idée de base de Ross, savoir la vertu-contenance, comme en fait foi sa conclusion, où il définit la vertu par la maîtrise de soi¹⁷. Notons ici que Delabays n'argumente pas en faveur de l'unicité de la vertu se rapportant aux affects de crainte et d'intrépidité; il se limite à montrer comment Ross a pu en arriver à l'interprétation de la double vertu, la laissant du coup subsister comme envisageable. Le principe de « double vertu » est aussi mis de l'avant par J. O. Urmson, lequel exprime, en accord avec Ross, son insatisfaction envers la conception triadique de la vertu traditionnellement attribuée à Aristote. À la différence de Ross toutefois, il propose de la remplacer non par deux dyades, mais par deux triades. Admettant en effet la possibilité de l'excès autant que celle du défaut relativement à la crainte et à l'intrépidité, Urmson préfère l'idée de triade, davantage conforme à la théorie générale de la médiété. Il nuance

¹⁴ Qui en réalité n'en est pas une, comme l'observe justement Pears (1980), p. 177, où il note que le discours de Ross ne vise pas à expliquer la théorie aristotélicienne de la vertu, mais à exposer la sienne propre. Voir aussi Hardie (1965), p. 193, qui parle d'une « version corrigée d'Aristote ».

¹⁵ 1145a15 et sq., le livre VII (le troisième livre commun) étant tout entier consacré au traitement de l'incontinence (ἀκρασία); la distinction vertu/continence et plus particulièrement courage/*karteria* sera examinée en détail plus loin.

¹⁶ Delabays (1946), p. 48.

¹⁷ Op. cit., p. 55.

donc sa position par rapport à celle de Ross, soulignant que l'erreur du Stagirite ne consiste pas à avoir appliqué une théorie incorrecte, mais plutôt à avoir appliqué de façon incorrecte sa théorie¹⁸. Ainsi le Philosophe aurait dû dégager deux vertus, deux médiétés, l'une sur l'axe de la crainte, l'autre sur celui de l'intrépidité, de manière à obtenir les trios suivants : « sur-prudence »/prudence/témérité et lâcheté/courage/absence de peur.

Cette scission du courage en deux vertus distinctes a fait l'objet de quelques brèves critiques; sans doute est-ce en raison de son caractère invraisemblable¹⁹ que l'on s'y est peu attardé. Hardie mentionne simplement que le courage demeure une vertu unique en ce sens qu'il comporte deux aspects basés sur les deux affects en jeu²⁰. D. Pears formule quant à lui une critique plus dommageable; au-delà de l'absence totale de fondement dans les éthiques, il démontre l'incohérence de l'interprétation de Ross. C'est que la structure mise en place par ce dernier, qui implique deux échelles d'affect, se confond en fait en une seule, suivant la logique même de la théorie²¹. Pears remarque que si des affects impliquent le désir (positif ou négatif) du même objet, alors ils se situent sur une même échelle; et il s'agit là du cas de figure décrit par Ross, car d'après lui, la crainte et l'intrépidité constituent d'une part un désir trop faible et d'autre part un désir trop fort pour le danger. L'unité de l'objet implique donc une gradation affective unique, à laquelle ne peut correspondre qu'une seule vertu. Aussi Ross parvient-il seulement à produire l'illusion de deux dyades et deux vertus, qu'il identifie de surcroît à une forme de maîtrise de soi. Non que Pears veuille démontrer que le courage aristotélicien fait intervenir une seule échelle d'affects; il vise plutôt à révéler l'incohérence de Ross vis-à-vis de sa propre interprétation. L'argument invoqué par E. Garver pour rejeter l'exégèse de Ross se rapproche beaucoup de celui de Pears : une paire d'affects ayant en commun le même objet requiert une vertu unique, en l'occurrence le courage²². La réfutation de la position de Ross laisse cependant entière la question de savoir si la crainte et l'intrépidité, matière du courage, prennent place sur un même continuum d'affects ou sur deux; le rejet de l'interprétation de la « double vertu », en effet, ne permet pas de conclure en faveur ni de l'une ni de l'autre alternative. Il importe donc à présent d'examiner chacune d'elles

¹⁸ Urmson (1973), p. 230.

¹⁹ Nulle part, en effet, les éthiques ne traitent d'une possible division du courage.

²⁰ Hardie (1965), p. 194.

²¹ Pears (1980), p. 177.

²² Garver (1982), p. 231.

afin de déterminer laquelle reflète le plus adéquatement le discours des éthiques à propos du courage.

La façon conventionnelle de concevoir les deux affects matière du courage sur le même continuum consiste à les penser comme contraire l'un de l'autre, à les situer chacun à une extrémité du spectre affectif concerné. C'est ainsi que procède Joachim dans son commentaire : il introduit l'intrépidité en la posant en tant que contraire de la crainte²³, sans plus d'explication, comme s'il s'agissait d'une évidence. Or cette conception comporte de sérieuses difficultés. En effet, faire de deux affects les pôles d'une même gradation signifie que l'un se transforme progressivement en l'autre, car la différence du plus au moins sur un axe unique ne peut porter que sur un seul type de réalité; impossible qu'il y ait gradation entre deux objets n'ayant rien en commun, par exemple entre l'eau et le feu, comme il en existe une entre deux états d'une même chose, notamment entre l'eau et la glace. Autrement dit, les contraires ne se métamorphosent pas directement les uns en les autres; les changements de degrés exigent un substrat unique réceptacle des contraires²⁴. Or soutenir que la crainte se transforme en son contraire, l'intrépidité (et non l'absence de crainte), c'est établir une relation de degré entre deux affects tout à fait hétérogènes, procédé défiant la logique la plus fondamentale²⁵; le changement s'opère entre des opposés (entre le degré maximal de crainte et l'absence de crainte, par exemple)²⁶, et non entre des réalités d'une certaine façon incommensurables (la crainte et l'intrépidité, en tant qu'altérités spécifiques). Notons par ailleurs que l'idée de transformation d'un affect en un autre implique la disparition de l'affect initial, ce qui contrevient en général à la doctrine de la médiété, et en particulier à ce que Aristote dit du courage, « moyenne quand sont en jeu les manifestations de crainte et d'intrépidité » (1115a7, 1228a39). Enfin, la simultanéité même des affects en jeu exclut leur contrariété, sans quoi la vertu nierait le principe de non-contradiction.

Malgré son inexactitude, la stratégie du continuum unique est aussi mise de l'avant par E. Garver; il en propose une variante, qui paraît davantage plausible en raison de son caractère indirect. Pour l'auteur, le courage est une vertu mettant en jeu deux

²³ Joachim (1951), p. 117.

²⁴ *Catégories*, 4a10 ; *Métaphysique*, 1069b5.

²⁵ À moins que l'on ne donne la crainte et l'intrépidité comme les deux états extrêmes d'un même « affect-sujet », mais ceci ne correspond pas au commentaire de Joachim, et encore moins aux éthiques.

²⁶ *Métaphysique*, 1057a32.

affects différents, la crainte et l'intrépidité; ceux-ci partagent le même objet — le redoutable — et font partie d'un seul continuum allant de l'excès au défaut. Alors que la crainte constitue un affect de base face aux dangers, l'intrépidité a pour sa part une nature dérivée, c'est-à-dire qu'elle se forme en réaction à la première²⁷. La crainte, provenant de l'anticipation d'une peine à venir, est en soi douloureuse; de son côté, l'intrépidité consiste en une réaction affective à la crainte, et transforme cet affect douloureux en un affect agréable, soit en l'anticipation plaisante du risque, et participe ainsi à la vertu. Selon Garver, crainte et intrépidité s'opposent, puisque le plaisir et la peine s'opposent, et que la crainte se présente comme un affect douloureux et l'intrépidité comme un affect plaisant²⁸. La position de Garver a ceci d'attrayant qu'elle met de l'avant un continuum unique au moyen d'un procédé dérivatif qui, dans un premier temps, préserve la dualité des affects sans les opposer, sans les situer aux extrémités de l'échelle affective. Cependant, au lieu d'exploiter cette idée, l'auteur termine son article en parlant de la transformation de la crainte en intrépidité, et en opposant — par le biais du plaisir et de la peine — les deux affects²⁹. S'agit-il là d'une manœuvre afin d'éviter de traiter les difficultés que comporte sa position? Car il y en a au moins deux : d'abord, si bien pensé que soit le concept de dérivation de l'intrépidité, il est nécessaire d'en préciser le mécanisme, ce que Garver néglige de faire, rendant son propos approximatif. Rien dans l'article ne précise si la crainte est systématiquement accompagnée d'intrépidité, ni dans quelle mesure l'intensité des deux affects correspond. Secondement, Garver attribue deux objets à l'intrépidité : le redoutable dans un premier temps, car il affirme à deux reprises³⁰ que crainte et intrépidité partagent le même objet — et c'est conséquemment qu'il définit la crainte comme anticipation douloureuse d'un danger à venir, et l'intrépidité comme anticipation plaisante du risque. Ensuite, dérivant l'intrépidité à partir de la crainte, il dégage du coup un second objet; dans l'optique de dérivation, en effet, l'intrépidité ne porte plus sur ou n'est plus générée par (du moins pas directement) le redoutable, mais bien par la crainte. Ces deux problèmes conduisent à penser que la position de Garver

²⁷ Garver (1982), p. 232.

²⁸ Op. cit., p. 233.

²⁹ Ce qui, notons-le, rapproche sa position de celle de Joachim, et la rend ainsi susceptible des mêmes critiques.

³⁰ Op. cit., pp. 231 et 232.

demeure insatisfaisante, et rendent ainsi suspectes les interprétations en faveur du continuum unique d'affects.

L'idée de continuum unique et son corollaire, celle de la transformation comme mode d'interaction entre les affects opposés de crainte et d'intrépidité, se situent pourtant au cœur d'autres articles, dont celui de A. Duff. L'intérêt principal de ce dernier consiste à montrer comment l'exercice du courage implique à la fois crainte et intrépidité, contre les commentateurs qui voient en cela prétexte à la division de cette vertu³¹. Pour soutenir l'unité du courage, il suggère que les deux affects en jeu se présentent sur la même échelle. En effet, argumente-t-il, s'il s'agissait de deux affects distincts, il y aurait quatre vices correspondant au courage, car la crainte et l'intrépidité pourraient toutes deux être excessives et déficientes. Et c'est là chose si invraisemblable pour Duff qu'il n'ajoute rien, considérant que cette possibilité s'annule d'elle-même! Se basant sur *EE* 1221a17-19 et 1228a32, Duff note que la crainte et l'intrépidité sont apparemment inversement proportionnelles, de sorte que seuls deux vices bordent le courage : le lâche craint plus qu'il ne faut et a confiance (affiche de l'intrépidité) moins qu'il ne faut, alors que le téméraire craint moins qu'il ne faut et a confiance plus qu'il ne faut. Pour l'auteur, cet extrait de l'*EE* suggère que la crainte et l'intrépidité ne constituent pas des affects distincts, mais les pôles d'une même échelle affective³². L'intrépidité, explique-t-il, se définit comme la confiance qu'a le courageux dans la valeur de son action (et non comme l'attrance envers le danger, ainsi que le pensent Ross et Urmson). Ce n'épargne toutefois pas au courageux de craindre la mort au même titre que les autres êtres humains, la reconnaissant comme le plus grand de tous les maux. Elle lui est pénible, pourtant sa proximité ne le trouble pas (comme elle trouble le continent) et il n'est pas tenté de lui échapper par des actes honteux (comme le lâche est tenté de faire). Ce qui se produit dans le cas du courage, selon Duff, ne consiste pas en un surpassement de la crainte par l'intrépidité; c'est plutôt que celle-ci transforme la crainte du courageux de façon à ce qu'elle ne l'incomode pas ni ne l'incite à fuir³³. Dans la mesure où la crainte implique un dérangement et une inclination à fuir, le courageux ne craint pas; mais dans la mesure où cet affect implique l'appréhension douloureuse d'un mal, il craint. C'est le sens

³¹ Duff (1987), p. 6; l'auteur vise particulièrement Urmson.

³² Op. cit., p. 5.

³³ Op. cit., p. 11.

qu'attribue Duff au passage 1228b28-30, où Aristote affirme qu'en tant qu'être humain, les dangers sont redoutables au courageux (autrement dit, il craint), alors qu'en tant que courageux, ils ne le sont que légèrement ou pas du tout (il ne craint pas).

Retenons pour l'instant de la présentation de Duff sa définition singulière de l'intrépidité, ainsi que l'importance qu'il accorde à cet affect au sein de la vertu du courage. À ce propos, E. Smoes relève une moralisation de l'intrépidité en assurance de bien agir face aux périls³⁴ : bien qu'éprouvant encore la crainte de mourir, le courageux est habité par la conviction de se comporter noblement. Cette « confiance pleine d'espérance » dans la valeur de son action, transformant ultimement la crainte en acceptation volontaire du sacrifice — Duff va même jusqu'à assimiler courage et martyr³⁵ — tire toutefois le courage aristotélicien vers une interprétation on ne peut plus chrétienne, qui néglige le fait que le courageux se révèle dans les dangers les plus grands et les plus beaux (1115a24-32, 1229a3). La difficulté majeure de l'interprétation de Duff consiste en ce qu'elle suppose la transformation directe d'une chose en son contraire. En outre, le commentateur oppose intrépidité et crainte, et ne donne nulle part sa propre définition de la crainte; si l'on se base sur sa définition de l'intrépidité, la crainte devient un sentiment négatif à l'endroit de l'action que le courageux s'apprête à poser. Or ceci, en plus d'être invraisemblable, ne correspond pas à la définition aristotélicienne de la crainte comme appréhension d'un mal (1115a9, 1229b1). Après examen de trois articles problématiques, force est donc de constater la faiblesse des exégèses du continuum unique, ce qui nous mène à l'analyse de celles qui privilégient le double continuum. Certes Aristote ne souffle mot de ce genre de question ni dans l'*EE* ni dans l'*EN*, mais il importe de la résoudre car cela a une incidence sur l'identification des extrêmes ainsi que sur l'application de la médiété.

D. Pears semble avoir été le premier à envisager une explication du courage tablant sur deux échelles plutôt qu'une³⁶. Après avoir réfuté l'idée de double vertu mise de l'avant par Ross (comme cela a été rapporté ci-devant), Pears offre sa propre conception du rapport des deux affects en jeu dans le courage. L'auteur met à profit les

³⁴ Smoes (1995), pp. 230-232.

³⁵ Duff (1987), pp. 10, 12, 13.

³⁶ Pears (1980); les articles de 1978 et 1976 ne seront pas examinés car ils constituent des ébauches du plus récent.

deux éthiques afin de développer ce qu'il nomme « la crainte contributive » : le courageux en tant que courageux demeure sans crainte devant ce qui est redoutable pour la nature humaine, mais en tant qu'être humain, il le craint (1115b12, 1228b25-30); et cette crainte de la mort, explique Pears, contribuera à l'action (bien qu'elle ne l'explique pas à elle seule et que ce ne soit pas le seul affect qui y contribue). Pour toute définition de la modalité de cette contribution, il précise que cette crainte est *medial*, moyenne. Aristote, d'après Pears, applique sa doctrine générale au cas particulier du courage et, ayant fixé la médiété en relation avec la nature humaine, détermine la crainte appropriée selon le même rapport (ainsi que les nombreuses manières de craindre incorrectement). Dans cette optique, la crainte ressentie par le courageux qui s'engage dans des situations dangereuses est moyenne, et c'est ce caractère moyen qui fait en sorte qu'elle contribue positivement à l'action de l'agent³⁷. Pour sa part, le rôle de l'intrépidité dans cette structure se laisse plus difficilement comprendre, car Aristote ne présente pas de théorie explicite à ce sujet dans les éthiques. C'est pourquoi Pears emprunte la définition de la *Rhétorique* : l'espérance que ce qui apporte la sûreté est à la portée de la main (1383a17-19), et lui applique ce qu'il croit être la doctrine de la médiété; cette démarche le mène à déduire que l'agent dont l'intrépidité est moyenne évaluera correctement les probabilités de sûreté (survie), sans les exagérer ni les minimiser. Seront donc considérés d'un côté les probabilités de mort (que Pears appelle « contre-but du courage » et qui provoque la crainte) et de l'autre les chances de victoire (« but externe du courage »), de sorte que le courageux entreprendra son action en ayant correctement établi la valeur du but externe et son coefficient de sûreté. Pears conclut que si son interprétation est juste, alors la crainte et l'intrépidité se trouvent ensemble sur la même gradation : celle qui marque les estimations de l'agent concernant les probabilités du contre-but. Sur cette échelle, les deux affects sont fonction de ce même facteur de probabilité, mais de façon opposée. Ces évaluations de probabilités réalisées dans les situations particulières, ajoute-t-il, sont indépendantes des craintes générales liées au contre-but; ces dernières se situent sur une échelle différente, et se modifient selon les évaluations de probabilité³⁸. On suppose que c'est en ce sens que la crainte devient moyenne (c'est-à-dire que les craintes générales

³⁷ Op. cit., pp. 178-181.

³⁸ Op. cit., p. 184.

associées au contre-but deviennent moyennes lorsque l'évaluation des probabilités du contre-but le permet) et contribue ainsi correctement à l'action.

Bien que Pears ait à cœur de distinguer les affects de crainte et d'intrépidité, et ainsi renonce au concept de transformation, on peut entre autres reprocher à sa position de s'appuyer sur la théorie de la vertu-modération : à plusieurs reprises, il affirme que la crainte du courageux est moyenne (de même que son intrépidité). Or il s'agit là d'une interprétation erronée, comme cela a été montré dans la partie précédente de cette recherche à l'aide de l'article de J. O. Urmson³⁹. Notons également que le traitement que l'auteur donne de l'intrépidité assimile cet affect à un calcul de probabilités⁴⁰, ce qui produit une antinomie — comment qualifier autrement un « affect-calcul »? L'aspect le moins avantageux des propos de Pears demeure toutefois l'explication qu'il donne de la vertu de courage; non le fait de souligner la fonction contributive de la crainte au sein du courage — car assurément elle en a une, nous y reviendrons — mais le fait d'identifier deux gradations, sans les fonder sur les deux affects en jeu dans le courage. En effet, plutôt que de choisir cette voie directe, Pears met en place un dispositif complexe comportant des notions d'estimation de probabilités, de contre-but, de but externe dont lui-même admet qu'elles sont étrangères aux éthiques⁴¹. En outre, l'articulation de ces notions manque elle-même de clarté. Difficile en effet de concevoir comment l'évaluation des probabilités du contre-but peut à la fois déterminer la crainte que celui-ci engendre et agir sur des craintes plus générales situées sur une autre gradation. Et encore plus de saisir comment ces dernières craintes, quand elles sont moyennes, contribuent correctement à l'action⁴², sauf si on considère que cette contribution correcte consiste en une bonne appréciation de la situation, ce qui alors réduit l'argument de Pears à une pétition de principe (car c'est précisément cette appréciation qui rend moyennes ces craintes).

Au moins l'article de Pears a-t-il le mérite de différencier la crainte et l'intrépidité et d'amener l'idée que la première contribue au courage, au lieu d'en faire un affect à contrôler ou à transformer. Dans cette foulée, S. Leighton a repris et développé le concept

³⁹ C'est également le reproche qu'adresse Heil (1996) à l'article de Pears, pp. 63-64.

⁴⁰ Smoes (1995), pp. 231, 256.

⁴¹ Pears (1980), p. 184.

⁴² C'est ce que souligne Leighton (1988), p. 87, n. 16 et p. 89, n. 18; il note que Pears ne précise pas comment la crainte contribue à la vertu.

de crainte contributive, de manière toutefois à éviter les écueils rencontrés par la position de son prédécesseur. Ainsi l'autonomie des affects de crainte et l'intrépidité semble aller de soi pour Leighton; il se préoccupe davantage de résoudre la tension que d'après lui la crainte induit dans le courage. Cette tension provient de ce que, d'une part, le courage implique nécessairement la crainte, sous peine de contrevenir à la doctrine de la médiété et que, d'autre part, la crainte rend le courage semblable à une forme de maîtrise de soi (continence ou *enkrateia*), en ce sens qu'elle est un affect que le courageux devrait surmonter ou maîtriser, alors que le vertueux, selon Aristote, n'expérimente pas de conflit intra-psychique⁴³. Le défi consiste donc pour Leighton à établir la fonction de la crainte dans le courage indépendamment de celle de l'intrépidité (afin de parer un glissement vers l'interprétation du continuum unique) et sans qu'elle n'apparaisse comme un affect à dominer, ce qui entraînerait un conflit chez l'agent (pour prévenir l'assimilation à l'*enkrateia*). Leighton se positionne de la façon suivante : il suggère que la crainte puisse constituer un avantage, un élément qui facilite ou contribue au courage et, conséquemment avec sa critique de Pears, explique comment cela est possible. S'appuyant sur *Rhétorique* 1382a22 et sq., l'auteur rapporte que la crainte procure de l'information significative à propos de l'environnement de l'agent, soit la proximité de maux douloureux ou destructeurs. Dans un langage contemporain fidèle à l'optique aristotélicienne, la crainte serait un mécanisme sensible à un certain type d'information, et habilite la personne qui l'éprouve à concevoir précisément comment son environnement lui est relié; en fait, la crainte identifie certaines caractéristiques du monde comme pertinentes (elle signale à l'agent qu'il court un danger), ce qui est fort utile afin de s'y repérer. Si on ajoute que la crainte mise en jeu par le courage est celle de la mort (1229b2), et plus précisément de la mort imminente dans les dangers les plus beaux, ceux de la guerre (1115a35), on conclut que cet affect fournit de l'information particulièrement pertinente à l'agent s'appêtant à agir courageusement sur le champ de bataille; la crainte facilite donc l'accomplissement de l'action noble⁴⁴. Une telle conception montre que la crainte, loin d'être un affect à combattre, est un affect auquel

⁴³ Aristote précise que le vertueux sait ce qu'il fait et que, le faisant, il veut les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes; 1105a30-32. De plus, il prend soin de noter que la vertu constitue un état distinct de l'*enkrateia* (1145a18), attitude qu'il traite pour elle-même dans le livre VII.

⁴⁴ Leighton (1988), p. 91.

l'agent doit demeurer réceptif et qu'il doit exploiter. En effet, la crainte sur le champ de bataille procure à l'agent la conscience de la situation à laquelle il fait face et, l'incitant à s'y préparer, le rend capable d'agir courageusement. Leighton convient cependant que la crainte n'est pas infaillible : il arrive parfois qu'anticipant le danger, elle donne de fausses alarmes. Or, explique-t-il, se préparer inutilement au danger vaut mieux que d'attendre trop tard pour le faire, ce qui démontre encore que la crainte facilite l'action courageuse. L'auteur ajoute que cet affect ne consiste pas en un simple indicateur de la proximité d'un mal; il est lui-même pénible, et en tant que forme de détresse, sert à attirer l'attention sur lui et du coup sur les informations qu'il véhicule. La nature douloureuse de la crainte empêche l'agent de négliger l'avertissement concernant les caractéristiques pertinentes de la situation et contribue par conséquent à la préparation de la personne en vue de l'affrontement de ce danger et ainsi au courage⁴⁵. Les vues de Leighton sur l'intrépidité demeurent cependant plus sommaires; il se limite à affirmer la complémentarité de la crainte et de l'intrépidité dans leur fonction contributive au courage, indiquant que cette dernière spécifie ce qu'il y a à espérer, savoir la sécurité (d'après le même passage de la *Rhétorique*). Alors que la crainte incite l'agent à considérer son action, l'intrépidité déterminerait plus particulièrement ce qu'il faut faire. Leighton conclut que le courageux éprouve simultanément crainte et intrépidité et qu'il s'agit d'affects autonomes mais non dénués de lien l'un avec l'autre. En fait, ils se révèlent complémentaires au sein du courage, et favorisent chacun à leur façon l'acte courageux. Finalement, l'auteur note que ces affects ne requièrent pas de contrôle de la part de l'agent vertueux, car il les éprouve selon la médiété, savoir au moment opportun, de la façon appropriée, pour la bonne raison, etc.

Suivant les traces de Pears, Leighton réhabilite la crainte : loin d'être toujours trouble ou désordre affectif, elle constitue un stimulant, une prise de conscience du danger et une invitation à s'adapter aux circonstances⁴⁶. Et son interprétation est plus complète que celle de son prédécesseur, car il prend soin d'expliquer en quoi la crainte contribue au courage. De plus, l'idée de complémentarité des rôles de la crainte et de l'intrépidité semble placer son interprétation sur la bonne voie étant donné qu'elle

⁴⁵ Op. cit., p. 92.

⁴⁶ Selon la formulation de E. Smoes (1995), p. 255; la position de cet auteur ne sera pas examinée, car en fait il adopte celle de Pears, et s'expose ainsi aux mêmes critiques.

préserve l'existence et l'autonomie des deux affects, éliminant ainsi la transformation de l'un en l'autre. L'article de Leighton comporte malgré tout certains points discutables. D'abord, il revalorise tant et si bien la crainte qu'il finit par lui attribuer plus d'importance que vraisemblablement elle en a au sein du courage. En effet, il considère la crainte comme force de motivation de l'action courageuse puisque c'est elle qui incite l'agent à éviter l'objet de sa peur (le mal destructeur)⁴⁷. Or concevoir la crainte en tant que motif du courage ne s'accorde pas avec les propos du Philosophe. À cet égard, les deux éthiques sont claires : le courageux agit comme il le fait parce que c'est beau de le faire⁴⁸; il n'affronte pas le danger sur le coup d'un affect, parce qu'il a peur, mais parce que c'est noble. Ensuite, ayant distingué la crainte et l'intrépidité, Leighton omet de préciser comment leur complémentarité formera une médiété; à peine quelques mots sur ce concept, pourtant central à la compréhension du courage — et auquel nous consacrerons toute une section de cette partie.

Il reste toutefois, avant que le traitement de la médiété et des extrêmes puisse être entrepris efficacement, certaines étapes à franchir. Rappelons au préalable les deux principaux acquis concernant la vertu du courage. Premièrement nous avons montré que le courage met en jeu deux affects distincts, lesquels n'occupent pas les extrémités d'un axe unique, mais se situent chacun sur leur propre gradation allant du défaut à l'excès⁴⁹. Puis il a été établi que la relation entre la crainte et l'intrépidité relève de la complémentarité plutôt que de l'opposition, et ce à l'aide de la notion de contribution que les deux affects apportent au sein du courage. Or pour que cette complémentarité devienne claire, il manque un élément essentiel : il est en effet ardu de concevoir la contribution de chacun sans savoir en quoi ils consistent exactement. Il devient donc nécessaire de considérer la définition de ces affects. Nous avons, au début de cette partie, esquissé la caractérisation de la crainte, et abordé une piste de définition de l'intrépidité lors de l'examen de l'article de A. Duff; il convient maintenant de s'y attarder plus en détail.

⁴⁷ Leighton (1988), pp. 92 et 94.

⁴⁸ Voir 1115b13, 1115b24, 1117a10, 1229a1, a10, 1230a33; l'*EE* dit aussi « comme la raison l'exige ».

⁴⁹ Young (1977), p. 199; c'est à ce niveau que se situe la contrariété, la distance maxima. Voir également Jiang (2000), p. 32.

3.1.1.2 Leur définition et leur cause

3.1.1.2.1 La crainte

L'analyse portera d'abord sur l'affect le plus accessible, c'est-à-dire la crainte, étant donné que Aristote lui-même la définit, dans l'*EN* du moins. Il y écrit que nous craignons évidemment tout ce qui est effrayant, c'est-à-dire mauvais; ainsi la crainte se définit comme l'appréhension d'un mal (προσδοκίαν κακοῦ, 1115a9). Puis, comme certains commentateurs le notent⁵⁰, le Philosophe s'emploie à restreindre le contexte du courage en caractérisant l'objet de la crainte, autrement dit le mal en cause dans le courage. Après avoir remarqué que toutes sortes de maux peuvent être craints — l'infamie, la pauvreté, la maladie, l'absence de proches, la mort — Aristote explique que le courageux se révèle devant le plus grand des maux redoutables, la mort (elle est le plus effroyable des maux car elle constitue la limite des possibilités humaines, 1115a24-25). Or le courageux ne se signale pas devant tous les périls de mort, par exemple à l'occasion d'une maladie ou d'un naufrage; il le fait uniquement dans les dangers les plus beaux (1115a30). Et ce sont les dangers de la guerre qui impliquent le plus grand risque et le plus beau⁵¹. Une troisième précision s'ajoute : le courageux est celui que n'effraie pas⁵² une belle mort ni rien de ce qui conduit à la mort de façon imminente, c'est-à-dire principalement les dangers de la guerre (1115a32-35). Donc le mal devant lequel le courageux se révèle est non seulement le plus grand, le plus beau, mais aussi immédiat; en effet, les dangers éloignés sont impropres à inspirer la crainte. Aristote apporte, en 1115b9, avec un minimum d'explication toutefois, un quatrième attribut à l'objet de la crainte : il demeure humainement redoutable, savoir qu'il ne dépasse pas la mesure humaine. Soulignons que l'énumération de ces caractéristiques donne lieu à l'énoncé des modalités de la crainte impliquée dans le courage; le Stagirite procède par la négative en affirmant que les fautes proviennent du fait qu'on craint tantôt ce qu'on ne doit pas — autre chose que la mort dans les périls de la guerre —, tantôt de la manière qu'on ne doit pas — plus ou moins que le courageux —, tantôt quand on ne le doit pas — quand le danger se trouve à distance (1115b15-17). Ne reste plus qu'à spécifier la fin du courage ou, autrement dit, le motif pour lequel l'agent fait face à l'objet de sa crainte : le courageux affronte dans sa

⁵⁰ Voir par exemple Deslauriers (2003) [2], p. 188; Leighton (1988), pp. 84-85.

⁵¹ Comme en témoigne les honneurs rendus à ceux qui les affrontent (1115a31-32).

⁵² Nous reviendrons sur le sens à donner à cette expression selon laquelle le courageux ne craint pas.

crainte le redoutable le plus grand, le plus beau, qui est à proximité et qui garde une proportion humaine, parce qu'il est beau de le faire (τοῦ καλοῦ ἔνεκα)⁵³. Cela montre que le courage est une vertu visant avant tout le beau (ou le noble), et non un état dont le but consiste simplement à endurer ou à supporter un mal douloureux, ce qui explique l'exclusion des circonstances de maladie et de catastrophes naturelles⁵⁴.

Le traitement eudémien de la crainte et son objet diffère quelque peu. D'abord l'affect en question ne s'y trouve pas expressément défini; cependant, le vocabulaire utilisé par le Philosophe porte à croire que la crainte relève de l'attente, de la prévoyance. En 1229a35 et sq., en effet, il parle de ceux qui *appréhendent* (προσδέχομαι) une autre souffrance et de ceux qui *prévoient* (προοραῶ) souffrir une peine semblable à celle des jaloux, des envieux et des honteux, et on constate que seul l'objet distingue ces appréhensions de la crainte éprouvée par le courageux. La crainte, affirme Aristote en 1229a33-34, est engendrée par les choses redoutables, celles qui précisément paraissent susceptibles de faire souffrir mortellement; en fait, la crainte ne se produit que face aux souffrances dont la nature est susceptible d'ôter la vie (1229a40). Et ces deux éléments suffisent à recomposer une définition de la crainte analogue à celle de l'*EN* : cet affect réside dans l'attente d'une peine dévastatrice mortelle. On remarque d'emblée, à propos de cette caractérisation, la neutralité du terme générique désignant la cause de la crainte, λύπη, comparativement à celui qu'utilise l'*EN*, κακός. Ensuite, les précisions que donne Aristote concernant cet objet rendent inutile le recours aux critères de grandeur et de beauté, car en affirmant « peine détruisant la vie », l'on réfère nécessairement à la mort. Le philosophe ajoute que le propre du courage consiste en une certaine attitude envers la mort et la souffrance que sa perspective suscite (1229b2-4). Dans les deux éthiques donc, la crainte du courageux est provoquée par la même cause, le danger de mort; la caractérisation eudémienne de ce dernier fait l'économie des attributs normatifs (tels « plus grand » ou « plus beau ») et demeure par conséquent plus inclusive relativement aux situations dans le cadre desquelles le courage peut se produire. Ainsi, il paraît en principe possible de faire preuve de courage dans un contexte autre que celui du champ

⁵³ 1115b12-13, b19-20; Aristote écrit en fait : « et, comme le veut la raison, il les affrontera parce qu'il est beau de le faire ». Les rapports entre la notion de beau, de noble et celle de raison seront analysés dans la partie concernant le motif du courage.

⁵⁴ Deslauriers (2003) [2], p. 191.

de bataille, d'autant plus qu'Aristote, dans l'*EE*, ne mentionne pas les dangers de la guerre.

Si les deux premiers attributs de l'objet de la crainte cités par l'*EN* (grandeur⁵⁵ et beauté) ne figurent pas dans l'*EE*, le troisième en revanche s'y trouve. Il n'y a danger à proprement parler que dans les seules circonstances redoutables où l'on côtoie ce qui est susceptible de nous faire périr; et ceci n'apparaît un danger que lorsqu'il est proche (1229b10-12). Donc la proximité importe lorsqu'il s'agit de déterminer le péril auquel fait face le courageux. Récapitulant son propos, Aristote écrit : « les choses redoutables qui offrent matière à être courageux sont bien alors celles qui paraissent devoir produire la souffrance d'avoir à disparaître, si toutefois elles paraissent proches, et non lointaines, et sont ou paraissent, par leur ampleur, d'une dimension qui permette à l'homme de s'y mesurer⁵⁶. » On discerne ici la quatrième caractéristique de l'objet de la crainte : il demeure humainement supportable. À cet égard, l'*EE* apporte une précision, excluant du courage le redoutable qui n'est pas *pros hemas* : tout comme il arrive que le chaud et le froid soient au-dessus de nos forces (ὕπερ ἡμᾶς), et dépassent ce que peut supporter l'état du corps humain, pareillement certaines affections excèdent ce que l'âme humaine est en mesure d'éprouver (1229b20-21); les choses redoutables qui provoquent une telle crainte — Aristote ne les identifie pas, mais on peut penser à un tsunami ou à un génocide — ne comptent pas parmi les contextes dans lesquels on peut faire preuve de courage. Ainsi, la caractérisation qu'offre l'*EE* du redoutable à l'origine de la crainte du courageux recoupe partiellement celle de l'*EN*, car il s'agit dans les deux cas d'un péril de mort prochain demeurant dans des proportions humaines. Cependant l'*EE*, ne faisant pas intervenir les critères normatifs de grandeur et de beauté, assigne au redoutable une plus grande extension que l'*EN*; mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle inclut indistinctement tous les périls de mort. En effet, Aristote restreint l'étendue du redoutable à l'aide d'un développement sur le motif du courage, qui vient en quelque sorte compléter sa description. Le Philosophe écrit que le courageux affronte le danger parce qu'il est beau de le faire (1230a33), et non car il est en proie à la colère, ni à cause de

⁵⁵ L'*EE* rapporte tout de même l'opinion commune selon laquelle le courageux craint de grands dangers, 1228b8.

⁵⁶ 1229b13-17, trad. Bodéüs.

l'honneur ou de la conviction d'échapper à la mort, ni par ignorance⁵⁷. Or faire face à cause du beau implique d'aller au-devant de belles choses; et Aristote a précédemment souligné que le courage est une conséquence de la raison, laquelle exhorte à choisir le beau (1229a1-2). De plus, la raison ne commande pas de supporter des choses très difficiles et destructrices, sauf si elles sont belles (1229a8-9). Donc le courageux n'a pas affaire à n'importe quel péril de mort, mais seulement à ceux qui sont beaux. Cette condition supplémentaire réduit considérablement le champ du redoutable sans toutefois égaler la concision de l'*EN*, qui va jusqu'à identifier les dangers les plus beaux comme étant ceux de la guerre. Aussi l'*EE* permet-elle l'inclusion de périls de mort tels les condamnations (pour des individus affrontant leur sort parce qu'il serait laid de s'enfuir) parmi les objets de crainte. Il appert donc que l'analyse eudémienne se situe à un niveau plus général que celle de l'*EN*, à la fois en ce qui concerne la définition de la crainte, qui utilise un vocabulaire plus neutre, et les caractéristiques de son objet, plus englobantes.

L'examen montre que dans les deux éthiques la crainte est une espèce d'appréhension, donc concerne un objet à venir. Cet objet est le redoutable, le danger et réside en général dans la peine ou le mal. Plus précisément, ce danger qu'appréhende le courageux est la mort, décrite dans l'*EN* comme le plus grand de tous les maux, et dans l'*EE* comme une souffrance susceptible d'ôter la vie. Bien que l'*EE* soit moins restrictive que l'*EN* par rapport aux types de danger de mort révélant le courage, toutes deux donnent ce danger comme imminent et proportionnel à l'être humain. De même, elles spécifient que le courageux affronte ce danger pour l'unique raison qu'il est beau de le faire. Et ceci permet au Philosophe d'affirmer que le courageux est une espèce de sans-peurs (1115a15), que la belle mort n'effraie pas (1115a33) et qui demeure imperturbable (1115b9; voir aussi 1117a16-17). L'antinomie est clairement énoncée dans l'*EE* : le courageux affronte des « périls qui lui paraissent en un sens redoutables mais non en un autre sens : en tant qu'homme, ils les trouve redoutables, mais en tant que courageux, non, cela lui paraît peu redoutable ou pas du tout⁵⁸. » Le motif du courage, s'il faut en croire J. Heil, vient éclairer la difficulté posée par le « courageux-sans-crainte » : celui-ci

⁵⁷ Ce sont là les motifs des formes impropres de courage; nous y reviendrons.

⁵⁸ 1228b25-29, trad. Bodéüs.

crain dans la mesure où il éprouve l'affect nommé « crainte⁵⁹ », mais il ne craint pas dans la mesure où l'affect ne motive pas son action, parce qu'il n'agit pas suivant la crainte — son courage étant motivé par le beau⁶⁰. Ainsi le courageux éprouve-t-il réellement la crainte tout en étant sans peur.

3.1.1.2.2 *L'intrépidité*

Le traitement de l'intrépidité (θάραχος, θάρσος) est plus complexe du fait que les éthiques informent très peu sur la nature de cet autre affect intervenant dans le cadre du courage. Elles ne comportent aucune définition, Aristote se limitant à indiquer, dans son énoncé des paramètres du courage, qu'il « en est de même quand sont en jeu les choses qui donnent de l'assurance » (1115b11 et 17) et dans l'*EE* que la crainte et l'intrépidité s'opposent l'une à l'autre d'une certaine manière⁶¹ (πως ἀντικείμενα; 1228a29). Cette absence de considération sur l'intrépidité explique sans doute que certains commentateurs s'en remettent à *Rhétorique* II, où Aristote présente une définition de cet affect. Ainsi procède Joachim, qui d'emblée affirme que l'intrépidité a une importance moindre que la crainte au sein du courage et adopte sans hésiter l'extrait 1383a17-19 : « l'intrépidité est l'espoir de la proximité de ce qui nous préserve et de l'absence ou de la distance du redoutable⁶². » Pour l'auteur, il s'agit là de la définition que le Stagirite aurait en tête lorsqu'il parle de cet affect dans les éthiques, opinion partagée par S. Leighton, qui cite le même passage. Celui-ci, toutefois, prend soin d'ajouter que l'intrépidité permet au courageux de déterminer précisément ce qui est à faire. De façon complémentaire à la crainte — dont la fonction consiste à sonner l'alarme et qui donc prépare l'agent à affronter des situations pénibles — l'intrépidité fixe ce que l'agent recherche, savoir la sécurité⁶³. La valeur de l'intrépidité, affirme Leighton, réside en ce qu'elle rend l'agent apte à se préparer aux circonstances avant qu'elles ne deviennent parfaitement claires; à l'instar de la crainte, elle facilite le courage et aide le vertueux, mais d'une façon qui lui

⁵⁹ Il n'y a donc pas de raison qu'il n'expérimente pas les symptômes physiques de la crainte (rythme cardiaque accéléré, pâleur, etc.), comme le prétend Young (1977), p. 197.

⁶⁰ Heil (1996), p. 61; nous y reviendrons.

⁶¹ Au sens, vraisemblablement, d'altérité spécifique, dégagé dans *Métaphysique* Δ, 10, 1018b1 et I, 8, 1057b35; « autre selon l'espèce », explique Aristote, s'applique aux êtres qui, étant du même genre (ici *pathos*), ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, et dont les définitions diffèrent dans la dernière espèce du genre — ainsi la crainte et l'intrépidité ont en partage le genre *pathos*, mais leurs définitions sont distinctes.

⁶² Joachim (1951), p. 117.

⁶³ Leighton (1995), pp. 95-97.

est propre, en ce sens que cet affect donne au courageux un but, un objet de désir (alors que la crainte lui donne un objet d'aversion). Leighton suppose que, tout comme le déplaisir associé à la crainte indique l'urgence de la situation, l'intrépidité s'accompagne d'un plaisir qui lui aussi contribue à l'action du courageux, car selon Aristote, les activités sont mieux réalisées quand l'agent y prend plaisir (1175a30-36). Certes Leighton apporte l'intéressante nuance de complémentarité par rapport à la position de Joachim, mais il demeure que dans la perspective de la définition de *Rhétorique* II, l'intrépidité constitue l'exact inverse de la crainte : une attente ayant pour objet (et pour cause) la sécurité ou le secours et s'accompagnant de plaisir.

Cet emprunt à la *Rhétorique* pour pallier le silence des éthiques présente l'avantage de la simplicité et règle la difficulté rapidement; il s'avère utile surtout aux commentateurs soutenant la priorité de la crainte au sein du courage, car l'intrépidité, de ce point de vue, ne requiert pas d'analyse détaillée. Or pour peu qu'on examine la définition offerte dans la *Rhétorique*, l'incongruité de son introduction dans les éthiques apparaît. D'abord, cette stratégie suppose que la motivation du courageux se trouve dans l'affectivité (car le courageux agirait sous le coup de son désir de sécurité), ce qui contredit le motif que réitèrent l'*EN* et l'*EE*, savoir que l'agent adopte une conduite vertueuse parce qu'il est beau de le faire. Ceci dit, le problème majeur se situe au niveau de l'opposition entre les affects de crainte et d'intrépidité que cette définition établit. En effet, de deux choses l'une : considérant la définition donnée en *Rhétorique*, soit le courage implique la transformation d'un affect en son contraire — mais cette possibilité a été exclue précédemment—, soit il implique que l'agent éprouve simultanément deux affects contradictoires, crainte et intrépidité. Or cette alternative annihile le courage, et c'est dans cet esprit que Heil s'interroge : dans la mesure où l'intrépidité telle que définie dans la *Rhétorique* comprend l'éloignement ou l'absence des choses redoutables, comment le courageux pourrait-il alors éprouver cet affect, lui qui justement a conscience de la proximité du danger et le craint? Autrement dit, puisque la définition de l'intrépidité proposée dans la *Rhétorique* exclut totalement le redoutable et la crainte avec lui, elle est inutilisable dans le cadre du traitement que donnent les éthiques du courage, car cette vertu a une nature synthétique, c'est-à-dire qu'elle met en jeu les deux affects. Suite à cette incohérence, il faut, avec Heil, considérer comme erronée l'interprétation opposant

l'intrépidité à la crainte⁶⁴; choisir cette voie mène la théorie aristotélicienne du courage — voire de la vertu — dans une impasse.

Puisque la définition de la *Rhétorique* ne convient pas dans le contexte de la discussion de la vertu du courage, il est nécessaire d'en construire une à partir des quelques indications que fournissent les éthiques à propos de l'intrépidité. Certains commentateurs se sont livrés à cette tâche, dont E. Garver, qui procède à partir de la définition de la crainte. Envisageant cette dernière comme la réponse affective première face au danger, Garver soutient que l'intrépidité est un affect dérivé, formé en réaction à la crainte; il refuse de recourir à la *Rhétorique* et suggère une caractérisation comportant les mêmes éléments que la crainte : l'intrépidité résiderait dans l'anticipation plaisante du risque⁶⁵. On reconnaît ici la composante d'attente et celle de risque ou de danger, et ce parallélisme donne à penser que l'auteur réfère ici au danger qui provoque la crainte. Il ajoute que l'opposition entre l'intrépidité et la crainte repose sur les notions de plaisir/déplaisir : la première est un affect plaisant, la seconde un affect douloureux⁶⁶. Cela confirme que le risque dont il s'agit est par ailleurs à la source de la crainte, car pour qu'il y ait opposition, le plaisir et le déplaisir doivent se rapporter à un même objet. Or si les deux affects se rattachent au même objet, voilà que resurgissent les idées plus qu'incertaines de l'axe affectif unique et de la transformation d'un affect en l'autre. D'où l'inconséquence de la position de Garver — qui est aussi celle de Ross, de Hardie et de Urmson⁶⁷ : comment en effet un même objet pourrait-il causer deux affects opposés chez le même agent, l'aversion envers le redoutable de concert avec le désir de ce même redoutable? Alors que la définition de la *Rhétorique* posait le problème de l'absence et de la présence simultanées du danger, celle de Garver souffre de la contradiction qu'elle installe au sein même de l'agent, qui éprouverait à la fois plaisir et déplaisir face au danger. À ceux qui malgré tout souhaiteraient conserver cette définition, Pears suggère une expérience de pensée : que se passerait-il si l'intrépidité impliquait un désir pour le risque? L'agent entretenant un appétit pour le danger s'y exposerait inutilement, non en vue du beau, mais pour le simple fait de prendre un risque, ce qui rendrait l'intrépidité

⁶⁴ Au sens de contraire; Heil (1996), p. 70.

⁶⁵ Garver (1982), p. 232.

⁶⁶ Op. cit., p. 233.

⁶⁷ Ross (1949), p. 206; Hardie (1968), p. 140 (rapportant les propos de Ross); Urmson (1973), p. 229, dans la mesure où il adopte le point de vue de Ross.

tout à fait dysfonctionnelle et concourrait à éteindre l'espèce⁶⁸. Un tel affect, observe Pears, n'a ainsi rien de commun avec le courage décrit par Aristote — il se rapproche en réalité de l'extrême de la témérité.

Duff parvient à de semblables constats après examen des positions de Ross, Hardie et Urmson. Définir l'intrépidité par « l'amour du danger », conclut-il, entraîne deux difficultés : d'abord cette caractérisation situe le plaisir du courageux dans le fait de prendre vainement des risques, ensuite elle évacue la beauté morale en tant que but du courage au profit du danger lui-même. L'intrépidité, note judicieusement Duff, doit se définir de manière à ce que subsistent d'une part l'aspect douloureux du fait d'affronter la mort et les souffrances, et d'autre part l'idée de beauté (ou de noblesse)⁶⁹. Ceci exclut par conséquent l'intrépidité en tant qu'espoir de survie; le courageux ne considère pas cet élément, car la mort est inhérente aux situations dans lesquelles on fait preuve de courage. Pour Duff, être intrépide consiste plutôt à avoir confiance dans la valeur de sa propre action⁷⁰. C'est cette assurance qui permet à l'agent d'affronter les périls redoutables et de s'en réjouir (1104b7-8). Non pas que le courageux n'éprouve plus de crainte; il craint toujours la mort et la reconnaît comme le plus grand des maux, et cela lui est pénible. D'après l'auteur cependant, la confiance que l'agent éprouve à l'égard de son action transforme sa crainte de sorte que celle-ci ne le perturbe plus ni ne l'incite à fuir. Nous avons expliqué précédemment qu'il s'agit pour Duff du sens de l'extrait 1228b28-30, selon lequel le courageux craint et ne craint pas le péril de mort. Il a toutefois été montré que les idées de transformation et d'influence directe n'étaient pas des plus adéquates pour rendre compte de la relation entre les deux affects impliqués dans le courage. En plus d'accorder une fonction assez improbable à l'intrépidité, et ce faisant de donner l'affect comme motif du courage⁷¹, Duff en propose une définition circulaire. Il caractérise en effet le θάρσος — qu'il prend soin de laisser en grec dans tout l'article — comme la confiance, alors que ce terme ne renseigne en rien sur l'affect dont parle Aristote, puisqu'il compte parmi les traductions possibles du substantif. En dépit de ces inconvénients, la position de Duff progresse par rapport à celles de Garver et de Ross en

⁶⁸ Pears (1980), p. 176.

⁶⁹ Duff (1987), p. 10.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Comme le note Heil (1996), pp. 63-64.

ce sens que sa définition prête à l'intrépidité un objet et une cause originale, la valeur de l'action vertueuse elle-même. L'auteur, ne concevant pas la crainte et l'intrépidité comme des contraires, envisage une cause propre à chacun, et récupère avantageusement le but du courage, savoir la vertu elle-même, en tant que source de l'intrépidité.

Ces vues concernant l'intrépidité recueillent l'appui de J. F. Heil; bien qu'il critique son prédécesseur, il s'inspire en partie de ses propos. Comme il a été mentionné ci-devant, c'est pour lui une erreur d'opposer crainte et intrépidité. Certes ces affects diffèrent, mais pas selon le mode d'opposition; la différence s'explique davantage en raison de la structure auto-référentielle de l'intrépidité, laquelle tient l'agent lui-même pour partie de son objet. Dans cette perspective, l'intrépidité consiste en ce que le courageux a confiance en lui-même, en sa propre capacité d'entreprendre une tâche⁷². L'auteur admet le caractère spéculatif de sa définition tout en notant un extrait de l'*EN* qui possiblement la cautionnerait. Dans le cadre de la comparaison entre l'optimiste et le courageux, Aristote écrit que « dans les deux cas, les intéressés sont intrépides, mais les courageux le sont pour les raisons exposées précédemment⁷³ ». Étant donné que la source de l'intrépidité n'est pas traitée de façon explicite dans le passage qui précède, Heil identifie le candidat le plus probable comme le mobile du courage, autrement dit le beau, puisqu'il en est question juste avant la discussion sur l'optimisme. Aristote affirme qu'à la différence des courageux par analogie, seul le vrai courageux fait preuve d'intrépidité dans les dangers parce qu'il est beau de le faire. Selon Heil, cela suggère que la cause de l'intrépidité est reliée à la structure motivationnelle du courage : le courageux éprouve l'intrépidité précisément à cause de son habitude à agir en vue du beau⁷⁴; il a confiance en son habileté à adopter le comportement adéquat dans l'adversité. Heil termine en signalant fort à propos que cette définition rend compte de la coexistence simultanée de la crainte et de l'intrépidité chez le même agent.

Ainsi Heil offre-t-il une définition de l'intrépidité se rapprochant de celle de Duff, le problème de transformation en moins : il demeure dans le registre de la confiance qu'a l'agent en lui-même et en la valeur de son acte, sans aller jusqu'à soutenir l'influence de

⁷² Op. cit., p. 70; il s'inspire peut-être de Rogers (1994), p. 308.

⁷³ 1117a12.

⁷⁴ Heil (1996), p. 71; en fait, l'auteur écrit « à cause de sa tendance à endurer la crainte en vue du noble », car il conçoit le courage comme une forme d'*enkrateia*, conception que nous nous emploierons à critiquer ci-devant.

cette confiance sur la crainte. Sa position présente aussi l'avantage, comparativement à celle de Leighton, de ne pas attribuer à l'intrépidité un contenu impliquant une forme de calcul, laquelle viserait à déterminer précisément le comportement de l'agent. Outre le contresens que produit l'introduction du calcul au sein de l'affect d'intrépidité, ceci éloigne le courage de la véritable vertu. En effet, Aristote précise en 1117a22 que l'état se manifeste dans les actes exécutés sur le moment et non dans les actes prévus; la vertu, en tant qu'état, ne tient ni du calcul ni de la préparation, aussi il paraît « plus courageux d'être sans peur et imperturbable dans les circonstances où la crainte surgit à l'improviste que dans les circonstances où elle est prévisible⁷⁵ ». Caractérisant l'intrépidité comme la confiance de l'agent en sa capacité d'entreprendre l'action appropriée, Heil parvient à éviter les écueils posés par le recours à la transformation et au calcul; or le grief de circularité s'applique toujours, puisque l'auteur parle de confiance, et que celle-ci constitue un synonyme de l'intrépidité. L'on se trouve par conséquent en présence d'une définition qui semble identifier adéquatement l'objet de l'affect, mais qui ne spécifie pas la sorte d'affect dont il s'agit. L'absence de définition claire dans les éthiques et dans les études invite à procéder à partir des pistes qu'elles contiennent et d'une manière qui fasse écho à l'autre affect en jeu dans le courage, la crainte. Aristote établit explicitement celle-ci comme l'appréhension d'un mal ou d'une peine (1115a9, 1229a35-40); il conviendrait de définir en parallèle l'intrépidité comme l'anticipation d'un bien, savoir la beauté de l'action courageuse elle-même. L'objet de l'intrépidité conserve le lien avec le but du courage — et de la vertu en général —, c'est-à-dire que l'anticipation porte sur la conscience qu'a l'agent de la beauté du geste qu'il s'apprête à accomplir⁷⁶, laquelle conscience va de pair avec le plaisir qui accompagne toute vertu. À ce propos, le Philosophe souligne maintes fois dans les éthiques que constituent des « indices de l'état vertueux le plaisir ou le chagrin qui s'ajoutent aux œuvres entreprises⁷⁷ »; pour illustrer son affirmation, il utilise l'exemple du courageux, qui affronte les périls redoutables et s'en réjouit ou, du moins, ne s'en trouve pas chagriné. Cela signifie non pas que le courageux soit enchanté d'aller au-devant des dangers, mais bien qu'il se réjouit sachant

⁷⁵ 1117a18-20.

⁷⁶ Rogers (1994), p. 308; Collins (1999), p. 133.

⁷⁷ 1104b5; les paragraphes qui suivent traitent du plaisir et de la peine. Il en est aussi question dans l'*EE*, par exemple en 1220a35.

— anticipant — qu’il est beau de les affronter. Par conséquent, le courageux appréhende d’une part un mal ou une peine, plus exactement le péril de mort, et d’autre part il prévoit un bien, la beauté morale de sa vertu elle-même. L’appréhension négative assure une fonction d’alerte face aux dangers de mort, et l’anticipation positive permet à l’agent de bien s’attacher à sa motivation et par suite de ne pas se conduire selon sa crainte. Affronter ces situations redoutables demeure pénible, car le courageux sait que ce faisant il sera privé des plus grands biens, ce qui ne l’empêche toutefois pas d’éprouver le plaisir que lui procure sa vertu, le courage dans ce cas. Et ceci rejoint la notion de complémentarité des deux affects mise de l’avant par Leighton, à la différence que l’intrépidité telle que définie ici n’est pas réduite à un calcul. En outre, cette complémentarité ne menace pas la déclaration de 1228a30 selon laquelle la crainte et l’intrépidité s’opposent d’une certaine manière. En effet, la nuance ajoutée par le $\pi\omega\varsigma$ importe grandement : étant donné l’équivocité du terme « opposé », il semble que le Philosophe l’emploie dans le sens d’altérité spécifique dans l’*EE*, pour indiquer que les deux affects s’opposent non pas selon le genre, mais selon l’espèce, parce qu’ils portent sur des objets différents, qui eux s’opposent au niveau du genre (un bien et un mal, en dernière analyse). Impossible en fait que les deux affects en jeu dans le courage s’opposent strictement parlant (s’excluent mutuellement), car si tel était le cas, ils ne pourraient coexister dans le même sujet⁷⁸, alors qu’il s’agit là d’une condition de l’exercice du courage. Bref, l’argumentation concernant le nombre et la définition des affects mis en jeu par le courage révèle ce qu’on peut appeler la structure synthétique de la médiété, savoir le fait qu’elle comporte une double matière, qu’elle constitue une union de deux affects. Il s’agit d’un premier aspect de la médiété : le courageux, éprouvant crainte et intrépidité comme il se doit, tient de la sorte le milieu ($\mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\varsigma$, 1229a6). Hartmann va même jusqu’à affirmer que « the Aristotelian virtues are not so much $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ as valuational synthesis. They are complex value, which never consist of one-sided enhancements of single valuational elements alone, but of inner organic combinations of two materially contrasted elements. [...] Both sides of the alternative are always required of man at the same time⁷⁹. » En tant que synthèse, le courage — et la

⁷⁸ Il s’agit de la première définition de l’opposé dans *Métaphysique*, $\Delta 10$, 1018a23.

⁷⁹ Hartmann (1951), p. 415 (édition originale en 1926).

médiété en général — combine deux éléments hétérogènes qui conservent chacun leur nature initiale; Aristote illustre la notion de σύνθεσις par l'exemple du mélange de l'orge avec le blé⁸⁰. À l'image des deux sortes de grains, la crainte et l'intrépidité s'allient dans le cadre du courage, tout en préservant chacune leurs caractéristiques, de sorte que l'agent vertueux met à profit les deux affects.

3.1.1.3 *Leur importance dans le cadre du courage*

La complémentarité de définition et de fonction de la crainte et de l'intrépidité ne signifie cependant pas que les affects interviennent en proportion égale dans la médiété de courage. Aristote le signale d'ailleurs lui-même : « si le courage implique des manifestations d'intrépidité et de crainte, ce ne sont pas les deux au même titre.⁸¹ » Il semble bien que la phrase suivante ait été source de confusion chez plusieurs commentateurs : « au contraire, il implique en priorité des situations redoutables. » C'est sur cette base qu'on a accordé à la crainte une importance plus grande qu'à l'intrépidité⁸² puisque les situations redoutables produisent la crainte. Le fait que les éthiques traitent presque exclusivement de la crainte vient appuyer la portée de cet affect. Or quand on y songe, accorder la préséance à la crainte est quelque peu saugrenu, car de ce point de vue, elle constitue la caractéristique dominante du courageux; ne serait-il pas davantage logique de penser que la crainte distingue le lâche et l'intrépidité, le courageux? L'affirmation subséquente pointe vers cette direction : « est en effet courageux l'individu qui ne se trouble pas dans ces situations et qui adopte l'attitude qu'il doit lorsqu'elles se présentent » (1117a32). Aristote explique ici que le courageux demeure impassible dans les situations redoutables, c'est-à-dire que les circonstances dans lesquelles il se révèle ne lui inspirent pas une crainte telle qu'elle deviendrait le motif de son action. Quand le Philosophe déclare que le courage implique en priorité des situations redoutables, il ne veut pas dire que la crainte distingue le courageux; il rappelle en fait que c'est en de telles circonstances que se produit le courage. En d'autres termes, il importe de ne pas confondre la crainte avec ce qui la provoque, les situations redoutables. Certes le courage implique la crainte comme l'un de ses éléments, mais ce sont les circonstances

⁸⁰ *De la génération et de la corruption*, 328a1 et sq.

⁸¹ 1117a29-30, sans passage équivalent dans l'*EE*.

⁸² Voir entre autres Joachim (1951), p. 117; un signe que nombres d'études sur le courage le suivent consiste en ce qu'elles traitent presque exclusivement de la crainte.

dangereuses qui fournissent à l'agent un cadre objectif de réalisation, qui satisfait les deux conditions de cette vertu : on se montre courageux quand il y a place pour une prouesse ou qu'il est beau de mourir (1115b5). Bien que le courageux se dévoile dans les périls de mort, la crainte que ceux-ci génèrent chez lui ne le définit pas au premier chef; Aristote va même jusqu'à dire que le courageux au sens fondamental du terme n'est pas effrayé par une belle mort (ἀδεής, 1115a33; il est sans peur, ἄφοβος, 1115a16, et imperturbable, ἀνέκκλητος, 1115b11). De même, il rapporte dans l'*EE* l'opinion commune selon laquelle le courageux est sans crainte (ἄφοβος, 1228b4, b16), savoir qu'il ne craint pas ou craint légèrement (ἡρέμα) et rarement et de grandes choses (1228b7-9, 16-17⁸³). La clé de ces passages réside en ce que les périls de mort sont redoutables pour le courageux — donc provoquent chez lui la crainte — en tant qu'il est un être humain, mais ils ne le sont pas ou légèrement en tant qu'il est courageux (1228b28-30). Ainsi le courageux est effrayé puisque devant les situations pénibles il éprouve comme tout être humain l'affect nommé « crainte »; en revanche, il n'est pas effrayé parce que en sa qualité de vertueux sa crainte ne le motive pas à agir. Cet affect ne compte pas comme moteur de l'action vertueuse⁸⁴. Conformément à la nature humaine, il craint les circonstances menaçantes pour la vie, mais la beauté morale qu'il vise fait en sorte qu'il demeure impassible devant ces mêmes circonstances et les affronte. Si la crainte n'a pas l'importance qu'on a cru traditionnellement, on ne saurait l'évacuer du courage⁸⁵, Aristote spécifiant en 1115b25 que l'absence totale de cet affect ressort de l'extrême, savoir du vice. La crainte, par conséquent, a une importance secondaire dans le cadre du courage. Ajoutons que si elle était prioritaire, le courage deviendrait alors continence, étant donné qu'il faudrait à l'agent dominer, surmonter cet affect pour être en mesure d'affronter le danger⁸⁶.

Ces considérations montrent que l'intrépidité importe davantage dans la formation du courage; H. Schilling tire aussi cette conclusion. Suivant Hartmann, il conçoit la vertu aristotélicienne comme une synthèse de deux éléments constitutifs, ajoutant que chacun a une importance différente en regard de cette synthèse, c'est-à-dire que l'un remporte la

⁸³ Ces deux passages semblent constituer des énoncés des paramètres du courage : intensité, temps, objet.

⁸⁴ Heil (1996), p. 61.

⁸⁵ Ce serait exagéré, comme le note Young (1977), pp. 196-197.

⁸⁶ Dans la mesure où l'élément prioritaire du courage détermine aussi les extrêmes, la lâcheté ferait figure de vice par excès et l'intrépidité de vice par défaut, descriptions peu naturelles — nous y reviendrons.

priorité qualitative sur l'autre. Concernant le cas particulier du courage, Schilling donne la crainte et l'intrépidité comme éléments constitutifs; exception parmi les commentateurs, il semble avoir saisi le passage de 1117a29 de la façon dont nous venons de l'expliquer, car il lui sert de base pour affirmer la primauté de l'intrépidité au sein du courage⁸⁷. L'intrépidité, d'après lui, définit la spécificité du courage tandis que la crainte — qui n'en est pas moins un constituant de cette vertu — joue un rôle secondaire face à ce premier affect en limitant et complétant ce qui s'y trouve⁸⁸, c'est-à-dire que grâce à sa fonction d'alerte, elle sert à l'agent à maintenir une certaine réserve en présence de ce qui active son intrépidité. Il appert donc, après examen des éléments mis en jeu par le courage tels que présentés par l'*EE* et l'*EN*, que la crainte et l'intrépidité, au lieu de s'opposer, se situent chacune sur leur propre échelle allant du défaut à l'excès, que la crainte se caractérise comme l'appréhension d'un mal, l'intrépidité comme l'attente d'un bien, qu'elles assurent des fonctions complémentaires dans la vertu, au sein de laquelle elles s'unissent selon une proportion où l'intrépidité a la préséance. Notons enfin que le courage, en tant que synthèse de crainte et d'intrépidité, confirme que l'expression *proshemas*, qui intervient dans les définitions générales de la vertu morale, mais qui est absente des études des vertus particulières, réfère à la partie irrationnelle de l'âme, qui contient les affects.

3.1.2 La médiété et les extrêmes

Ces précisions faites, la médiété de courage n'est pas complètement dégagée pour autant, car les éléments qui la composent s'organisent eux-mêmes de manière spécifique. En d'autres termes, il ne suffit pas, pour définir le courage, d'identifier ses constituants; il importe aussi d'explicitier les modalités selon lesquelles l'agent les éprouve, qui fait de chacun une médiété entre le trop et le trop peu, autrement dit un *métaxu*. Comme les informations sont disséminés dans les deux traitements que donne Aristote du courage, nous procéderons en tentant de rétablir une synthèse réunissant les données de base. Le passage 1115b17-18 constitue un bon point de départ, étant donné qu'il s'apparente à une définition partielle du courageux, glissée entre le développement sur la crainte et le portrait des excessifs. Aristote y affirme que celui qui dans sa crainte affronte ce qu'il

⁸⁷ Schilling (1930), p. 32.

⁸⁸ Op. cit., pp. 33 et 48-49.

doit et pour la cause qu'il doit, celui-là est courageux⁸⁹. Cet extrait contient les informations suivantes : on apprend que le courageux éprouve de la crainte — appréhende un mal — et que néanmoins il affronte ce mal redoutable (qu'il craint) parce que c'est beau de le faire. Ainsi, l'expression « ce qu'il doit » réfère au contexte du courage (qui est aussi l'objet de la crainte), le péril de mort; à cet égard, notons que l'*EE* utilise volontiers la locution « ce que la raison commande » pour référer à ce que le courageux craint — mais n'en affronte pas moins. Il s'agit bien du même objet, car la raison commande de craindre (et d'affronter) ce qui à la fois est pénible, destructeur et beau (1229a10), attributs qui coïncident avec ceux que donne l'*EN* pour décrire l'objet de la crainte du courageux. De son côté, la formule « pour la cause qu'il doit » renvoie à la motivation du courage, savoir la beauté morale du geste lui-même, qui est à l'origine de l'affect d'intrépidité. Ce court extrait réitère donc que la crainte et l'intrépidité constituent la matière du courage, et renseigne sur l'objet propre à chacun de ces affects tout en mettant en lumière leur corrélat objectif⁹⁰, les situations redoutables, et la fin pour laquelle les courageux les affrontent. Le passage 1115b12 et sq. permet d'ajouter à la matière, à leur cause et à la fin les paramètres de manière et de temps : le courageux craint comme il se doit et quand il se doit (1115b12 et sq.). Seulement Aristote n'explicite pas de suite ce qu'il entend par ces locutions. Rappelons que le facteur temps a été traité lors de l'examen des attributs de l'objet de la crainte : le danger de mort qui suscite la crainte se trouve à proximité (1115a35, 1229b12 et 15). Aussi les circonstances où la crainte surgit à l'improviste sont davantage révélatrices du courage que celles où elle est prévisible (1117a19). Ces passages montrent que le moment approprié de craindre pour le courageux, le « quand il se doit », est celui où le péril apparaît comme prochain de façon soudaine — dans le temps, mais aussi forcément dans l'espace.

Si les paramètres d'objet et de temps ne relèvent pas de la quantité — en effet, craindre ce qu'on doit n'a rien à voir avec le fait de craindre trop ou trop peu d'objets, ni craindre quand on doit avec de craindre trop ou trop peu souvent — en revanche le paramètre de manière ou d'intensité présente une nature quantitative. Curieusement, Aristote dans l'*EN* se limite à dire que le courageux craint comme il se doit (1115b12),

⁸⁹ 1115b17-19, trad. Bodéüs (2004), qui considère, p. 163, n.2, comme une glose ajoutée le texte entre tirets : « il faut aussi que ce soit comme il doit et quand il doit, et qu'il soit intrépide de la même façon. »

⁹⁰ Selon le vocabulaire de Smoes (1995), p. 215.

sans définir davantage la modalité. L'unique certitude à ce sujet est que, entendu que l'intrépidité l'emporte sur la crainte chez le courageux, l'agent éprouvera cette dernière avec une intensité moindre. En fait, c'est l'*EE* qui caractérise l'intensité de la crainte du courageux : il éprouve des craintes légères, à peine ressenties (1228b7 et 17; ἡρέμα καὶ μόλις). Cette indication, qui autorise une certaine variation, situe l'intensité de la crainte vers la limite inférieure du spectre, le défaut pour le dire autrement. Ainsi la manière ὡς δεῖ d'éprouver la crainte demeure quantitativement approximative, et cette imprécision est vraisemblablement volontaire de la part d'Aristote; en effet, chaque instance particulière de courage est unique et se produit dans une situation redoutable singulière, laquelle comporte ses exigences propres, à chaque fois distinctes. C'est ce que Schilling met en lumière: la médiété par rapport à la nature humaine, à la partie irrationnelle ou affective de son âme, en tant qu'elle est configurée par les impératifs de la situation qui engendre tel ou tel affect, ne peut être définie avec exactitude parce que justement cette situation est toujours nouvelle, toujours autre⁹¹. On comprend donc que le Philosophe s'en tienne à des indications plutôt générales⁹² concernant les paramètres du courage; en fait, l'adaptabilité des modalités de la vertu au corrélat objectif reflète en soi le concept de médiété. Par conséquent, le courageux craint ce qu'il doit (le danger de mort — l'objet est davantage précisé dans *EN*; il s'agit de la mort à la guerre, mais dans les deux éthiques, le danger est beau), quand il doit (quand ce danger est proche), comme il doit (de manière légère) et affronte cet objet — et non sa crainte — pour la cause qu'il doit (parce que c'est beau de le faire et qu'il serait laid de ne pas le faire). Ce dernier paramètre, celui de la motivation (dont nous traiterons plus loin), ne se rattache pas tant à la crainte qu'au fait d'affronter le redoutable; Aristote, en effet, n'écrit pas « craindre pour la cause qu'il doit », mais bien « affronter pour la cause qu'il doit » (1115b12, 17; 1229a2), ce qui est fort différent.

Pour sa part, l'intrépidité se plie d'une façon propre aux paramètres d'objet, de temps et d'intensité. C'est que l'intrépidité s'éprouve non pas face au redoutable — du moins pas directement — mais a pour objet la beauté du geste vertueux. Ensuite elle affecte l'agent simultanément à la crainte, savoir quand le danger est proche. Cette

⁹¹ Schilling (1930), pp. 42-44.

⁹² Cela explique aussi que saisir le milieu n'est pas chose facile ni à la portée de tous, et par suite la rareté de la vertu et le fait qu'on la loue; 1109a25-30.

concomitance explique comment on a pu croire que le même objet (le danger) engendrait les deux affects en jeu dans le courage. Enfin l'intrépidité affecte l'agent de manière plus importante que la crainte, puisqu'elle constitue l'élément constitutif prioritaire du courage. Plus exactement, la médiété dans l'intrépidité sous le rapport particulier de l'intensité se situe plus près de l'excès que du défaut; cela est dû à la nature même de cet affect, étant donné que le courageux attend un bien — l'action vertueuse elle-même — avec une certitude quasi totale. Autrement dit, l'intrépidité est d'une intensité maximale ou elle n'est pas, ne s'inscrit pas dans la médiété. Cela s'illustre d'ailleurs dans l'unique exemple de courage donné par Aristote (1116b18) : les détachements de citoyens qui se firent tuer sur place au sanctuaire d'Hermès anticipaient la beauté de leur geste avec un optimisme tel qu'ils ont affronté le danger mortel. En fait, leur expectative du bien était puissante au point qu'ils préféraient la mort à la vie sauve par la fuite. Donc même si l'*EE* traite encore moins de l'intrépidité que ne le fait l'*EN* (qui elle-même en parle assez peu), ses paramètres peuvent être reconstruits, montrant que la médiété s'y applique dans le sens particulier du « devoir-être », de la convenance, du « comme il se doit », du $\delta\epsilon\iota$. Et parmi ces paramètres, l'intensité semble présenter une valeur particulière, car c'est en fonction d'elle que l'intrépidité fait office d'élément constitutif prioritaire du courage. Ainsi le courage en tant que médiété par rapport aux affects de crainte et d'intrépidité est un état synthétique complexe : l'agent éprouve une crainte légère face au danger de mort proche, cependant l'attente de ce mal ne l'empêche pas d'anticiper simultanément et avec force un bien, c'est-à-dire le fait d'affronter le danger en question parce que c'est beau de le faire. L'intrépidité, dérivée du but de l'acte courageux et par suite d'origine interne, rend l'exercice de la vertu agréable; de façon complémentaire, la crainte, générée par un objet externe, en maintenant l'alerte (la conscience du danger), ajoute une dimension de peine au courage et de la sorte limite l'intensité de l'intrépidité, afin qu'elle ne devienne pas un *pathos* aveugle.

Cet état moyen par rapport aux affects de crainte et d'intrépidité que constitue le courage se trouve bordée par des extrêmes, et se définit comme moyenne sous cet autre aspect. En effet, la vertu, dans sa définition générale, se caractérise d'une part comme une moyenne relativement à nous, ce qui vient d'être expliqué dans le cas du courage, et d'autre part comme une moyenne entre deux vices, aspect qui reste à commenter.

Aristote complète son propos : l'un est vice par excès, l'autre par défaut, et cela tient au fait que les vices ou bien restent en deçà ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions (1107a2-5). Le passage parallèle de l'*EE* mentionne que la vertu est une médiété portant sur le plaisir et la peine alors que le vice est dans l'excès ou le défaut et a les mêmes objets que la vertu (1227b5-7). Donc la vertu constitue, selon les deux traités, à la fois une médiété psychologique (relative à nous) et une médiété éthique, autrement dit un état excellent entre d'autres mauvais. Et il importe d'examiner ces derniers, car ce faisant, on précise davantage la vertu en la délimitant par la négative et en montrant comment elle se situe entre des extrêmes. Les états vicieux donc se définissent, dans les deux ouvrages, à l'aide des notions d'excès et de défaut, lesquelles s'appliquent aux affects et actions matières de la vertu — ou aux plaisirs et aux peines, selon le langage plus général de l'*EE*. Les vices, partageant les matières de l'excellence, se déclinent selon les mêmes paramètres d'objet, de temps et d'intensité à la différence qu'ils exagèrent ou minimisent un ou plusieurs de ces paramètres dans l'un ou dans l'autre ou dans les deux affects en jeu, ratant du coup la médiété. Concrètement, Aristote affirme, au sujet des états vicieux correspondant au courage, que les fautes proviennent de ce qu'on craint tantôt ce qu'on ne doit pas, tantôt de la manière qu'on ne doit pas, tantôt quand on ne le doit pas, et il en va de même pour les choses qui provoquent l'intrépidité (1115b15-17, 1221a17-19). Malgré cette concordance, les deux éthiques avancent chacune un nombre différent d'extrêmes : trois dans le cas de l'*EN*, deux dans celui de l'*EE*. À cet égard, l'*EN* paraît plus développée — et aussi plus structurée, car elle présente ensemble les trois types d'extrêmes — tandis que la présentation de l'*EE* se fait de façon plutôt dispersée. Les deux vices identifiés dans *EE*, la lâcheté (*δειλία*) et la témérité (*θρασύτης*), se trouvent aussi dans l'*EN*, qui ajoute un vice anonyme; ces états vont maintenant être analysés, entre autres à l'aide de l'interprétation de Schilling, fort utile pour la compréhension du détail des états mauvais.

Outre l'introduction d'un troisième extrême, ce qui se remarque dans l'*EN* est le vocabulaire utilisé par le Philosophe pour décrire les vices associés à la crainte et à l'intrépidité : il les caractérise tous en terme d'excès seulement, en dépit de sa propre définition situant la médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut. De surcroît à deux reprises : une première fois dans le « tableau » ou énumération des vertus

particulières qui suit la définition générale (1107b1-5), une seconde fois dans le cadre de la présentation du courage (1115b25-1116a4). Les deux passages respectent le même ordre, savoir que Aristote dépeint d'abord les caractéristiques de l'anonyme, puis celles du téméraire et enfin celles du lâche. Le Philosophe qualifie d'excessif celui qui ne porte pas de nom et souligne son ἀφοβία, son exagération dans l'absence de crainte; il réitère ces informations dans le second extrait, suggérant qu'il doit s'agir d'une sorte de dément ou d'insensible à la douleur étant donné qu'il ne redoute rien, ni tremblement de terre, ni tempête, comme on le dit des Celtes⁹³. Quant au téméraire, il est décrit comme nourrissant une intrépidité excessive face aux circonstances redoutables. Le téméraire, explique-t-il, passe pour être un fanfaron (vantard) ou un simulateur du courage; souhaitant donner l'impression d'être dans l'état dans lequel se trouve le courageux face aux dangers redoutables, le téméraire l'imité là où il peut. Et c'est pourquoi la plupart des téméraires sont des θρασύδειλοι, néologisme rendu par l'expression « lâches déguisés⁹⁴ », désignant l'amalgame de deux états extrêmes : les téméraires affichent une intrépidité excessive dans les situations où ils en sont capables — savoir avant que les situations ne se révèlent vraiment dangereuses — en revanche ils n'affrontent pas les dangers redoutables et en ce sens font preuve de lâcheté. Aristote l'affirme quelques lignes plus loin (1116a7-8) : les téméraires manifestent de la précipitation et cherchent à devancer les dangers, mais en leur présence ils se désistent, ce qui ramène ce vice par excès au vice par défaut — le désistement montrant que le téméraire est au fond en déficit d'intrépidité. Seule la présentation du lâche fait intervenir le défaut en plus de l'excès : d'un côté il est affecté par une crainte excessive, de l'autre par un manque d'intrépidité. L'excès de sa crainte consiste en ce qu'il craint ce qu'il ne doit pas comme il ne le doit pas, et tous les travers de ce genre. Bien que par ailleurs il manque d'intrépidité, le lâche se rend davantage manifeste par son excès dans la peine, savoir dans la crainte. Le lâche, craignant tout, se compare selon Aristote à une sorte de pessimiste.

Pour sa part, l'*EE* présente d'emblée le lâche, dans son tableau, comme celui dont la crainte déforme tous les paramètres : il craint ce qu'il ne doit pas, quand et comme il ne doit pas (1221a18-19). Ensuite Aristote applique l'inconvenance du lâche aux deux

⁹³ Aristote, dans l'*EE*, utilise l'exemple des Celtes pour illustrer non l'absence de crainte, mais l'ardeur.

⁹⁴ Selon la traduction de Bodéüs (2004), p. 164; Tricot (1970), p. 151, écrit « poltrons qui font les braves », suivant en cela Voilquin (1965), p. 91.

affects en jeu dans le courage sous le rapport particulier de l'intensité : il est dit craindre plus qu'il ne faut et être intrépide moins qu'il ne faut (1228a33, b1), ce qui lui confère un côté excessif et un côté déficient. Puis le Philosophe rapporte l'opinion selon laquelle le lâche craint, qu'il y ait beaucoup ou peu de danger, que les périls soient grands ou petits, d'une crainte forte et rapide; de plus, il ne supporte même pas des risques légers (1228b5-10). Enfin il souligne que le lâche souffre les épreuves communes plus vite et davantage que le grand nombre (1228b35) et qu'il n'affiche pas d'intrépidité même si la raison le commande (1229a12). Quant à lui, le téméraire, d'après la présentation du tableau, déforme aussi tous les paramètres, que le Stagirite exprime en regard non de l'intrépidité mais de la crainte : comme le lâche, il ne craint ni ce qu'il devrait, ni quand et comment il le devrait (1221a17-18). Vient la description selon les deux affects, laquelle précise le paramètre d'intensité : le téméraire craint moins qu'il ne faut et est intrépide plus qu'il ne faut (1228a34), ce qui amène la remarque qu'il est d'un côté déficient, de l'autre excessif (1228a35). Enfin le téméraire est dit montrer de l'intrépidité même devant les périls où il ne faut pas, c'est-à-dire même si la raison ne le commande pas (1229a11).

Ce relevé des traits distinctifs des états extrêmes par rapport aux affects de crainte et d'intrépidité engendre certaines interrogations : quel est le nombre exact d'extrêmes? Se décrivent-ils tous en terme d'excès seulement? Ou constituent-ils tous par ailleurs des défauts? La même conception du vice est-elle à l'œuvre dans les deux éthiques? Ces problèmes se solutionnent, entre autres, par l'application de la théorie des quatre extrêmes; la lâcheté sera traitée la première, car elle paraît être le cas de figure le plus exhaustif. En effet, elle se présente comme un état complexe, une synthèse des deux matières du courage : elle allie excès de crainte et défaut d'intrépidité⁹⁵. L'excès dont fait preuve le lâche concerne tous les paramètres; certes l'intensité au premier chef, mais aussi l'objet et le temps. Ainsi le lâche a-t-il la particularité de présenter tous les travers (1115b35, 1228b5, b35) : il craint violemment, savoir davantage qu'il ne doit — que ne l'exige l'objet de sa crainte; il craint, dans le cadre de situations dangereuses, des objets inappropriés, c'est-à-dire de nombreuses choses peu ou pas redoutables; enfin il craint à des moments inopportuns — quand il ne doit pas, en d'autres termes rapidement, trop vite. On pense ici, pour illustrer ces traits, à un soldat qui pendant la bataille

⁹⁵ 1107b4, 1116a1, 1228a32; Schilling (1930), p. 29.

tremblerait immédiatement de peur en entendant le moindre bruit ou en apercevant une ombre⁹⁶, ou à un condamné à mort effrayé à l'avance en entendant le bruit d'une clé dans la serrure de la porte de sa geôle. Quant au défaut d'intrépidité du lâche, force est de constater que Aristote en parle peu. Les seules affirmations à ce sujet se trouvent dans l'*EE*; en 1228a32, Aristote écrit que le lâche est intrépide moins qu'il ne faut, et en 1229a10 qu'il n'est pas intrépide même si la raison le demande, c'est-à-dire même si cela convient. Si on applique la notion de défaut aux paramètres d'intensité, d'objet et de temps, le portrait suivant se dégage : le lâche, dans les situations redoutables, est intrépide moins qu'il doit — faiblement ou pas du tout, selon le dernier passage; il anticipe un bien moindre qu'il faut (par exemple le secours plutôt que la beauté du geste courageux) et cela dans un moment impropre, moins promptement qu'il doit, tardivement. Ces traits, même s'ils relèvent de la conjecture, se combinent adéquatement avec les premiers; il importe cependant de remarquer que leur association n'a rien de nécessaire. Cela est dû au fait qu'une augmentation de la crainte ne s'accompagne pas automatiquement d'une diminution de l'intrépidité — et vice versa; l'excès dans un de ces affects ne signifie pas le défaut dans l'autre. Comme le souligne E. Garver en se basant sur les propos de D. J. Allan⁹⁷, la crainte et l'intrépidité n'entretiennent pas la même relation de réciprocité que le chaud et le froid; d'après le premier, une intensification dans l'intrépidité peut même coexister avec un accroissement de la crainte à mesure que le danger augmente. Garver, en ce sens, rejoint Schilling qui, suivant le principe d'autonomie des éléments constitutifs, affirme celle des quatre extrêmes affectifs : le vice de lâcheté présente une structure synthétique qui ne lui appartient pas intrinsèquement, parce qu'en principe, l'excès de crainte, le défaut de crainte, l'excès d'intrépidité et le défaut d'intrépidité constituent tous des façons distinctes d'errer et peuvent subsister indépendamment l'un de l'autre comme attitude d'un agent déterminé. Or même si la conjonction défaut d'intrépidité/excès de crainte est accidentelle, la question se pose de savoir si la lâcheté se caractérise davantage par l'un ou l'autre. Aristote indique simplement à ce propos que le lâche se manifeste surtout en exagérant dans la crainte (1116a1-2), ce qui porte à croire que l'excès de crainte constitue le trait

⁹⁶ Au point même de jeter ses armes, 1119a30.

⁹⁷ Garver (1982), p. 231; Allan (1962), p. 180. Jiang (2000), p. 32, abonde dans le même sens.

dominant de ce vice. Mais peut-être le philosophe signifiait-il par là que l'exagération d'un affect se remarque plus qu'un manque ou qu'une absence? Si tel est bien le cas, il devient logique d'envisager, suivant la définition du courage donnée plus avant, que l'intrépidité fait aussi office d'élément constitutif prioritaire au sein du vice; il en résulte donc que le trait fondamental de la lâcheté résiderait dans le défaut d'intrépidité. Dans cette perspective, la nature spécifique de la lâcheté ne se définit pas par l'excès, mais par le défaut : elle est d'abord manque d'intrépidité, ensuite de façon secondaire excès de crainte⁹⁸. Et la lâcheté comme défaut d'intrépidité correspond tout à fait au classement spontané de cet extrême en tant que vice par défaut; en effet, considérant la définition générale de la vertu comme moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut (1107a3-4) — définition que reflète le tableau de l'*EE* en 1221a et sq. — la lâcheté fait naturellement figure de défaut par rapport au courage — Aristote qualifie d'ailleurs la lâcheté de défaut en 1109a3. De plus, cette caractérisation permet de comprendre comment la lâcheté semble davantage éloignée du courage que la témérité : elle présente un déficit de l'élément constitutif dominant de la vertu. On constate donc que la lâcheté, comme le vice en général, est marquée par une dégradation, une privation de complémentarité des affects, celle-là même qui fait la vertu.

L'extrême de témérité se présente aussi comme un état complexe de déséquilibre : d'une part il est insuffisant, d'autre part excessif (1228a38-39). Cette deuxième synthèse réunit le défaut de crainte et l'excès d'intrépidité, du moins sous le rapport de la manière, car Aristote affirme que le téméraire craint moins qu'il ne faut et est intrépide plus qu'il ne faut (1228a33-34). Suivant l'analyse de la lâcheté, l'excès d'intrépidité caractériserait prioritairement le téméraire, en association avec le défaut de crainte; la première partie de cette hypothèse se trouve confirmée à deux reprises dans l'*EN*, en 1107b3 (le téméraire nourrit une intrépidité excessive) et en 1115b28 (il affiche une intrépidité excessive), passages où le Philosophe ne mentionne pas la crainte dans la description du téméraire. Il faut se reporter à l'*EE* pour lire une description du téméraire incluant la crainte; en 1221a18, le téméraire est décrit en regard du seul affect de crainte. Cela dit, ce type d'agent se révèle, comme le courageux, dans le cadre général des situations redoutables, à la différence qu'il exagère son intrépidité; or cet excès se laisse difficilement configurer

⁹⁸ Schilling (1930), pp. 48-49.

par les paramètres d'objet et de manière. On conçoit mal, en effet, comment le téméraire pourrait être trop intrépide, l'être plus qu'il ne faut, c'est-à-dire davantage que le courageux, quand il a été établi que l'intrépidité de ce dernier se situe à l'intensité maximale. La difficulté trouve une solution dans un trait du téméraire : il est un imitateur, un fanfaron (ἀλαζών, 1115b29, sans parallèle dans l'*EE*), qui souhaite paraître dans l'état du courageux face aux dangers. Ainsi l'excès dans l'intensité de l'intrépidité résulte du fait que le téméraire mime le courageux en simulant l'affect de manière exagérée — imaginons ici une espèce d'agitation; autrement dit, le téméraire caricature l'élément constitutif prioritaire du courage, attitude qui donne l'impression d'excès et explique pourquoi la témérité se comprend habituellement comme vice par excès d'une part et comme plus semblable au courage que la lâcheté d'autre part. Cette contrefaçon grotesque, qui porte à croire que l'agent affrontera les dangers, survient dans des occasions bien précises. Aristote, à ce propos, souligne que le téméraire se caractérise par sa précipitation, par sa volonté de devancer les dangers (1116a7-8), signifiant que l'imitation arrive au moment inopportun, trop tôt. Donc dans le contexte de situations redoutables, le téméraire s'énerve et feint à l'avance l'intrépidité⁹⁹, savoir qu'il fait intervenir un simulacre d'intrépidité là où la raison ne requiert pas cet affect, pour utiliser le langage de l'*EE* (1229a10); mais une fois arrivé le péril, le téméraire se désiste et n'affronte pas (1115b34, 1116a8). C'est pourquoi Aristote dit des téméraires qu'ils sont des θρασυδείλοι : ils s'apparentent non aux courageux¹⁰⁰ mais aux lâches, car l'exagération cache en fait un manque d'intrépidité, trait constituant la marque de la lâcheté. Selon la formule de Schilling, le vice se trouve dans la discordance¹⁰¹, dans le fait que la simulation implique précisément l'absence de ce qui est copié. Le terme *thrasudeiloi* rend bien cette contradiction en indiquant que ces agents sont de « curieux hermaphrodites », à la fois téméraires et lâches : sous le couvert de l'excès, ils se situent en fait du côté du défaut d'intrépidité. Mais si les téméraires sont des lâches, est-ce à dire que leur déficit s'accompagne d'un excès de crainte? Le passage 1228a34 suggère que non, car Aristote y écrit que le téméraire craint moins qu'il ne faut et est intrépide plus

⁹⁹ Les modalités de cette feinte ne sont pas précisées par Aristote, mais on peut présumer qu'elle se produit verbalement, étant donné que le téméraire est qualifié de vantard.

¹⁰⁰ Qui sont vifs une fois à l'œuvre et calme auparavant, 1116a10.

¹⁰¹ Schilling (1930), p. 49.

qu'il ne faut. Or en lisant ce passage à la lumière des informations de l'*EN* concernant la nature factice de la témérité, on peut considérer que cette description porte sur l'apparence de la témérité, et non sur sa véritable essence. Et cela correspond à 1221a17-18, où le Philosophe définit le téméraire dans les mêmes termes que le lâche, savoir en référence à l'affect de crainte seulement, dont on sait qu'il est excessif chez le lâche. Par conséquent, le téméraire, à l'image du lâche, se caractérise en dernière analyse par un déficit d'intrépidité auquel se combine secondairement un excès de crainte.

Le courage en tant que médiété, sous le rapport de son élément constitutif prioritaire (l'intrépidité), se retrouve ainsi entre un vice par excès relevant de la simulation et un vice par défaut. Ces états extrêmes présentent une certaine complexité, savoir qu'ils consistent en des synthèses faisant intervenir l'affect complémentaire mis en jeu dans le courage, soit l'élément constitutif secondaire; ainsi le vice apparent de témérité recèlerait un défaut de crainte alors que la lâcheté comporte un excès de crainte. Dans la mesure où les deux caractéristiques de la lâcheté ont pu être expliquées et où la témérité s'y ramène fondamentalement, les composantes de cette dernière ne posent pas de difficultés. En revanche, la témérité en tant que dramatisation implique des traits qui méritent certaines observations. D'abord on constate que son excès d'intrépidité n'existe pas, car cet affect connaît son intensité maximale dans le courage et en ce sens il devient impossible de faire preuve d'excès à son égard. Ensuite les éthiques ne précisent pas le défaut de crainte du téméraire; considérant son caractère factice, il ne s'agit pas d'une erreur, car le téméraire en fait preuve à titre de fanfaronnade seulement. Mais dans l'absolu la question de l'existence du déficit de crainte se pose puisqu'il constitue la possibilité du quatrième extrême bordant la médiété. Si Aristote n'en fait pas mention dans le cadre de la description de la témérité c'est parce que ce défaut de crainte caractérise non le téméraire, mais l'anonyme; celui qui ne porte pas de nom concrétise l'autonomisation de la quatrième possibilité d'extrême, l'exagération dans l'absence de crainte, l'*ἀφοβία*. Cet état n'est pas distingué par l'*EE*, mais fait l'objet d'une brève remarque dans l'*EN*. Celui qui ne craint pas (1107b1), pas même un tremblement de terre ni la fureur des vagues (1115b26-27), se compare, d'après Aristote, à une sorte de dément (*μαινομένος*) ou d'inaccessible à la douleur (*ἀνάληγτος*), tel qu'on le rapporte à propos des Celtes. Le Philosophe décrit unilatéralement l'anonyme comme déficient en

crainte, montrant par là l'indépendance des affects de crainte et d'intrépidité; la crainte de cet agent, en effet, est au niveau zéro sans que pour autant il n'éprouve d'intrépidité. Le fait que l'*aphobos* affronte des dangers outrepassant la mesure humaine le rapproche plutôt de la folie ou de l'insensibilité (la première excluant la raison, la seconde la sensation), ce qui indique une indifférence par rapport à ce qu'il est en train d'accomplir. Ainsi l'*aphobos* fait face au péril non parce qu'il ne le craint pas, mais parce qu'il ne l'appréhende pas comme tel — évacuant du coup les affects de crainte et d'intrépidité. Or l'apathie exclut tout mérite éthique¹⁰², puisque l'agent ne se trouve alors ni objectivement ni subjectivement parlant dans une situation où il est possible de faire preuve de courage, savoir face à un mal humainement redoutable qu'il craint mais affronte parce que c'est beau de le faire. Afin de mieux cerner la nature de l'*aphobia*, rappelons que Aristote dénombre, outre la vertu et le vice, deux autres paires d'attitudes au niveau du caractère : la continence et l'incontinence, de même que la vertu héroïque et la bestialité (1145a15 et sq.). Puisqu'il n'y a aucun affect à suivre ou à maîtriser dans l'absence de peur, le premier couple ne convient pas; le premier terme du second en revanche pourrait s'appliquer au phénomène. L'*aphobia* ferait figure, parmi les états possibles du caractère, de vertu héroïque ou divine — bien que Aristote spécifie que la divinité se trouve au-delà de la vertu¹⁰³. Cette vertu qui nous dépasse (ὐπὲρ ἡμᾶς, 1145a19¹⁰⁴; soulignons le contraste avec le *pros hemas*), souligne le Philosophe, se trouve exceptionnellement chez les êtres humains (1145a28), rareté qui expliquerait l'anonymat de cet extrême — et peut-être aussi son absence dans l'*EE*, où le Philosophe en 1222b1, signale la rareté de l'état opposé à celui vers lequel la majorité est portée à errer, exception qui rend cet extrême imperceptible. Parallèlement et tout aussi rare, l'état de bestialité dans ce domaine correspondrait au degré maximal de crainte; Aristote affirme à ce propos que l'excès de lâcheté est un état qui tient ou de la bête ou de la maladie (1149a 5 et sq.). Il illustre la lâcheté « bestiale » par l'exemple de l'individu ayant une nature telle que tout l'effraie, même le bruit d'une souris, et la lâcheté relevant de la maladie par l'individu entretenant la phobie des belettes.

Le portrait du courage tel que brossé jusqu'à maintenant particularise

¹⁰² Op. cit., pp. 49-50.

¹⁰³ Deslauriers (2003) [2] développe dans son article les raisons pour lesquelles les dieux n'ont pas de vertu.

¹⁰⁴ Notons ici que le *nous* est utilisé dans le sens de *nous les êtres humains*.

convenablement les définitions générales de la vertu données dans les éthiques. En tant que médiété relative à nous (1227b8, 1107a1), il a été montré comment le courage consiste en une moyenne par rapport aux affects de crainte et d'intrépidité, laquelle moyenne se définit en regard des exigences posées par la situation — qui sont également celles de la raison — savoir selon les paramètres d'objet, de manière, de temps. Il a également été établi de quelle façon le courage constitue une médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut (1222a10, 1107a3), nommément la témérité et la lâcheté. Il s'agit en fait d'une formule schématique¹⁰⁵ pour référer aux deux extrêmes eu égard à l'élément constitutif prioritaire de la vertu, l'intrépidité. La caractérisation de l'*EN* ajoute que l'excès et le défaut tiennent au fait que les vices ou bien restent en deçà ou bien vont au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions; ces vices ont par ailleurs été expliqués selon leurs modalités, à partir de quoi la théorie des quatre extrêmes a pu être illustrée. Le courage, avons-nous constaté, est bordé par deux attitudes synthétiques déséquilibrées décomposables en quatre états : l'excès de crainte, qui définit la lâcheté de façon complémentaire et devient bestialité dans sa forme absolue; le défaut de crainte, feint par le téméraire, mais qui en réalité est l'attitude de l'*aphobos* et qui surpasse la nature humaine; le défaut d'intrépidité (on pourrait presque dire l'absence totale), trait le plus caractéristique du lâche, mais aussi du téméraire en dernière analyse; l'excès d'intrépidité, que mime le téméraire alors qu'en réalité l'excès sous ce rapport est improbable, du moins selon la définition de l'intrépidité dégagée dans cette recherche. En effet, l'attente du bien que constitue la beauté de l'action courageuse est maximale ou n'est pas, de sorte que la médiété dans cet affect se rapproche sérieusement de ce quatrième extrême, sans toutefois s'y assimiler, limitée qu'elle est par son élément constitutif secondaire et complémentaire, la crainte. Ces remarques à propos du courage rejoignent une précision donnée à la suite de la définition de la vertu dans l'*EN* : Aristote déclare que « essentiellement et si l'on s'en remet à la formule qui exprime ce en quoi elle consiste, la vertu est une moyenne; mais, dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue une extrémité¹⁰⁶ ». Le courage se détermine donc d'une part comme moyenne

¹⁰⁵ Schilling (1930), p. 44.

¹⁰⁶ 1107a6-8, voir aussi 1107a23. L'*EE* ne contient pas cette précision telle quelle, mais au moins deux passages vont dans le sens de la vertu en tant qu'extrême : 1220b28 (l'intermédiaire relatif à nous est ce qu'il y a de mieux et produit la meilleure disposition) et 1222a6 (la vertu est la disposition qui nous rend

par rapport aux affects de crainte et d'intrépidité, d'autre part comme moyenne entre vice par excès et vice par défaut, et constitue sous cet aspect une extrémité, un sommet en tant qu'il inclut la beauté morale. Ces observations portent à croire que la beauté de l'action vertueuse elle-même assume une triple fonction : elle fournit matière à l'intrépidité, fait du courage un sommet et sert de paramètre de cause ou de motif à cette vertu. Si l'étude du rôle de la beauté morale du courage a été retardée jusqu'ici, c'est pour des raisons de présentation. Nous nous y appliquerons dès la partie suivante, terminant celle-ci par l'analyse des modes d'opposition des états vicieux et vertueux, démarche qui permettra de mieux situer le courage par rapport aux extrêmes.

Dans les deux éthiques, l'exposition de la théorie de la médiété donne lieu à des remarques sur l'opposition entre le milieu et les extrêmes, et l'*EN* réfère sans cesse au courage pour illustrer ses propos. Pour sa part, l'*EE*, s'appuyant sur les concepts d'égal, de plus grand et de plus petit, nous apprend (1220b31 et sq.) que les extrêmes sont contraires l'un à l'autre et à l'intermédiaire puisque celui-ci est l'autre par rapport à chacun des deux; le passage 1222a20 et sq. relève que comme l'excès et le défaut sont contraires l'un à l'autre et à l'intermédiaire, les états qui leur correspondent sont pareillement contraires l'un à l'autre et à la vertu. La cause de cette opposition, explique Aristote, réside en ce que l'inégalité et la similitude par rapport à l'intermédiaire n'est pas toujours la même : l'on passe plus rapidement tantôt de l'excès, tantôt du défaut à l'état moyen, et celui des extrêmes qui en est le plus éloigné paraît être plus opposé (a25). Chacun de ces énoncés généraux se trouve par ailleurs dans l'*EN*, où ils sont exemplifiés, dans un extrait spécialement consacré aux modes d'opposition des états (1108b10-1109a19), qui suit les descriptions sommaires des vertus particulières. Le Philosophe y souligne d'abord que chacune des trois dispositions (vice par excès, vice par défaut, vertu en tant que moyenne) s'oppose à toutes les autres, car les extrêmes sont à la fois contraires à la moyenne et entre eux, et la moyenne est contraire aux extrêmes (1108b10 et sq.). Le premier mode d'opposition porte sur le moyen relativement aux extrêmes : l'état moyen est excès par rapport au défaut et défaut par rapport à l'excès, de sorte que le courageux semble téméraire comparé au lâche, mais paraît lâche vis-à-vis du téméraire.

capables des meilleurs actes et qui nous dispose le mieux à l'égard de ce qu'il y a de meilleur), entendu que l'extrémité dans l'ordre de la perfection et du bien est le meilleur.

Notons ici que ces oppositions ne s'expliquent pas selon des affects différents, au sens où la témérité apparente du courageux se fonderait sur l'intrépidité et son semblant de lâcheté sur la crainte. Un seul facteur est en jeu dans ce cas : l'élément constitutif dominant de la vertu, l'intrépidité. Le courageux a l'air téméraire parce qu'il fait preuve, comparativement au lâche, d'un surplus d'intrépidité, et il passe pour un lâche étant donné qu'en regard du téméraire, il démontre un défaut de ce même affect; la crainte vient se greffer de façon complémentaire à ces considérations. Cela explique que les agents positionnés aux extrêmes chassent celui qui tient le milieu vers l'autre extrême; ainsi le courageux, aux dires du lâche, est un téméraire, tandis qu'il est lâche d'après le téméraire.

Le deuxième mode d'opposition concerne les extrêmes entre eux : ils sont beaucoup plus contraires entre eux que chacun par rapport au moyen (1108b29). Le fait est que les extrêmes sont plus éloignés l'un de l'autre que du moyen — en effet certains parmi eux présentent une ressemblance avec le moyen, comme la témérité avec le courage; or les choses les plus lointaines l'une de l'autre correspondent à la caractérisation des contraires. Ayant recours à l'exemple du courage, Aristote affirme que lâcheté et témérité sont contraires; or la notion d'éloignement utilisée pour ce faire exclut que cette opposition repose sur celle qui prétendument existerait entre la crainte et l'intrépidité. La témérité est le contraire de la lâcheté non parce que ces états mettent en jeu des affects contraires (un excès d'intrépidité pour la première et un excès de crainte pour la seconde), mais parce que essentiellement ils font intervenir l'excès et le défaut du même affect, savoir de l'élément constitutif prioritaire du courage, l'intrépidité — et de façon auxiliaire ils impliquent excès et défaut de crainte. Dans cette perspective, la témérité ressemble au courage car elle amplifie, en apparence du moins, l'élément constitutif dominant de la vertu. Ce deuxième mode d'opposition est traité dans une optique différente dans l'*EE*, où Aristote affirme que le moyen est plus contraire aux extrêmes que chacun d'eux l'un à l'autre (1234b1); plutôt que de considérer la notion de distance, le Philosophe fait remarquer que le moyen n'accompagne jamais les extrêmes alors que ceux-ci apparaissent souvent ensemble, comme c'est le cas chez le *thrasudeilos*. Les éthiques, utilisant un critère de mesure différent, situent donc autrement l'opposition la plus aiguë, l'*EE* distinguant de manière particulière la médiété, mettant l'accent sur sa

composition homogène en regard des vices qui sont des états déséquilibrés, voire même contradictoires.

L'élément prioritaire rend également compte du troisième mode d'opposition, portant sur chacun des extrêmes comparé au moyen; Aristote spécifie que par rapport au moyen, l'opposition la plus tranchée est tantôt celle du défaut, tantôt celle de l'excès (1109a1 et sq., 1234b7). En fait, l'opposition des extrêmes avec le moyen — et la ressemblance d'ailleurs — se rattache à la détermination du moyen; si la vertu se rapproche de l'excès de l'élément prioritaire, comme dans le cas du courage, l'opposé ne sera pas l'excès (la témérité), mais le défaut, en l'occurrence la lâcheté. Si toutefois la vertu se rapproche du défaut de l'élément dominant, comme dans le cas de la tempérance, l'opposé ne réside pas dans le défaut (insensibilité), mais dans l'excès (intempérance). Le Stagirite ajoute que cette apparence de relativité se justifie par deux raisons. La première relève des choses elles-mêmes : étant donné que l'un des extrêmes est objectivement plus près et ressemble davantage au moyen, c'est son contraire qui sera considéré en tant qu'opposé du moyen; autrement dit, comme la témérité est plus proche et donne davantage l'apparence du courage, c'est son contraire, la lâcheté, qui fait office d'opposé à la vertu, qui en est la plus éloignée et qui lui ressemble le moins. La deuxième raison provient de nous-mêmes. C'est que paraissent davantage contraires au moyen « les penchants auxquels nous inclinons nous-mêmes de préférence, par nature en quelque sorte » (1109a13-14). Cette observation est aussi faite dans l'*EE*, en 1222a39-41 : nous posons comme contraire au milieu l'état vers lequel nous et la majorité sommes davantage portés à errer. Et puisque l'être humain est plus enclin à la lâcheté qu'à la témérité, celle-là qui est défaut est plus contraire au courage que celle-ci qui est excès.

3.1.3 *Le motif du courage*

La discussion concernant les affects de crainte et d'intrépidité a permis de départager la médiété du courage des extrêmes de lâcheté, de témérité et d'*aphobia*. Malgré tous les paramètres considérés, il faut encore ajouter un élément à la description du courage, car les développements portant sur ses formes impropres indiquent la possibilité de se comporter objectivement (dans un premier temps, du moins) comme le courageux — savoir d'affronter le danger — sans véritablement l'être. Cette attitude trompeuse se produit non pas tant à cause d'un déséquilibre des affects en jeu, mais avant tout parce

que les agents ne se comportent pas d'après un motif vertueux. Le motif de l'action courageuse, qui demeure le même pour toutes les vertus, constitue un paramètre à part, dont nous nous efforcerons de donner la signification particulière dans le cadre du courage. On constate qu'il ne suffit pas d'affronter le trépas pour être courageux; encore faut-il lui faire face pour la raison qu'on doit, parce que c'est beau de le faire — ou laid de ne pas le faire (1116a11, 1229a4). Aristote explique à cet effet que mourir pour fuir la pauvreté, un chagrin d'amour ou une chose désagréable relève non du courage, mais de la lâcheté. Vouloir se soustraire à ce qui est pénible est signe de mollesse, et ce faisant l'agent affronte la mort en vue de fuir un mal et non pour la beauté du geste (1116a12-15). Certes on peut rappeler ici que de toutes façons, ces circonstances ne sont pas celles du courage; pourtant, il faut voir que même lorsque l'agent affronte le danger constituant le contexte spécifique du courage, il peut le faire pour une raison qui l'exclut de la vertu, comme en témoignent les formes impropres de courage. Pour sa part, l'*EE* souligne aussi, après avoir déterminé le domaine du courage, que seul celui qui agit pour le beau est sans crainte et courageux; celui qui ne supporte pas le redoutable pour ce motif ou bien s'éloigne du courage ou est téméraire (1229a3-4). En fait, le courageux, se comportant en vue du beau, peut être dit sans crainte au sens où cet affect ne motive ni ne guide son action; au contraire, celui qui finalement n'affronte pas et dont le comportement est guidé par le souhait de ressembler au courageux est téméraire, et celui qui affronte le même danger que le courageux mais pour une autre raison que le beau s'écarte de la vertu. Ainsi peut-on être disposé à mourir sans être courageux, comme ceux qui acceptent de trépasser en vue de fuir certaines peines, souffrances ou douleurs physiques (1229b35, 39, 1230a3). Par ces indications — qui seront analysées plus en détail ci-après — Aristote donne le beau ($\tau\omicron\kappa\alpha\lambda\omicron\nu$) comme l'unique motif du courage, complétant ainsi la description de cette vertu et utilisant ce critère pour identifier cinq attitudes qui peuvent en présenter les signes extérieurs, en partie ou en totalité. Comme les éthiques traitent la question du motif du courage dans des termes différents, il s'agira de notre première préoccupation, avant de procéder à l'examen des états apparemment courageux.

Le motif ou but figure dans les deux énumérations des paramètres de la vertu dans l'exposé général de l'*EN* (1106b23, 1109a28), et conséquemment Aristote le reprend dans son développement sur le courage. Si l'on en croit Mills, le Philosophe

déterminerait brutalement un contenu à ce motif en 1115b12-13, car il s'agirait là du premier passage où le Philosophe considère le beau comme la fin de l'action morale¹⁰⁷. Pourtant, le τὸ καλόν compte parmi les traits de l'acte vertueux, en ce sens que l'agent qui exécute un tel acte l'accomplit en vue de l'acte lui-même (1105a32; entendu que la vertu et donc l'acte vertueux est une belle chose), de sorte que la reprise de cette notion en tant que motif du courage était prévisible. Après avoir qualifié les maux formant le contexte objectif du courage et précisé que le courageux les craint comme il se doit, Aristote ajoute le mobile du comportement : l'agent les affrontera, comme le veut la raison, parce qu'il est beau de le faire (τοῦ καλοῦ ἔνεκα), car c'est la fin que lui assigne sa vertu (1115b12). Quelques lignes plus loin, le courageux est défini à l'aide des paramètres d'objet et de motif : est courageux celui qui dans sa crainte affronte ce qu'il doit pour la cause qu'il doit. En effet, il agit et est affecté comme il convient et comme la raison le voudrait (1115b17-20). Ayant ainsi résumé l'état subjectif du courageux et son acte par la notion de convenance — qui reflète celle de médiété — et par celle de raison, il explique comment le beau vient se greffer à ces considérations en constituant le but du courage. D'abord il établit que le courage, à l'image de toutes les activités, trouve sa fin dans ce que recherche l'état qu'il manifeste. Puisque le courage est une belle chose, la fin à laquelle le courageux prétend sera aussi telle, car on caractérise chaque être par sa fin. Par conséquent, le courageux affronte, accomplit des actes courageux parce que cela est beau (1115b17-24). Cette conclusion accentue le caractère singulier du motif du courage par rapport aux autres paramètres, car d'une part il s'applique davantage à l'acte courageux qu'aux affects éprouvés par l'agent et d'autre part le « comme il faut » (δεῖ), dans son cas, n'est pas une question de plus ou de moins, mais de tout ou rien, sa présence faisant de la médiété un sommet, et son absence ravalant l'affrontement des beaux dangers au rang de faux courage.

La notion de beau n'a pas tout à fait la même résonance dans l'*EE* d'abord parce que cet ouvrage ne contient pas de passage parallèle où Aristote donne les conditions de l'acte vertueux, ensuite parce que le motif n'apparaît pas dans les énumérations des paramètres de la vertu — sont répertoriés l'objet, le temps et la manière, 1221a15 et sq., 1228b8, b17. Cela n'empêche pas Mills d'affirmer que l'*EE* introduit le τὸ καλόν

¹⁰⁷ Mills (1980), p. 206.

comme motif du courage de manière plus appliquée que l'*EN* en 1228b39¹⁰⁸. Probablement est-ce dû au fait que l'*EE* relie assez explicitement le τὸ καλόν à la raison, en comparaison de l'*EN* qui mentionne deux fois la raison quand il est question du motif du courage (1115b12-b19), sans commenter le rapport entre les deux notions. Aristote, dans l'*EE*, afin de compléter son argument visant à montrer que le courageux est sans crainte, pose que le courage obéit à la raison¹⁰⁹, et que la raison commande de choisir le beau. Ainsi le courageux est *aphobos* (1229a14) en ce sens qu'il est mu non par la crainte qu'il ressent mais par le beau qu'il poursuit en tant que fin, de sorte qu'il agit conformément à la raison. Mills note¹¹⁰, à la suite de Dirlmeier, que cette expression (ὁ λόγος κελεύει) est utilisée à cinq autres reprises dans le paragraphe suivant. Et dans ce cadre, la raison paraît concerner à la fois affects et actes, car le courageux est dit craindre et être intrépide comme la raison l'ordonne, et affronter ce que la raison ordonne, savoir des choses pénibles et destructrices, mais uniquement dans la mesure où elles sont par ailleurs belles (car il serait honteux de faire face à des choses laides, 1230a34). À l'inverse, le téméraire fait preuve d'intrépidité même si la raison ne le commande pas et le lâche n'en démontre pas même si elle l'exige, tandis que le courageux en éprouve seulement si elle le commande.

La locution « comme la raison le commande », suggère Mills¹¹¹, est utilisée chaque fois dans ce passage comme l'équivalent de « comme il faut » (ἄ δεῖ), ce en quoi consiste la médiété. Or il faut voir que l'expression en question prend une valeur différente selon qu'elle s'applique aux actes ou aux affects. Dans le cas du fait d'affronter des dangers destructeurs, la raison vient ajouter la condition de beauté (« à moins qu'elles ne soient belles », 1229a9), sans quoi l'objet du courage demeurerait trop général. Dans le cas des affects (craindre et être intrépide comme la raison le commande, 1229a7, a11), la raison semble avoir une valeur indicative. Il est en effet curieux de comprendre, à la suite de Mills, que le courageux éprouve les deux affects comme il doit, c'est-à-dire comme l'exige la raison, dans la mesure où cette interprétation confère à la raison un ascendant sur les affects au sens où elle les contrôlerait. Certes la raison est le propre de

¹⁰⁸ Op. cit., p. 207.

¹⁰⁹ ἀκολούθησις τῷ λόγῳ, 1229a2-3; en 1220b20, Aristote écrit κατὰ λόγον (état respectant la raison).

¹¹⁰ Op. cit., p. 205.

¹¹¹ Op. cit., p. 206.

l'être humain et son exercice doit primer sur le reste en vue du bonheur parfait, mais elle ne compte pas parmi ses fonctions — du moins pas selon la théorie aristotélicienne de la vertu — la domination des affects. Or pareil contrôle est inutile dans le cas du vertueux aristotélicien, car il se trouve justement dans un état moyen par rapport à ses affects¹¹². Ainsi, la relation entre les affects et la raison chez le vertueux exclut toute forme de résistance et de lutte, relevant moins de l'obéissance que de la concordance¹¹³. C'est précisément ce qui le distingue des *enkrateis*, chez qui cette relation est conflictuelle : faute d'une éducation appropriée, ils ne se trouvent pas dans des états moyens par rapport aux affects, lesquels sont contraires à leur raison (à la différence des vicieux, ils ont conscience de ce conflit, car leur raison n'est pas pervertie) et nécessitent donc d'être contrôlés. Lorsqu'il est question des affects, la référence à la raison sert donc à indiquer une correspondance entre cette dernière et leur médiété; autrement dit, l'affectivité du courageux se trouve dans un état analogue à celui que commande la raison sans toutefois qu'elle ne le fasse effectivement — à cet égard, l'usage de la particule ἄν lorsqu'il est question de la raison est révélateur. Par conséquent, dans l'ordre de l'affect (de l'état d'âme), l'exigence de raison renvoie directement à la médiété, alors que dans l'ordre de l'action, elle ajoute à la médiété ce que l'on peut appeler une dimension « acrotique » : la raison n'exige d'affronter des périls qu'à la condition que ce soit beau, et cette réserve de beauté fait du courage un sommet en ce qui regarde le bien et la perfection.

Ces observations concernant le beau correspondent au passage de l'*EN* sur la vertu-sommet suivant la définition générale (1107a6-8) : quand Aristote écrit que la vertu est une extrémité dans l'ordre du bien, il considère le but qu'elle vise, la beauté du geste, laquelle beauté ne s'inscrit pas dans la moyenne. La beauté, en tant qu'impératif de la raison, permet en quelque sorte de rationaliser la vertu; il s'agit, à tout le moins, d'une manière d'éliminer les affects en tant que motivation de l'action vertueuse. Certes les vertus morales concernent la partie irrationnelle de l'âme (1220a10-14; 1103a4), cependant leur motif n'est pas d'ordre affectif et relève de cette partie uniquement dans la mesure où elle prend part à la raison — y participe, la suit, demeure à son écoute

¹¹² L'état moyen envers les affects c'est être bien disposé suivant 1105b28; selon 1220b20 la vertu consiste à avoir ses affects selon la raison.

¹¹³ C'est en ce sens que la partie irrationnelle « suit » la partie rationnelle, qu'elle y participe, s'y accorde, l'écoute; 1219b30, 1220a12, 1102b27, 1103a4.

(1220a12, 1220b5, 1102b14). Le vertueux visant le beau comme mobile se retire de la motivation affective pour s'inscrire dans la sphère rationnelle (1117a8-9); en opposant le beau et l'insensé¹¹⁴, Aristote montre qu'agir en vue du beau correspond à la raison, et exclut ainsi la possibilité qu'un agent poursuivant ce but se comporte sous le coup des affects. L'être courageux d'Aristote, remarque Heil, agit « à cause de la raison » ou « à cause du beau », jamais selon ses affects¹¹⁵. Soulignons par ailleurs que cette insistance à rapprocher le motif du courage de la raison est caractéristique de l'*EE*, comme si Aristote cherchait à rallier à sa conception de la vertu un auditoire particulièrement préoccupé par le rôle qu'y joue la raison¹¹⁶.

Si le beau en tant que motif du courage est réitéré à plusieurs reprises dans les deux éthiques, en revanche Aristote ne précise pas ce que concrètement il entend par l'expression τοῦ καλοῦ ἕνεκα. Selon Pears, la formule renvoie à la victoire : le courage aristotélicien, soutient-il, a une nature exclusivement militaire¹¹⁷, et le fait est que les soldats combattent en vue de gagner. Or, objecte Rogers, la victoire n'est pas tant le motif du courage que celui de la bataille¹¹⁸. Sans renier l'importance de la victoire pour les soldats courageux ou sa force de motivation en temps de guerre, l'auteure insiste sur la différence qui existe entre le fait de dire que la victoire motive les agents et le fait de dire qu'elle motive leur courage. En fait, la victoire est le motif non du courage, mais de l'optimisme, une forme de faux courage; Aristote explique en 1117a10 et sq. que certains tirent leur intrépidité de leurs nombreuses victoires et s'imaginent être les plus forts. Or si la perspective de victoire s'évanouit (si la situation n'est pas conforme à leur espérance), les optimistes s'esquivent, trahissant par là la faiblesse de ce motif et son inadéquation avec la vertu. Quelle sorte de beauté a donc en vue le courageux aristotélicien? La beauté du courage lui-même, entendu que le courage est une belle chose (1115b21). Dans la mesure où le danger qu'il affronte est mortel, le courageux met sa vie en jeu, et ce faisant

¹¹⁴ 1230a34, μὴ καλὸν ἀλλὰ μανικόν; 1232b38, ἀνόητον καὶ οὐ καλόν.

¹¹⁵ Heil (1996), p. 61.

¹¹⁶ En utilisant un langage qui lui est familier, pour assurer le succès de sa démarche ; *Métaphysique*, α, 3, 995a et sq. Mills (1980), p. 205, citant Dirlmeier, va plus loin en affirmant la nature platonicienne du langage eudémien.

¹¹⁷ Par cette position, on constate que Pears néglige l'apport de l'*EE*, car dans cet ouvrage, les circonstances objectives du courage demeurent plus inclusives, en ce sens que le danger de mort objet de la crainte du courageux n'est pas nécessairement de type guerrier.

¹¹⁸ Rogers (1994), p. 305.

peut revendiquer pour lui-même la beauté du sacrifice (1169a21-22); Aristote explique que ceux qui donnent leur vie optent pour la grandeur du geste et sa beauté (a25-26). La beauté du courage est en effet à la mesure du sacrifice qu'il exige de l'agent; l'aspect pénible de cette vertu vient de ce qu'elle prive le courageux des plus grands biens. En effet, plus la vertu qu'il possède est complète et son bonheur parfait, plus la perspective de la mort l'afflige, étant donné que c'est surtout pour un tel homme que la vie a du prix (1117a10 et sq.). Ainsi l'ampleur du sacrifice fait la grandeur du geste du courageux, lequel choisit d'exécuter ce qui est beau en échange de ces biens-là.

3.1.4 *Les formes impropres de courage*

En tant que motivation d'ordre rationnel, le beau constitue un critère permettant de départager les personnes courageuses de celles qui passent pour l'être¹¹⁹. C'est qu'il existe en effet cinq formes (εἶδη) de courage, nommées ainsi sur la base d'une similitude (καθ'ὁμοιότητα). Ces attitudes rappellent la vertu parce qu'elles font affronter les mêmes périls — leurs circonstances objectives sont celles du courage, et dans certains cas l'action est objectivement courageuse —, pourtant elles s'en distinguent car leur motif n'est pas le même (1229a15-16, sans parallèle dans l'*EN*). Notons d'abord que les formes impropres de courage se distinguent des vices opposés au courage. D'une part, le lâche, le téméraire et l'*aphobos* ne sont pas affectés comme il se doit, c'est-à-dire qu'ils se trouvent dans des dispositions extrêmes eu égard à leurs affects, et d'autre part ils se comportent de façon non courageuse; or la faute de ceux qui semblent courageux ne se situe pas tant aux niveaux des affects et des actes qu'à celui de la motivation : tous agissent selon un motif étranger à la beauté morale de leur geste¹²⁰. Le nombre et la nature de ces formes de courage demeurent les mêmes d'un ouvrage à l'autre, cependant l'ordre de présentation diffère. Dans l'*EE*, le Philosophe, après avoir traité du motif du courage, nomme les cinq formes en les décrivant brièvement (1229a14-30). Puis, ayant précisé les circonstances objectives du courage, il reprend plus en détails les simili-courages, (1229b27-1230a34), mais en adoptant un ordre distinct de sa première énumération. Signalons par ailleurs que cet examen clôt le développement eudémien du courage, qui ne comporte pas, à la différence de la conclusion de l'*EN*, de précisions sur

¹¹⁹ Joachim (1951), p. 120; Smoes (1995), p. 201.

¹²⁰ Et, comme le remarque Nisters (2000), p. 76 à la suite de T. d'Aquin, tous contreviennent à une des trois conditions de l'acte vertueux.

la grandeur de cette vertu; seule l'*EN* mentionne que l'exercice du courage est pénible, et que cette vertu est objet de louanges. Du côté de l'*EN*, le Stagirite, après avoir caractérisé le milieu et les extrêmes et insisté sur le beau en tant que motif du courage, présente les formes impropres de cette vertu; il commence par la plus ressemblante, et les décrit une seule fois, de façon assez détaillée (1116a16-1117a27). La constante que l'on observe dans l'ordre de présentation consiste en ce que le Philosophe introduit en premier lieu le courage civique suivi du courage militaire; notre analyse portera d'abord, pour respecter cette régularité, sur ces deux formes impropres. Elle se poursuivra selon l'ordre de présentation de l'*EN*, qui possiblement procède sur la base du critère de similitude décroissante avec le courage¹²¹; c'est ainsi que seront examinés l'ardeur, l'optimisme et l'ignorance.

3.1.4.1 *Le courage civique*

Cette « caricature du courage », selon la terminologie inadéquate de Smoes¹²², fait l'objet de trois courts commentaires dans l'*EE*. Aristote affirme d'abord que le courage civique est motivé par¹²³ la honte, αἰδώς (1229a14); puis il souligne qu'il est motivé par la loi (a29), et enfin que ceux qui font face par honte paraissent par-dessus tout courageux (1230a16-21), citant à l'appui deux vers d'Homère. De façon générale, l'appellation même de πολιτική nous indique que ce courage est l'apanage du citoyen, c'est-à-dire de l'homme libre ayant atteint un certain âge. Ensuite, l'on remarque que le courage civique semble avoir deux motifs concurrents, la honte et la loi. Or on peut considérer, sur la base de 1116a19, que Aristote invoque la seconde à la place de la première, car les sanctions et les marques d'opprobre desquelles résulte la honte sont imposées par la loi; puisqu'elle régit la honte, la loi est indirectement à l'origine du courage civique. En mettant la honte au compte de la loi, Aristote signale possiblement une dépendance de l'agent qui en fait preuve à l'égard de ses concitoyens; autrement dit, la référence à la loi montrerait que l'agent s'en remet à un jugement externe qui sanctionne après coup son comportement,

¹²¹ Selon Smoes (1995), p. 202; ce critère sera remis en cause au fur et à mesure de l'analyse.

¹²² Op. cit., p. 201, suivant en cela Gauthier & Jolif; la caricature, puisqu'elle se fonde sur l'exagération, convient davantage à la témérité qu'aux formes impropres de courage, qui n'impliquent pas ce procédé.

¹²³ Aristote utilise la préposition διὰ + accusatif pour expliquer les motivations des faux courages, se situant clairement dans le registre de la causalité. Il utilise généralement la préposition ἔνεκα + génitif lorsqu'il est question du beau, mais aussi ὅτι καλόν, 1116a11, a15, et διὰ τὸ καλόν, 1117a8.

preuve de l'immaturation de son attitude et de son manque d'autonomie morale¹²⁴. Le troisième extrait, quant à lui, note la grande ressemblance entre le courage civique et la véritable vertu; en effet, le personnage illustrant le courage civique, Hector, est réputé fort courageux et sa vertu guerrière montre que ce type de courage se produit sur le champ de bataille, cadre par excellence du vrai courage selon l'*EN*. Malgré sa brièveté, la présentation eudémienne du courage civique ne laisse aucun doute : sa motivation est d'ordre affectif, entendu que la honte est identifiée comme un affect en 1220b12-13, ce qui suffit à l'exclure de la vertu.

Le développement nicomachéen sur le courage civique traduit plus explicitement encore la nature affective de son motif. Ayant noté l'étroite ressemblance entre le courage civique et le courage véritable (1116a17-18 et 27), Aristote explique que les citoyens affrontent les dangers soit pour éviter les sanctions ou les signes d'opprobre prescrits par la loi, soit pour recueillir les honneurs, et mentionne deux personnages homériques, Hector et Diomède (1116a24-25). Ainsi la similitude du courage civique et de la vertu tient à la parenté de leur motif respectif : l'honneur et l'opprobre, en effet, constituent des espèces du beau et du laid¹²⁵. La différence réside en ceci que chez le vertueux, le motif est le beau en tant qu'il correspond à une exigence de la raison, alors que chez celui qui fait preuve de courage civique, le but recherché est l'honneur par l'entremise du désir¹²⁶ — ou, négativement, l'opprobre par le biais du désir de s'y soustraire. En plus d'entretenir une motivation d'ordre affectif, les agents improprement courageux manifestent une sensibilité à l'approbation sociale, c'est-à-dire qu'ils accordent une grande importance au blâme et à la louange des leurs pairs¹²⁷; ce faisant, ils ne sont pas vertueux, car la véritable vertu a d'abord une valeur intrinsèque. Certes l'action vertueuse est louable, mais il s'agit là en quelque sorte d'un effet secondaire dont le vertueux n'a pas besoin; en aucun cas il n'exécute d'acte vertueux pour obtenir des compliments. Par conséquent, les deux éthiques, en situant le courage civique hors de la vertu, signalent

¹²⁴ Nisters (2000), pp. 78-79.

¹²⁵ Joachim (1951), p. 120.

¹²⁶ Il ne s'agit pas de l'*ἐπιθυμία*, identifiée clairement par Aristote comme un affect (1105b21), mais de l'*ὄρεξις*; on peut toutefois considérer l'*ὄρεξις* comme une sorte d'*ἐπιθυμία*. Notons que le Philosophe écrit *διὰ καλοῦ ὄρεξιν* (1116a28) pour expliquer le motif du courage civique, mais *τοῦ καλοῦ ἔνεκα* (1115b13, entre autres) pour celui du vrai courage (et des autres vertus), sans médiation par l'affectif.

¹²⁷ Smoes (1995), p. 203.

que celle-ci ne se réduit pas à l'affrontement de dangers ; encore faut-il s'exécuter pour un motif adéquat.

Aristote relève, en 1116a29-b3, un cas de figure absent de l'*EE*, celui du courage civique dû à la contrainte. Il concerne les « subordonnés qui tiennent leur rang sous la contrainte de ceux qui les commandent »; ces agents combattent parce que leur chef menace de lâcher ses chiens sur les fuyards, ou frappe ceux qui reculent, ou encore a disposé des obstacles derrière les troupes. Ces trois exemples de commandants employant la contrainte montrent bien l'infériorité de cette classe d'agents, qui font face parce que la retraite se révèle encore plus dangereuse que l'affrontement, ou simplement impossible¹²⁸. Leurs actes ne sont pas inspirés par la honte, mais par la crainte : ils craignent ce qui est pénible (*λυπηρόν*), non ce qui est laid (*αἰσχρόν*). Observons la gradation : le vrai courageux affronte ce qui est pénible parce que cela est beau ou, négativement, parce que ce serait laid de ne pas le faire (1117b10), évitant ainsi le laid ; celui qui fait preuve de la forme supérieure de courage civique affronte ce qui est pénible en vue de recevoir des honneurs ou pour éviter l'opprobre, donc lui aussi fuit d'une certaine manière le laid ; toutefois le subordonné que l'on contraint fait face à une situation dangereuse pour éviter une autre situation qui lui paraît pire encore et dont le menace son chef; cédant à sa frayeur, il affronte le moindre mal, ne se préoccupant ni de ce qu'il est beau de faire ni de l'honneur — d'ailleurs tout indique qu'il s'enfuirait (poserait un geste laid, objet de mépris) s'il le pouvait. Donc le subordonné contrevient à la deuxième condition de l'acte vertueux, car il n'accomplit pas son geste en vue de lui-même, et son infraction est d'autant plus grave que le motif de cet agent réside dans l'affect. L'importance de la crainte dans l'état du subordonné indique, malgré les apparences (malgré le fait qu'il affronte), une similitude avec l'état extrême de lâcheté, et cette ressemblance accentue l'infériorité de son statut par rapport à l'agent motivé par la honte. Reste à comprendre pourquoi Aristote, dans l'*EE*, passe sous silence cette typologie. S'agit-il d'un simple oubli ? Ou se peut-il que, s'adressant à un public averti, il n'a pas cru nécessaire de préciser que la contrainte exclut d'office la vertu ? Ou encore le Philosophe a-t-il jugé que son insistance à propos de la raison rendait inutile cette spécification (la contrainte et la crainte étant on ne peut plus éloignées de la motivation

¹²⁸ Joachim (1951), p. 120.

rationnelle)? Toujours est-il que la clarté du propos de l'*EE* ne souffre pas de ce silence, l'ouvrage démontrant un plus grand souci pour le motif de cette forme impropre de courage — savoir la honte — que pour la description exhaustive des cas de figure. Cette démarche est davantage caractéristique de l'*EN*, qui détaille et hiérarchise les deux types de courage civique.

3.1.4.2 *Le courage militaire*

La deuxième forme de faux courage, qui est celle des soldats, est due selon les deux éthiques à l'expérience (ἐμπειρία, 1116b3, 1229a14). Cette expérience des circonstances particulières, explique Aristote dans l'*EN*, procure au soldat, expert dans le domaine de la guerre, deux avantages. D'abord il a conscience grâce à elle qu'il existe beaucoup de situations sans péril à la guerre (1116a6-8) ; ensuite l'expérience confère au soldat une très grande capacité offensive et défensive, car il est capable de manier les armes et de posséder les moyens d'avoir la supériorité (1116b9-10). Ces deux avantages rendent le soldat combatif et font en sorte qu'il donne l'apparence du courage. Si l'*EN* décrit l'expérience professionnelle en termes d'expertise technique, l'*EE* pour sa part la caractérise au moyen du savoir : l'expérience, affirme Aristote en 1229a14-15, consiste à connaître (τὸ εἰδέναι) les secours permettant de parer le danger; ainsi l'intrépidité dont font preuve les soldats est due à leur connaissance des moyens de parer au danger. Dans la mesure où il est combatif et intrépide dans des situations guerrières, le soldat rappelle le courageux. Mais ce n'est qu'apparence, car en réalité, le professionnel de la guerre manque à deux conditions du courage. En effet, l'expertise sur la base de laquelle il affronte entraîne la suppression du danger : à cause de son expérience, il ne croit pas qu'il y ait du danger (1230a14) — soit parce qu'il a conscience que la situation est sans péril, soit parce qu'il détient la supériorité, soit parce qu'il connaît les moyens de parade. Or dans cette perspective, le soldat ne se trouve pas dans le contexte objectif du courage. La combativité de l'expert, s'exerçant en dehors de toute menace, n'a pas le caractère remarquable du courage et c'est pourquoi Aristote lui attribue une valeur moindre. En outre, éliminer le péril, c'est éliminer l'affect qui en découle, la crainte, alors qu'elle est un des éléments constitutifs du courage (1115a6, 1228a37). En fait, ceux que motive la seule expertise technique sont si éloignés du courage que lorsqu'elle leur fait défaut, ils deviennent des lâches (δειλοί, 1116b15-16, 1230a16). Tant qu'ils se pensent supérieurs,

les soldats, comme les courageux, affrontent le danger, cependant ils sont les premiers à s'enfuir quand le danger dépasse ce qu'ils attendent et qu'ils ont l'infériorité du nombre et de l'équipement (1116b15-18); l'*EE* constate semblablement que ces individus n'affrontent pas lorsqu'ils croient n'avoir pas de moyen de parade (1230a15-16). L'*EN* ajoute que les agents en fuite redoutent la mort plus que la vilénie, à la différence des citoyens, dont l'attitude s'apparente le plus au courage, qui trouvent laid de s'enfuir et la mort préférable à la vie sauve en de telles conditions (1116b19-24). Bref, Aristote, dans les deux éthiques, refuse — comme Socrate dans le *Lachès* (193a-c) — de tenir l'expert pour courageux. Si la compétence technique peut avantageusement se joindre au courage, en revanche, elle ne constitue pas à elle seule un motif permettant à l'agent d'affronter le danger.

Quelques remarques à présent au sujet de la référence à Socrate, puisqu'elle apparaît dans les deux traitements de la deuxième forme impropre de courage. Dans l'*EN*, Aristote observe que l'expérience passe pour une sorte de courage, et que c'est de là que vient la position socratique, selon laquelle le courage est une science (1116b4-5). Par cette affirmation, le Stagirite indique l'origine de la thèse de son prédécesseur : tout comme il assimile en général la vertu à la connaissance sur la base de l'analogie avec les techniques, il définit en particulier le courage comme une science sur la base du parallèle avec l'expertise militaire. Autrement dit, l'expérience fournit à Socrate un modèle pour concevoir le courage comme un savoir ; cette conception est examinée dans le *Lachès*, 194c et sq. La perspective diffère quelque peu dans l'*EE*, où Aristote prend parti par rapport à Socrate. S'inspirant de lui, il définit non le courage mais l'expérience comme une connaissance, toutefois il lui attribue un autre objet : l'expérience réside dans le fait de savoir non pas, comme le prétend Socrate, ce qui est dangereux, mais les secours qui permettent d'y parer (1229a14-15), de sorte que cette attitude est le contraire de ce qu'il croyait (1230a7). Ainsi Aristote, dans l'*EN*, se limite à identifier la source de la position socratique alors qu'il se fait plus critique dans l'*EE*, ce qui ne l'empêche pas, suivant son prédécesseur, d'intellectualiser la définition de l'expérience. La nuance, cependant, ne porte pas à conséquence, puisque dans les deux ouvrages l'expérience est considérée comme une forme impropre de courage. Cette attitude, moralement neutre, peut en fait aller de pair avec la vertu ou le vice.

3.1.4.3 L'ardeur

C'est ici que se brise la concordance des deux éthiques relativement à l'ordre de présentation des formes impropres de courage : l'*EE* nomme l'ardeur (θυμός) en cinquième et dernière place, l'*EN* lui attribue le troisième rang. En admettant que cette différence ait du sens et ne soit pas le fruit du hasard, on peut dire qu'elle relève du critère retenu par Aristote dans chaque ouvrage. Ce critère n'est pas la ressemblance décroissante « externe », objective avec le courage¹²⁹; à ce compte, en effet, le traitement de l'ardeur arriverait en deuxième lieu car, à l'image du courage civique, elle mène à affronter les dangers. Ce n'est pas non plus la ressemblance décroissante « interne », affective avec la vertu ; d'une part trois des formes impropres de courage impliquent un excès plus ou moins prononcé de crainte, ce qui rend leur classement futile, d'autre part l'ardeur, excluant la crainte, devient inclassable. L'examen de l'énumération de 1229a14-30 suggère que dans l'*EE*, Aristote fonde vraisemblablement son classement sur l'éloignement progressif par rapport à la beauté en tant que motivation rationnelle¹³⁰. Le courage civique a effectivement une sorte de beau comme motif et l'expérience professionnelle se base sur la connaissance (telle que décrite dans l'*EE* du moins); les trois formes restantes présentent des motifs de plus en plus étrangers à la raison et indifférents au beau : le courage dû à l'inexpérience et à l'ignorance, qui malgré tout peut être éclairé, celui se rattachant à l'espérance (la chance) et le dernier provoqué par l'ardeur, expressément qualifiée de πάθος ἀλόγιστον (1229a18). Le critère de classement à l'œuvre dans l'*EN* n'est pas davantage identifié par le Philosophe. On observe seulement un début analogue à l'*EE*, où est d'abord traité le courage civique (auquel est ajouté un deuxième type) puis le courage militaire; on note ensuite une relation hiérarchique entre les deux dernières formes impropres de courage (Aristote affirme que les ignorants sont inférieurs aux optimistes, 1117a24), de sorte que la position médiane de l'ardeur semble arbitraire. Le critère proposé par Mills est

¹²⁹ Comme le suggère Mills (1980), p. 208, citant Walzer (*Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, 1929, pp. 206-208); d'après lui, le principe de similarité avec le vrai courage préside au classement de l'*EE*, et reflète l'origine « académique » de ce traité. Or ce principe de similarité est bien vague, car l'élément similaire en question n'est pas précisé : on ignore s'il s'agit d'une ressemblance de comportement, d'affect, de motif, etc. ce qui pourtant est essentiel dans la recherche d'un critère de classement.

¹³⁰ Idem ; Walzer et Mills observent la composante cognitive du courage des militaires, des ignorants et des optimistes.

irrecevable¹³¹; en effet, si c'était l'efficacité pratique décroissante qui distinguait les « simili-courage », l'ardeur viendrait en deuxième, car à l'image du courage civique, elle assure de façon constante un comportement combatif. Malgré cette difficulté à cerner la raison du classement, l'ordre de présentation de l'*EN* sera adopté, avant tout par souci d'uniformité, puisque jusqu'à maintenant le courage a été traité suivant la progression du texte de cet ouvrage. Nous reviendrons sur la question du critère de classement après avoir caractérisé l'ensemble des simili-courages.

L'énumération des formes impropres de courage de l'*EE* se termine sur un bref exposé (1229a20-29) concernant la forme due au « sentiment irrationnel » (πάθος ἀλόγιστον), tels l'amour et l'ardeur. Fait à noter, le θυμός n'est pas directement donné comme motif; c'est davantage le genre πάθος, duquel il relève, qui est visé. Aussi l'amour, l'ardeur et la colère peuvent-ils être à l'origine de comportements rappelant le courage. Aristote souligne à cet effet que si l'on aime, on est davantage téméraire que lâche et on affronte de nombreux dangers, tel le meurtrier du tyran de Métaponte et celui à propos duquel on raconte des histoires en Crète. On imagine, à défaut de connaître l'identité de ces deux personnages¹³², qu'il s'agit de héros dont les actions sont mues par la passion amoureuse. Le motif de colère demeure pour sa part sans exemple. Puis le Philosophe affirme qu'il en va de même pour cet affect que dans le cas de l'ardeur (θυμός) : elle met hors de soi, elle est ἐκστατικόν (1229a25). Aristote observe ensuite que les sangliers paraissent courageux alors qu'il n'en est rien; quand ils sont hors d'eux-mêmes (ἐκστῶσι, ligne 26), ils paraissent tels (courageux), sinon ils sont déconcertants (ἀνώμαλοι), comme les téméraires. La phrase subséquente justifie l'emploi de l'exemple animal : Aristote précise que le courage de l'ardeur est le plus naturel — même les bêtes, comprend-on, semblent en être pourvues. Cet affect est par ailleurs invincible (ἀήττητον), et c'est pourquoi les jeunes combattent le mieux. L'extrait se termine avec une remarque concernant le courage civique, dont Aristote prend soin de dire qu'il est dû à la loi.

¹³¹ De même que la conclusion qu'il en tire à propos des deux éthiques. Voir pp. 208-209 où il affirme que l'*EN* est mieux organisée que l'*EE* en raison de l'utilisation du critère d'efficacité.

¹³² Rackham (1952), p. 316 souligne expressément que ces personnages sont inconnus; Dirlmeier (1962), p. 315 propose un renvoi peu convaincant au *Banquet*, 182b-c; Décarie (1978), ne commente pas ces exemples.

Ce passage appelle quelques commentaires. D'abord le fait qu'il soit question d'une classe d'affects (πάθος) et non d'un spécimen particulier indique une certaine généralité, un certain caractère inclusif du propos. Ensuite le qualificatif ἀλόγιστον renvoie à un motif étranger à la raison, de même que les comparaisons avec les sangliers et les jeunes, deux catégories d'êtres dont les actions ne sont pas rationnellement motivées. Le qualificatif ἐκστατικόν mérite lui aussi une explication : hors de quoi l'agent motivé par l'ardeur est-il jeté ? Hors de soi, c'est-à-dire hors de sa nature; c'est l'interprétation de Dirlmeier, qui suggère dans sa note¹³³, en se basant sur 1149b35¹³⁴, que Aristote veut dire que l'ardeur jette l'agent dans un état contre nature, qu'elle déforme, dégénère sa nature. Dans cet extrait des livres communs, Aristote explique que les races d'animaux se signalant par une violence lubrique ou une tendance à tout dévorer sont dénaturés (ἐξέστηκε τῆς φύσεως) comme les fous (μαινόμενοι) parmi les êtres humains. Ainsi les sangliers dont on a excité l'ardeur n'agissent plus selon leur nature — on peut imaginer qu'ils deviennent prompts à attaquer alors qu'habituellement ils sont plutôt passifs — et paraissent courageux ; parallèlement, un individu dont on a réveillé l'ardeur ne se comporte plus selon ce qui est propre à sa nature et le distingue en tant qu'être humain, savoir sa raison. C'est pourquoi l'amoureux affronte de nombreux dangers, y compris ceux qui ne sont pas matière à courage : son πάθος ἀλόγιστον le rend insensible à la réserve vertueuse de beauté exprimée par la raison, qui est d'affronter les choses difficiles et destructrices seulement si elles sont belles (1229a10)¹³⁵. Paradoxalement, cet état contre nature, cette forme impropre de courage est qualifiée de plus naturelle par Aristote (1229a27-28). C'est qu'affirmant cela, il souligne en fait le caractère inné de l'ardeur, de l'affect en général, donc du faux courage qu'il motive, comme pour le rapprocher de la vertu naturelle, et l'opposer au caractère appris de la vertu morale du courage, et surtout de son motif, le beau. Là réside vraisemblablement le sens de la remarque concernant le courage civique : elle vient opposer les deux formes

¹³³ Dirlmeier (1962), p. 313; il ajoute 1239b39, qui va dans le même sens. Aristote y affirme que ceux qui ne se trouvent pas dans le juste milieu se réjouissent de tout ce qui les transporte hors de leur état naturel.

¹³⁴ Ajoutons 1119a23, où Aristote rapproche le fait d'être hors de soi et d'avoir l'état naturel ruiné.

¹³⁵ Ajoutons ici l'exemple (1229b28-30) du comportement anormal des Celtes, qui armés affrontent des tempêtes, et celui des barbares, dont le « courage » est dû à l'ardeur, à l'état contre-nature dans lequel elle jette l'agent. Notons que l'exemple des Celtes dans *EN*, 1115b26-28, sert à illustrer non l'ardeur, mais l'*aphobia*, laquelle se produit chez le dément (*mainomenos*).

impropres de courage les plus distantes¹³⁶, le courage civique, dû à la loi, un motif de nature rationnelle et acquise, versus le courage de l'ardeur, dû à l'affect, un motif de nature irrationnelle et innée. Cela explique par ailleurs l'appellation d'indéfectible : de type instinctif, l'ardeur ne fait jamais défaut — elle demeure constante pendant toute la durée de l'action — ce qui rend meilleurs combattants les êtres chez qui elle tient lieu de courage, en particulier les jeunes, qui ne disposent pas d'une rationalité pleinement développée.

Aristote, dans son traitement eudémien du courage dû à l'ardeur, ne souffle mot ni de la crainte ni de l'intrépidité. L'omission signifie-t-elle que l'ardeur mobilise l'agent au point qu'il n'éprouve plus rien d'autre ? Si tel est le cas, le classement de l'ardeur en dernière place des formes impropres de courage paraît doublement justifié ; en plus de présenter un motif irrationnel, l'ardeur évacuerait les affects matière du courage, ce qui la distinguerait on ne peut plus de la vertu. Ce silence s'observe aussi dans le traitement nicomachéen de l'ardeur ; on note d'autres similitudes entre les deux traités, les plus manifestes étant la comparaison avec les bêtes et l'affirmation du caractère naturel de l'ardeur¹³⁷. Alors que dans l'*EE*, la similitude de l'ardeur avec le courage se restreint au fait qu'elle incite à affronter les dangers (1229a22), l'*EN* s'efforce de montrer que l'ardeur joue un rôle au sein du courage. Comme elle est un facteur qui incite fortement à faire face au danger (1116b26-27), l'ardeur peut servir d'auxiliaire aux courageux — mais non de motif, car ils demeurent motivés par ce qui est beau (1116b3032). À l'image de ceux qui font preuve d'ardeur, les courageux sont aussi du genre ardent (*θυμοειδείς*, 1116b26). Pourtant ceux qui affrontent poussés par l'ardeur qu'ils éprouvent, même s'ils sont combatifs, ne sont pas courageux pour autant : Aristote explique qu'ils n'ont pas le beau pour mobile et n'agissent pas de façon raisonnable, mais suivent leur affection (1117a7-9). L'ardeur, poussant à affronter les dangers, est un auxiliaire du courage¹³⁸ et sous ce rapport, elle fait partie de la vertu ; en tant cependant que seule motivation, elle devient une forme impropre de courage.

¹³⁶ Cette hypothèse est envisagée par Mills (1980), p. 209.

¹³⁷ Comme se limitent à le relever Joachim (1950), p. 120; Mills (1980), p. 212; Viano (2002), p. 248.

¹³⁸ Et non la vertu elle-même, comme le soutient Brady (2005), pp. 196, 201, qui définit à tort le courage aristotélicien comme la disposition excellente du *thumos*, c'est-à-dire transformé par la poursuite d'un but noble, la préservation de soi par la préservation de la *polis* ; voir pp. 196, 201.

L'*EN*, en fin de compte, arrive au même constat d'irrationalité que l'*EE* par rapport au motif de l'ardeur, mais d'une manière un peu plus nuancée. C'est que le Philosophe ne la qualifie pas d'emblée de πάθος ἀλόγιστον; avant de mentionner la nature réelle de l'ardeur, il prend soin d'expliquer qu'elle contribue au courage. Cette reconnaissance de la participation de l'ardeur au sein du courage — qui montre comment on peut les confondre — contraste avec la vigueur employée dans l'*EE* pour les opposer. En effet, l'insistance sur le caractère « extatique » de l'ardeur, particulier à cet ouvrage, l'exclut totalement de la rationalité et de la vertu, même si Aristote reconnaît que cet affect rend les agents combattifs. En dépit donc de l'identité de la conclusion, il faut noter la différence de ton entre les deux éthiques : l'*EN* admet une certaine parenté entre l'ardeur et le courage, tandis que l'*EE*, plus sensible à l'aspect rationnel du motif de la vertu, cherche à les distinguer — comme d'ailleurs l'atteste le rang occupé par le traitement de l'ardeur, le dernier, après toutes les autres formes impropres de courage. Si le développement eudémien témoigne d'un « manque de reconnaissance positive » à l'égard de l'ardeur, ce défaut n'est pas nécessairement interprétable comme un écho de la réserve platonicienne par rapport à cet affect¹³⁹. Et malgré un traitement plus favorable, l'*EN* n'assimile pas courage et ardeur. Ainsi l'idée est commune aux deux éthiques : la vertu n'est jamais διὰ τὸ πάθος, mais διὰ τὸ καλόν, laquelle fin correspond avec ce que commande la raison (1117a8, 1230a32).

3.1.4.4 L'optimisme

Le courage dû à l'optimisme occupe dans l'*EE* le quatrième rang de la série des formes impropres; Aristote le commente après l'ignorance, et avant l'ardeur. Si notre hypothèse concernant le critère de classement est exacte, cette avant-dernière place indique la faible teneur rationnelle de cette motivation. D'ailleurs le bref propos d'Aristote va dans ce sens : en 1229a18-20, il affirme que l'optimisme (ἐλπίζω, εὐελπις) fait en sorte que ceux qui ont souvent eu de la chance affrontent les dangers, de même que les gens ivres, car le vin les comble d'optimisme. Ces deux lignes attribuent le quatrième type de faux courage à la bonne fortune et à l'alcool, des motivations ayant bien peu à voir avec la beauté morale du geste courageux et son exigence rationnelle. Outre le motif, l'optimiste se

¹³⁹ Lequel écho indiquerait une antériorité temporelle (et une infériorité doctrinale) de l'*EE*; Mills (1980), p. 214.

distingue du courageux en raison du fait qu'il n'éprouve pas de crainte; Dirlmeier propose, sur la base de *Rhétorique*, 1382b35-83a3, que la chance passée de cet agent, le portant à prévoir qu'il n'a rien à souffrir, l'exempte d'éprouver de la crainte¹⁴⁰ (car celle-ci implique l'attente d'un mal). Cette absence de crainte est notée dans le développement de l'*EN* consacré à l'optimisme (1117a9-22); Aristote y déclare en effet que les optimistes s'imaginent n'avoir rien à subir (1117a14-15), donc rien à craindre. À la différence de l'*EE*, il note la ressemblance entre l'optimiste et le courageux, car dans les deux cas, les intéressés sont intrépides (1117a12). Cependant l'affect en question n'est pas exactement le même : l'intrépidité de l'optimiste repose sur le fait qu'il a souvent vaincu de nombreux adversaires et qu'ainsi il s'imagine être le plus fort, alors que celle du courageux repose sur la beauté de l'acte lui-même. De cette façon l'optimiste nicomachéen brave le danger sur la base de ses succès passés, en regard de quoi la motivation de l'optimiste eudémien, la chance, paraît plus fragile. Dans les deux ouvrages, Aristote compare les optimistes aux gens ivres. Toutefois il précise dans l'*EN* seulement que ces individus fuient quand ce qui leur arrive n'est pas conforme à ce qu'ils espèrent (1117a15-16). On constate ici la précarité¹⁴¹ de la prétendue intrépidité de l'optimiste : l'affect le plus indispensable au courage s'évanouit — sans doute au profit de la crainte — dès que l'agent constate que la situation n'est pas telle qu'il l'imaginait. Voilà donc l'émule du courageux se comportant comme un lâche (autrement dit comme un pessimiste, 1116a2-3). Par conséquent l'optimiste ne s'assimile jamais au courageux : celui-ci affronte ce qui est redoutable parce que c'est beau et qu'il serait laid de ne pas le faire (1117a16-17), tandis que celui-là soit se dérobe devant le danger (signe d'une crainte excessive), soit est intrépide sur la base d'une croyance de supériorité, de sorte que s'il affronte, c'est pour un motif qui n'a rien de commun avec celui de la vertu. En fait, le courageux, dont l'intrépidité a la vertu même (le beau) pour objet, est le vrai optimiste (1116a3-4).

Aristote dans l'*EN* termine son portrait de l'optimiste en contrastant son attitude avec celle du vertueux (1117a18-22). Il souligne que même si les deux agents demeurent sans peur et imperturbables (*ἄφοβον καὶ ἀτάραχον*, a19), le courageux est supérieur à

¹⁴⁰ Dirlmeier (1962), p. 315.

¹⁴¹ Joachim (1951), p. 121.

l'optimiste ; la différence réside en ceci que le premier reste tel dans les circonstances où la crainte surgit à l'improviste, alors que le second affiche cette attitude seulement dans les situations où l'affect est prévisible. Autrement dit, l'optimiste est moins courageux dans la mesure où il a besoin d'anticiper la crainte pour ne pas se laisser dominer par elle. En fait, l'attitude de l'optimiste tient à la préparation, tandis que celle du courageux résulte de son état. Le temps nécessaire à la préméditation indique que l'agent décide l'acte sur la base du calcul et de la raison ; le vertueux, quant à lui, fait l'économie de cette prévision : ses actes ne sont pas prévus, mais exécutés sur le moment, et manifestent en cela son état. Bref, ces quelques remarques proprement nicomachéennes insistent sur l'aspect spontané du courage : la préparation et le calcul, même s'ils produisent des actes très semblables à ceux du courageux, suffisent à exclure l'optimisme de la vertu.

3.1.4.5 *L'ignorance*

Le courage dû à l'inexpérience, c'est-à-dire à l'ignorance (δι'ἀπειρίαν καὶ ἄγνοιαν, 1229a16) occupe dans l'*EE* la troisième place du palmarès des formes impropres de courage; pour toute explication, Aristote donne deux exemples, celui des fous (μαϊνόμενοι) qui affrontent ce qui leur arrive et des enfants qui prennent des serpents dans leurs mains (1229a16-18). Il ajoute plus loin (1229b25-28), que celui qui affronte des choses redoutables par ignorance n'est pas courageux, tel l'individu qui affronterait la foudre par folie. Cette troisième place — après le courage civique et le courage militaire — peut se comprendre selon le critère de classement avancé : l'inexpérience, c'est-à-dire l'ignorance, constitue un état d'esprit assimilable à la privation temporaire de raison, de sorte qu'elle paraît plus aisément corrigible que l'optimisme et l'ardeur. En effet, Aristote attribue l'ignorance à la jeunesse et à la folie, deux états passagers qui se dissipent avec le temps (dans la mesure où l'on pense à la folie en terme de crise). Cela dit, le courage dû à l'ignorance, tel qu'il se présente dans l'*EE*, à l'image de l'ardeur, fait affronter les dangers qui, ne répondant pas à la réserve de beauté, n'ont rien à voir avec le courage; c'est qu'en aucun cas la raison ne commanderait de se saisir de serpents ni d'affronter la foudre. Cette conduite irrationnelle pousse l'ignorant eudémien à s'exposer inutilement au danger, que cependant il ne perçoit pas comme tel. Or n'ayant pas conscience du danger, il ne craint pas, caractéristique qui le rapproche non de la témérité, mais de l'extrême par absence de crainte, l'*aphobia*. La folie de l'ignorant rejoint celle de

l'aphobos, que d'ailleurs l'*EN* décrit comme un dément (μαινόμενος, 1115b26), affirmant qu'il ne craint rien, ni tremblement de terre ni fureur des vagues. Ainsi les formes impropres de courage rappellent diverses attitudes : le courage civique s'apparente au vrai courage, l'expérience professionnelle et l'optimisme se révèlent finalement lâcheté, l'ardeur semble témérité et l'ignorance, *aphobia*.

La nature non militaire des exemples et la ressemblance avec l'*aphobia* constituent des particularités du traitement eudémien de l'ignorance. L'*EN* en discute de manière passablement différente, à commencer par le rang — elle arrive bonne dernière des formes impropres de courage. Alors que l'*EE* explique l'origine de l'ignorance au moyen de la folie et de la jeunesse, l'*EN* ne se préoccupe pas de la cause de cette motivation; Aristote se limite à noter que les personnes dans l'ignorance paraissent courageuses (1117a22-27), ajoutant qu'elles ne sont pas loin de celles que motive l'optimisme. Si le Philosophe ne précise pas la raison de la proximité des deux attitudes, elle implique à l'évidence une certaine distorsion de la réalité : d'une part l'optimiste imagine, sur la base de succès passés, que la situation dans laquelle il se trouve lui est favorable, d'autre part les particularités de la circonstance échappent totalement à l'ignorant. Dans cette optique, la faute de ce dernier est plus grave : ne percevant pas la menace, il est presque impossible que par accident (c'est-à-dire selon une motivation autre que le beau) l'ignorant se comporte courageusement, comme cela arrive à l'optimiste (quand, s'imaginant le plus fort, il combat). D'ailleurs Aristote déclare que les ignorants sont inférieurs aux optimistes¹⁴² (1117a23), car ils n'ont aucune justification — les optimistes peuvent au moins invoquer leurs victoires antérieures, bien que le passé ne soit nullement garant de l'avenir. Cela explique que les optimistes persistent à affronter un certain temps, alors que ceux qui se trompent (οἱ ἥπατημένοι, 1117a25) prennent la fuite lorsqu'ils s'aperçoivent que les choses sont différentes de ce qu'ils avaient supposé. Selon Aristote, c'est ce qui est arrivé aux Argiens quand ils sont tombés sur les Lacédémoniens qu'ils avaient pris pour l'armée de Sicyone. Ainsi dans la perspective nicomachéenne, l'ignorance se situe dans le registre de l'erreur : l'agent ignorant se trompe quant au péril qu'implique la situation dans laquelle il se trouve. Si donc c'est sur la base de ce motif qu'il affronte, il manque à la première condition de l'acte vertueux,

¹⁴² Et non pas, comme le soutient Joachim (1951), p. 121, que l'ignorance est une sorte d'optimisme.

celle qui stipule que l'agent doit savoir ce qu'il exécute (1105a31)¹⁴³. Ce qui distingue l'ignorant eudémien de l'ignorant nicomachéen consiste en ceci que l'état du premier persiste de sorte qu'il affronte sans crainte ce qu'il ignore être du danger sans rapport avec le courage, alors que l'état du second se modifie au cours de l'acte : il prend peur et s'enfuit devant le redoutable qui lui apparaît comme tel, d'où sa ressemblance avec le lâche. Autrement dit, dans les deux cas l'agent ne perçoit pas la situation comme elle est, et cette illusion, dans l'*EE*, donne lieu à une conduite proche de l'*aphobia*, tandis que dans l'*EN*, se dissipant elle engendre un comportement lâche. Bien que la perspective diffère d'une éthique à l'autre, l'ignorance se trouve toujours hors de la vertu.

Ce panorama comparatif des cinq formes de faux courage nous mène à proposer un critère de classement pour l'*EN*, celui du mérite moral décroissant. Ainsi le courage civique serait l'attitude la plus digne d'éloge et l'ignorance la moins digne. Aristote, à deux reprises, porte un jugement qui va dans le sens de cette hiérarchie. D'abord en 1116b28, il mentionne l'infériorité des agents motivés par la crainte face à ceux que motive la honte (car ils fuient le pénible plutôt que le laid). Ensuite en 1117a23, il souligne l'infériorité des ignorants par rapport aux optimistes¹⁴⁴, car finalement leur motif se réduit à néant. Ces passages suggèrent une dégradation du motif que l'on peut compléter : le courage civique est dû à la honte (désir de fuir l'opprobre, une sorte de laid) ou à la crainte (désir de fuir le pénible), le courage militaire à l'habileté, la technique et la force (qui sont des choses honorables), l'ardeur constitue un auxiliaire du courage (elle est donc à rechercher), l'optimisme est dû à une croyance qui, malgré son éventuelle fausseté, repose sur des victoires dont l'agent a réellement le mérite, et l'ignorance à une illusion, qui est pour sa part tout à fait blâmable. Voilà qui rend compte de la différence de présentation avec l'*EE*, qui utilise vraisemblablement le critère d'éloignement croissant de la beauté comme motivation rationnelle. Ces particularités mettent en lumière le ton normatif de l'*EN*, dans laquelle Aristote encourage la pratique de la vertu en classifiant les attitudes au mérite, et le ton plus descriptif de l'*EE*, où le Philosophe, moins prompt à hiérarchiser, se préoccupe davantage de l'aspect rationnel de la médiété.

¹⁴³ Nisters (2000), p. 108.

¹⁴⁴ Mills (1980), p. 209, note cette évaluation.

En fin de compte, ce qui distingue tous ces simili-courageux des personnes vertueuses réside avant tout dans leur motivation, les affects étant concernés dans une moindre mesure. L'étude détaillée du courage et des attitudes associées a permis de noter que la distinction vices/vertu met en cause les affects, envers lesquels les vilains entretiennent des états extrêmes, et les vertueux, un état moyen. Il est donc apparu une différence de nature entre le vice et la vertu, l'un relevant de l'extrême, l'autre de la médiété. Il en va autrement concernant la différence entre la vertu du courage et ses formes impropres. Elle repose pour sa part sur la motivation des agents : les courageux invariablement agissent en vue de la beauté morale du geste (de la vertu elle-même), alors que les autres n'ont pas du tout ce but en tête. Cependant la disparité des motifs ne crée pas entre la vertu et ses formes impropres une différence de nature du type médiété/extrême; cette disparité départage vertu et non-vertus comme des altérités et non comme des opposés. Autrement dit, les non-vertus ne sont pas des vices car elles ne se définissent pas fondamentalement par un état extrême envers les affects; certes elles peuvent impliquer un tel dérèglement, mais leur principale caractéristique consiste à être motivées par des raisons autres que le beau. Ce qui vient mettre en évidence l'importance de la motivation dans l'acte vertueux, qui en quelque sorte se superpose à son essence de médiété pour produire un état de perfection, un sommet dans l'ordre du bien (c'est-à-dire une extrémité, 1107a7). Les choses se présentent différemment dans l'*EE*. Le motif du courage y est aussi traité de façon particulière en regard des autres paramètres certes parce qu'il ajoute la dimension de perfection à la vertu, mais également parce qu'il la relie avec la raison, relation que l'*EN* reconnaît sans exploiter (1115b12). Si l'*EN* fait intervenir le beau comme motif afin d'enrichir la présentation de la vertu avec son aspect de perfection et ainsi de montrer qu'elle est un bien, l'*EE* utilise aussi ce motif pour insister sur sa dimension rationnelle. À la différence de l'*EN*, le processus eudémien de définition de la vertu morale réfère à trois reprises à la raison¹⁴⁵, ce qui indique que la relation établie par Aristote entre le beau et la raison dans le traitement du courage n'est pas accidentelle; le Philosophe applique ce faisant ce qu'il avait noté dans sa partie théorique. Somme toute, le beau comme motivation fait de la médiété du courage un sommet, c'est-à-dire l'état le meilleur.

¹⁴⁵ 1220b18-19, 1220b27-29, 1222a9-11.

3.1.5 Conclusion

Qui est-il, finalement, le courageux aristotélicien ? En dépit de tous les éclaircissements que nous a permis de faire cette présentation du courage, force est d'admettre que la question subsiste. C'est que le portrait du courageux qui se dégage de l'examen de son état moyen envers la crainte et l'intrépidité d'une part et de sa motivation d'autre part montre un être exceptionnel. La rareté de cet état est corroborée par le fait que nulle part dans les éthiques ne se trouve un seul exemple concret de vrai courage — les citations et les exemples accompagnent tous des descriptions d'attitudes autres. Même l'*EE*, plus inclusive dans sa détermination des circonstances de cette vertu, lui conférant ainsi une extension plus grande, ne comporte aucune illustration. Certes les deux éthiques sont émaillées d'informations concernant l'état du courageux à partir desquelles nous avons tâché d'élaborer un portrait cohérent, mais l'absence d'exemple est tout de même symptomatique de la complexité de cette vertu. À ce raffinement s'ajoute le quasi mutisme d'Aristote concernant l'action du courageux; nous ne disposons, pour toute caractérisation, que d'un vocable, ὑπομένω. Dans l'*EE* comme dans l'*EN*, le courageux supporte, endure les dangers, leur résiste, tient bon contre eux sans que ne soit explicitée réellement la signification de ce verbe¹⁴⁶. Plusieurs traducteurs¹⁴⁷ s'en tiennent au sens habituel de ce verbe, même si ce choix entraîne au moins deux conséquences fâcheuses eu égard à la conception aristotélicienne du courage. D'abord rendre ὑπομένω par « endurer » confine l'agent vertueux à la passivité, à des actes défensifs, et suggère que l'essentiel de son comportement se limite à subir les événements. Or une telle inertie ne correspond ni à l'aspect décisionnel, ni à la dimension extrême de la vertu¹⁴⁸, et implique un manque d'initiative et d'activité qui ne saurait être objet de louange. Autrement dit, l'agent « endurant » qui ne décide rien et se borne à réagir aux circonstances contraste avec plusieurs caractéristiques de la vertu. Ce paradoxe du courageux-endurant,

¹⁴⁶ On trouve une indication négative en 1129b20 : le courageux n'abandonne pas son rang, ne fuit pas, ne jette pas ses armes.

¹⁴⁷ Mentionnons entre autres pour l'*EE* Rackham (1952, *endure*), Dirlmeier (1962, *standhalten*), Décarie (1978, *supporter*) et pour l'*EN* Gauthier & Jolif (1970, *tenir bon contre*), Tricot (1990, *endurer*), Rowe (2002, *withstand*).

¹⁴⁸ Les deux éthiques confèrent à la vertu une nature décisionnelle (1107a1, 1227b8) et extrême (1107a7, qui en appelle à la perfection, 1222a6-9, qui réfère au meilleur), et en font un objet de louange (1106b25, 1228a10, entre autres).

heureusement, disparaît lorsque le verbe en question est rendu par « affronter¹⁴⁹ ». Plutôt inhabituel, l'emploi de ce mot restitue au courage toute sa nature active et offensive — et ainsi son aspect décisionnel et extrême. On peut bien entendu questionner la légitimité de cet usage¹⁵⁰, et dire qu'il tombe dans l'excès inverse en donnant l'impression que l'action du courageux consiste à se ruer au devant des dangers. Soulignons toutefois que l'action désignée par ce vocable peut s'entendre de façon à ne pas exclure le repli stratégique, la protection, le calme, etc. — en somme des comportements moins actifs. En ce sens, le terme « affronter » s'avère plus conforme à l'esprit de la vertu aristotélicienne, que l'on considère l'une ou l'autre des éthiques.

La seconde conséquence négative de la traduction courante de ὑπομένω tient à ce qu'elle accentue le caractère pénible du courage, le situant du coup dans la sphère de l'endurance. En effet, dire que le courageux endure ou résiste renvoie à une action désagréable et rappelle le vocabulaire de la résistance utilisé pour décrire une attitude apparentée à l'*enkrateia*, la fermeté ou καρτερία. La fermeté s'oppose à la mollesse, et se définit comme le fait de résister (καρτερεῖν ou ἀντέχειν) aux choses pénibles (plus précisément à celles que le grand nombre ne peut endurer)¹⁵¹. Aristote rapproche ce comportement de la continence, qui elle consiste à dominer (κρατεῖν) les tentations auxquelles la plupart succombent. Cette dernière, affirme-t-il, est chose plus appréciable; c'est que résister et dominer sont des actes distincts, tout comme éviter la défaite et remporter la victoire. En comparant la résistance à un évitement, à un acte d'essence négative, Aristote évoque la nature passive de ce comportement, cause certaine de son infériorité par rapport au fait de dominer, attitude active et positive. Le verbe ὑπομένω n'apparaît pas dans ce développement, mais la proximité de signification avec καρτερῶ et ἀντέχω a sans doute inspiré le grand nombre de commentateurs¹⁵² qui interprètent le courage comme fermeté ou continence. Il n'est pas question ici d'examiner en détail les subtilités de chacune de ces positions pour les contester; puisqu'elles partagent

¹⁴⁹ Voir Voilquin (1965), qui traduit ὑπομένω de plusieurs façons, dont « affronter » (1116a12, 1116a18), et Bodéüs (2004), qui utilise ce verbe de manière uniforme.

¹⁵⁰ Non répertorié dans l'article ὑπομένω du Bailly (2000), il convient peut-être mieux à κινδυνεύω, que d'ailleurs Aristote emploie à quelques reprises dans le développement sur le courage.

¹⁵¹ 1150a14-15, 1150a32-b1, passages qui font partie des livres communs.

¹⁵² Par exemple Delabays (1946), p. 55; Joachim (1951), p. 118; Garver (1981), p. 163; Wolf (1988), p.73; Smoes (1995), pp. 252 et sq.; Heil (1996), pp. 61 et sq.

sensiblement le même fond, nous nous y objecterons en montrant de manière globale que le courage aristotélicien ne saurait s'assimiler à ces deux attitudes.

Concédonc que le verbe choisi par Aristote pour désigner l'action du courageux véhicule une connotation péjorative, et que l'exercice du courage est pénible (1117a33-35, sans parallèle dans l'*EE*), deux considérations appuyant l'exégèse de la fermeté-contenance. La dernière tout particulièrement, car elle porte à penser le courage comme un conflit interne, qui se tient soit entre deux affects (la crainte et le désir de bien agir), soit entre un affect (la crainte) et la raison, la première constituant l'élément désagréable, « l'ennemi » à combattre, à contrôler ou du moins à endurer. Afin de montrer l'inexactitude de ce point de vue, il suffit d'établir ce qui exactement est pénible dans le courage — notons qu'il s'agit là de la dernière préoccupation d'Aristote concernant cette vertu dans l'*EN*, comme si, pour conclure, il mettait en garde contre la possible confusion du courage avec des états moraux inférieurs; pareille précaution aurait été superflue dans l'*EE*, car le côté pénible du courage n'y est pas souligné, ce qui minimise le risque de confusion. Le Philosophe clôt donc le traitement nicomachéen du courage en affirmant qu'il est chose pénible parce qu'affronter des choses pénibles est difficile (1117a33-35). Première remarque : le côté affligeant du courage ne provient pas de ce qu'il consisterait à affronter, maîtriser ou endurer un affect pénible, la crainte. Rappelons ici que cet affect, dans la mesure où il est éprouvé selon les paramètres de la médiété (objet, temps, intensité), contribue à la vertu et n'a pas à être enduré ou combattu par l'agent. Et selon les propos mêmes d'Aristote, le côté affligeant du courage provient du fait qu'il s'exerce dans un contexte pénible, savoir le redoutable — lequel constitue l'objet de la crainte du courageux, ce qui peut-être explique l'interprétation « fermeté-contenance ». Le courageux donc affronte non sa crainte, mais le redoutable¹⁵³ et, deuxième remarque, s'afflige non pas d'affronter, mais des suites de cette action. Aristote reconnaît que le redoutable — concrètement la mort et les blessures — sont pénibles pour le courageux (1117b7-8), de la même manière que sont douloureux les coups reçus par les pugilistes¹⁵⁴; il admet la souffrance de l'agent, et précise que ce dernier ne l'envisage pas de bon cœur. Cette douleur, qui rend pénible l'exercice du courage, ne constitue pourtant

¹⁵³ τὰ φοβερά ; 1117a16-17, 1228b10, 1228b27, 1230a30, 1232a26 .

¹⁵⁴ Il ne faut pas voir dans cet exemple la métaphore d'un combat interne à l'agent; Aristote donne tout simplement une illustration qui reste dans le domaine de l'affrontement, près du contexte guerrier.

pas la source de l'affliction pour l'agent; en soi-même, le fait d'affronter les périls redoutables ne chagrine pas le courageux. La nature pénible du courage ne rebute pas le vertueux; c'est plutôt le lâche qui est chagriné par l'affrontement (1104b7-8). Ce qui afflige le courageux réside dans le résultat ultime du fait d'affronter : la perte non pas simplement de la vie, mais d'une vie précieuse, ce qui signifie la privation des plus grands biens, soit la vertu et le bonheur (1117b9-11). Dans le cas du courage, la beauté morale du geste, qui guide l'agent et constitue un but agréable, va de pair avec une certaine dose d'affliction dont le vertueux ne saurait faire l'économie — comment en effet rester indifférent face à la perte des plus grands biens ? Nulle trace chez un tel être de combat contre ses affects, ni d'endurance à leur égard; le courageux n'affronte pas sa crainte, ne se désole pas d'affronter, ni de l'aspect pénible du courage, mais de perdre ce qui réellement a du prix. Aristote élimine donc la possibilité de l'exégèse « fermeté-contenance » avant qu'elle ne se pose réellement, ce qui termine son exposé nicomachéen sur le courage¹⁵⁵. Le développement eudémien, quant à lui, prend fin sur un rappel des motifs des formes impropres de courage, afin de les contraster une dernière fois avec le but de la vertu, la beauté : seul le courage fait affronter les périls parce que c'est beau d'agir ainsi (1230a30). Dans la mesure où c'est la beauté qui confère à la vertu sa perfection, on peut considérer que l'*EE*, comme l'*EN*, clôt sa section consacrée au courage en constatant la grandeur de cette vertu. Cependant l'emphase est moindre dans l'*EE*, qui ne note pas que le courage est objet de louange. Ainsi les deux éthiques situent le courage dans le fait d'affronter des choses redoutables parce que c'est beau d'agir de la sorte (1117a32-33, 1230a29-20); seule l'*EN*, toutefois, relève le caractère pénible de l'exercice du courage et sa nature laudative, ce qui traduit un intérêt pour la mise en pratique de la vertu, alors que le discours eudémien se limite à la description de l'essence du courage.

¹⁵⁵ Et, comme le remarque Pears (1980), p. 172, Aristote termine son examen des vertus morales particulières en précisant que la continence n'est pas une vertu, mais un état mixte, 1128b33-34.

3.2 La tempérance

L'étude de la tempérance¹ suit celle du courage dans les deux éthiques, aussi demeurerons-nous fidèles à cette régularité dans notre présentation. En attribuant la deuxième place à la tempérance, Aristote respecte l'ordre de l'énumération qu'il donne des vertus particulières à partir de 1107a35. Dans le passage parallèle de l'*EE* toutefois, la tempérance apparaît à la quatrième ligne du tableau (en 1220b 35 et sq., après la douceur, le courage et la pudeur) et ses extrêmes sont décrits au troisième rang (après ceux de la douceur et du courage) dans la liste de descriptions sommaires accompagnant le tableau. Ainsi l'ordre de traitement eudémien diffère de celui du tableau pour des motifs que le Philosophe n'explique pas; le critère de classement, s'il y en a un, reste donc obscur. La troisième vertu, où la régularité entre les éthiques se brise, sera l'occasion d'examiner plus sérieusement cette difficulté; pour le moment, notons que la priorité accordée au courage et à la tempérance reflète la tradition platonicienne et le canon des vertus cardinales grecques. Quant à l'extension, le traitement de la tempérance occupe deux pages Bekker dans l'*EN* (1117b23-1119b20), mais une seule dans l'*EE* (1230a34-1231b4); cette différence quantitative implique nombre de variations sur fond de thèmes communs, la plus évidente étant celle de l'organisation de ces thèmes. D'abord l'ouverture du développement : l'*EN* s'intéresse d'emblée et assez longuement² aux éléments constitutifs de la tempérance, les plaisirs et les peines, surtout aux plaisirs, qu'elle restreint soigneusement à ceux que procure le sens le plus commun, le toucher; de son côté, l'*EE* commence par une remarque terminologique à propos du terme « intempérant ». Deux sens sont dégagés, et Aristote souligne les éléments constitutifs de ce vice (les plaisirs et les peines) avant de commenter brièvement l'autre extrême associé à la tempérance, l'insensibilité (1230a35-b21). La deuxième préoccupation de l'*EN* est la description de l'excès, du défaut et de la médiété (1119a1-21), alors que celle de l'*EE* consiste à identifier les plaisirs envers lesquels la tempérance s'exerce, ceux du toucher (1230b21-1231a18). Troisièmement l'*EN* compare intempérance et lâcheté (1119a21-35), démarche absente de l'*EE*. Enfin l'exposé nicomachéen sur la tempérance se termine

¹ C'est le terme choisi par plusieurs traducteurs pour rendre σωφροσύνη; Rackham (1952), Gauthier & Jolif (1970), Décarie (1978), Bodéüs (2004).

² De 1117b25 à 1118b35, selon Gauthier & Jolif (1970), qui incluent la distinction appétits naturels/appétits particuliers dans la détermination du plaisir matière de la tempérance; de 1117b25 à 1118b9, selon Bodéüs (2004), qui donne cette distinction comme un exposé complémentaire (1118b9-35).

avec une remarque terminologique semblable à celle de l'*EE*, qui mène à considérer le rôle de l'éducation et de la raison au sein de cette vertu (1119b1-20). L'*EE* conclut son développement par la description de l'excès, du défaut et de la médiété (1231a19-1231b4).

3.2.1 La remarque terminologique

Ces disparités au niveau de l'ordre de présentation des thèmes reliés à la tempérance témoignent déjà de la particularité de chaque ouvrage. Avant de soulever les questions majeures, telles la matière mise en jeu par la tempérance et la description des états, la transition entre les deux vertus et la remarque terminologique seront brièvement examinées, car en plus d'informer sur la vertu, elles sont révélatrices de l'orientation de chacun des traités. La transition eudémienne entre les vertus de courage et de tempérance (1230a34-36) est intéressante en ce qu'elle énumère les axes généraux de la définition non seulement du courage mais de la vertu morale. Aristote affirme en effet que pour la présente approche qu'est l'*EE*, le courage a été suffisamment traité, savoir qu'il a été question de la matière (*περὶ ποιῶ*) du courage (soit la crainte et l'intrépidité), du fait qu'il est une médiété, qu'il se situe entre des extrêmes, de sa cause finale (*διὰ τί*) et de la signification du redoutable (autrement dit de son contexte). Le Philosophe, sur ces propos, passe à la définition de la tempérance, ce qui laisse croire qu'il examinera cette vertu selon les mêmes axes. Rien de comparable dans l'*EN*, qui passe à l'étude de la tempérance en signalant qu'il s'agit avec le courage, d'une vertu des parties irrationnelles de l'âme, du moins selon la tradition platonicienne. Il appert ainsi que la transition eudémienne contient en germe un plan du chapitre, alors que le passage nicomachéen à la tempérance énonce un *endoxon* pour établir une simple liaison entre deux exposés. L'*EE* poursuit son exposé (1230a38) en signalant que l'intempérant (*ἀκόλαστος*) — et non l'intempérance — se dit de plusieurs manières. En un sens, l'intempérant est celui qui n'a pas été tempéré ni soigné. Aristote trace un parallèle avec ce qui est indivis pour illustrer son point : l'indivis, c'est ce qui n'a pas été divisé, et cela inclut ce qui peut l'être et ce qui ne peut pas l'être, de sorte que « indivis » signifie à la fois ce qui ne peut être divisé et ce qui peut l'être mais ne l'est pas. Il en va de même pour l'attribut d'intempérant : il s'applique en effet à celui dont la nature ne souffre pas d'amendement, et aussi à celui dont la nature l'admet, mais qui n'a pas été effectivement corrigé. Ce défaut de correction

concerne les erreurs qu'évite le tempérant en agissant correctement, et se compare avec les enfants, qui sont dits intempérants de cette dernière sorte d'intempérance. Dans un autre sens, les intempérants sont les individus difficilement curables ou totalement incurables au moyen d'une correction — autrement dit ceux qui par nature sont incorrigibles. Aristote ajoute que même si l'intempérance se dit de plusieurs façons, les intempérants ont affaire à certains plaisirs et à certaines peines, et qu'il a été montré schématiquement comment on nomme l'intempérance par métaphore³.

La particularité d'une telle introduction consiste en ce qu'elle traite non de l'appellation de la vertu à définir mais de celle de l'un de ses contraires, et qu'elle procède à une énumération de ses acceptions, ce qui n'est pas sans rappeler la démarche de *Métaphysique*, Δ. Concernant le rapprochement de l'intempérance avec l'indivis, deux traducteurs⁴ renvoient d'ailleurs au chapitre 22 de ce livre, qui porte sur la privation, en rapport avec le *a* privatif des noms ἀκόλαστος et ἄτμητος. Usant de pareille stratégie, le propos eudémien, croit Dirlmeier, relève davantage de la logique que de l'éthique, et a une portée pour le moins limitée au niveau pratique. De fait, Aristote ne tire aucune conclusion prescriptive de la distinction de sens; celle-ci semble plutôt servir à l'identification des causes des sortes d'intempérance (soit l'incapacité naturelle et le manque d'éducation). En outre, cet extrait souligne que l'intempérance dont il est question se dit par métaphore (1230b11-12); comme aucun des deux sens dégagés dans les lignes précédentes n'est qualifié de métaphorique, la formule surprend quelque peu. Rackham⁵, s'appuyant sur Solomon, suggère que l'expression de b11-12 réfère à des mots qui auraient été perdus en 1221a20, où le Philosophe, décrivant les extrêmes, aurait expliqué la métaphore. Mais en l'absence justement de ces mots, on pourrait supposer que Aristote se fonde sur les deux significations courantes de *akolastos* : la première, qui désigne l'individu non corrigé, et la seconde, figurée, qui désigne l'intempérant (et correspond au sens du terme français). Dans la mesure où le tempérant s'oppose à l'intempérant, Aristote, s'il avait seulement signifié par « intempérant » *celui qui n'a pas été corrigé*, appellerait systématiquement son opposé « kékolasménos ». Mais en réalité,

³ 1230b12, μεταφέρομεν; Décarie (1970), p. 128, écrit « par transfert de sens »; Rackham (1952), p. 327, écrit *by analogy*, et Dirlmeier (1962), p. 51, donne *übertragen* (figuré).

⁴ Décarie (1970), p. 128, note 31; Dirlmeier (1962), p. 322.

⁵ Rackham (1952), p. 327, note *b*.

Aristote utilise le terme *σώφρων* pour désigner celui dont la vertu s'oppose à l'intempérance; cette appellation révèle donc qu'être *sôphrôn* ne se limite pas à avoir été corrigé, et réciproquement que l'*akolastos* est davantage (ou autre) que celui qui n'a pas été corrigé (ou qui n'est pas réceptif à la correction). L'*a* privatif du nom *akolastos*, dans cette optique, n'épuise pas l'essence de l'attitude : certes l'*akolasia* peut résulter d'un manque d'éducation ou d'une nature inapte à la correction — comme Aristote le précise au début de l'extrait — cependant elle se définit surtout comme un état extrême envers les plaisirs et les peines, attitude que dénote le terme *akolasia* par transfert de sens, et que le Philosophe s'emploie à définir dans le reste de son développement.

La note terminologique de l'*EE*, qui éclaire les origines de l'intempérance, demeure neutre; Aristote énonce certains faits à propos de l'*akolastos* sans chercher à démontrer que son état doit être évité. C'est en partie ce qui distingue les deux ouvrages, car l'*EN* discute du nom d'intempérance (*ἀκολασία*) de manière moins impartiale : le vice y apparaît en tant que tel, et sa description s'accompagne de quelques mises en garde. Le commentaire linguistique, dans cette œuvre, conclut le traitement de la tempérance, et Aristote n'y emploie pas de formulation rappelant les écrits métaphysiques; à la place du constat de polysémie de 1230a39-40 et du rapprochement avec le terme « indivis », il souligne que le nom d'intempérance s'applique aussi aux fautes des enfants étant donné la similitude entre les deux états (celui de l'enfant et de l'intempérant moral, 1119b1). Accordant peu d'importance à la formation même du terme, le Philosophe explique que le transfert de nom n'est pas mauvais, car l'appétit se compare à l'enfant : la vie des petits enfants, en effet, est une vie appétitive et l'aspiration à l'agréable se trouve surtout chez eux. Comme l'aspiration à l'agréable est insatiable chez l'être privé d'intelligence, la tendance risque de prendre beaucoup d'ampleur, sans compter que l'activité même de l'appétit accroît encore l'inclination. C'est pourquoi ce qui aspire à de laides actions doit être tempéré (ou corrigé); les appétits, laissés à eux-mêmes, peuvent rendre le raisonnement inopérant. Le rôle de la raison dans la tempérance sera étudié en détail dans une partie subséquente; pour le moment, soulignons que la note linguistique nicomachéenne sur l'intempérance donne à voir la nature extrême, du moins inférieure, de cet état. Le parallèle avec l'enfant, un être au développement inachevé, va dans ce sens, ainsi que l'avertissement concernant

l'exclusion du raisonnement par l'appétit. De son côté, l'*EE* réfère une seule fois à l'enfant dans le traitement de l'intempérance (1230b6), pour illustrer le naturel tempérant de l'intempérant (celui dont le vice provient de l'incorrection); l'accent porte sur le potentiel vertueux plutôt que sur la nécessité de tempérer la vie appétitive. Ainsi la remarque terminologique mène l'auteur de l'*EN* à comparer intempérance et enfance et à conclure sur un ton normatif, alors que dans le cas de l'*EE*, cette note a une fonction introductive et demeure au plan descriptif.

3.2.2 *L'appétit et le plaisir*

L'exemple de l'enfant, dans l'*EN*, présente par ailleurs la particularité d'inclure la notion d'appétit — non pas que l'*EE* ignore totalement cette dernière, mais elle n'est pas traitée dans le cadre du passage parallèle. C'est que la distinction eudémienne des sens de l'intempérance insiste sur la correction sans toutefois spécifier l'élément à corriger; l'unique piste à ce sujet se trouve à la ligne 1230b9-10, où Aristote affirme que les intempérants ont affaire à des plaisirs et à des peines, lesquels pourraient constituer l'élément recherché. À cet égard, l'*EN* semble plus précise, car Aristote y énonce clairement ce qui doit être tempéré (κεκολάσθαι, 1119b3) : l'élément qui aspire, l'appétit, ὄρεξις (ou ἐπιθυμία). Comme il est possible d'aspirer à une infinité d'objets, le Philosophe ajoute : l'appétit de l'agréable ou du plaisant (τοῦ ἡδέος, 1119b6, 8), de sorte qu'il fait porter la correction sur l'appétit et indirectement sur l'objet de ce dernier, le plaisir. Certes nous avons noté — et le constat vaut aussi pour l'*EN* — que le fait d'avoir été corrigé ne constitue qu'une partie de la tempérance, mais l'identité de l'élément à corriger révèle tout de même une ambiguïté au niveau de l'objet de la tempérance : s'exerce-t-elle en regard des appétits, ou en regard des plaisirs (et des peines), comme Aristote le déclare au début des deux traitements de cette vertu (1117b25, 1230b9-10)? Ou alors cette médiété mettrait en jeu, de manière simultanée ou consécutive, les deux affects? Le problème de l'objet de la tempérance se pose avec d'autant plus d'acuité que les deux éthiques — l'*EN* de façon plus marquée — discutent à la fois de plaisir et d'appétit. La concision de l'*EN* devient donc source de questionnement et l'exposé sur la tempérance, un contre-exemple à la tendance proprement aristotélicienne à définir aussi rigoureusement que possible le champ de

chaque vertu morale⁶. Ce flottement quant à la restriction du domaine de la vertu passe inaperçu chez certains commentateurs : ils s'intéressent d'emblée au plaisir, le comprenant en tant que domaine de la tempérance et traitent l'appétit séparément, sans expliquer son rapport avec le plaisir⁷. À cet égard, le bref commentaire de Joachim sur la tempérance est utile, car il signale la difficulté : Aristote, écrit-il, semble parfois employer les termes *épithumia* et *hêdonê* de manière interchangeable⁸. Il cite en exemple les lignes 1118b8 et b21 : en b8, le Philosophe distingue appétits naturels et appétits particuliers puis, après avoir décrit les premiers, il entreprend en b21 la même démarche pour les seconds en écrivant toutefois « les *plaisirs* propres à chacun » et non « les appétits », comme le lecteur s'y attendrait. Joachim explique l'interversion en établissant que l'objet de l'appétit est le plaisant (ἡδύ), et que la satisfaction de l'appétit produit le plaisir. L'important ici n'est pas cet argument, vraisemblable quoique non aristotélien, mais la mise en relief de la difficulté par Joachim.

Toute détermination soigneuse de l'objet de la tempérance ne peut ni ignorer le problème posé par l'emploi des termes *plaisir* et *appétit*, ni l'évacuer en s'appuyant sur une prétendue équivalence. La solution inverse de l'assimilation ne représente cependant pas une alternative plus heureuse, comme le démontre l'article de Curzer. Celui-ci s'attarde d'abord à commenter la limitation du domaine de la tempérance aux plaisirs tactiles, puis reprend la distinction nicomachéenne entre les appétits naturels et les appétits particuliers. Bien que l'auteur traite du plaisir et de l'appétit dans des parties séparées, il a conscience de la difficulté, et tente de la résoudre en soutenant l'indépendance des deux affects⁹. D'après lui, même si les objets de l'appétit et ceux du plaisir sont identiques, il n'est pas redondant de décrire la tempérance selon les deux aspects, puisque chacun peut se produire indépendamment de l'autre; par exemple, un agent peut prendre plaisir à trop d'aliments, mais en désirer peu, ou jouir de l'alcool trop rarement tout en y aspirant trop souvent. Curzer avance que la tempérance ne se réduit pas à l'atteinte d'une cible, c'est-à-dire à l'atteinte de la médiété par rapport au plaisir

⁶ North (1966), pp. 197-198, 200 fait de cette tendance une des trois contributions principales d'Aristote à la doctrine de la *sophrosunê*.

⁷ Ainsi procèdent North (1966), pp. 201-205, Prosen (1968), p. 73, Young (1988), p. 525, Wielenberg (2002), p. 291.

⁸ Joachim (1951), p. 123, note 1 — seule l'*EN* est en cause dans cette note.

⁹ Curzer (1997), pp. 15-19; en fait, l'auteur utilise le terme « désir » et non « appétits ».

selon les paramètres d'objet, de quantité et d'occasion; elle doit par ailleurs toucher une autre cible, celle de la médiété relative à l'appétit (selon les mêmes paramètres). La tempérance, dans cette optique, gouvernerait l'appétit autant que le désir, et cette double cible concernerait les vices associés — interprétation qui complique singulièrement la description des différents états. Les paramètres à remplir, en effet, ne seraient plus alors au nombre de trois, mais bien de six pour la médiété, l'excès et le défaut; or nulle part dans les éthiques pareil zèle ne s'observe dans la caractérisation des états vertueux et vicieux. Si la pensée aristotélicienne s'organisait tel que le prétend Curzer, les définitions du tempérant, de l'intempérant et de l'insensible se présenteraient sous forme de doublets, portant d'une part sur le désir et d'autre part sur le plaisir. Manifestement ce n'est pas le cas : Aristote décrit l'agent vertueux en référant au plaisir et à l'appétit sans isoler les termes, du moins pas de façon explicite¹⁰. En outre, considérer l'appétit en tant qu'objet de la tempérance au même titre que le plaisir assigne à la vertu un triple domaine, étant donné que la peine est aussi mise en jeu; dans cette perspective, la tempérance serait une vertu atypique, en rupture avec le principe général selon lequel la médiété se rapporte à une paire d'affects ou d'actions. Et ce décalage entre tempérance et médiété, qui découle de la position de Curzer, ne correspond pas au fait que cette vertu serve à maintes reprises d'exemple pour illustrer les lignes directrices de la théorie, entre autres les modes d'opposition entre moyen et extrêmes¹¹.

Il existe, pour expliquer la relation entre appétit et plaisir, une voie moyenne entre l'interchangeabilité et l'indépendance; il s'agit de reconnaître la parenté des deux affects tout en maintenant leur singularité, et c'est ce que semble offrir la voie de l'inclusion. Les lignes 1230b21-22 suggèrent l'implication des appétits parmi les plaisirs : Aristote y affirme que puisque la tempérance porte sur des plaisirs, elle porte nécessairement aussi sur des appétits. La notion de nécessité suggère l'impossibilité d'éprouver le plaisir sans l'appétit — mais laisse au lecteur le soin de déterminer la nature du lien, causal ou autre. L'appétit ne saurait bien entendu constituer l'unique cause du plaisir (le plaisir physique, par exemple, exige par ailleurs la faculté de sentir), toutefois il y participe, même si sa contribution paraît se situer plutôt préalablement que simultanément. Le facteur temps

¹⁰ Voir 1119a11 et sq., 1119b11 et sq.

¹¹ Dans l'*EN* du moins; voir 1108b15 et sq.

prend son importance ici : l'appétit serait inclus dans le plaisir au sens où il formerait un mode particulier de son expression, une manière singulière d'éprouver le plaisir à *l'avance*. Cela signifie que l'appétit résiderait dans l'anticipation du plaisir, dans le fait de se réjouir du plaisir à venir. Pour établir un parallèle avec la crainte, qui consiste en l'appréhension d'un mal redoutable, le plaisir consiste en l'attente de l'agréable d'une part et en l'appréciation même de cet agréable d'autre part, et il se trouve que le premier aspect se distingue suffisamment du second pour être considéré en lui-même dans certaines descriptions données par Aristote. Le plaisir présente, dans les éthiques, une variété de modalités, comme en témoigne la richesse des termes utilisés par le Philosophe : le tempérant, quant à l'agréable, prend plaisir, c'est-à-dire se réjouit, aspire, aime, apprécie, désire¹². La proximité de l'effrayant suscite la crainte seule, et celle de l'agréable, le plaisir, sauf que ce dernier comporte plusieurs nuances, lesquelles forment néanmoins une unité grâce à leur objet commun. Ainsi le lien appétit/plaisir ne se définit pas seulement comme une succession temporelle; en tant que mode précurseur du plaisir, l'appétit exerce un type singulier de causalité par rapport à ce dernier, la causalité motrice. L'appétit est l'élément en vertu duquel l'agent se met en quête du plaisant — celui-ci, à la différence de l'effrayant, ne touche pas toujours directement l'agent, et bénéficie de cet auxiliaire. Pour demeurer dans l'analogie avec le courage, disons que l'appétit se compare à l'ardeur : l'ardeur, en marge de l'intrépidité, incite fortement le courageux à affronter les dangers (1116b25 et sq.); bien que son action soit motivée, du point de vue de la cause finale, par le beau, l'ardeur lui sert d'auxiliaire (1116b30) en tant que cause motrice. Semblablement, l'appétit, comme mode du plaisir, incite le tempérant à se réjouir des objets agréables même si par ailleurs sa vertu a le beau pour cause finale¹³.

3.2.3 *Les affects mis en jeu par la tempérance*

Cette hypothèse d'inclusion sera retenue pour la suite du traitement de la tempérance, cependant elle n'épuise pas le thème des affects mis en jeu par la tempérance. Elle ne règle pas même la question de leur nombre; chaque médiété, en effet, comporte des

¹² χαίρειν, ἀγαπᾶν (1118b3-4), ἠδομαι (1119a12), ἐπιθυμῶ, ὀρέζεται (1119a14,17), par exemple; voir aussi 1231a26 et sq. — l'*EE* ajoute même le fait d'y être sensible, 1230b8, αἰσθησιν.

¹³ Cette analogie indique la façon dont Aristote met à profit la psychologie platonicienne : les deux parties irrationnelles de l'âme, l'ardeur et l'appétit, jouent un rôle auxiliaire dans le cadre de deux vertus morales.

éléments constitutifs distincts, ceux de la tempérance étant le plaisir et la peine¹⁴. Inutile ici de reprendre l'argumentation montrant l'autonomie de ces éléments (le fait qu'ils constituent deux affects différents), car elle s'applique de la même façon que dans le cas de l'intrépidité et de la crainte (voir la section 3.1.1.1). Rappelons pour l'essentiel que, les contraires ne se transformant pas directement les uns en les autres, la tempérance ne peut mettre en jeu un continuum affectif unique aux extrémités duquel s'opposeraient le plaisir (comme excès) et la peine (comme défaut), car cela implique la métamorphose d'un affect en un affect tout à fait hétérogène, en l'absence de tout support pour cette transformation progressive. La gradation entre l'excès et le défaut n'existe que par rapport à une réalité unique, de sorte que l'excès de plaisir devient défaut de plaisir, et l'excès de peine défaut de peine. Dans cette optique, l'excès de l'un n'implique pas le défaut de l'autre, chaque affect admettant pour son propre compte deux extrêmes; c'est à ce niveau que se situe la gradation et l'opposition, non pas entre les affects eux-mêmes (bien que l'un soit agréable et l'autre non). La tempérance, en tant que synthèse, est constitutive de ces deux affects, lesquels contribuent de façon complémentaire, offrant ainsi la possibilité de formation de quatre extrêmes. Quelques commentateurs, outre H. Schilling, notent le phénomène : Allan, pour qui l'indépendance des affects mis en jeu par la médiété ne semble pas faire de doute, et à sa suite Garver, qui réitère que les deux affects n'entretiennent pas une relation comparable à celle de la chaleur et du froid, enfin Smoes, qui explique que la crainte en diminuant ne se transforme pas en intrépidité, tous désavouant l'interprétation de l'échelle unique pour les éléments constitutifs des médiétés particulières¹⁵. À partir de ces remarques, le plaisir et la peine seront considérés comme des affects distincts et nous procéderons, comme dans l'examen du courage, à leur définition, pour ensuite déterminer l'importance de leur implication au sein de la tempérance, ce qui mènera à la description de la médiété et des extrêmes.

3.2.3.1 Définition du plaisir et de son objet

Comme Aristote est beaucoup plus loquace à propos du plaisir que de la peine, nous commencerons l'analyse par cet affect. Mis à part la longueur de l'exposé, la différence principale entre les deux éthiques dans le traitement du plaisir semble résider dans

¹⁴ 1107b4, 1117b25, 1230b10.

¹⁵ Allan (1962), p. 180, schéma à l'appui; Garver (1982), p. 231; Smoes (1995), p. 215.

l'importance accordée par le Philosophe à la sensation et dans la valeur rattachée à l'idée d'animalité. Cela dit, il faut noter que les éthiques ne définissent pas les plaisirs en jeu dans la tempérance autrement qu'en identifiant les objets qui les procurent. Il n'y a pas, concernant les plaisirs, de définition générale à l'image de celle de la crainte : elle se caractérise, au début du passage nicomachéen sur le courage, comme l'attente d'un mal, et le mal en question est spécifié à son tour. La structure générale des vertus est pourtant similaire : comme le courage régit (entre autres) la crainte provoquée par les dangers de la guerre (par certains objets effrayants), la tempérance s'exerce à l'égard de plaisirs provoqués par certains objets plaisants. C'est dans le détail que la différence entre les vertus apparaît : plutôt que de se limiter à commenter ces objets plaisants (comme il a commenté les objets effrayants), Aristote parle, dans l'*EN* surtout, des facultés qui les perçoivent. La plupart des commentaires sur la tempérance, se fondant sur cette œuvre, reflètent cette particularité en donnant les plaisirs du toucher et du goût comme sphère de cette vertu¹⁶. Certes la différence est minime entre « plaisirs du toucher » et « plaisirs causés par des objets sensibles », d'autant plus que Aristote lui-même utilise les deux expressions; mais la dernière, plus générale, se veut paradoxalement plus précise car elle met l'accent sur la provenance — ou contexte — des plaisirs mis en jeu par la tempérance, et non seulement sur les sensations physiologiques impliquées. De fait, l'*EE* emploie plus volontiers pareilles formules, indiquant par là sa préoccupation à l'égard de la recherche des causes. Cette nuance reviendra au cours de l'examen du domaine de la tempérance.

Les deux éthiques affirment d'emblée que la tempérance concerne les plaisirs (et les peines), cependant elles justifient l'affirmation à l'aide de stratégies propres. L'*EE* constate que ce n'est pas à l'égard de tous les appétits ni de tous les plaisirs que le tempérant est tempérant mais, selon l'opinion, à l'égard des objets de deux sens, le goût et le toucher et, en vérité, du toucher seulement (1230b22-25). Dans cet extrait, Aristote s'appuie à la fois sur l'opinion et sur sa philosophie : il en appelle d'une part à l'opinion, pour cerner les plaisirs en jeu — ceux que procurent les objets perceptibles par le sens du toucher et du goût — et d'autre part à sa propre pensée, afin de restreindre complètement

¹⁶ Joachim (1951), p. 122 ; North (1966), p. 201; Prosen (1968), p. 73; Young (1988), p. 526; Curzer (1997), p. 6.

le champ de son investigation (les objets du toucher). Il s'explique après coup de l'exclusion des belles choses, des sons harmonieux et des bonnes odeurs du champ de la tempérance, arguant que nul n'est dit intempérant parce qu'il éprouve les plaisirs associés à ces objets sensibles (1230b25-35), et de l'exclusion des objets du goût. Ce très bref aperçu montre comment le Philosophe énonce au préalable sa thèse et argumente ensuite, démarche inversée par rapport à celle du passage parallèle de l'*EN* (1118a28 et sq.), où il élimine d'abord les plaisirs de l'âme et les plaisirs corporels liés à la vue, l'ouïe et l'odorat pour déduire que tempérance et intempérance concernent les plaisirs du toucher et du goût. Par ailleurs, l'appel explicite à l'autorité de l'opinion semble caractéristique de l'*EE*; en fait, Aristote amalgame sa propre doctrine à l'opinion afin de déterminer un des affects mis en jeu par la tempérance. Il s'agit là de la manifestation du souci proprement aristotélien de tenir compte, autant que possible, des *endoxa*. S'il faut en croire Décarie et Dirlmeier¹⁷, l'*endoxon* en question ici serait celui de Platon, dans le *Philèbe*, 51b, où il définit les plaisirs causés par les couleurs, les odeurs et les sons comme purs (non mélangés de peines), d'où leur exclusion du domaine du vice de l'intempérance — la psychologie aristotélienne complétant la discrimination, car seuls les plaisirs causés par les objets du toucher constituent le vrai domaine (τῆ δ'ἀληθείᾳ, 1230b25). La référence, toutefois, peut être double : la probabilité demeure que le Stagirite parle aussi de (ou même seulement de) l'opinion commune, tel que ce semble être le cas dans la détermination de l'effrayant objet de la crainte du courageux. En 1228b25, il souligne qu'est appelé effrayant absolument ce qui l'est ou *semble* l'être pour la plupart des êtres humains (voir aussi 1229b17); Aristote établit sa doctrine sur la crainte à l'aide de l'opinion commune. De façon similaire, il soutient qu'on ne nomme pas intempérant un agent qui prend plaisir aux objets de la vue, de l'ouïe et de l'odorat (1230b30 et sq., 1117b30 et sq.), se basant sur le langage, reflet de l'opinion courante, pour affirmer que l'intempérance concerne proprement les plaisirs liés au goût et au toucher. En ce sens, les arguments tirés du langage dans les deux éthiques et l'appel à l'opinion de l'*EE* partageraient une même préoccupation, celle de revenir à une conception de la tempérance plus près de la moralité populaire grecque¹⁸.

¹⁷ Respectivement p. 129, note 39 et p. 325.

¹⁸ Que celle de Platon, selon North (1966), p. 200.

La définition des plaisirs mis en jeu par la tempérance consiste, avons-nous noté, à cerner les objets qui les procurent, et pour ce faire, la démarche varie d'une éthique à l'autre. Propre à l'*EN*, l'étape de l'exclusion des plaisirs de l'âme se joue entre 1117b28 et 1118a1. L'unique argument à cet effet est celui de l'usage des termes « tempérants » et « intempérants » : personne n'est appelé ainsi parce qu'il cultive les plaisirs de l'âme¹⁹, c'est-à-dire les plaisirs inspirés par des objets qu'il aime, mais qui affectent la pensée et non le corps — Aristote donne en exemple le goût des honneurs et le goût d'apprendre. Sont également écartés de l'intempérance ceux qui cultivent d'autres plaisirs non corporels (μη σωματικάί, 1117b33), comme les amateurs d'histoires et de racontars (on les nomme bavards), de même que ceux qui se plaignent de leur fortune ou de leur entourage. L'exclusion du plaisir causé par l'apprentissage se conçoit bien en regard de la distinction des vertus intellectuelles et des vertus morales, elle-même exigée par la division aristotélicienne de l'âme en deux parties, rationnelle et irrationnelle (1102a29, 1103a5²⁰); ce plaisir, relevant de la première, constitue le domaine d'une vertu intellectuelle. La raison du rejet des plaisirs non corporels énumérés apparaît cependant moins clairement. Leur appellation de « non corporels », d'une part, indique qu'il ne s'agit pas de plaisirs du corps, et d'autre part l'argument langagier (selon lequel on nomme bavards mais non intempérants ceux qui s'en réjouissent) n'est pas tout à fait convaincant. On peut fort bien, en effet, mettre en question l'usage populaire des termes — d'autant plus que ces plaisirs sont susceptibles d'excès, de moyenne et de défaut. Ce rejet prend son sens, d'après Curzer, si l'on remarque que les plaisirs liés à l'honneur, à la parole, à la fortune et à l'entourage sont régis respectivement par les vertus de magnanimité, de franchise, de générosité et d'amabilité. Sur cette base, l'auteur suggère que Aristote exclut ces plaisirs non corporels afin de prévenir le chevauchement de la tempérance avec d'autres vertus; il convient que nulle part le Philosophe n'affirme la totale étanchéité des domaines correspondant aux vertus, mais le fait de lui attribuer cette thèse, dit-il, permet de rendre compte du passage 1117b28 et sq.²¹ Que dire toutefois de l'absence de cette exclusion dans l'*EE*? On peut plaider l'inutilité : étant donné la méthode d'exposition eudémienne, qui annonce d'emblée le résultat de l'argumentation,

¹⁹ L'âme intellectuelle, s'entend.

²⁰ Voir aussi 1219b30 et ss.

²¹ Curzer (1997), p. 6.

le lecteur sait déjà que la tempérance met en jeu des plaisirs provenant d'objets perceptibles par le sens du toucher (1230b25), donc des plaisirs d'origine corporelle. Dans ce cadre, procéder au rejet des plaisirs de l'âme n'ajouterait rien au propos.

Avant de poursuivre, observons le parallélisme (nicomachéen s'entend) entre le ciblage progressif des objets du plaisir et celui des objets de la crainte : ayant noté que l'être humain craint tous les maux, Aristote explique qu'il est beau de craindre certains d'entre eux, l'infamie par exemple, et que d'autres, tels la pauvreté et la maladie, n'entretiennent pas de rapport avec le courage; il donne ensuite les caractéristiques de l'objet de la crainte du courageux — il s'agit du mal le plus grand, le plus beau, qui demeure dans la mesure humaine, savoir la mort dans les dangers de la guerre. De manière semblable, le Philosophe souligne que se réjouir des plaisirs de l'âme et des plaisirs non corporels ne concerne pas la tempérance, non plus que les plaisirs liés aux objets de la vue, de l'ouïe et de l'odorat; il identifie finalement les plaisirs du toucher, soit ceux que l'être humain partage avec les autres animaux. Ce rapprochement entre courage et tempérance, cependant, vaut pour l'*EN* seule, car le traitement eudémien de l'objet de la crainte n'est pas éliminatoire. Pour revenir à la tempérance, l'étape suivante dans la restriction des plaisirs consiste à exclure, parmi les plaisirs corporels, ceux que procurent les objets des trois sens « à distance »; cette démarche se trouve dans les deux éthiques, en 1118a1-16 et en 1230b26-1231a12²² (elle constitue, à vrai dire, la première étape dans cet ouvrage). Afin de procéder à cette exclusion, l'*EE* s'appuie sur le langage et l'opinion commune, ainsi que sur la nature animale. Le Stagirite affirme d'abord qu'il n'y a pas de tempérant à l'égard des plaisirs causés par la vue de belles choses (en dehors de tout appétit sexuel) ni de la peine produite par la vue de choses laides, ni par rapport au plaisir que procure l'ouïe de sons harmonieux ni à la peine provenant des sons discordants, non plus qu'il n'en existe relativement au plaisir et à la peine que tire l'odorat des bonnes et des mauvaises odeurs; personne, en effet, n'est appelé intempérant parce qu'il éprouve ou n'éprouve pas ces plaisirs²³. Suit une illustration de cet usage : une personne ne serait pas considérée intempérante si, regardant une belle statue, un beau cheval ou un bel homme, elle ne désirerait ni manger, ni boire, ni avoir de rapports sexuels, mais voudrait

²² Notons que le traitement eudémien, de façon exceptionnelle, compte plus de lignes que celui de l'*EN*.

²³ Il ajoute plus loin que personne n'est appelé intempérant s'il exagère dans les plaisirs visuels, auditifs et olfactifs, 1231a23.

simplement regarder les belles choses et écouter les chanteurs — pas plus d'ailleurs que n'ont été considérés intempérants ceux qui furent séduits par les Sirènes. Notons que ce premier argument, visant à exclure les plaisirs des sens à distance du domaine de la tempérance, permet aussi d'en exclure les peines causées par les objets sensibles désagréables. Est en outre proprement eudémien la comparaison des objets plaisants des sens à distance avec le chant des Sirènes²⁴, laquelle comparaison amène deux constats. Elle donne premièrement l'impression que ces objets sont attrayants au point de justifier l'agent qui y prend plaisir et de l'épargner du vice; ensuite, elle restreint le champ de la tempérance à l'intérieur des limites humaines en indiquant que le vertueux n'est pas tenu de s'abstenir du plaisir causé par des objets dont le charme se compare à celui qu'exercent des objets quasi divins. Bref, Aristote semble soutenir, dans les lignes 1230b26-35, que dans la mesure où les objets des sens à distance sont perçus pour eux-mêmes, sans que ne viennent s'y mélanger des appétits²⁵ impliquant les objets des sens de contact — c'est-à-dire des appétits impliquant directement le corps —, ils donnent lieu à des plaisirs s'apparentant à ceux de l'âme, ce qui rend compte de leur mise à l'écart du domaine de l'intempérance.

À l'issue de cette discrimination (1230b36), Aristote souligne que la tempérance et l'intempérance concernent ces deux sortes d'objets sensibles, ceux seuls précisément par lesquels les autres animaux se trouvent justement posséder la sensation — éprouver le plaisir et la peine²⁶ — savoir les objets du goût et du toucher. La nature animale intervient ici : les plaisirs procurés par les sens à distance ayant été éliminés (à l'aide du langage), ne restent plus que ceux liés aux sens de contact, lesquels sens définissent la forme la plus élémentaire de l'animalité, car cette modalité de perception est l'unique qu'il soit nécessaire aux animaux de posséder²⁷. La distinction accidentel/en soi²⁸ est mise à profit pour déterminer cette nature : Aristote soutient que les animaux, malgré la plus grande acuité de leur sens, ne prennent pas plaisir aux objets en soi agréables des sens à distance — il affirme même que leur constitution les y rend insensibles (non pas à ces

²⁴ Il s'agit en fait de la seule mention des Sirènes dans tout le corpus, Dirlmeier (1962), p. 325.

²⁵ Des appétits particuliers, pour être rigoureux; nous reviendrons sur cette distinction.

²⁶ Voir aussi *DA*, 414b4-5.

²⁷ 415a1 et sq., 435b1 et sq.; « il est impossible de l'avoir [le toucher] sans être un animal, et il n'est pas nécessaire, lorsqu'on est un animal, d'en avoir un autre que celui-là. »

²⁸ 418a7 et sq.

objets, mais au plaisir qu'ils procurent); et si d'aventure ils s'en réjouissent (ils les trouvent agréables), c'est par accident et non en soi. Manifestement, les bêtes demeurent indifférentes à la vue de beaux objets et à l'audition de sons harmonieux. Aristote concède qu'elles se réjouissent de certaines odeurs, de façon accidentelle cependant, c'est-à-dire espérant ou se remémorant des objets comestibles et potables. Ainsi les animaux se réjouissent de ces odeurs non à cause d'une nature intrinsèquement agréable, mais à cause d'un autre plaisir, celui du manger et du boire, causé par le sens tactile, celui auquel la bête rapporte, en fin de compte, les objets perceptibles relevant des autres sens. Nous nous réjouissons en soi, poursuit le Philosophe, des odeurs des fleurs, autrement dit des objets agréables pour l'odorat (pour les sens à distance) sans partie liée avec la nourriture (avec des objets des sens de contact). Il cite enfin Stratonicus, qui remarquait élégamment que certaines odeurs sentent beau et d'autres, agréable. Ayant montré par le langage que la tempérance exclut les plaisirs corporels procurés par les sens à distance, et ayant expliqué que les plaisirs corporels restants (causés par les sens de contact) réjouissent, et eux seuls, les animaux²⁹, il devient clair que cette vertu, mettant ces plaisirs en jeu, se trouve dans la sphère de l'animalité.

L'exclusion nicomachéenne des plaisirs associés aux sens à distance procède en quelque sorte par accumulation; le Stagirite, en effet, utilise pour chacun d'eux l'argument fondé sur le langage (1108a1-16). Et il écarte ces plaisirs du champ de la tempérance malgré le fait que tous puissent être appréciés « comme il faut » (ὥς δεῖ, 1118a5), avec place pour l'excès et le défaut³⁰. D'abord il explique que les personnes charmées par les objets de la vue (par exemple les couleurs, les figures, les peintures) ne sont dites ni tempérantes, ni intempérantes. Les objets de l'ouïe (chansons et déclamations) sont dans le même cas : personne n'appelle les individus qui s'en réjouissent exagérément intempérants, ni tempérants ceux qui le font « comme il faut ». Une information s'ajoute concernant les objets de l'olfaction : ceux qui aiment les odeurs de pommes, de roses ou d'encens ne sont pas nommés intempérants, alors que ceux qui

²⁹ L'un encore plus que l'autre, comme la distinction en soi/par accident le laisse entendre; nous discuterons l'exclusion des plaisirs intrinsèques du goût après avoir présenté l'argumentation de l'*EN* à propos des plaisirs reliés aux sens à distance.

³⁰ Contrairement à ce qu'écrit Young (1988), p. 526, note 11, Aristote n'est pas muet sur ce point dans l'*EE*: il admet en 1231a23 l'existence de l'exagération concernant les plaisirs de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, tout en précisant qu'il ne s'agit pas d'intempérance.

se délectent des parfums et des fumets le sont, non pas proprement, mais par accident. L'accident consiste en ceci que les intempérants se livrent à ces plaisirs parce qu'ils leur remémorent (1108a13) les objets de leur appétit, en l'occurrence l'activité sexuelle et la nourriture. L'odeur des aliments, en fait, réjouit également les autres individus lorsqu'ils ont faim (quand ils éprouvent un appétit naturel); c'est ce genre de plaisirs qui, étant objets de son appétit (particulier s'entend) et impliquant directement le corps, appartiennent en propre à l'intempérant et en vertu d'eux qu'on l'appelle ainsi. D'une part, on peut apprécier de manière fortuite les odeurs telles les fumets et les parfums, associées aux objets se ramenant de manière ultime aux objets des sens de contact, ceux précisément qui sont objets d'appétits naturels³¹; d'autre part, on peut se réjouir véritablement des odeurs provenant d'objets ne se réduisant pas à des objets tactiles (tels les fleurs et l'encens), du moins qui ne se réduisent pas à ceux des objets tactiles de nature comestible ou sexuelle (qui répondent aux appétits naturels). Cette étape du raisonnement fait intervenir l'argument basé sur le langage employé dans l'*EE* (avec la distinction par soi/par accident), à la différence qu'il est réitéré et n'inclut pas la peine produite par les objets désagréables (le deuxième élément constitutif de la tempérance). En outre, Aristote admet l'existence de la médiété, de l'excès et du défaut en regard des plaisirs procurés par les sens à distance, sans pour autant dégager de vertus ni de vices dans ce domaine, et il se sert, pour désigner la médiété, de l'expression « comme il faut », signe que la notion de convenance décrit bien celle de médiété.

Puis Aristote montre (1118a16-26), à l'aide de trois exemples, que les sens à distance ne produisent pas de plaisir chez les autres animaux, sauf par accident — et que donc c'est accidentellement 1) que ces plaisirs sont matière à tempérance et 2) qu'on nomme les agents tempérants ou intempérants par rapport à eux. D'abord le cas des chiens, à propos desquels le Stagirite précise qu'ils ne se réjouissent pas de l'odeur des lièvres; leur plaisir consiste à les manger, l'odeur leur faisant uniquement percevoir la proie. Puis il amène l'exemple du lion, qui prend plaisir à dévorer le bœuf et semble aimer sa voix parce que c'est grâce à elle qu'il perçoit la proximité de sa nourriture. Pareillement, le lion ne se plaît pas à voir une biche ou une chèvre, mais de ce qu'il aura

³¹ Autrement dit, et pour reprendre la distinction de l'*EE*, cette sorte d'odeur n'est pas appréciée pour elle-même, mais parce qu'elle rappelle d'autres objets en rapport étroit avec le corps.

de quoi manger. Ainsi le genre de plaisirs mis en jeu par la tempérance et l'intempérance se trouve à être celui que partagent les autres animaux, affirme Aristote, s'appuyant vraisemblablement sur le fait que c'est par rapport à ce genre de plaisirs que les agents sont nommés tempérants ou intempérants. Ce constat explique l'apparence servile et bestiale de ces plaisirs, et permet de conclure que tempérance et intempérance concernent les plaisirs du toucher et du goût (en tant qu'ils sont reliés à la nourriture). La conclusion est identique à celle de l'*EE*, excepté que le plaisir par accident tiré des objets de la vue, de l'ouïe et de l'odorat est aussi attribué aux animaux; ceux-ci, à la différence de l'être humain, ne se réjouissent pas par la remémoration ni l'espérance des objets des sens de contact (auxquels revoient certaines perceptions des sens à distance), mais par la simple perception de ces objets à l'aide des modalités sensorielles à distance. Dans cette optique, la confirmation de l'*EN* est plus exhaustive, car Aristote prend soin de montrer que tous les types de plaisirs éprouvés par les animaux se ramènent à ceux que procurent le toucher et le goût — l'*EE* se limite à souligner l'insensibilité des animaux à l'égard des plaisirs visuels et auditifs qui plaisent en eux-mêmes. Par ailleurs, l'*EN* note le caractère bestial de la matière de la tempérance (1118a25), comme pour signifier l'aspect dégradant de l'excès, détail auquel l'*EE* ne s'arrête pas, ce qui lui confère un ton plus neutre. Dans les deux éthiques cependant, l'argument visant à exclure les plaisirs des sens à distance du champ de la tempérance mène à comprendre cette dernière comme la vertu qui régit notre rapport à l'animalité³².

Ainsi les plaisirs corporels ne constituent pas le terme de la restriction des plaisirs en jeu dans la tempérance; Aristote, dans ses deux ouvrages, élimine ceux d'entre eux qui sont issus des sens à distance. Seuls sont en cause, dans l'âme sensitive, les sens de contact, le goût et le toucher. Et la démarche de restriction se poursuit : le Stagirite écarte aussi les plaisirs causés par les objets du goût. Il affirme dans l'*EE* qu'on est tempérant, à la vérité, par rapport aux objets du toucher seulement (1230b26), et dans l'*EN* que le goût compte peu dans l'affaire, voire pas du tout (1118a26-27). Dans le premier ouvrage, Aristote souligne que les animaux ne s'émeuvent pas de tous les plaisirs du goût, non plus que de ceux qu'ils perçoivent avec le bout de la langue, mais tous s'attachent aux plaisirs ressentis au moyen du gosier, lesquels ressemblent davantage au toucher qu'au

³² Young (1988), p. 528.

goût. Transposée à l'espèce humaine, cette sensibilité particulière au tact explique que les gourmands prient non d'avoir une grande langue, mais d'avoir le gosier d'une grue, comme Philoxène, fils d'Éryxis (1231a12-17). Il s'ensuit qu'à proprement parler, l'intempérance porte sur les objets du toucher, ceux précisément auxquels les autres bêtes se trouvent pouvoir être réceptives. Les trois éléments importants de ces quelques lignes, savoir la préséance du toucher, son animalité et l'identification d'une partie précise du corps, le gosier, figurent aussi dans le passage parallèle de l'*EN*. Le Philosophe, dans la première section de ce passage (1118a26-b1), définit le goût comme la discrimination des saveurs — pratiquée par les taste-vin ou les préparateurs de mets — et signale que les intempérants, loin de tirer du plaisir d'une telle distinction, apprécient plutôt la jouissance provenant du toucher dans les aliments, les boissons et les rapports sexuels. Ce type de toucher cause un tel plaisir aux intempérants que l'un d'eux, gourmand, priaît afin d'avoir un gosier plus long que celui d'une grue. Ces brefs extraits, contrairement à ce que prétendent certains commentaires³³, ne conservent pas le goût comme matière de la tempérance en tant qu'il est un cas spécifique du toucher. D'abord, dans la perspective nicomachéenne, le goût ne se subsume pas sous le toucher; il constitue en fait un second sens de contact. Caractérisant le goût (humain) comme discrimination des saveurs, Aristote y introduit une composante cognitive dépassant la simple perception, ce qui facilite son exclusion du domaine de la tempérance³⁴. Pour sa part, l'*EE* élimine le goût du domaine de la tempérance en s'appuyant sur le fait qu'il se rapporte au toucher. L'argument est le même que dans le cas des sens à distance : Aristote signale que le plaisir réellement éprouvé par les animaux quant aux objets sapides n'est pas celui de la perception des saveurs elles-mêmes, mais celui de leur contact avec le gosier, lequel plaisir relève du toucher. Autrement dit, le plaisir gustatif de la bête est accidentel de la même manière que l'est son plaisir visuel, car il se rapporte en dernière analyse au plaisir que procure le toucher — la simultanéité du goût et du toucher rendant la distinction plus difficile. L'aspect fondamental du toucher se précise davantage par la mention du gosier : toutes les parties du corps ne sont pas concernées, non plus que tous les objets tactiles.

³³ Joachim (1951), p. 122; Curzer (1997), p. 8.

³⁴ Young (1988), p. 537; l'auteur affirme que Aristote va trop loin dans cette exclusion, car le goût n'a pas proprement pour objet la différence des saveurs, mais les saveurs elles-mêmes. Cela expliquerait la prudence des formules de 1108a27 (« le goût compte peu ») et de 1108b29 (« ce n'est pas vraiment cela »).

Seules sont en cause, dans l'intempérance, les parties du corps impliquées dans l'ingurgitation des tactiles nutritifs et celles liées à l'exercice de la fonction reproductrice.

La conclusion de l'*EE* en 1231a18-20 (l'intempérance porte sur les objets du toucher) apparaît aussi en 1118b1, où Aristote qualifie le toucher de « sens le plus commun ». Il s'agit de l'amorce d'un court passage (1118b1-7), sans véritable parallèle eudémien, dans lequel le Philosophe insiste sur la nature animale du plaisir tactile matière de l'intempérance, amenant l'exposé de l'*EN* plus loin que celui de l'*EE*³⁵. Ainsi l'appellation « le plus commun » ne signifie pas que ce sens appartient à tous les êtres humains, mais qu'il appartient à tous les *animaux*. L'idée est développée dans le *DA* : tous les animaux possèdent au moins un sens, le plus nécessaire, le toucher (414a4), le fondement de la sensation (413b5; sans lequel aucun des autres sens n'est donné, 414a5), qui est le sens de la nourriture (414b7) et par lequel se trouve définie la vie (435a16). Puisque d'une part le toucher est ce qui fait d'un organisme un animal et que l'être humain, d'autre part, compte parmi les animaux, c'est dire qu'il possède ce sens non en tant qu'être humain, mais en tant qu'animal. La tempérance, par conséquent, s'exerce à l'égard de plaisirs auxquels les êtres humains sont sensibles parce qu'ils sont des animaux; elle régule donc notre rapport à l'animalité³⁶. C'est d'ailleurs cette relation au degré inférieur de l'animalité qui porte Aristote à dire que l'intempérance est condamnée justement : elle ne nous appartient pas en notre qualité d'humains, mais en notre qualité d'animaux (1118b2-3). À la suite de quoi il souligne, pour la seconde fois, le caractère bestial de ce vice consistant à aimer par-dessus tout ces plaisirs issus du toucher et à s'y complaire. Or la « bestialité » ne constitue pas le dernier terme de la restriction des plaisirs en jeu dans la tempérance : ils peuvent se concevoir sous un jour encore plus élémentaire considérant la formule « le plus commun des sens ». Celle-ci renverrait³⁷ au rôle fondamental du toucher dans le processus d'alimentation, par opposition au rôle secondaire du goût. L'argument de l'auteur est le suivant : si le plaisir gustatif était appréciable en lui-même, les bêtes se limiteraient à goûter leur nourriture, sans être portées à l'avalier; or elles ingurgitent leur nourriture, ce qui indique qu'elles se réjouissent du plaisir tactile lui-même. Tous les animaux, selon Aristote, sont

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Op. cit.*, pp. 527-528.

³⁷ D'après Sisko (2003), p. 139.

particulièrement sensibles au plaisir tactile causé par le passage de la nourriture dans le gosier et l'œsophage; l'exemple du gourmand, rapporté dans les deux éthiques, ainsi que les lignes 690b35 et sq. de *Parties des animaux*, témoignent de ce point de vue. Il appert de cette observation que le toucher est le plus commun des sens parce qu'il assure la fonction sensorielle essentielle à l'activité de nutrition (à l'ingurgitation), alors que la fonction du goût a, sous ce rapport, une importance moindre (la perception des préconditions de la valeur nutritive des aliments ou de leur caractère comestible). Bien que le toucher et le goût servent tous deux les fonctions de l'âme nutritive, le rôle de base échoit au toucher, en quoi il est le plus commun. Ainsi le sens en jeu dans la tempérance constitue celui qui, dans l'âme sensitive, permet au minimum d'assurer les fonctions du nutritif — autrement dit les fonctions vitales — soit la nutrition et la reproduction. Le toucher, nécessaire à la survie même de l'animal, situe la tempérance (et les vices associés) au niveau de l'âme nutritive, la plus commune, celle en vertu de laquelle la vie appartient à tous (415a25). Les deux besoins élémentaires remplis par le toucher expliquent d'ailleurs que la vertu en question porte à la fois sur les plaisirs tactiles alimentaires et sexuels — même si ceux-ci sont moins cités en exemple que ceux-là — de sorte que ce qui est vrai du plaisir alimentaire s'applique au plaisir sexuel.

Cette longue analyse nous permet maintenant de conclure à propos du περὶ ὄ de la tempérance : cette médiété, à vrai dire, s'exerce non à l'égard de trois sortes de plaisirs corporels³⁸, mais à l'égard d'un seul, celui du toucher, plus précisément celui que causent les objets tactiles agréables nutritifs (solides et liquides) et sexuels; certes ces objets sont de trois sortes, néanmoins ils produisent un plaisir analogue (animal). Aussi Aristote spécifie dans l'*EN* que les plaisirs les plus gracieux provoqués par le toucher — tels la friction et le réchauffement dans le cadre d'activités sportives — sont exclus de l'intempérance. Celle-ci, en effet, n'implique pas tous les plaisirs du toucher, ni d'ailleurs la sensibilité tactile complète du corps, mais celle de certaines parties (1108b4-7), l'œsophage et l'appareil reproducteur. Ainsi le passage 1118b1-7, détaillant l'objet du plaisir en jeu dans la tempérance, rend l'*EN* plus précise que l'*EE* quant au champ de cette vertu. Le dernier traité demeure plus général concernant ce champ (que partagent les vices associés) : l'intempérance porte sur les tactiles auxquels sont sensibles les animaux,

³⁸ Le boire, le manger, l'activité sexuelle, North (1966), p. 201; voir aussi Curzer (1997), p. 8.

et semblablement l'intempérant a affaire à cette sorte de plaisirs (1231a18-20). Aristote, dans l'*EE*, n'élabore pas sur l'animalité du toucher, n'exclut pas les plaisirs tactiles nobles (ni les plaisirs de l'âme) non plus que les parties du corps correspondantes et réfère une seule fois aux trois objets tactiles en cause, et ce de manière négative (1230b33-34, afin de souligner que les plaisirs des sens à distance ne font pas partie de l'intempérance). Ces « omissions » n'affectent pourtant pas le sens du texte de l'*EE*, car les observations nicomachéennes se déduisent à partir de l'objet général de l'intempérance (les plaisirs communs aux bêtes), d'où l'on constate la compatibilité entre les ouvrages. Ce rapport entre les deux éthiques est à l'image de celui qui s'est dégagé dans l'étude du courage : elles identifient une même cause, le danger, pour l'un des affects en question (la crainte), à la différence que le traité eudémien discute de cette cause à un niveau moins spécifique que ne le fait l'*EN*, procédé indiquant la complémentarité des deux discours. Si toutefois l'optique plus générale de l'*EE* autorisait une extension plus grande de l'effrayant source de la crainte du courageux (et ainsi une augmentation des cas de figure courageux), ce n'est pas le cas avec le plaisant, car sa relation avec le degré inférieur de l'animalité relevé dans les deux ouvrages signale les mêmes caractéristiques à l'œuvre et donc la similarité du nombre de cas de figure possibles. Comme il a été précisé au début de cette partie, les éthiques ne définissent pas le plaisir en jeu dans la tempérance autrement que par l'identification de ce qui le procure; or nous avons établi que cette cause réside, en général, dans les objets auxquels les autres animaux sont sensibles, et en particulier, dans les objets tactiles agréables nutritifs et sexuels. En conséquence, le plaisir en jeu dans la tempérance consiste dans la sensation corporelle locale qu'apporte le toucher de ces objets plaisants, laquelle sensation est une sorte d'affection³⁹. La médiété s'exerce donc, à proprement parler, en regard de ce plaisir singulier; tous les autres plaisirs physiques ne peuvent devenir matière à intempérance que par accident, c'est-à-dire en tant qu'ils remémorent à l'agent — on pourrait dire : à l'animal — les objets de son appétit (1118a12-13, 1231a7-9). La détermination de l'objet du plaisir en jeu dans la tempérance permet de constater que l'appétit en question est relié à la nourriture et à la sexualité; pour plus de clarté dans le

³⁹ *DA*, 410a25, 416b34, entre autres.

traitement du type d'appétit concerné et de son rapport avec le plaisir, reportons-nous dès maintenant à ce qu'en disent les éthiques.

3.2.3.1.1 *Rôle de l'appétit*

La notion d'appétit est utilisée à trois reprises dans le traitement eudémien de la tempérance : en 1230b27, b33 et 1231a30, passages à partir desquels apparaît la concomitance de l'appétit et du plaisir mis en cause dans la tempérance; l'absence du premier, en effet, suffit à exclure les plaisirs propres aux sens à distance du domaine de cette vertu, et sa présence à y inclure les autres plaisirs. En fait, les deux premiers extraits renvoient nommément à l'appétit des aliments et de la sexualité, et le dernier aux appétits d'objets plaisants que nécessairement tous ont en commun dans la plupart des cas et dont ils se réjouissent. Les deux descriptions semblent bien coïncider, car l'idée « d'appétits pour des objets appréciés de tous par nature dans la majorité des circonstances » réfère à des besoins vitaux humains, savoir la faim, la soif et l'appétit sexuel⁴⁰. La satisfaction de ces besoins s'accomplit par l'absorption de nourriture et par l'activité sexuelle, deux sortes de toucher qui précisément causent le plaisir proprement matière de l'intempérance. Dans cette perspective, cette matière se définit non seulement en terme de plaisirs procurés par les tactiles alimentaires et sexuels, mais en terme d'appétits correspondants. Plus : pareils appétits, s'ajoutant à d'autres plaisirs initialement indifférents à la vertu, rendent ces derniers objets accidentels de la tempérance. Par exemple, si un agent prend plaisir à la vue d'un bel objet — peu importe l'intensité de son plaisir — il n'est pas considéré intempérant; si toutefois un agent, se réjouissant de la vue du même bel objet, mélange à son plaisir un appétit « commun », son plaisir visuel devient matière accidentelle de la tempérance (puisque dans ce cas, le plaisir visuel lui-même devient accidentel : il se réduit à la remémoration ou à l'espérance du plaisir tactile, matière propre de la tempérance). L'*EE* met donc de l'avant un seul type d'appétit, d'ordre naturel ou commun, afin de départager les plaisirs qui sont proprement et accidentellement matière à tempérance. Notons par ailleurs que l'idée d'appétits communs rappelle la ligne 1118b1, où Aristote déclare que l'intempérance met en jeu le

⁴⁰ Il s'agit, plus fondamentalement, des besoins vitaux absolus, reliés aux fonctions de l'âme nutritive, la reproduction et la nutrition ; le premier est essentiel au maintien de l'espèce, le second à celui de l'individu.

plus commun des sens; la différence consiste en ceci que le verbe⁴¹, dans le cadre de l'*EE*, signifie « commun aux êtres humains⁴² », alors que dans l'*EN* l'adjectif est utilisé au sens de « commun à tous les animaux ». À partir de quoi on note de nouveau l'importance particulière accordée par l'*EN* à la nature animale des plaisirs en jeu dans la tempérance, ce qui met en évidence le caractère blâmable des excès à leur endroit.

Les appétits communs, en plus de détailler le champ de la tempérance, servent d'auxiliaire au plaisir (voir la section 3.2.2); l'appétit, en effet, est l'élément en vertu duquel l'agent initie son mouvement vers le plaisir, étant donné que le plaisant ne se perçoit pas toujours de façon immédiate — à la différence de l'effrayant, par exemple. Concrètement, l'agent, afin de pouvoir profiter du plaisir tactile d'ordre alimentaire, bénéficie du concours de la faim (un appétit commun), qui l'incite à se procurer de la nourriture; sans la faim, l'objet plaisant ne présenterait pas d'intérêt particulier pour l'agent, de sorte qu'il ne chercherait pas à s'en rapprocher. Autrement dit, le plaisant ne se signale pas de lui-même, à la façon de l'effrayant (du danger); l'agent possède donc un « mécanisme interne de détection » sous forme d'appétit commun. Au niveau physiologique, il s'agit de la faim, du besoin de nourriture; au niveau psychologique, l'élément de manque caractéristique de l'appétit commun s'accompagne d'une représentation de l'objet tactile agréable qui le comblera et constitue, à ce titre, une anticipation du plaisir. Or, nous dit Aristote dans l'*EE*, ceux qui aspirent aux objets désirés par tous et dont tous se réjouissent ne sont pas intempérants, ni appelés de ce nom (1231a29 et sq.). De fait, la nécessité vitale de la faim, de la soif et de l'appétit sexuel légitime chaque être humain, chaque animal à ressentir ces appétits (et à les satisfaire); ainsi nul n'encourt de blâme uniquement parce qu'il a faim (et qu'il mange). Cela signifie que les objets des appétits communs ne constituent pas le terme dernier du champ de l'intempérance⁴³; certes ils sont impliqués, cependant c'est à titre de condition nécessaire mais non suffisante (de la vertu et du vice). C'est à la lumière de l'*EN* que nous affirmons cela; il s'y trouve un passage sans parallèle eudémien, soit 1118b8-28, où sont distingués deux types d'appétits. D'une part il y a les appétits communs à tous, par ailleurs qualifiés

⁴¹ Il s'agit du verbe κοινωνέω, 1231a27-28.

⁴² C'est du moins ce que suggèrent les traductions de Rackham (1952), p. 331, de Dirlmeier (1962), p. 53 et de Décarie (1970), p. 130.

⁴³ Constat qui se trouve dans l'*EE*, contrairement à ce qu'affirme Young (1988), p. 532.

de naturels, comme celui de la nourriture; Aristote explique que tout le monde, quand le besoin se fait sentir, aspire à une nourriture (solide ou liquide, parfois les deux). Concernant les jeunes dans la fleur de l'âge, le Philosophe cite Homère, et joint l'appétit sexuel à l'appétit alimentaire. D'autre part il y a les appétits propres à certains individus et acquis. C'est que tout le monde ne désire pas la même chose, et aspirer à telle sorte d'aliment (ou de boisson ou de partenaire) ou à telle autre n'est pas le fait de tous; aussi il paraît que cela est notre affaire. Ces appétits particuliers, pourtant, recèlent quelque chose de naturel : bien que différents les uns des autres, les objets appétissants sont agréables, et certains d'entre eux sont considérés plus agréables par tous que d'autres pris au hasard (1118b8-15). Deux raisons expliquent l'aspect naturel des appétits particuliers⁴⁴ : d'abord ils relèvent du caractère de chacun, ensuite ils admettent une certaine universalité au sens où ils se rapportent à des objets unanimement préférés (par exemple le bordeaux au détriment du vin de table).

Cette distinction entre les appétits naturels et communs — la faim, la soif, la libido⁴⁵ — et les appétits particuliers acquis (qui s'additionnent aux premiers) permet à Aristote de montrer que l'intempérance met en jeu les plaisirs associés aux seconds. En effet, le fondement physiologique des appétits naturels rend leur satisfaction nécessaire et limite les fautes à leur égard au seul excès; manger ou boire n'importe quelle nourriture au point d'outrepasser la réplétion consiste en un excès sous le rapport de la quantité demandée par le naturel (lequel vise à combler le manque, sans plus). Aristote prend les goinfres en exemple (1118b19), lesquels se remplissent l'estomac sans besoin. Quant aux appétits particuliers, ils s'apparentent non aux besoins mais aux désirs, dont la satisfaction, superflue en regard de la survie physique, engendre maintes fautes en tout genre. Les amateurs de plaisirs, écrit Aristote (1118b22), sont nommés ainsi parce qu'ils se réjouissent de choses dont il ne faudrait pas, ou parce qu'ils sont trop portés à se réjouir, ou parce qu'ils le font comme la masse. Les intempérants exagèrent à tous les niveaux : objet, quantité, intensité, façon, d'après quoi le Philosophe conclut que l'excès dans les plaisirs est intempérance et chose blâmable (1118b28). Ce passage souligne que l'élément en jeu réside dans ce que l'agent ajoute personnellement aux appétits

⁴⁴ Gauthier & Jolif (1970), p. 244.

⁴⁵ Curzer (1997), p. 10, Young (1988), p. 530.

communs; chacun erre par rapport à ses préférences individuelles quant aux tactiles communs, et non par rapport à ces tactiles en général. Plus concrètement, un agent exagérera dans le plaisir procuré par sa marque favorite de chocolat et non dans celui du chocolat ou de la nourriture en général. Les appétits communs forment en quelque sorte la toile de fond de l'intempérance : il n'est pas d'appétit particulier qui ne s'enracine dans l'appétit commun et ne profite de son rôle d'auxiliaire qui incite l'agent à se procurer les objets agréables communs; dans cette perspective, les appétits communs constituent la condition nécessaire de l'intempérance. L'intempérance ne se produit réellement qu'en présence de la condition suffisante, c'est-à-dire si l'agent éprouve en outre des appétits particuliers, davantage sujets à l'excès (et au défaut, nous y reviendrons). C'est que les tactiles agréables nutritifs ou sexuels par ailleurs objets de l'appétit particulier procurent à l'agent un plaisir supérieur à celui que génèrent les tactiles agréables simplement objets de l'appétit commun — bien que le plaisir en question conserve la même nature. Aussi Aristote restreint-il la tempérance et les vices associés au champ des appétits particuliers acquis⁴⁶, limitation entraînant certaines conséquences. Premièrement, elle indique que le fait d'aspirer aux objets désirés et appréciés de tous n'est pas intempérance (1231a30) — même si cette explication rend plutôt étonnant le silence eudémien concernant les appétits particuliers. Deuxièmement l'intempérant apparaît plus « raffiné », car le plaisir de type animal en cause dans le vice se double du plaisir provenant des objets agréables en vertu de préférences individuelles, lesquelles impliquent le caractère de chaque agent en tant qu'il diffère des autres. De plus, cette restriction éclaire la conclusion du traitement nicomachéen de la tempérance, où Aristote souligne l'importance d'éduquer l'appétit. Il s'agit précisément de l'appétit particulier, puisque l'appétit commun naturel ne saurait être modifié par des interventions extérieures; on entraînerait en vain les individus à ne pas éprouver la faim! L'appétit particulier, acquis et à l'origine des exagérations, peut lui se transformer et être orienté comme il se doit vers les objets appropriés.

L'examen des deux éthiques montre donc que le plaisir en jeu dans la tempérance consiste dans la sensation corporelle locale qu'apporte le toucher des objets nutritifs et sexuels plaisants. L'étude de la distinction, propre à l'*EN*, entre les deux sortes d'appétits nous permet d'ajouter que ces tactiles agréables sont objets de l'appétit particulier de

⁴⁶ Curzer (1997), p. 11, Young (1988), pp. 524, 528.

l'agent (ceux envers lesquels il est susceptible de commettre des fautes), de sorte que tout ce qui peut éveiller en lui le souvenir ou l'espérance de pareilles sensations deviendra matière à tempérance par accident. Ce plaisir, enfin, ne s'assimile pas à celui qui accompagne la pratique de la vertu; ce dernier n'a rien de corporel, et réside plutôt dans l'exercice lui-même, dans la conscience de la beauté morale de la vertu, beauté qui sera commentée lors de l'examen du motif. Cela dit, la tempérance met en jeu un second élément constitutif, la peine, qu'il importe à présent de définir.

3.2.3.2 *Définition de la peine et de son objet*

L'identité de l'autre élément constitutif de la tempérance ne fait pas de doute : il s'agit, selon les éthiques, de la peine ou du chagrin, λύπη (1117b26⁴⁷, 1230b10), nommé après le plaisir. L'accord entre les deux ouvrages, cependant, concerne aussi la rareté de l'information eu égard à la nature de cet affect et à son objet. Le présent essai de définition procède donc à partir de la détermination du plaisir de la partie précédente et des quelques indications aristotéliennes disponibles, énumérées ci-devant en vrac pour commencer la réflexion. Le matériel eudémien sur la peine, à la différence de celui sur le plaisir, tient à quelques remarques dispersées dans tout le chapitre. Ainsi la deuxième mention de la peine (1230b27 et sq.) précise qu'il n'existe pas de tempérance à l'égard de la peine produite par la vue des choses laides, ni de celle de l'audition de sons discordants, ni de celle de l'olfaction de mauvaises odeurs; personne n'est appelé intempérant s'il éprouve ou non pareilles peines. Dans ce passage, Aristote exclut du champ de la vertu et du vice les peines causées par les objets désagréables perceptibles par les sens à distance. Puis en 1230b40, il ajoute que tempérance et intempérance portent sur les objets sensibles par lesquels il arrive que les animaux soient dotés de perception, autant agréable que pénible, ceux du toucher. La dernière mention de l'affect se trouve à la fin du traitement de la tempérance, dans la description des extrêmes : les intempérants s'affligent plus qu'il ne faut de l'absence des objets de plaisir et d'appétit, alors que les insensibles négligent de s'en affliger (1231a31-34). Pour sa part, le matériel nicomachéen utilise les mêmes termes, soit le substantif λύπη et le verbe λυπεῖσθαι. Aristote aborde la peine à la suite de son développement sur l'appétit, rejoignant en cela la dernière mention de l'*EE*. Il souligne en 1118b29 et sq., utilisant à nouveau l'argument du langage, que

⁴⁷ Voir aussi 1107b4.

personne n'est dit tempérant parce qu'il affronte certains chagrins, ni appelé intempérant parce qu'il ne les supporte pas, comme c'est le cas respectivement du courageux et du lâche. Ce qui vaut l'appellation d'intempérant, c'est de s'affliger plus qu'on ne doit de manquer les objets plaisants — le plaisir produisant la peine — alors qu'on est dit tempérant parce que l'absence de plaisir ne nous chagrine pas. Ces quatre lignes contrastent avec l'exposé de plus d'une colonne (1117b28-1118b7) détaillant l'objet du plaisir en jeu dans la tempérance; ce déséquilibre, observable dans les deux traités, pourrait signifier que la peine est l'élément constitutif secondaire de la vertu, mais nous reviendrons plus loin sur cette question. Aristote évoque ensuite la peine dans la description de l'intempérant et du tempérant : le premier s'afflige à la fois lorsqu'il rate un plaisir et lorsqu'il en a l'appétit, car l'appétit, impliquant l'absence de l'objet plaisant, s'accompagne d'affliction, même si le Philosophe note l'apparente absurdité à éprouver de la peine à cause du plaisir (1119a1-5). Le tempérant, quant à lui, est gêné⁴⁸ par ce qui ravit le plus l'intempérant, et ne s'afflige ni de l'absence d'objets plaisants ni de leur appétit, qu'il n'éprouve pas ou éprouve avec mesure (1119a12-14). Les dernières remarques à propos de la peine se trouvent dans une comparaison entre lâcheté et intempérance (du point de vue de l'aspect décisionnel); il est affirmé que cet affect est objet d'aversion (1119a23), et qu'il met hors de soi et détruit l'état naturel de l'agent qui l'éprouve (a23-34⁴⁹).

L'énumération des passages relatifs à la peine permet d'éliminer la possibilité selon laquelle la peine en jeu résulterait de la sensation causée par le contact d'objets déplaisants. Tout être sensible — vertueux ou non — ressent du chagrin dans une telle circonstance, et ce faisant est justifié, puisque le toucher d'objets désagréables, par exemple l'ingurgitation d'une boisson brûlante ou d'un aliment surgelé, peut même ruiner la partie du corps au moyen de laquelle l'animal les appréhende⁵⁰. Ainsi la peine dont il s'agit ne consiste pas dans la stricte contrepartie du plaisir : elle ne saurait se définir en tant que douleur physique locale produite par des tactiles nutritifs et sexuels désagréables. Son évitement, en effet, est naturel chez tout être vivant; ce n'est donc certainement pas à l'égard de pareille peine que le tempérant ne s'afflige pas ni qu'on

⁴⁸ 1119a13; δυσχεραίνει semble être utilisé à la place de λυπεῖσθαι.

⁴⁹ Ces passages concernent toutefois la crainte en tant que peine.

⁵⁰ *DA*, 424a15, voire supprimer l'animal, 435b15.

blâme l'intempérant de s'affliger plus qu'il ne faut. D'où il appert que la remarque de 1230b40 ne vise pas à introduire les tactiles déplaisants dans la matière de la tempérance, mais simplement à qualifier la sensibilité animale fondamentale. Comme l'aspect purement physique du plaisir en jeu dans la vertu ne fournit pas de point de comparaison approprié pour qualifier la peine, il convient d'envisager l'aspect appétitif, qui dépasse la physiologie. Il s'agit, semble-t-il, de la stratégie d'Aristote dans les deux éthiques (1231a31-34, 1119a1-5) : il met en cause le manquement, l'absence d'objets plaisants, ceux précisément qui sont objets de l'appétit particulier des agents, c'est-à-dire qui forment la matière de la tempérance proprement dite. Les appétits communs, en effet, ne sont pas concernés étant donné que la privation de leur objet induit un type de peine n'attirant pas le blâme; la faim, la soif et les périodes d'œstrus constituent des signaux physiques nécessaires à la survie de l'animal (ou de son espèce). Quant à eux, les appétits particuliers donnent lieu à une peine qui outrepassse les besoins corporels (même s'ils visent des tactiles nutritifs et sexuels); le manque porte non sur l'être mais sur le bien-être, qui est lui susceptible d'excès et de défaut, et par suite de blâme. Ainsi l'absence en question est celle d'objets plaisants eu égard à l'appétit particulier, ce qui rapproche la peine de la frustration.

La peine en jeu dans la tempérance et l'intempérance résulte donc d'une absence et non de la présence d'objets ou de sensations désagréables. Et ce n'est pas l'absence de l'autre affect constitutif, comme le soutiennent les adeptes du continuum affectif unique, qui définissent la peine par la privation de plaisir⁵¹; il s'agit plutôt de l'absence des objets plaisants en fonction de l'appétit particulier, détail qui importe au niveau de la composition de la médiété et des extrêmes. Or l'absence — et la peine avec elle — survient en proportion des appétits particuliers, savoir de leur nombre et de leur intensité : plus ces appétits sont nombreux (donc fréquents) et puissants, plus l'agent risque d'expérimenter la privation de leurs objets, la frustration, la « peine du désir insatisfait⁵² ». Réciproquement, le petit nombre et la mesure des appétits diminuent les possibilités de frustration — on pourrait même dire « éliminent », car Aristote souligne à deux reprises que les tempérants ne s'affligent pas de l'absence de l'agréable (1118b35,

⁵¹ Voir par exemple North (1966), p. 201.

⁵² Selon l'expression de Curzer (1997), pp. 12 et sq.

1119a14). Ces passages, toutefois, ne visent pas à exclure la peine du champ de la tempérance⁵³, puisque les deux éthiques identifient une double matière (plaisir et peine, 1107b4, 1117b26, 1230b10), et que le tempérant est dit incommodé en 1119a13. D'une part le tempérant ne s'afflige pas, d'autre part il est incommodé; or puisqu'il est impossible pour le même attribut d'appartenir et de ne pas appartenir au même agent⁵⁴, il est nécessaire d'introduire un élément pour atténuer l'opposition. Cette relativisation distingue le plaisir de la peine : le premier est causé par le même genre d'objet dans le cas de la médiété et celui des extrêmes (tactiles alimentaires et sexuels), alors que la seconde est générée selon l'agent en question, par deux types d'objets. La peine qu'éprouve l'intempérant est due à l'absence de l'objet de son appétit, tandis que celle du tempérant est provoquée par ce que préfère l'intempérant, l'excès dans les tactiles alimentaires et sexuels. En d'autres termes, le tempérant s'afflige des plaisirs répondant aux appétits particuliers de l'intempérant car leur nature excessive les rend contraires à la raison et à ce qui est beau; c'est par conséquent le spectacle ou l'idée du vice qui afflige le vertueux. Cette peine est un affect désagréable, effet destructeur en moins, puisque l'agent qui l'éprouve n'est pas frustré, privé des objets agréables de son appétit (lequel demeure ainsi une modalité du plaisir); il est négativement affecté par la laideur du vice. Pareille peine, pourtant, ne forme pas un troisième affect ou élément constitutif. Certes il y a deux objets en cause, mais cette dualité reflète simplement le paramètre d'objet, selon lequel le tempérant s'afflige de ce qu'il faut, alors que l'intempérant s'afflige de choses indues⁵⁵.

La peine en jeu dans la tempérance et l'intempérance ne se limite pas, comme le plaisir, au niveau corporel; elle est plutôt d'ordre moral, n'impliquant jamais directement une partie du corps (la douleur physique ayant été exclue). À vrai dire, c'est l'appétit particulier de l'agent qui détermine la nature de la peine, et cet appétit, bien que portant sur des sensibles, n'appartient pas qu'au corps. Ainsi la peine en question, à la différence du plaisir, ne se trouve pas dans la sphère de la pure animalité, mais recèle un aspect proprement humain. Elle renforce par ailleurs l'idée que la tempérance ne s'exerce pas à l'égard d'affects opposés situés aux pôles d'un continuum : difficile, en effet, de concevoir un plaisir corporel tactile se muant en une peine morale ou frustration sans

⁵³ Comme le fait Young (1988), pp. 523-524, note 9.

⁵⁴ En même temps et sous le même rapport, 1005b17-20.

⁵⁵ C'est la transposition du paramètre d'objet concernant le plaisir, dont Aristote traite en 1118b22 et sq.

l'intervention d'autre facteur. Il y a plutôt, sur un continuum, plaisir et absence de plaisir, laquelle n'équivaut pas à la peine; la privation de plaisir, en dehors d'appétit extrême, n'affecte pas l'agent (vertueux) au point de le mettre hors de lui. L'appétit s'accompagne d'affliction dans la mesure où l'agent l'a laissé croître au mépris de tout le reste; devenu insatiable, l'appétit est pénible, car l'agent (vicieux) expérimente constamment l'absence de l'agréable. En ce sens, l'appétit, initialement nécessaire au plaisir, cause la peine; mais il résulte de ce processus un affect distinct (autre, et non contraire), lui-même sujet à l'excès et au défaut. En revanche, l'appétit fait partie du plaisir s'il a conservé une ampleur telle que l'absence de l'objet plaisant ne provoque pas de malaise chez l'agent. La peine que ressent un tel individu résulte de la conscience de la laideur (de l'extrême), et constitue aussi un affect autonome. Parallèlement au continuum du plaisir, il y a donc celui de la peine, aux extrémités duquel se trouve le maximum d'affect et l'absence totale, laquelle ne s'assimile pas au plaisir. Dans cette perspective, les éléments constitutifs de la tempérance et des vices associés n'entretiennent pas une relation d'opposition; l'un bien sûr est agréable et l'autre désagréable, toutefois leur rapport tient de la complémentarité, car chacun participe à la synthèse. Reste ainsi à préciser l'importance de la contribution de chaque affect, ce qui mènera à la description de la médiété et des extrêmes.

3.2.3.3 Leur importance dans le cadre de la tempérance

Le plaisir s'impose en tant qu'élément constitutif prioritaire de la synthèse selon deux passages. Aristote affirme en effet que la tempérance est moins concernée, et à un titre différent, par les peines (1117b26), et que cette vertu est la médiété par rapport aux objets sensibles plaisants mentionnés (c'est-à-dire ceux du toucher; 1231a38-39). Que la tempérance implique principalement cet affect ne l'assimile pas à l'hédonisme, à une perpétuelle quête de plaisir — pareille attitude relève davantage de l'intempérance. Le propre de la tempérance, en fait, consiste dans la délimitation du plaisir⁵⁶; celui-ci importe plus dans la vertu étant donné sa nature active et positive, pourtant il est circonscrit par la peine, laquelle l'empêche, en quelque sorte, de s'écarter du beau. Par analogie avec le courage, dans le cadre duquel la crainte constitue un signal d'alarme quant aux dangers de mort, la peine constitue, pour la tempérance, une alerte relativement

⁵⁶ Schilling (1930), p. 53; voir aussi Hartmann (1951, 1^{ère} éd. 1926), p. 258, Young (1988), p. 540.

aux plaisirs tactiles exagérés et laids, de sorte que l'inconfort causé au tempérant par les plaisirs appréciés des intempérants l'immunise contre le vice. Autrement dit, la tempérance porte prioritairement sur le plaisir, mais à l'intérieur des limites tracées par le beau, au-delà desquelles surgit l'affliction. Cette dernière, comme la crainte, équilibre l'affect positif dominant en jeu — à la différence qu'elle n'est pas éprouvée envers un objet touchant directement l'agent (l'effrayant), mais envers ce que ressent ou accomplit un autre agent (car le plaisir s'éloignant du beau est la marque du vice). La peine assure donc chez le vertueux une fonction régulatrice négative eu égard au plaisir parce qu'elle en élimine certains sans s'ajouter à celui dont l'agent se réjouit réellement. Un autre signe de l'importance moindre de la peine dans le cadre de la synthèse est sa nature dérivée au sein de l'intempérance; la peine du vicieux, en effet, découle d'un appétit particulier (à l'origine constituant du plaisir) frustré par l'absence de l'objet agréable. Dans la mesure où, en ce sens précis, la peine dérive du plaisir, elle est reléguée au rôle secondaire, bien qu'elle soit elle-même sujette à l'excès et au défaut. La relation de complémentarité, de mutuelle démarcation des deux affects soutenue ici n'apparaît cependant pas dans l'*EE*. L'unique description eudémienne de la tempérance ne fait pas intervenir la peine (1231a40), et l'ouvrage insiste sur le seul élément de plaisir, traitant si peu de l'appétit que l'aspect pénible qui s'y rattache ne se manifeste pas. On peut ici faire le parallèle avec le courage : l'*EN* en termine le traitement en insistant sur le caractère pénible de cette vertu (1117a30 et sq.), alors que cet aspect n'est pas abordé par l'*EE*. Cette absence confère à l'ouvrage un point de vue que l'on peut qualifier de global, comme si l'*EE* considérait la tempérance dans le but de décrire ce qu'elle est essentiellement, et si l'*EN*, préoccupée par ceux qui la pratiquent, mettait en garde contre la difficulté qu'elle présente. Quoi qu'il en soit, on peut considérer le silence de l'*EE* à propos de la peine comme un indice de la contribution mineure de cet affect dans la tempérance; il ne s'agit certes pas d'un appui direct, mais à tout le moins cela montre que l'*EE* ne contient pas de passages interdisant cette interprétation.

3.2.4 *La médiété et les extrêmes*

La priorité de l'élément de plaisir par rapport à celui de la peine ne suffit pas à décrire la tempérance : reste à examiner les modalités ou paramètres selon lesquels ces affects, en regard de leur importance respective, constituent une médiété entre le trop et le trop peu.

À ce propos, l'*EE*, qui s'intéresse davantage aux extrêmes qu'à la médiété, fournit peu d'information; Aristote y affirme que la tempérance est médiété par rapport aux objets agréables du toucher, comme si la vertu avait un seul constituant, le plaisir, susceptible d'un paramètre, l'objet. Pour sa part, l'*EN* énumère à deux reprises les paramètres de la vertu (en regard du plaisir) : objet, manière et temps⁵⁷. D'abord en 1119a15, le tempérant est dit tenir le milieu dans le domaine des plaisirs car il ne les aime ni plus qu'il ne doit, ni quand il ne le doit pas; puis en 1119b17, le Stagirite souligne que l'appétitif du tempérant a pour objet ce qu'il doit, comme il le doit et quand il le doit, ayant pour but ce qu'il doit, savoir le beau. L'objet, le premier paramètre, a été précédemment identifié, à l'aide des deux éthiques : il s'agit de la classe des tactiles nutritifs et sexuels plaisants eu égard à l'appétit particulier. Le dernier extrait ajoute à cette description la notion de convenance, savoir que le tempérant aspire (et prend plaisir) à « ce qu'il faut » parmi ces tactiles. Le sens du « ce qu'il faut » est précisé à la ligne 1119a16 : le tempérant, signale le Philosophe, se réjouit des choses plaisantes qui servent la santé ou la bonne constitution (ὕγιαν, εὐεξίαν), il y aspire avec mesure et comme il doit. Il peut même affectionner les autres plaisirs, à condition toutefois qu'ils n'entravent pas la santé, qu'ils ne contreviennent pas au beau ou ne dépassent pas ses moyens (1119a17-18). Deux « sous-classes » d'objets sont ciblées ici⁵⁸ : les aliments, boissons et pratiques sexuelles essentiels à la santé et à la forme physique, et les autres, simplement compatibles avec ces biens, qui demeurent abordables pour l'agent. Donc quant au premier paramètre, le *métaxu* consiste à éprouver du plaisir corporel au contact d'objets plaisants favorisant la beauté au niveau physique, savoir la santé — tout comme l'état moyen du courage consiste (en partie) à craindre, parmi les objets dangereux, les plus beaux, ceux de la guerre. Ainsi la beauté intervient déjà dans le paramètre d'objet; non pas la beauté physique déterminée par des critères sociologiques subjectifs, mais celle, biologique et objective, qui correspond au champ d'application général de la tempérance, l'animalité.

Dire que le plaisir vertueux concerne les objets agréables sains ne renseigne toutefois pas sur l'intensité de ce plaisir; or « le meilleur état » (1231a35-36) se caractérise aussi sous cet aspect qui est, à la différence des autres, intrinsèquement

⁵⁷ Curzer (1997), p. 12.

⁵⁸ Young (1988), p. 534.

quantitatif. La seule indication eudémienne à ce sujet se trouve en 1230b20 où, parlant de l'insensible, Aristote mentionne qu'il ne s'approche pas même, dans les plaisirs, de choses mesurées (μέτρια); comme la tempérance est contraire à cet extrême (1231a36), on déduit que le vertueux s'approche de tels plaisirs. De fait, le qualificatif de « mesuré » est utilisé dans les descriptions nicomachéennes du tempérant, en marge du fameux δέϊ qu'il semble préciser. Le passage 1119a11 et sq. signale que le tempérant, par opposition à l'intempérant, ne se réjouit jamais exagérément ni n'aime plus qu'il ne doit aucun plaisir qu'il ne faut pas, qu'il ne désire pas, sinon d'un appétit mesuré (μετρίως, a15); de plus, il aspire aux agréments sains avec mesure (μετρίως, a17) et comme il se doit, ses appétits sont mesurés (μετρίας, 1119b11) et son appétitif, comme il se doit. Le *métaxu*, dans ce paramètre, prend la forme de la mesure, d'abord dans l'appétit, puis dans le plaisir. Trop d'intensité dans l'appétit, en effet, produit soit l'affliction en l'absence de l'agréable, soit un plaisir exagéré ou vulgaire en sa présence, et dans tous les cas risque d'exclure le raisonnement. À l'inverse, la mesure appétitive élimine la peine de l'insatisfaction et rend le plaisir « comme il se doit ». Si on isole le paramètre d'intensité, le tempérant devient tempéré : ses appétits sont mesurés, peu nombreux et ne contrarient pas la raison, c'est-à-dire qu'ils s'accordent avec elle (1119b10 et sq.). Chez lui, l'appétitif — et donc le plaisir — a été « corrigé » de sorte qu'il vise le même but que sa raison, ce qui est beau. Comme l'objet, l'intensité du plaisir vertueux s'harmonise avec la beauté, mais la santé du corps n'est pas seule en cause ici; aspirer et se réjouir avec mesure signifie aussi le faire en proportion de l'état de sa fortune (1119a18). Apprécier certains agréments au point d'engager dans leur acquisition une part de ressource qui menace la santé financière est signe d'excès — le gaspillage comptant d'ailleurs parmi les traits de l'intempérant (1121b8). Aucun plaisir corporel, même sain, ne mérite d'être affectonné avec une intensité telle qu'elle amène l'agent à ruiner son avoir. Le tempérant, écrit Aristote, n'est pas ainsi, mais comme la raison (1119a20), comme il faut; il se réjouit d'objets plaisants sains de manière mesurée ou, autrement dit, raisonnable. Complétons, enfin : il se réjouit « quand il le doit ». Le dernier paramètre, celui de temps, n'est pas commenté par le Philosophe, bien que les occasions de plaisir soient nombreuses. Il convient ici de s'en remettre à l'élément de plaisir se définissant par le temps, l'appétit, qui consiste à se réjouir à l'avance; le plaisir se produit au moment

opportun quand les objets agréables sains ont été désirés, lorsqu'ils répondent à un appétit particulier.

Sur le continuum affectif de la peine, le tempérant se situe assez près du défaut : d'abord il est certain que l'intensité est moindre car la peine est élément constitutif secondaire de la vertu, ensuite peu de choses l'affligent. Il ne se chagrine, en effet, ni de l'appétit, ni de l'absence de son objet étant donné la mesure avec laquelle il l'éprouve. Seul le chagrine ce qui plaît à l'excessif, et encore de façon indirecte, puisque ce n'est pas lui qui y prend plaisir, mais un autre agent. Cela éclaire les propos d'Aristote en 1117b26 : l'implication de la peine au sein de la tempérance est moindre — elle tient le rôle secondaire — et différente, c'est-à-dire médiate. Le chagrin du vertueux résulte d'une laideur qui ne relève pas de lui, et cet affect intervient dans l'exercice de sa vertu à titre passif. La simple probabilité, l'éventualité d'éprouver la peine liée aux plaisirs de l'intempérant restreint les plaisirs dans les limites de la santé; autrement dit, la peine, chez le vertueux, avoisine le degré zéro, car elle le concerne seulement dans la mesure où il s'agit de l'éviter. D'où peut-être la description négative de la médiété en 1119a 11 et sq., dans laquelle le tempérant apparaît comme évitant les fautes de l'intempérant, et l'omission, en 1231a35, de la peine comme objet de la tempérance. Finalement, la tempérance en tant que médiété par rapport aux affects de plaisir et de peine est un état synthétique complexe : l'agent retire du plaisir physique mesuré des aliments, boissons et rapports sexuels sains (objets de son appétit particulier), qui contribuent au bon état de ce qui justement rend ce plaisir possible (le corps), tout en ayant conscience de la laideur des « plaisirs » hors de cette classe. Le plaisir en jeu rend l'exercice de la vertu agréable, et la peine, virtuelle en quelque sorte, sert de complément en limitant les possibilités, sans que pour autant la limitation ne devienne douloureuse⁵⁹ — au contraire, la réserve dont fait preuve le tempérant face aux excès s'accompagne de plaisir (1104b5). À l'agrément physique s'additionne celui, moral, de l'accomplissement de tout acte vertueux; mais Aristote considère-t-il pour autant l'abstention face aux plaisirs corporels comme œuvre de tempérance⁶⁰? Vraisemblablement non, car l'abstention en question dans le dernier passage concerne l'excès; impossible, en effet, que ce passage vise tous les plaisirs,

⁵⁹ À la différence de Curzer (1997), p. 13, qui inclut la peine dans la description qu'il donne de la tempérance.

⁶⁰ Selon ce que dit l'opinion courante à propos de cette vertu, d'après North (1966), p. 201.

puisque le tempérant éprouve cet affect. L'évitement de l'excès, caractérisant l'ensemble des vertus, n'appartient pas en propre à la tempérance. En fait, s'abstenir d'aspirer ou de prendre plaisir à des objets inappropriés (parce qu'excessifs) n'est pas ou si peu pénible — c'est le corollaire, plutôt neutre et moins important, du fait de se réjouir de ce qu'il faut.

Les deux éthiques (1107b6, 1231b1) bordent la tempérance avec les extrêmes d'intempérance et d'insensibilité⁶¹; il s'agit là du troisième aspect selon lequel elle constitue une médiété. Plus fréquente et plus naturelle (1109a15, 1230b17), l'intempérance, qui fait office d'excès (1107b6, 1118b25, 1221a20, 1231a28, 40), sera d'abord décrite. L'intempérance met prioritairement en jeu l'élément constitutif dominant de la vertu, le plaisir, et donc aussi l'appétit. C'est d'ailleurs ce que Aristote précise d'emblée dans l'*EE* : l'intempérant est en proie à son désir (1221a20⁶²), ce qui le mène à tous les excès, qui sont identifiés plus loin comme des parties de l'intempérance : ivrognerie, goinfrerie, débauche et gourmandise (1231a19-20). Cette précision montre que chaque objet plaisant est sujet à l'exagération et que l'intempérance présente de multiples formes, division corroborée par l'*EN*, 1114a27-28, où Aristote reconnaît la diversité du vice en signalant « par abus de vin ou d'une autre intempérance⁶³ ». Il adopte pourtant une vue plus globale dans sa présentation de l'intempérant, affirmant que « l'amateur de plaisirs » se délecte de choses indues (μη δεῖ, 1118b22, 25), c'est-à-dire détestables (μισητά); par opposition au tempérant (qui se réjouit de ce qu'il doit), ces choses indues se trouveraient contraires à la santé, de sorte que chacune des spécialisations de l'abus impliquerait un objet malsain. L'objet, toutefois, ne peut être l'unique paramètre fautif de l'intempérant, car on a du mal à concevoir un objet agréable immédiatement nuisible à la santé. Dans la mesure où l'intempérance s'exerce envers la même matière que la tempérance — les tactiles alimentaires et sexuels plaisants — les objets intrinsèquement toxiques sont exclus; ils doivent être au minimum « consommables », et c'est pourquoi l'excès fait intervenir, outre l'objet, des considérations de quantité et de manière. De fait, Aristote admet qu'il arrive aux intempérants de se plaire à ce qu'il faut (1118b26); l'*EE* reconnaît implicitement la

⁶¹ Ce qui semble bien constituer un contre-exemple à la théorie des quatre extrêmes; nous y reviendrons.

⁶² Il se laisse guider par son appétit, 1119a3.

⁶³ Voir aussi 1118b21, où il parle de « nombreuses fautes en tous genres ».

chose, en décrivant l'intempérant comme exagérant en intensité eu égard aux plaisirs non pas convenables (δεῖ), mais qui sont nécessairement communs à tous la plupart du temps (1231a27-28). Le critère déterminant la médiété eu égard à l'objet varie donc : l'*EN* table sur l'exigence de santé (c'est à elle que renvoie le δεῖ), alors que l'*EE* s'appuie sur ce que tous partagent. Mais ne nous y trompons pas : le commun dont il s'agit ici ne correspond pas au plaisir de la majorité (du οἱ πολλοί). Le commun et le nécessaire désigne plutôt le plaisir associé aux appétits naturels (faim, soif, libido), qui en eux-mêmes sont sains. Ainsi le paramètre d'objet peut ne pas être en cause dans l'intempérance⁶⁴. Précisons : sa nature peut ne pas être en cause, car il y a possibilité d'excès dès que la quantité d'objet est envisagée. La forme la plus simple d'intempérance se dégage : celui qui exagère dans les plaisirs qu'il faut sous le seul rapport de la quantité est un goinfre (1118b19). Ce type d'intempérant, nommé dans l'*EE* (1231a19), se remplit l'estomac au-delà du besoin, outrepassa la satiété avec n'importe quel aliment ou boisson. Le goinfre abuse même des objets sains et cet excès eu égard à la quantité d'objet semble indifférent à l'appétit particulier; le goinfre consomme les aliments et boissons qui se présentent, comme s'il n'avait aucune préférence.

C'est donc en raison des autres paramètres que l'objet de l'intempérance devient détestable : l'excès au niveau de la quantité rend une chose saine malsaine (à cause de ses effets néfastes sur l'organisme), de même que l'exagération au niveau de l'intensité du plaisir. Les intempérants eudémiens exagèrent en se réjouissant plus qu'il le faut (μᾶλλον ἢ δεῖ, 1231a31), ceux de l'*EN* en étant trop portés sur le plaisir (τῷ μᾶλλον, 1118b23) et en se plaisant plus qu'ils ne doivent (μᾶλλον ἢ δεῖ, 1118b26). « Trop se réjouir » signifie bien sûr excéder la mesure et, plus concrètement, le faire de manière vulgaire (ὡς οἱ πολλοί, 1118b27). Les deux éthiques illustrent ce paramètre à l'aide du gourmand : il éprouve tant de plaisir au toucher qu'il prie d'avoir le gosier plus long que celui d'une grue (1118a32-33, 1231a16-17). Il ne demande pas une grande langue (1231a15-16), signe que le goût ne génère pas l'essentiel de son plaisir — c'est le cas des taste-vin et des préparateurs de plats, 1118a29; son agrément vient de l'ingurgitation elle-même. À la différence du goinfre, qui avale n'importe quoi, le gourmand se préoccupe d'ingérer des

⁶⁴ Donc contrairement à ce qu'écrit Curzer (1997), p. 18, Aristote ne soutient pas que l'intempérance implique une exagération dans tous les paramètres; il utilise d'ailleurs la conjonction « ou » (ἢ) quand il décrit l'intempérant, 1118b22 et ss.

aliments et boissons qui répondent à ses appétits particuliers; ces objets, puisque l'appétit et le plaisir en jeu se rattachent au toucher, se comprennent en termes tactiles, c'est-à-dire selon qu'ils sont chauds ou froids, secs ou humides, durs ou mous⁶⁵ et non en termes sapides. Dans cette perspective, les descriptions habituelles de l'intempérant, se fondant sur les qualités gustatives des aliments, font fausse route. Elles utilisent fréquemment l'image du gâteau au chocolat en insistant sur sa saveur, comme s'il s'agissait de l'origine du plaisir en cause, alors qu'il vaudrait mieux parler, pour demeurer conforme à la matière identifiée par Aristote, de la texture molle et friable du dessert. L'intempérant exagère essentiellement en regard du plaisir tactile que procure l'ingurgitation de certains objets, ceux précisément que vise son appétit particulier⁶⁶, le gâteau par exemple; certes untel préfère le gâteau au chocolat, untel autre au beurre, à la vanille, etc., mais déjà ces caractéristiques dépassent la gourmandise, si l'on peut dire, car elles relèvent du goût (dont nous avons montré la composante non corporelle, la discrimination). L'appétit particulier tactile éclaire aussi le cas des intempérants eu égard à la nourriture liquide : ce sont des ivrognes (1231a20, l'*EN* ne les nomme pas), puisqu'ils abusent de la boisson aux agréments les plus palpables, l'alcool⁶⁷. Dans le cas des débauchés (1231a20), les appétits particuliers centrent pareillement le vice sur des objets plaisants présentant certaines qualités tactiles; Aristote ne les cible pas, et le nom de λαγνεῖα ne permet pas non plus de les identifier (comme le fait l'appellation de οἰνοφλυγία).

Ainsi la présence d'appétits particuliers marque l'exagération dans le paramètre d'intensité. Les gourmands se distinguent des goinfres dans la mesure où leur excès va au-delà de la quantité d'objet procurant l'affect : peut-être mangent-ils trop (ou boivent-ils trop, ou ont-il trop de rapports sexuels), mais en plus l'objet plaisant, à cause de traits particuliers, éveille en eux un affect disproportionné. Or cette exagération semble davantage convenir à la modalité appétitive du plaisir. Attribuer, en effet, un plaisir

⁶⁵ *DA*, 422b25; Bodéüs (1993), p. 198, note 6, ajoute : lourd ou léger, rugueux ou lisse, consistant ou friable, selon *Gén. corr.*, 329b18-20.

⁶⁶ Mais cet appétit conserve un aspect naturel, car si les objets agréables diffèrent, certains sont majoritairement jugés plus plaisants que d'autres (1118b13-15), par exemple le gâteau par rapport aux légumes, les plats en sauce par rapport à la nourriture sèche, le vin par rapport à l'eau.

⁶⁷ Car il produit un agrément tactile tel la chaleur au niveau de l'œsophage, ou l'effet d'enveloppement dû à sa consistance sirupeuse (en plus de l'ivresse). Young (1988), p. 538, affirme que l'alcool n'est pas concerné dans l'intempérance, sous prétexte qu'il ne répond à aucun besoin physique, mais c'est ignorer *EE* 1231a20.

physique plus puissant à l'intempérant qu'au tempérant inciterait au vice, alors que le Philosophe insiste sur le caractère blâmable de ce dernier (dans l'*EN* du moins, 1118b28-29). « Trop se réjouir » se ramènerait par conséquent à trop aspirer, c'est-à-dire à cultiver l'appétit de tous les plaisirs tactiles ou des plus excitants (ceux qui comblent les appétits particuliers) au point de se laisser guider par eux et de leur sacrifier tout le reste (1119a1 et sq.). L'intempérant est trop porté sur le plaisir non parce qu'il en éprouve trop, mais à cause de l'importance qu'a chez lui l'appétit — caractéristique mise de l'avant dans la première description donnée par l'*EE*, qui dit intempérant celui qui, rempli de désir, exagère dans tout ce qui est possible (1221a19-21⁶⁸). Rappelons ici le parallèle avec l'enfant, car l'appétit de l'intempérant se compare à celui du jeune : insatiable naturellement, l'appétit accroît avec l'usage ce qui est inné, savoir les besoins essentiels, qui peuvent devenir grands et violent (1119b9-10). Et l'appétit, de signaler Aristote, s'accompagne d'affliction, de deux façons : d'abord la peine est concomitante au désir en ce sens qu'il implique l'absence de l'objet agréable, ensuite elle s'intensifie quand l'objet échappe à l'agent (1119a3-5). Admettant que l'appétit de l'intempérant soit fort — comme le suggère le sens premier de ἀκολασία et la métaphore de l'enfance — et que la peine soit proportionnelle à l'appétit (sa cause), il appert qu'un tel agent est rongé par la peine. Les deux éthiques d'ailleurs le confirment : l'intempérant s'afflige plus qu'il ne doit de rater les occasions de plaisir (1118a31-32, 1231a32). De l'excès de plaisir — ou plutôt de l'importance exagérée de l'aspiration à l'agréable — nous sommes passés à l'excès de peine, donc à l'excès dans ce qui d'emblée devait être second. La peine, envahissante, ne joue plus le rôle de limite face au plaisir; elle semble en fait s'y substituer. On saisit, dans cette optique, comment le tempérant éprouve plus de plaisir que l'extrémiste : sa mesure appétitive l'immunise contre la peine, laissant son plaisir intact. Et le rapprochement avec l'autre vice par excès examiné, la témérité, suggère dans le vice spécifique par excès d'intempérance une certaine part d'illusion : comme le téméraire, que l'exagération factice d'intrépidité rend *thrasudeilos*, l'intempérant se

⁶⁸ L'*EE* réduit ici le vice à un seul cas de figure, cultiver l'appétit de tous les plaisirs (sans égard aux préférences individuelles), mais cette limitation est conforme au fait que le traité ne distingue pas les deux types d'appétit.

trouve souvent privé de plaisir, tentant au départ d'hypertrophier cet élément constitutif prioritaire par l'amplitude de son appétit⁶⁹.

L'intempérance apparaît comme un état de déséquilibre complexe par rapport au plaisir corporel et à la peine : ceux qu'elle caractérise « prennent plaisir » à des objets tactiles malsains (donc pénibles) non en eux-mêmes, mais eu égard à une quantité excessive ou à la force de l'affect qu'ils provoquent; dans ce dernier cas, l'agent aspire à ces objets avec une intensité telle que leur absence génère une peine vive⁷⁰. Ajoutons que cette peine met l'individu hors de lui (1119a24, 29), expression signifiant que le raisonnement est évincé (1119b10). Aussi l'intempérance a-t-elle une apparence bestiale et servile (1118a25, 1118b4) à double titre : d'une part elle fait que l'agent se laisse guider par son aspiration à des plaisirs de nature animale au mépris de tout le reste — donc du plaisir spécifiquement humain, fondé sur la rationalité⁷¹ —, d'autre part la peine qu'elle implique empêche le raisonnement. L'analyse montre enfin que l'intempérance est vice par excès, non seulement d'appétit, mais de peine, et que l'agrément occupe somme toute une place plutôt réduite dans cet état. De l'autre côté de la médiété se trouve le vice par défaut, tout aussi complexe et inhumain, l'insensibilité (1221a21, 1231b1, 1107b7). L'*EE* décrit l'insensible (*ἀναίσθητος*) comme celui qui manque d'appétit et n'en a même pas dans les limites où cela vaudrait mieux et qu'autorise la nature, mais reste insensible (*ἀπαθής*) comme une pierre (1221a21-23). Ceux qui sont privés d'affect (*ἀκινήτως*) par suite de cette insensibilité sont nommés par les uns insensibles, et sont désignés par les autres de noms semblables; le phénomène cependant n'est guère notoire et ne se remarque pas du fait que tout le monde pèche plutôt dans l'autre sens et que chacun a la tendance innée de se soumettre aux plaisirs et d'y être sensible (1230b13-16). De telles personnes se comparent aux rustres que représentent les poètes comiques, qui se tiennent à distance de l'agrément, même quand celui-ci présente les traits de la mesure ou ceux du nécessaire (1230b18-20). L'insensible — ou peu importe le nom qui convienne — est celui dont l'état est défaillant au point de ne même pas partager, ni goûter les plaisirs que partage nécessairement avec joie le grand nombre le plus souvent (1231a26-

⁶⁹ Schilling (1930), p. 52.

⁷⁰ Reste le paramètre temps, que le Philosophe ne commente pas; supposons que la puissance des affects de l'intempérant implique qu'ils surviennent trop souvent, quand ils ne doivent pas, à des moments inopportuns.

⁷¹ Young (1988), p. 540.

28); Aristote explique aussi que l'ἀνάλητος manque quant au fait de se réjouir et de s'affliger (1231a33), et signale finalement la rareté de l'état (1234b9). Le tableau eudémien de cet extrême montre un cas « uniforme » de vice en ce sens qu'il allie défaut d'appétit et de plaisir avec défaut de peine. La description nicomachéenne, pour sa part, s'appuie exclusivement sur le plaisir : l'agent manque envers les plaisirs, et comme il ne se trouve pas vraiment de telle personne, elle demeure anonyme, et le Philosophe l'appelle insensible (1107b7-9). En 1119a5 et sq., reprenant l'idée de rareté, il précise que des individus déficients par rapport aux plaisirs et se réjouissant moins qu'il ne faut n'existent pas vraiment, car une telle insensibilité n'est pas humaine. Le reste des animaux, note-t-il, distingue les aliments, appréciant les uns mais pas les autres. Si quelqu'un ne prend plaisir à rien et ne différencie pas une chose d'une autre, il serait, pour le Stagirite, loin de la nature humaine; un tel être n'a pas reçu de nom parce qu'il ne se rencontre guère.

D'emblée on remarque que l'*EE* reconnaît davantage l'existence de cet extrême : en témoigne la multiplicité des appellations et la description selon les deux éléments constitutifs. Cette démarche manifeste le souci, d'ordre théorique, de situer la vertu en tant que médiété entre deux vices (malgré la rareté de l'un d'eux), et de montrer le vice comme mettant en jeu la même matière que la vertu. En le déclarant anonyme et inhumain, l'*EN* tend plutôt à minimiser le vice par défaut, conformément à sa visée morale de promotion de la vertu : inutile en effet de s'attarder à l'extrême le moins sujet au blâme — vaut mieux insister sur celui qui l'attire le plus afin de montrer qu'il faut l'éviter⁷². Cela dit, les paramètres employés pour dépeindre les autres états ne conviennent pas dans le cas de l'insensibilité. Contrairement à l'intempérance, qui prend de multiples formes (en fonction du type d'objet qu'elle concerne), l'insensibilité se caractérise par son unicité, laquelle provient de sa déficience fondamentale. L'insensible est d'abord — selon l'*EE* du moins — celui qui n'aspire pas même à ce qu'autorise la nature (1221a22), c'est-à-dire celui dont l'appétit particulier est défaillant⁷³, pour ne pas dire inexistant. L'appétit commun ne peut être en cause, sans quoi cet être n'éprouverait ni faim ni soif, et ne survivrait pas; l'expression « à ce qu'autorise la nature » en a22

⁷² Aristote, dans l'*EN*, prend soin de montrer que l'intempérance est plus consentie, donc plus blâmable, que la lâcheté (1119a15-34).

⁷³ Young (1988), p. 536; Curzer (1997), p. 17 abonde dans le même sens.

renvoie plus vraisemblablement à l'aspect naturel de l'appétit particulier, dégagé dans l'*EN*. Chacun aspire à des choses différentes, écrit Aristote (1118a14-15), mais certaines sont plus agréables pour tous que d'autres et deviennent « naturellement » objet d'appétit particulier, excepté pour l'insensible. Ce dernier, mangeant et buvant pour préserver son corps (et non sa santé⁷⁴), demeure indifférent aux qualités de la nourriture et ne retire aucun plaisir particulier de son absorption, ce qui le rabaisse en deçà de l'animal. Même les bêtes discriminent les aliments et font preuve en cela d'une certaine préférence dans leur appétit et leur plaisir (1119a7-8); l'insensible, déficient quant à cet intérêt minimal, se situe hors du règne animal, et pis encore, hors du règne du vivant, si l'on prend au sérieux la comparaison avec une pierre (1221a22-23). L'appellation même indique bien le rejet de l'animalité : l'ἀναισθησία, c'est le manque ou la non utilisation de l'αἴσθησις, capacité qui définit l'animal dans la philosophie aristotélicienne; or refuser son animalité signifie refuser une partie de son humanité, car l'être humain est animal quant au genre⁷⁵. L'insensible donc, n'aspirant à aucun objet agréable davantage qu'à un autre, n'éprouve pas de plaisir particulier; et la privation de plaisir rend vains les paramètres d'objet, d'intensité et de temps. Le rustre⁷⁶ se trouve dans un état admirablement monotone envers le plaisir : il ne s'en approche pas (1230b19-20). En ce qui le concerne, « manquer de se réjouir » (1231a33) ou « se réjouir moins qu'il le faut » (1119a6) veut dire ne pas se réjouir du tout. À cet égard, il est révélateur que dans sa démarche de restriction du plaisir en jeu, Aristote ne mentionne jamais l'insensibilité; il affirme simplement que la tempérance et l'intempérance portent sur le plaisir tactile, signe que le deuxième vice se situe au degré zéro du plaisir (voir par exemple 1118a25, 1118b1, 1230b36).

La privation de plaisir caractéristique de l'insensibilité ne produit pas de peine; au contraire le déséquilibre de cet état consiste à réunir défaut de plaisir et défaut de peine. La peine, en effet, est fonction de l'appétit — elle survient quand se dérobe son objet; ainsi point d'appétit, point de peine. Le nom d'ἀνάλητος, que seule l'*EE* utilise (1231a33), traduit d'ailleurs le second aspect du vice : le manque quant à la douleur, lequel rend à son tour vains les paramètres. Le déploiement complet de l'insensibilité la

⁷⁴ Dans la mesure où la survie individuelle est le but de l'insensibilité, l'activité sexuelle en est complètement exclue.

⁷⁵ Young (1988), p. 540.

⁷⁶ Que l'*EE* donne comme un personnage de comédie, montrant par là qu'il s'agit d'un type réel de personne; dans ce traité, les deux vices associés à la tempérance apparaissent non blâmables, mais ridicules.

fait donc apparaître comme inertie et privation d'affect (ἀκινήτως), et explique l'emploi du terme ἀπαθής. Pourtant il ne faut pas voir en elle l'apathie au sens stoïcien du terme, visant l'élimination des affects, non plus que l'ascétisme, sacrifiant les plaisirs corporels au nom de biens plus élevés⁷⁷; l'insensible, dépourvu d'affect, n'a rien à éliminer ni à sacrifier. Considéré dans sa globalité, cet état, relevant du défaut organique, s'éloigne de la nature humaine autrement que par la négation de son animalité : par-delà le vice, il pourrait s'apparenter à une vertu héroïque ou divine qui, au lieu d'appartenir à un vivant au corps dégénéré, appartiendrait à un vivant immatériel ou au corps inaltérable. Inhumaine au sens de surhumaine, l'insensibilité renverrait à cette « vertu » qui nous dépasse, laquelle n'est plus πρὸς ἡμᾶς mais ὑπὲρ ἡμᾶς (1145a19). Sous ce rapport une similitude apparaît entre l'insensibilité et l'*aphobia* : il s'agit de deux états rares, aux appellations incertaines⁷⁸ et consistant dans l'exagération par absence de l'élément constitutif secondaire (peine et crainte) — d'ailleurs Aristote, dans l'*EN*, qualifie l'*aphobos* d'ἀνάλητος (1115b26), indiquant la ressemblance avec l'insensible. Une référence à la divinité se profile possiblement derrière ces deux extrêmes : elle seule peut demeurer totalement sans crainte face au danger de mort parce qu'immortelle, et dénuée de peine et de plaisir corporel parce qu'immatérielle (bien qu'en dernière analyse l'état de la divinité soit plus honorable que la vertu, 1145a28). En parallèle, Aristote situe dans le prolongement du vice par excès d'intempérance la véritable bestialité (aussi rare que son opposé, la vertu surhumaine) : elle définit ceux des insensés (ἄφρων) qui, naturellement privés de raison, vivent au gré de leurs sens — leur état tient soit de la bête (chez les barbares), soit de la maladie (chez ceux qui ont souffert d'épilepsie ou de folie; 1145a30, 1149a9 et sq.). La bestialité diffère de l'intempérance car chez le vicieux la faculté supérieure est corrompue, alors que chez l'agent présentant un état bestial, elle est inexistante; c'est pourquoi la bestialité est un état moins grave que le vice (1150a1).

La tempérance particularise adéquatement les définitions générales de la vertu offertes dans les deux éthiques. Elle constitue une médiété relative à nous (1107a1, 1227b8), c'est-à-dire un état moyen par rapport aux affects de plaisir tactile et de peine : en tant que synthèse, elle les met tous deux en jeu dans des proportions différentes, le

⁷⁷ North (1961), p. 201, note 13.

⁷⁸ L'*EN* soutient leur anonymat (1107b1, b8, 1115b25, 1119a11), l'*EE* ne reconnaît pas l'*aphobia* et souligne la variabilité de l'appellation de l'insensible (1230b15, 1231a27).

premier de façon prioritaire, la seconde à titre complémentaire (ou limitative); de plus, le plaisir est apparu comme *métaxu* selon les paramètres d'objet, d'intensité et de temps. La tempérance constitue par ailleurs une médiété entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut (1107a3, 1222a10), savoir l'intempérance (excès spécifique d'appétit) et l'insensibilité (défaut spécifique d'appétit et de plaisir). Il a été expliqué comment ces deux extrêmes dans l'ordre de l'élément constitutif prioritaire de la vertu, le plaisir, vont au-delà ou restent en deçà de ce qui est demandé dans les affections (1107a4), à partir de quoi apparaissent les quatre pôles bordant la vertu. D'abord le défaut de plaisir, définissant en propre l'insensibilité; l'excès de plaisir, qui se détermine en réalité comme excès d'appétit, caractéristique de l'intempérance; le défaut de peine, trait secondaire de l'insensibilité et matière principale de la vertu héroïque; l'excès de peine, qualifiant l'intempérance, résultat de l'excès d'appétit. Les quatre possibilités ne se répartissent pas selon le schème observé dans le cas du courage; la différence tient à ce que excès et défaut ne se combinent pas dans la formation des extrêmes. Le déséquilibre, ici, se trouve d'une part dans l'amalgame excès/excès pour l'intempérant — il éprouve un appétit exacerbé qui, visant un maximum de plaisir, produit un excès de peine — d'autre part dans l'association défaut/défaut pour l'insensible — n'ayant aucun appétit particulier, il ne se réjouit ni ne s'afflige; de ce point de vue, la tempérance fait littéralement figure de médiété entre un extrême par excès et l'autre par défaut⁷⁹. Mais en tant que synthèse affective, la tempérance rappelle le courage, car elle implique ses deux éléments constitutifs de façon asymétrique : l'appétit, mesuré, évite à l'agent la peine tout en lui assurant un plaisir maximal. À l'image du courageux, le tempérant éprouve pleinement l'affect positif, ce qui réduit l'affect négatif à sa plus simple expression, lui laissant tout juste assez d'ampleur pour jouer son rôle de complément. Cette structure forme donc une moyenne relative à nous complexe, qui permet à l'agent d'atteindre la *golden mean of humanity*⁸⁰, de respecter sa condition humaine : reconnaître son appartenance au genre animal en se réjouissant comme il faut des tactiles alimentaires et sexuels agréables sains sans toutefois s'y soumettre (à l'instar de l'intempérant), c'est-à-dire admettre par ailleurs

⁷⁹ Voir 1231a30 et sq., où l'intempérant est dit exagérer dans le fait de se réjouir et de s'affliger, et l'insensible est décrit par son défaut à se réjouir et à se chagriner.

⁸⁰ Selon l'expression de Prosen (1968), p. 74.

sa spécificité, la raison⁸¹, tout en s'abstenant de nier son animalité en répugnant aux plaisirs corporels (comme l'insensible). Étranger au rabaissement bestial, le tempérant ne prétend pas non plus se faire l'égal de la divinité par excès de vertu.

Le fait pour la vertu d'occuper le milieu entre un extrême par excès et un autre par défaut ne signifie pas qu'elle se situe à égale distance des deux (sinon elle s'assimilerait à la moyenne arithmétique); la tempérance, par sa composition, détermine certains rapports avec les extrêmes qu'il importe de signaler. Les éthiques sont constantes sur un point : l'opposition la plus nette, dans le cas de la tempérance, concerne non l'insensibilité, un manque, mais l'intempérance, un excès (1109a1-5) — cette assertion se comprenant en regard de l'élément constitutif prioritaire, savoir que l'insensibilité est défaut de plaisir et l'intempérance excès d'appétit. Aristote donne le principe de cette opposition en 1222a40 et sq. : nous posons comme contraire au milieu l'état en direction duquel nous et la plupart des gens sommes plus enclins à errer (voir aussi 1234b10), et déploie l'argument en 1109a 12-19 : les penchants auxquels nous inclinons par nature paraissent davantage contraires au moyen; or nous sommes naturellement portés aux plaisirs, et par suite tombons plus facilement dans l'intempérance que dans la modération; par conséquent, l'intempérance, qui excède dans le plaisir, constitue l'état le plus contraire à la tempérance (voir aussi 1109a4). Notons que le Philosophe, dans l'*EE*, s'appuie sur la notion de majorité pour expliquer la netteté de l'opposition, et rapproche le vice de l'erreur par l'emploi du verbe ἀμαρτάνω, alors que dans l'*EN*, il se fonde sur l'idée de nature humaine et suggère une « chute » vers le vice (καταφέρω). Le grand nombre, cependant, reflète la nature, comme l'atteste un autre passage, où Aristote précise que l'on erre de préférence vers l'intempérance, et qu'il est inné (σύμφυτον) en tous d'être sensible à certains plaisirs, et d'être vaincu par eux (1230b16-18). Le naturel fixe l'opposition la plus tranchée, et éclaire à la fois la rareté de l'autre extrême. La tempérance, sous ce rapport, constitue une médiété autrement que le courage : ce dernier, davantage opposé au vice par défaut de l'élément constitutif dominant (l'intrépidité), ressemble au vice par excès, la témérité (1108b31, 1109a9, 1234b12), tandis que la tempérance, opposée au vice par excès de l'élément prioritaire (le plaisir), ne s'apparente pas pour autant au vice par défaut, l'insensibilité. Aristote ne relève jamais une telle

⁸¹ Young (1988), p. 542.

ressemblance, ce qui laisse croire que la vertu, même si elle s'éloigne de l'intempérance, ne se trouve pas non plus à proximité de l'insensibilité. Il ne s'agit pas ici de soutenir que la tempérance est plus médiété que le courage, plutôt de constater que les deux vertus réalisent de manière particulière la médiété. Ce semble d'ailleurs être une de ses caractéristiques : elle s'adapte dans chacune de ses applications.

L'opposition de l'intempérance et de l'insensibilité n'est pas due au fait qu'elles mettent en jeu des affects prétendument contraires (excès d'appétit et excès de peine), mais au fait qu'elles se définissent comme excès et défaut du même affect, le plaisir (et de façon complémentaire comme excès et défaut de l'élément constitutif secondaire, la peine). Selon l'*EN*, les extrêmes (ἄκροις) s'opposent plus vivement entre eux que chacun par rapport à la moyenne, car ils sont plus distants l'un de l'autre que du moyen (1108b26). Le point de vue présenté dans l'*EE* diffère : Aristote écrit que le milieu est « plus contraire aux extrêmes que chacun d'eux l'un à l'autre parce qu'il n'accompagne ni l'un ni l'autre et que les extrêmes apparaissent souvent ensemble » (1234a34 et sq., trad. Décarie). Ici la distance compte moins comme critère d'opposition que l'exclusion mutuelle; se produire ensemble marque une opposition plus faible. Et il se trouve que certains extrêmes se combinent, notamment chez les *thrasudeiloi*, savoir que les mêmes individus sont téméraires et lâches, et parfois prodigues en certains cas et avaricieux en d'autres. Puisqu'ils surviennent l'un avec l'autre, on peut considérer que la distance entre les extrêmes s'amenuise, et par suite leur divergence. Même si d'une certaine façon la vertu contient les extrêmes (1234b5-6, précision renvoyant vraisemblablement au fait qu'elle met en jeu les mêmes éléments constitutifs que les vices), elle se présente sans trait vicieux, se produit seule. Cet éloignement par rapport au vice semble traduire l'idée que la vertu est, dans l'ordre de la perfection et du bien, une extrémité (1107a7, ἀκρότης); Aristote souligne à cet effet que le milieu, constituant en un sens un extrême (ἄκρον, 1107a22-23), exclut l'excès et le défaut. Malgré des critères d'opposition distincts, les éthiques se rejoignent au niveau de la spécificité de la vertu : seule la médiété peut prétendre au bien. En outre, l'*EE* formule clairement la dimension quasi contradictoire du vice (1234b3, en qualifiant les extrêmes d'ἀνώμαλοι), l'inconstance inhérente à certains états extrêmes, trait illustré par l'*EN* dans le développement des vertus particulières mais non systématisé dans l'exposition des modes d'opposition

(1108b15-1109a19). Ainsi la tempérance constitue d'une part une moyenne par rapport aux affects de plaisir et de peine située entre les vices d'intempérance et d'insensibilité, et d'autre part une extrémité, un sommet, conformément au complément de définition de la vertu en 1107a7 et à sa caractérisation de 1222a6, qui la donne comme l'état nous rendant capables des meilleurs actes et nous disposant le mieux possible à l'égard du meilleur (entendu que le meilleur est l'extrémité dans l'ordre du bien). Cependant la notion d'extrémité telle que dégagée ici, comme distanciation du vice, demeure abstraite; ce qui fait concrètement de la tempérance un sommet, si on établit une analogie avec le courage, risque de se trouver dans le but qu'elle poursuit, la beauté.

3.2.5 Le motif de la tempérance

La place accordée au paramètre de motif dans l'analyse de la tempérance reflète une tendance des éthiques : elles en traitent peu, en comparaison avec les fréquentes mentions dans les développements sur le courage. Il importe maintenant de s'y arrêter, car il s'agit du paramètre permettant d'expliquer en quoi la tempérance constitue le meilleur état, occupe le sommet dans l'ordre du bien. Pour sa part, l'*EN* n'insiste pas de façon particulière sur la cause finale de cette vertu, mais souligne que le tempérant aspire avec mesure et comme il se doit à ceux des objets plaisants ne s'écartant pas de ce qui est beau ($\tau\omicron\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$, 1119a17-18), et que chez lui, l'appétit et la raison ont pour but ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) le beau ($\tau\omicron\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$, 1119b16). Du côté de l'*EE*, aucune référence directe au but de la tempérance — ni d'ailleurs d'extrait s'apparentant à une énumération de ses autres paramètres. La notion de beau y est plutôt utilisée afin d'exclure du domaine de l'intempérance les plaisirs liés aux sens à distance, et cette stratégie fournit à tout le moins une preuve indirecte de l'importance du beau pour la vertu. Aristote précise en 1230b25 et sq. qu'il n'y a pas d'intempérance par rapport au plaisir que l'agent prend à la vue de beaux objets (ni à l'ouïe de sons harmonieux, ni à l'olfaction de bonnes odeurs); on ne considère pas intempérante une personne qui, voyant une belle statue ou écoutant un chanteur, veut seulement voir et écouter sans aspirer à manger, à boire, à avoir des rapports sexuels. En fait, on comprend que les plaisirs issus des sens à distance sont beaux dans la mesure où ils réjouissent en eux-mêmes, et non parce qu'ils remémorent à l'agent les plaisirs du manger et du boire — par exemple le plaisir que procure l'odeur des fleurs, desquelles Aristote dit avec Stratoniceus qu'elles sentent beau (1231a10);

l'exagération eu égard à de tels plaisirs ne porte pas le nom d'intempérance (1231a23). Ces observations rejoignent les propos de l'*EN* : dans les deux cas, la beauté, traçant une limite, met à l'abri du vice. Le beau en question, toutefois, se restreint à l'objet agréable et à l'appétit, de sorte qu'il reste à voir comment il s'applique à l'action, comment il en constitue le motif — car le motif de la vertu est surtout le motif de l'acte vertueux.

Si le courageux affronte (les dangers) parce que c'est beau (1115b12, 1230a32), le tempérant, par analogie⁸², agit parce que c'est beau, c'est-à-dire mange (des aliments agréables), boit (des breuvages agréables) et a une activité sexuelle plaisante en vue du beau. Alors que la beauté de l'affrontement allait plutôt de soi — possiblement en raison des honneurs que se méritent ceux qui affrontent les dangers les plus beaux (1115a32) — la beauté inhérente au fait de manger, de boire et de se reproduire se dégage moins clairement. Qu'y a-t-il de beau, en effet, dans ces pratiques que l'être humain partage avec les animaux? Posée en ces termes, la question appelle une réponse négative, car ces actes justement ne caractérisent pas l'être humain dans sa spécificité. Pour la formuler autrement, appuyons-nous sur la notion de louange intervenant dans le cas du courage : qu'est-ce qui — non pas attire les louanges, sinon l'interrogation demeure la même — mais au minimum n'encourt pas de blâme dans ces activités? Il semble bien que ce soit leur aspect naturel, nécessaire : les tactiles alimentaires et sexuels sont essentiels à la survie de tout animal (ou de son espèce), lui assure la bonne constitution et la santé. Aussi ne saurait-on blâmer aucun agent lorsqu'il s'y livre, non plus que le plaisir associé à pareille activité, dans la mesure où il contribue à la santé. Certes ni l'activité ni le plaisir ne valent de louange à l'agent, ce qui mène à supposer que la tempérance implique une expression somme toute élémentaire de la beauté morale : nécessaire pour éviter le blâme, non suffisante pour mériter l'éloge⁸³. Cette hypothèse correspond au fait que la tempérance met en jeu les plaisirs les plus communs, issus de l'exercice du sens fondamental de l'âme sensitive, qui garde l'organisme en vie. C'est surtout au niveau biologique que les actions favorisant la santé du corps (et les agréments qui en découlent) sont belles; elles tirent leur beauté de leur utilité, de leur caractère primordial. Pour le

⁸² Puisque la marque commune à toutes les vertus est que l'agent a en vue la beauté du geste, 1122b6-7.

⁸³ Les vertus morales ne sont pas également dignes de louanges; par exemple, le courage attire davantage l'éloge que la tempérance, car il est plus difficile d'affronter des choses pénibles que de se garder de choses agréables (1117a34-35); d'ailleurs dans son traitement de la tempérance, Aristote rappelle que l'intempérance est chose blâmable (1118b28), sans préciser que la vertu mérite de louange.

tempérant donc, agir en vue du beau consiste à agir en vue de la santé⁸⁴. Son comportement ressemble à celui du courageux en ce qu'il n'a pas un affect pour motif : comme le courageux ne se comporte pas suivant la crainte qu'il éprouve⁸⁵, le tempérant ne se conduit pas selon le plaisir tactile, savoir qu'il ne mange pas dans le but de ressentir du plaisir, mais pour préserver sa santé — bien que ce but n'empêche pas le plaisir. Cette caractéristique oppose le tempérant et l'intempérant au niveau du motif de l'action : le premier s'active en vue du beau, le second en vue d'obtenir le maximum de plaisir possible. En d'autres termes, l'appétitif du tempérant vise le beau (1119b16), alors que l'appétitif de l'intempérant, étranger à cette notion, porte sur les tactiles plaisants, et guide l'agent à l'exclusion de toute autre motivation (1119a1), y compris la santé.

Il peut paraître étrange de soutenir à la fois que le tempérant n'entretient pas de motivation affective et que son appétitif vise le beau, puisque l'appétitif appartient au domaine des affects. Or il importe de voir la particularité de son appétitif : ayant été tempéré (ou corrigé), il ne s'oppose en rien à la raison, contrairement à celui du vicieux, qui la paralyse par son ampleur (1119b10). Aristote écrit bien « ne s'oppose pas⁸⁶ »; il ne dit pas « obéit » ni « se soumet », expression indiquant qu'il ne place pas l'appétit dans un rapport de subordination à la raison. La nuance importe grandement, puisqu'elle révèle la distinction entre tempérance et *enkrateia*; cette dernière attitude produit des actions convenables eu égard aux objets sensibles agréables⁸⁷, à la différence qu'elles résultent non d'un accord, mais d'une lutte entre deux motivations divergentes. L'*enkrates* éprouve des appétits mauvais tout en préservant ce qu'il y a de mieux, il s'en tient à la raison et ne se laisse pas mettre hors de lui-même par l'affection (1151a25, 1152a2). Sa raison remporte le combat et constitue la motivation de son comportement, alors que le vertueux est dispensé d'une telle lutte interne. L'explication de cette dispense ne réside pas dans une habitude qu'aurait prise l'appétitif d'obéir à la raison⁸⁸; le tempérant fait l'économie du conflit car chez lui ces deux éléments s'accordent

⁸⁴ Collins (1999), p. 136.

⁸⁵ Heil (1996), pp. 60-61.

⁸⁶ 1119b11-12, μηθὲν ἐναντιοῦσθαι.

⁸⁷ 1151b35 et sq.

⁸⁸ Comme l'affirme à trois reprises North (1966), pp. 202-203.

(συμφωνεῖν⁸⁹), en ce sens qu'ils visent une cible commune, le beau (1119b15-16). La compétition entre appétit et raison suppose que le premier contrarie la seconde, alors que la tempérance consiste précisément à n'entretenir pas d'appétits laids, d'appétits contraires à la raison (1119b11-12); il faut pour cela les avoir mesurés et peu nombreux. L'appétitif se trouve en harmonie avec la raison (κατὰ τὸν λόγον, 1119b14-15) sur le mode de la concordance plutôt que celui de l'obéissance (lequel renvoie à l'*enkrateia*); il n'y a pas de combat car dès l'origine on a veillé à ce que l'appétitif ait pour objet ce qu'il doit, comme il le doit et quand il le doit (1119b16-17). Or c'est ainsi que la raison dispose de son côté (b17-18). Établir un parallèle entre appétit et raison, qui à leur façon génèrent de belles actions, montre que ces motivations indépendantes s'équivalent dans le cadre de la tempérance sans que l'une n'ait à dominer l'autre. Ainsi on peut dire que le vertueux, se conduisant suivant son appétit, ne s'inscrit pas pour autant dans la motivation affective, car dans son cas l'appétitif épouse la raison en visant d'abord le beau, donc la santé. L'habitude n'est pas celle de la soumission à la raison, ni celle d'agir de façon tempérante; il s'agit plus fondamentalement de l'habitude à fixer pour l'appétit le même but que la raison.

La rationalité souligne l'aspect spécifiquement humain du beau comme motif de l'acte vertueux. La beauté biologique de la tempérance, par son caractère élémentaire, pouvait en effet sembler à la portée des bêtes dans la mesure où elles aussi se nourrissent en vue de leur santé, et ce faisant en retirent un certain plaisir corporel. Cependant les animaux ne risquent pas de devenir vertueux. C'est que malgré la ressemblance ci-devant relevée, ils ne remplissent pas les conditions de l'acte vertueux : ils ignorent ce qu'ils exécutent (que, mangeant, ils maintiennent leur vie et leur santé), ne décident pas leurs actes pour eux-mêmes et n'agissent pas dans une disposition ferme (1105a30-35). En fait, ce que leur activité comporte de sain — donc de beau — échappe aux bêtes, et ce sous les deux rapports. D'abord elles s'alimentent mues par instinct, par un appétit naturel consistant à combler le manque, qui vise accidentellement (et non pour elle-même) la bonne constitution. Ensuite, inconscientes de la finalité réelle de leur action, la beauté de

⁸⁹ Voir aussi 1102b28, où Aristote, opposant l'*enkrateia* et le tempérant, note chez le premier une domination de l'appétitif par le rationnel et chez le second un accord (ὁμοφωνεῖ) de l'appétitif avec le rationnel.

celle-ci leur est d'autant plus inaccessible⁹⁰ qu'elles sont dépourvues de raison. Impossible pour les bêtes de viser un but au-delà de leur appétit, encore davantage de l'harmoniser avec celui d'une faculté dont elles ne disposent pas! Seul l'être humain, accordant appétit et raison vers la santé, agit en vue du beau et vertueusement, savoir qu'il affectionne avec mesure les tactiles alimentaires et sexuels plaisants sains. Pourtant la santé paraît occasionner une difficulté⁹¹ dans la tempérance : cette dernière, ayant pour but la santé, n'est plus accomplie pour elle-même, et de fait contrevient à la deuxième condition de l'acte vertueux mentionnée ci-haut. Considérons, pour résoudre la tension, que l'expression « pour elle-même » signifie « pour ce qu'une chose est essentiellement »; or la vertu est une belle chose⁹²; donc accomplir un acte tempérant pour lui-même correspond à le réaliser en vue du beau. Et le beau dans le domaine de la tempérance, avons-nous montré, s'assimile à la santé. Dans cette perspective, donner la santé comme motif de la vertu respecte la deuxième condition : l'acte tempérant est réalisé pour lui-même, c'est-à-dire en tant que contribution à la santé physique. Le pendant psychologique de cette identification marque un retour à la conception originelle de la tempérance (comme état), fondée sur son sens étymologique, la santé de l'âme⁹³. Cette santé concerne vraisemblablement l'âme appétitive, qui se trouve alors dans un état moyen (et en cela coïncide avec la raison), plutôt que dominée par l'âme rationnelle; corriger ou régler l'affect constitue une tâche fastidieuse pour la raison, qui nuit à son activité par excellence, la contemplation (synonyme de bonheur)⁹⁴. Donc dans l'ordre de l'affect, la beauté consiste en la santé de l'âme impliquée — en cela la tempérance est

⁹⁰ L'EE note l'insensibilité des animaux face à la beauté des plaisirs des sens à distance, 1231a et sq., desquels ils ne se réjouissent qu'accidentellement.

⁹¹ Que relève Collins (1999), p. 136.

⁹² Prémisse non discutée par Aristote; voir 1115b21.

⁹³ Gauthier & Jolif (1970), p. 238; le commentaire renvoie entre autres, pour ce sens de la *sôphrosunè*, à *Charmide*, 156e-157c.

⁹⁴ La raison de l'*enkrates* assure ce rôle, ce qui explique en partie que la continence soit un pis-aller de la vertu. Il y a une analogie à faire avec une certaine conception de la divinité, présente chez Aristote : elle se préoccupe peu des affaires humaines (1179a25), car un tel souci gâche son activité de méditation (1178b20). Le parallèle est d'autant plus pertinent que la raison constitue la part de divin dans l'être humain (1177b3). À l'image de la divinité qui ne gouverne pas en donnant des ordres (1249b13-14), l'âme rationnelle ne commande pas à la partie affective ; au contraire, le meilleur but pour elle consiste à percevoir le moins possible la partie irrationnelle en tant que telle (1249b21-23) — ce qui se produit quand cette dernière se trouve dans un état moyen. Voir à ce propos Kenny (1992), pp. 97-102.

médiété; dans l'ordre de la perfection, la beauté consiste en la santé corporelle — en cela la tempérance est un sommet.

Il est vrai que la notion de beau ne conserve pas l'ampleur qu'elle a dans le cas du courage — en témoigne l'insistance avec laquelle Aristote en parle dans ses traitements de la première vertu, tandis qu'il ne le mentionne que deux fois dans l'étude de la tempérance, et seulement dans l'*EN*. Qu'en est-il alors du τὸ καλόν dans l'analyse eudémienne de cette vertu, et par suite de son rôle de cause finale? Signalons d'emblée que l'*EE* s'emploie surtout à parler des extrêmes : l'essentiel des descriptions concerne l'intempérant et l'insensible, stratégie qui ne requiert pas nécessairement la notion de beau. Des extraits portant sur la médiété⁹⁵, le plus long (1230b21-31a26) consiste en une restriction des objets plaisants en cause, et ne réfère pas au motif de l'acte vertueux — de fait, le seul autre paramètre en usage dans l'*EE* est celui d'intensité. En outre, le passage final envisage la médiété comme le meilleur état (1231a34 et sq.), c'est-à-dire comme un sommet; ainsi présentée, la vertu a moins besoin d'un motif qui vienne souligner en quoi elle constitue une extrémité. C'est que l'*EN*, donnant prioritairement la tempérance en tant qu'état moyen, recourt à la notion de beau pour mettre en valeur sa caractéristique de perfection, alors que l'*EE*, décrivant la tempérance comme le meilleur état, lui confère du coup une dimension de sommet qui ne nécessite pas le passage par le beau. Mais au-delà de l'indifférence face au beau — encore que cette « indifférence » n'existe que relativement à l'*EN* — force est d'admettre que l'*EE*, par ailleurs, ne mentionne pas la raison dans son traitement de la tempérance. L'omission est d'autant plus évidente qu'il en est abondamment question dans l'analyse du courage; nous avons même noté comme particularité eudémienne la tendance à rapprocher le motif du courage de la raison (section 3.1.3), étant donné que le beau y est comparable à une exigence rationnelle (sur la base du passage 1229a1-13). Signalons que cette absence, à tout le moins, est cohérente : sans référence au beau, inutile de l'expliquer par la raison, ni d'ailleurs par l'appétit — qui selon l'*EN* vise aussi le beau (1119b15) — affect dont l'*EE* discute peu. Ainsi la dimension de perfection de la tempérance se présente différemment d'une

⁹⁵ Ces extraits portent partiellement sur la médiété, car la tempérance est traitée de pair avec l'intempérance.

éthique à l'autre : elle provient de la beauté dans l'*EN*, alors que dans l'*EE* elle est fonction du meilleur état.

Il semble bien qu'il faille, dans le cadre eudémien, mettre entre parenthèses la conception de la tempérance comme santé de l'âme et, d'une certaine façon, du corps. L'unique allusion à la santé se situe dans la remarque terminologique; en 1230a37-38, Aristote affirme qu'est dit en un sens intempérant l'agent qui n'a pas été guéri (μηδ'ιατρευμένος) — mais qui est guérissable, en un autre sens ceux qui sont difficilement curables (δυσίατοι) ou tout à fait incurables (άνίατοι) par le châtement (1230b7-8). Au rebours, on saisit que le tempérant a été guéri, et que donc il est en santé. Cependant on ignore quel élément a été guéri, par suite de quelle santé il s'agit, bref l'allusion n'équivaut pas à la mention explicite de l'*EN*. En fait, les deux éthiques envisagent la tempérance dans une perspective différente. Le traité nicomachéen inscrit la vertu de tempérance dans un contexte assez englobant, c'est-à-dire qui renvoie à des attitudes en deçà du vice (près de celle des bêtes) et au-delà de la vertu (près de celle des héros ou divinités). Ce point de vue fait en sorte que l'intempérance se compare, dans sa poursuite du plaisir tactile, à la bestialité (1118b4) et l'insensibilité, dans son désintérêt face au plaisir, s'éloigne de la nature humaine (1119a10) et ne se rencontre pas vraiment. Entre les deux, la tempérance convient parfaitement à l'être humain : elle admet l'animalité tout en la limitant par le beau, la santé corporelle, qui reflète la santé de l'âme appétitive. Le traité eudémien quant à lui situe la vertu dans un cadre strictement humain en ce sens que les extrêmes n'y rappellent pas d'autres attitudes du spectre éthique : l'intempérance n'est pas qualifiée de bestiale, ni l'insensibilité d'inhumaine, bien qu'elles soient décrites comme des vices. Ainsi les deux états demeurent propres à l'humain : certes l'insensibilité est peu répandue, mais suffisamment fréquente pour constituer un caractère de la comédie (1230b20), et de son côté l'intempérance est presque naturelle. À cet égard, la tempérance ne se distingue pas spécialement par son caractère humain, mais par le fait qu'elle occupe une médiété entre un vice plutôt rare et un autre très courant. D'emblée dans la sphère humaine, le beau ne s'ajouterait pas à la vertu avec la même portée que lorsqu'il s'agit de se démarquer de la bête. C'est pourquoi il n'est plus question dans l'*EE* de santé comme indicateur de beauté pour démarquer les plaisirs vertueux; on observe plutôt si nécessairement tous partagent ces plaisirs la plupart du

temps (1231a27-28). Ainsi la santé en tant que contenu concret du beau cède sa place à l'essentiel et au commun. Davantage conceptuelle, la démarcation renvoie néanmoins à une distinction de l'*EN*, celle entre les appétits communs ou naturels et les appétits propres à chacun (1118b8 et sq.); les premiers correspondent aux besoins vitaux, sont rarement l'occasion de faute (1118b15-16) et par suite peu blâmables. Considérant que la limite de l'essentiel tracée dans l'*EE* rejoint les appétits communs, dont la satisfaction est associée avec la bonne constitution, on élimine au moins l'incompatibilité entre les deux traités; mais il demeure que la notion de santé n'est pas directement mise à contribution dans l'*EE*.

3.2.6 Conclusion

L'*EE* laisse ainsi sur une impression d'exclusion par rapport à l'*EN* : les notions de beau, de raison, de santé, d'appétits ne figurent pas dans le traitement de la tempérance. Une telle impression, pourtant, reste relative à l'*EN*, car en lui-même, ce chapitre de l'*EE* forme un tout compréhensible. À propos de la santé et des appétits, il vient d'être souligné que le non-dit n'implique pas l'opposition au niveau du contenu des deux traités; d'ailleurs l'*EE* compte les appétits parmi les affects (1220b12-13) et affirme que la tempérance, concernant les plaisirs, concerne aussi les appétits (1230b21-22). En ce qui concerne la perfection, elle appartient à la tempérance puisque celle-ci est décrite comme le meilleur état (1231a35 et sq.). Reste la raison, dont on peut d'abord interpréter l'absence du chapitre en tant que corollaire du peu d'importance accordé à l'appétit : dans la mesure où l'*EE* ne discute presque pas de l'appétit et, se distinguant de l'*EN*, ne le présente pas comme menaçant le raisonnement, il n'est pas besoin de montrer comment il s'accorde à la raison chez le vertueux. Il est aussi vraisemblable de rattacher la raison au meilleur en conjuguant la conclusion sur la tempérance avec les caractéristiques eudémiennes de la vertu morale. En 1220b26-27, Aristote précise que le milieu relatif à nous est ce qu'il y a de mieux car il se présente comme le veut la raison ($\omega\varsigma$ κελεύει ὁ λόγος), et ajoute en 1222a6 et sq. que la vertu nous dispose au mieux envers le meilleur, le meilleur et le plus parfait étant ce qui respecte la droite raison ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τὸν ὀρθὸν λόγον), c'est-à-dire le milieu entre l'excès et le défaut par rapport à nous. Ainsi, plutôt que de procéder en parallèle avec le cas du courage (dont il affirme qu'il consiste à suivre la raison, laquelle commande d'affronter le redoutable en vue du beau, 1229a1 et sq.) et

expliquer comment le but de la tempérance s'harmonise avec celui de la raison⁹⁶, le Philosophe insiste sur le fait que cette vertu constitue une médiété, savoir l'état le meilleur; or le meilleur, selon les passages cités, correspond à la raison. La référence aux hypothèses sur la vertu est nécessaire afin de dégager l'adéquation de la tempérance avec la raison; la conclusion eudémienne concernant cette vertu se préoccupe avant tout de souligner qu'elle est médiété eu égard aux objets sensibles agréables, et médiété entre intempérance et insensibilité. Apparemment, ce qui importe à Aristote diffère d'une vertu à l'autre dans le cadre de l'*EE* : la fin du traitement du courage met en évidence la motivation vertueuse, alors que celui de la tempérance investit plutôt la médiété. Terminant son propos sur la tempérance par un retour vers la médiété (1231a35-b4), l'*EE* évoque la théorie générale de la vertu morale; au lieu d'illustrer la doctrine, l'*EN* se soucie en conclusion (1119b1-20) de l'utilité concrète de la tempérance, sans laquelle l'être humain se condamne à vivre au gré de ses appétits, c'est-à-dire comme un enfant (sinon comme une bête), car les appétits peuvent bouter dehors le raisonnement. On constate que la finale nicomachéenne incite à la vertu, alors que celle de l'*EE* ne contient pas d'exorde ni de mise en garde non plus que de remarques sur la nécessité de la vertu; Aristote s'y limite à préciser que la médiété est la disposition la meilleure. En ce qui concerne la tempérance, il appartient à l'*EN* de convaincre du bien-fondé de l'exercice de cette vertu, à l'*EE* d'établir comment et en quel sens il s'agit bien d'un état moyen. En somme, le discours nicomachéen dit surtout « la tempérance est une vertu (à pratiquer) », et le discours eudémien « la tempérance est une médiété ». Puisque vertu et médiété ne sont pas synonymes⁹⁷, chaque traité apporte sa contribution au sujet; dans cette perspective, l'un n'est pas plus ou moins réussi ni complet que l'autre.

⁹⁶ Ce que d'ailleurs fait l'*EN*, 1119a17; le tempérant aspire à ceux des objets plaisants qui ne s'écartent pas du beau, donc de la raison.

⁹⁷ Bosley (1991), p. 55.

3.3 La générosité

Aborder l'étude de la générosité¹ (ἐλευθεριότης) après celle de la tempérance revient à adopter l'ordre de présentation des vertus de l'*EN*. C'est que le troisième rang marque un point de rupture entre les deux ouvrages : l'*EN* traite la générosité, l'*EE* la douceur. Conformément au canon des vertus cardinales grecque et à la psychologie platonicienne, Aristote avait d'abord traité le courage et la tempérance dans les éthiques; il abandonne toutefois ce critère de classement dans l'une et dans l'autre — sans quoi la justice et la sagesse auraient ensuite été présentées. En plus de différer entre les éthiques, le principe organisateur n'est spécifié nulle part par le Philosophe, et aucun ne s'impose naturellement à la lecture. On en vient même à douter de l'existence d'un tel principe; Ross d'ailleurs n'éprouve aucune gêne à qualifier d'aléatoire la succession de l'*EN*. Pour lui, Aristote expose les vertus dans l'ordre où elles se présentent à son esprit, l'une suggérant l'autre à mesure qu'il progresse dans son développement². Le hasard ne semble pas une option pour Joachim, qui s'efforce de trouver la logique présidant à la suite. Il propose le critère du raffinement croissant : comme toutes les vertus mettent en jeu de façon générale plaisir et chagrin (1104b8 et sq., 1220a35), Aristote traiterai premièrement celles qui portent sur les plaisirs et les chagrins les plus grossiers, c'est-à-dire d'ordre corporel, le courage et la tempérance. Puis les plaisirs et les peines en jeu deviendraient plus typiquement humains : la générosité et la magnificence, en effet, impliquent le plaisir de l'acquisition et la douleur de la perte, affects relevant non du corps mais de la personnalité juridique de l'agent³. Ensuite viennent la magnanimité et l'ambition, concernant l'affect d'honneur, relié au rang social et à la bonne réputation, donc à la personne civique. Finalement il y a les vertus portant sur des plaisirs et des peines hautement raffinés et spiritualisés, rattachés aux relations sociales : la douceur, l'amabilité, la franchise et l'enjouement. Bien que plausible, ce critère ne vaut que dans la mesure où l'on conçoit, dans la foulée du commentateur, que les vertus

¹ Par souci d'uniformité avec la traduction de l'*EN* adoptée ici (Bodéüs, 2004), nous utilisons le terme « générosité ». Notons cependant que Tricot (1959), Gauthier & Jolif (1970) pour l'*EN* ainsi que Rackham (1952) et Décarie (1978) pour l'*EE* préfèrent le nom « libéralité », sans doute pour illustrer le lien entre les substantifs grecs ἐλευθεριότης et ἐλευθερία ; voir à ce propos Hare (1988), p. 28, note 1. Ajoutons que Rowe (2002) et Dirlmeier (1962), traduisant respectivement *open-handedness* et *Großzügigkeit*, sont plus près du français *générosité*.

² Ross (1949), pp. 202-203.

³ Joachim (1951), pp. 114-115.

aristotéliennes font exclusivement intervenir des affects; or il appert que certaines d'entre elles portent sur des actions, par exemple la générosité sur le don et l'acquisition. À défaut donc de retenir ce critère et d'en avancer un autre, observons du moins, dans le cas de l'*EN*, une certaine concordance : la générosité occupe le troisième rang dans le tableau de 1107b1 et sq. et dans le traitement des vertus proprement dit, et elle est suivie de l'autre vertu où les biens d'usage courant sont en cause, la magnificence. Pour sa part l'*EE* ne manifeste pas cette régularité : la générosité se trouve à la septième ligne du tableau de 1221a et sq., mais est traitée en quatrième place sans être suivie directement de la magnificence (sixième place). De toutes façons, il est difficile de fixer un critère de classement des vertus sans commettre de pétition de principe : comme pour la question chronologique, on favorise *a priori* une des possibilités, stratégie improductive qui inévitablement oriente l'argument dans le sens de ce qu'on souhaitait prouver.

Le point de rupture entre les deux éthiques comporte un second aspect : non seulement la générosité brise la similitude au niveau de l'ordre de présentation, mais elle instaure un déséquilibre eu égard à l'extension du traitement. Les vertus de courage et de tempérance présentaient un ratio approximatif du simple au double, mais la générosité le fait grimper au quintuple : la section de l'*EN* couvre deux pages Bekker et demie (1119b20-1122a16) pour presque une demie page (1231b27-1232a18; 31 lignes, plus exactement) dans l'*EE*. Un tel écart avantage forcément l'*EN* par rapport aux détails, aussi la comparaison des ouvrages considérera le fond explicatif plutôt que la quantité d'information; nous veillerons donc à ne pas privilégier l'*EN* sous prétexte d'une meilleure réalisation. En outre, la disparité au niveau de la longueur des traitements diminue l'intérêt d'un rapprochement des structures de développement — nous nous y arrêterons seulement lorsque nécessaire. L'analyse qui suit adopte pour l'essentiel la marche des deux précédentes : il sera d'abord question des éléments constitutifs de la vertu (nature, définition, importance), puis de la médiété et des extrêmes, enfin du motif. Au préalable, il importe de discuter le contexte général de la générosité; à la différence du courage et de la tempérance, cette médiété s'exerce en regard de deux éléments ayant le même objet. Le courage met en jeu la crainte, engendrée par le danger de mort, et l'intrépidité, qui trouve sa source dans la beauté de l'acte vertueux, la tempérance porte sur le plaisir provoqué par les tactiles agréables alimentaires et sexuels, et sur la peine

naissant de la laideur de l'excès; de son côté, la générosité implique deux opérations eu égard aux richesses, le don et l'acquisition. D'emblée les éthiques identifient cette matière commune, les χρήματα (1119b22-23, 1231b28-29), savoir les « richesses » ou « biens d'usage courant »; l'*EN* spécifie qu'est appelé bien d'usage courant toute chose dont la valeur se mesure en monnaie (νομίσματι, 1119b26-27), de sorte que l'argent lui-même ne constitue pas la richesse. La générosité implique en fait les objets de consommation, les biens matériels, la propriété en un mot⁴. Étant donné la multitude des usages dont les χρήματα sont susceptibles, Aristote prend soin de restreindre ceux qui conviennent à la description de la générosité, de façon variable selon le traité. Dans l'*EN* Aristote précise qu'il s'agit du meilleur usage des richesses — car celui qui fait le meilleur usage d'une chose est celui qui a la vertu en rapport avec elle (1120a6-7) — et distingue l'utilisation (χρήσις) de la possession. La première consiste à dépenser ses biens et à les donner, tandis que la seconde consiste à les acquérir et à les garder (1120a8-9). Or l'utilisation, et plus précisément le don (δόσις), constitue la caractéristique principale du généreux. Aristote justifie ce choix en montrant, à l'aide de cinq arguments, que le don constitue un meilleur usage des richesses que leur possession ou acquisition (1120a11-23). Dans l'*EE* le Philosophe signale deux manières de parler des richesses (1231b28-32a4) : d'une part il y a l'usage propre (καθ'αυτό χρήσις) de la propriété (κτῆμα), c'est-à-dire l'usage propre à la chose elle-même — la chaussure et le manteau sont pris en exemple; d'autre part il y a l'usage accidentel ou impropre (κατὰ συμβεβηκός), savoir se servir de sa chaussure non comme d'un poids, mais comme d'un objet à vendre ou à louer, car c'est aussi utiliser une chaussure. Aristote n'argumente pas en faveur de la supériorité d'un des types d'usage, et on peut déduire de ses remarques sur les extrêmes que la générosité les engage tous les deux. L'usage propre semble bien rejoindre la possession, le fait de garder sa propriété et de l'utiliser à la fin pour laquelle elle a été conçue (par exemple porter ses chaussures); sous ce rapport, le prodige manque des choses nécessaires (1232a9) car il manque d'user proprement de ses biens (préférant les user de l'autre façon). La possession diffère de l'usage accidentel, lequel

⁴ Young (1994), p. 326; l'auteur souligne que pour Aristote, la richesse ne réside pas dans l'abondance de capital, car celui qui est riche en argent peut manquer de nourriture, et il serait absurde que la richesse soit une chose telle que son possesseur puisse mourir de faim. Voir *Politiques*, 1257b13-15.

paraît inclure la propriété dans une transaction monétaire avec autrui, comme le suggèrent les exemples de vente et de location; un tel usage est fondé sur le caractère mobile, échangeable et monnayable des biens, et signale que le possesseur en tire profit et s'en départit. L'usage accidentel s'applique à tous les biens, et à la monnaie au premier chef; quand elle devient possession, elle caractérise l'avare (1232a5-6). Le généreux use donc de ses biens à la fois en les possédant (au contraire du prodigue) et s'en dessaisissant (à l'inverse de l'avare), un usage n'étant pas supérieur à l'autre. Il appert que déjà l'usage des richesses (ou des biens) formant le contexte de la générosité comporte des nuances particulières à chaque ouvrage; il s'agit sensiblement des mêmes usages, sauf que l'*EN* les départage — et les hiérarchise — à l'aulne du meilleur (du plus difficile à pratiquer, des louanges) et l'*EE* en s'appuyant sur le couple par soi/par accident, critère abstrait et plutôt technique en comparaison de l'autre.

3.3.1 *Les actions mises en jeu par la générosité*

Ainsi l'usage des biens est à la générosité ce que le danger de mort est au courage et les situations d'agrément à la tempérance : la condition objective de réalisation. Dans l'optique de la générosité, cependant, cette condition donne lieu aux deux éléments constitutifs, sans que pour autant ils ne trouvent à occuper les extrémités d'un axe unique. À ce propos, nous avons fait valoir, pour le courage et la tempérance, l'impossibilité que les affects en jeu soient des contraires se transformant directement l'un en l'autre, et les avons considérés comme des éléments complémentaires ayant un objet propre, et admettant chacun la gradation entre le défaut et l'excès. Le rejet du continuum unique vaut toujours ici, et est d'autant plus convaincant que nous avons affaire à des actions à la place d'affects. La métamorphose d'un affect en son contraire semblait aller de soi (peut-être à cause de son essence immatérielle); en fait foi le nombre de commentaires soutenant cette interprétation. Or l'évidence paraît aller au rebours concernant les actions : il ne se trouve aucun exégète affirmant qu'une action peut se muer en une autre (ou en son contraire) par gradation, ou plus concrètement que la générosité met en jeu un seul continuum d'activité. Ainsi la difficulté ici ne concerne pas le nombre des éléments constitutifs — il y en a clairement deux — mais leur nature. Certains commentateurs, en effet, soutiennent que la générosité porte sur des affects. Ross d'abord croit distinguer dans l'exposé d'Aristote l'instinct de thésaurisation et celui de dépense, ce qui le mène à

dégager deux vertus : la générosité en rapport avec le premier, l'économie en rapport avec le second. Il vise par cette analyse à opposer chaque vertu à un seul vice et par suite à corriger le schéma triadique traditionnel, qu'il désavoue⁵. Hare, semblablement, perçoit deux affects, l'amour du don et l'amour des biens matériels, auxquels correspondent selon lui deux vertus, la bonne gestion⁶ et la générosité. Cette interprétation, bien que plus étoffée que celle de Ross et montrant un plus grand souci des textes, se fonde sur deux prémisses douteuses. L'auteur suppose 1) que les vertus morales se distinguent sur la base d'affects, les actions étant conçues comme des conséquences de ceux-ci, et 2) que chaque vertu se rapporte à un seul affect. De façon générale, la supposition 1) néglige les passages des éthiques où Aristote considère la vertu comme mettant en jeu autant des affections que des actions (1104b14, 1220a30-33); de façon spécifique, elle ne tient pas compte des développements sur la générosité, où le Philosophe discute surtout des gestes du généreux, du prodigue et de l'avare (donner et accaparer; voir entre autres 1107b9-10, 1231b28-29). Certains affects, bien entendu, interviennent dans ces extraits, mais pas à titre de matière de la générosité. Hare lui-même note que les affects qu'il discerne servent à décrire des états extrêmes : l'amour du don caractérise le prodigue (1121b2), et celui des biens l'avare (1121b15). Or il s'agit là de la cause finale des actions mauvaises qui, à l'encontre du but de l'acte vertueux, est d'ordre purement affectif; illustrant une différence entre vice et vertu, ces passages ne peuvent être légitimement utilisés pour déterminer les éléments mis en jeu par la vertu. En outre, quand Aristote mentionne la présence d'affect chez le généreux, il réfère soit au plaisir qui accompagne tout geste vertueux (1120a26-27), soit à un chagrin face à l'absence de vertu (1121a6-7). Mais il est vrai que l'*EE* inclut ces affects dans la description du généreux, en 1231b32 : l'*ἔλευθέριος* se réjouit et se chagrine de toute acquisition et de toute perte comme il le doit. Cet extrait, pourtant, ne sert pas le propos de Hare (qui d'ailleurs ne le cite pas), car il est toujours question du plaisir et du chagrin inhérents à l'accomplissement de toute médiété; ces affects ne se comparent pas à la crainte ou au plaisir corporel (respectivement impliqués dans le courage et la tempérance), mais plutôt au plaisir

⁵ Ross (1949), p. 206; nous récusons aussi ce schéma trinitaire, non en soutenant sa fausseté, mais davantage parce qu'il opère une simplification de la doctrine de la médiété, et constitue une façon plutôt commode de l'exposer, qui ne tient pas compte de sa complexité.

⁶ *Good stewardship*; Hare (1988), p. 19.

associé à l'exercice de toute vertu⁷. Au demeurant, les deux auteurs qui considèrent les éléments constitutifs de la générosité comme des affects ne retirent aucun avantage d'une telle interprétation; ils la présentent à la manière d'un préjugé, sans même envisager que ces éléments relèvent de l'action — ce que nous ferons, suivant les indications d'Aristote dans les deux traités.

Quant à elle, la seconde prémisse de Hare — aussi adoptée par Ross — est dénuée de tout fondement. Le tableau de Ross et l'énumération de Hare relie chaque vertu à un affect⁸, présentant l'idée comme un évidence, alors que nombre de passages dans les éthiques la contredisent : l'aperçu nicomachéen des vertus, qui signale une double matière pour la plupart d'elles (1107b1 et sq.), et les traitements des vertus particulières, dont nous avons montré (jusqu'à maintenant) qu'ils font état de deux éléments constitutifs. Peut-être les auteurs se sont-ils laissés abuser par la priorité d'un des éléments au sein de la synthèse, ou par le tableau de l'*EE* (1221a15 et sq.) qui nomme un seul élément, ou encore par le contexte général de chaque vertu? Chose certaine, la conception un affect/une vertu morale ne reflète pas le propos d'Aristote, bien qu'elle demeure défendable en elle-même. Ross et Hare, du reste, paraissent plus intéressés à communiquer leur propre théorie de la générosité qu'à comprendre celle du Stagirite. Le premier situe la vertu dans le (très *enkratique* et/ou très chrétien) contrôle des affects, et substitue au « milieu entre deux extrêmes » l'idée d'une « double dualité » : chaque affect en jeu génère une vertu, qui a un seul vice opposé, de sorte que l'instinct de thésauriser donne lieu à la générosité, qui s'oppose à l'avarice, et l'instinct de dépenser, à l'économie, contraire de la prodigalité. En fait, Ross déclare sans ménagement que la doctrine aristotélicienne de la médiété est erronée⁹, et propose la sienne propre. De son côté, Hare entretient aussi la préconception de la vertu « uni-affective »; ses deux médiétés font toutefois meilleure figure dans la mesure où elles forment des triades avec leur vice par excès et par défaut. Ce dédoublement vertueux, cependant, mène l'auteur à formuler des reproches qu'on ne peut adresser à Aristote, notamment au sujet de la tension qui existerait entre les deux médiétés¹⁰. Si donc l'on souhaite examiner

⁷ Plaisir surtout signalé, il est vrai, dans l'*EN*; voir entre autres 1104b1, 1117b1.

⁸ Ross (1949), pp. 202-203; Hare (1988), p. 19.

⁹ Ross (1949), p. 206.

¹⁰ Hare (1988), 25.

l'ἐλευθεριότης aristotélicienne en elle-même, il importe d'admettre qu'elle met en jeu deux éléments constitutifs de l'ordre de l'activité, que ces deux éléments se situent chacun sur leur propre axe susceptible de gradation, sans pourtant dégager deux vertus, ni forcer de réconciliation avec une quelconque vision contemporaine de la générosité.

3.3.1.1 Leur définition

Les deux actions ou activités matière de la générosité partagent leur objet, les richesses ou les biens; il y a variation par rapport au courage et à la tempérance, dont les éléments constitutifs ont chacun leur objet. Ici le principe de différenciation des activités exclut l'objet. De façon sommaire, les deux opérations en jeu se distinguent en ce que l'une imprime un mouvement (des biens) vers l'agent, l'autre un mouvement vers l'extérieur, ce qui impose l'identification au duo traditionnel « donner et recevoir¹¹ ». La tendance n'est pas totalement fautive, mais elle simplifie la tâche de définition, du moins dans le cadre d'une analyse comparative des éthiques. En effet, pour rendre compte à la fois de l'*EE* et de l'*EN*, il est préférable de demeurer dans un registre plus inclusif, vu que les traités ciblent les deux éléments de façon particulière. La générosité, dans l'*EN*, se rapporte au don et à l'acquisition (περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν, 1107b8-9, 1119b25), et dans l'*EE* à l'acquisition et à la perte (περὶ χρημάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν, 1231b28-29, 37-38). On a noté judicieusement à ce propos qu'il ne s'agit pas là d'une incompatibilité; Aristote formulerait sa pensée, demeurée la même, de manières variables selon les périodes. Il est assez fréquent, chez lui, qu'un accord de fond s'accompagne de divergence de forme¹². L'auteur de ces remarques, visant à établir l'antériorité de l'*EE*, décrit la matière de la générosité en tant que dépense et gain, s'efforçant d'englober les deux traités : la dépense comprend le don et la perte, le gain comprend l'acquisition et la possession, et les deux termes s'appliquent aussi bien aux richesses matérielles que monétaires. Le vocabulaire se trouve aussi chez Allan, qui reconnaît les deux mouvements au sein de la générosité¹³; et ce n'est pas un hasard si ces commentateurs, saisissant l'aspect synthétique de la vertu, situent cette dernière dans la structure des quatre extrêmes (dont nous traiterons plus loin). Cela dit, ces termes génériques, malgré leur commodité et leur plus grande justesse (par rapport à « donner et

¹¹ Voir Young (1994), p. 319.

¹² Nolet de Brauwere (1953), p. 356.

¹³ Allan (1962), p. 180 (voir le schéma).

recevoir »), fusionnent les propos des deux éthiques; puisque notre but est d'examiner les nuances propres à chacune, nous préserverons les différentes terminologies.

L'*EN* comporte une caractérisation du don et de l'acquisition, sans parallèle eudémien. En 1120a13-15, Aristote explique que « donner se rattache à l'acte de bien faire et d'accomplir ce qui est beau, tandis que retirer un profit (λήψις) se rattache à l'acte de bénéficier ou de s'abstenir de mal faire ». Dans cet extrait, les deux opérations se distinguent sur la base de l'activité et de la passivité. La nature active du don, lequel va de pair avec la dépense (1120a9, b29), ne fait pas de doute — qui donne pose un geste — non plus que sa valeur (morale) positive, c'est-à-dire l'implication d'autrui que l'on avantage. La nature de l'acquisition permet une certaine flexibilité quant au degré de passivité, comme en témoigne la variété des traductions. Aristote emploie surtout le verbe λαμβάνω, que Gauthier et Jolif rendent par « recevoir », Tricot par « acquérir » et « prendre », Rowe par *to take* et Bodéüs par « tirer profit » et « accaparer ». L'ambiguïté du terme grec autorise ces propositions, seulement il faut voir qu'elles influencent la compréhension de l'élément constitutif en question. Ainsi l'utilisation du terme « recevoir » crée l'impression que la générosité consiste partiellement à être l'objet de bienfait de manière inactive, comme si l'avoir du généreux provenait de dons. Pour sa part, le verbe *prendre* comporte aussi l'idée d'un mouvement vers soi, tout en maintenant une certaine participation de l'agent, alors que « acquérir », « accaparer » et spécialement « tirer profit » suggèrent l'initiative de l'agent, et minimisent l'aspect passif de la λήψις. Étant donné que la vertu relève plus du bien agir que du bien subir (1120a12-13¹⁴), les dernières traductions se trouvent favorisées en ce sens qu'elles soulignent la contribution de l'agent. Ainsi les deux éléments constitutifs dans l'*EN* ne forment pas une paire d'opposés faisant en sorte que l'agent donne et reçoive, soit actif d'une part et passif de l'autre; la vertu, en effet, nécessite dans chacune de ses composantes un minimum d'activité. Dans cette perspective, le don se jumelle avec l'acquisition, qui reste à l'initiative de l'agent; difficile, autrement, de se trouver dans un état moyen par rapport à nous. L'inadéquation du « recevoir », dans le cadre de la vertu, réside en ceci : comme l'acte n'est pas de son ressort, le patient devient moyennement disposé par rapport à

¹⁴ En sa qualité de προαιρετική, la vertu dépend de l'agent; 1105a31-32, 1107a1, 1227b8.

autrui, ce qui contrevient à la spécification du *πρὸς ἡμᾶς*, stipulé dans les définitions eudémienne et nicomachéenne de la vertu.

L'équivoque du verbe *λαμβάνω* ne cause pas de problème dans l'*EE* pour la simple raison qu'il n'y est pas utilisé; au lieu de *λήψις*, Aristote parle de *κτησις*, terme que les traducteurs rendent sans hésitation par « acquisition¹⁵ ». D'emblée l'élément constitutif relève de l'agent et présente une nature active. Passivité en moins — ce qui du reste constitue un avantage eu égard à la définition de la vertu — l'acquisition eudémienne affiche une parenté certaine avec celle de l'*EN*, puisqu'il s'agit toujours de ramener à soi des biens. La différence principale entre les deux traités concerne l'autre élément, le mouvement des biens vers l'extérieur, que Aristote identifie comme l'*ἀποβολήν*. La notion de perte répond de manière assez symétrique à celle d'acquisition; sa valeur est plutôt neutre comparé à celle du don, qui inclut la faveur à autrui. En fait, la perte et le don semblent illustrer deux aspects du même comportement, selon que l'on considère celui qui se départit de son bien ou celui en faveur de qui l'agent se départit. C'est comme si Aristote, dans l'*EE*, présentait l'élément constitutif selon l'optique du bienfaiteur, alors que dans l'*EN*, il le présenterait selon celle du bénéficiaire. Or se départir, d'un point de vue objectif, équivaut à encourir une perte, à se priver d'un bien — et sous ce rapport, la perte prend une valeur négative (sans compter qu'elle peut ne favoriser personne). Mais Aristote dans l'*EE* n'évacue pas le don pour autant, car il déclare que le généreux donne (1232a9-10); il paraît s'agir, dans le cas de la perte, d'une appellation amonale, et dans celui du don, d'une appellation normative, désignant une action accomplie « comme il faut », possible dans la mesure où l'agent se trouve moyennement disposé envers elle. De plus, reconnaissant la perte en tant que telle, Aristote se trouve à souligner l'importance de l'acquisition au sein de la générosité; il met peut-être même en évidence sa priorité chronologique, puisqu'il faut perdre/donner à partir de quelque chose. À cet égard, l'ordre de succession des éléments constitutifs est révélateur : vient d'abord l'acquisition, ensuite la perte (1231b29, 38). Cette suite renvoie par ailleurs à un mode d'exécution successif, et non simultané : les actions en jeu dans la

¹⁵ Voir Décarie (1978), p. 132. Rackham (1952), p. 335, écrit *acquisition*; Dirlmeier (1962), p. 54, utilise *Erwerb*.

générosité se produisent l'une après l'autre¹⁶, à la différence des affects formant le courage, qui surviennent en même temps. Mais le fait que l'acquisition précède la perte ou le don ne suffit pas pour considérer ce dernier comme une action de second ordre, se définissant en relation avec la première¹⁷; le don, en effet, ne saurait constituer une réaction eu égard à l'acquisition, car l'acte même de donner se conçoit fort bien sans référence à l'acquisition. En fait, la complémentarité se situe au niveau de la générosité : chacune des actions contribue à la vertu, ce qui ne signifie pas que l'une inclut immédiatement l'autre. Il appert par conséquent que les éthiques divergent légèrement dans leur description des actions en jeu dans la générosité; toutes deux, cependant, incitent à l'abandon de l'habituel duo « donner et recevoir ». Nous parlerons plus volontiers d'acquisition et de don ou de perte (même de dépense, puisqu'elle se classe avec le don, 1121a12), et ce au sens courant des termes, puisque c'est bien ainsi que les emploie Aristote. S'il les avait utilisés dans un sens technique, il les aurait sans doute définis, comme il l'a fait pour le plaisir dans le cadre de la tempérance.

3.3.1.2 *Leur importance dans le cadre de la générosité*

La description eudémienne de la générosité reflète possiblement un souci quant à la priorité chronologique d'un des éléments constitutifs; or celle-ci ne correspond pas forcément à la priorité éthique. Le seul indice à ce propos est l'une des deux mentions du généreux, dont Aristote dit qu'il donne son superflu (1232a10), d'où l'on peut déduire que le don caractérise au premier chef la vertu. Cette ligne rappelle la fin du développement sur la tempérance (1231a39), où seul le plaisir est nommé, comme pour indiquer le rôle secondaire de la peine. Or comme le reste du traitement eudémien de la générosité implique à la fois l'acquisition et la perte (autant pour la vertu que les vices), c'est davantage l'égalité des éléments qui se dégage, de sorte que la priorité du don reste hypothétique¹⁸. On remarque en cela une différence de plus entre les éthiques : l'*EN*, concernant le courage, la tempérance et la générosité, identifie clairement un élément constitutif prioritaire, alors que l'*EE* se limite à le faire pour le courage — et encore de façon implicite. Il s'agit vraisemblablement de deux applications de la doctrine de la

¹⁶ Ce qui n'empêche pas l'agent d'être moyennement disposé envers l'une et l'autre de façon simultanée.

¹⁷ Comme le fait Hare (1988), p. 25; plus précisément, il parle de l'amour du don comme un affect de second ordre, dépendant de l'amour de la chose donnée (notons que ce dernier affect est difficilement conciliable avec le passage 1120b16, selon lequel le généreux n'apprécie pas les biens pour eux-mêmes).

¹⁸ La connotation péjorative de l'appellation « perte » conviendrait même à l'élément constitutif secondaire.

médiété, l'une soucieuse de mettre en lumière le détail de composition qui régit sa relation avec les extrêmes, l'autre adoptant une perspective plus globale. Ainsi les précisions telles la priorité d'un élément — et il s'agit bien d'une précision, puisqu'en son absence la générosité n'en demeure pas moins une médiété, en regard de l'acquisition et la perte, et entre la prodigalité et l'avarice — se trouvent dans l'*EN*, dont l'intérêt pour le particulier se manifeste à travers le souci de détailler la proportion des éléments au sein de la synthèse.

L'*EN* accorde la priorité, au sein de la synthèse de générosité, au don : d'abord Aristote affirme que les louanges adressées au généreux concernent le don de ses biens et leur acquisition, mais surtout le don ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\grave{\eta}\ \delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota$, 1119b25-26), et que la caractéristique du généreux est plutôt de donner ($\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota$, 1120a10). La dernière déclaration est suivie de cinq arguments visant à fonder la supériorité éthique du don; les voici brièvement. Le premier a déjà été commenté : le Philosophe fait valoir que le propre de la vertu est plutôt de bien agir que de bénéficier¹⁹; or donner se rapporte au bien agir tandis que retirer un profit se rattache au fait de bénéficier. Deuxièmement, il note que la reconnaissance et la louange vont à celui qui donne et non à l'autre qui profite. En troisième lieu, Aristote soutient qu'il est plus aisé de ne pas accepter que de donner, puisque l'on se départit moins spontanément de son bien que l'on refuse de prendre celui d'autrui (le raisonnement présuppose le caractère difficile de la vertu; 1109a25 et sq.). Le quatrième argument s'appuie sur le langage : ce sont précisément les personnes qui donnent qu'on appelle généreuses (celles qui refusent de prendre sont plutôt louées pour leur justice, et celles qui prennent ne sont pas louées). Enfin, si de tous les vertueux on aime davantage les généreux, c'est en raison de leur utilité, laquelle provient de ce qu'ils donnent. L'accumulation des justifications rend la priorité claire, aussi faut-il prendre garde à la surinterprétation. Accorder la primauté au don n'équivaut pas à réduire la vertu et les vices à des dispositions excessive, déficiente ou moyenne envers le seul don, ni à évacuer l'acquisition sous prétexte d'une totale passivité²⁰. Pareille stratégie, en plus de contrevir à nombre de passages de l'*EN* (par exemple 1120b27-28, 1121a10-11) et de l'*EE* (1231b29, b38) qui identifient une double matière,

¹⁹ Gauthier & Jolif (1970), p. 91, écrivent « bien pâtir », afin de marquer le contraste avec « bien agir ».

²⁰ Voir Hare (1988), p. 23, qui néanmoins est tenté par cette réduction.

dénature la générosité en l'éloignant de la définition générale de la vertu. L'acquisition, avons-nous souligné, conserve une part d'activité, sans quoi elle relève d'autrui et ne répond plus au critère du *πρὸς ἡμᾶς*. Bref, le fait que le don soit relié de façon définitionnelle à la générosité²¹ ne doit pas amoindrir la nécessité du second élément constitutif.

Les remarques concernant l'acquisition se font plutôt discrètes dans l'exposé sur la générosité, discrétion qui sied à une contribution secondaire. Aristote indique en 1120a9 que l'acquisition (*lêpsis*) se situe dans le registre de la possession (*ktêsis*) et de la conservation (*φυλακῆ*) — d'ailleurs dans l'*EE* il emploie le terme *κτησις*. Le Philosophe ajoute en 1120b1 que tirer profit est une préoccupation nécessaire pour avoir de quoi donner, en b13 que l'acquisition crée un certain attachement envers l'avoir, et en b19 qu'obtenir des richesses implique du souci. Ces précisions dépeignent l'acquisition, sinon comme un mal, du moins comme un effort à fournir par tout généreux : difficile en effet de donner si l'on n'a pas acquis. Mais l'antériorité chronologique a déjà été notée; il importe ici de voir comment l'acquisition devient une limite en regard du don. Le fait est que d'une part, le généreux donne à partir de ce qu'il a acquis, et que d'autre part il ne peut donner infiniment. Or la frontière s'entend eu égard à ce que le généreux possède et a acquis, son avoir (*οὐσία*) : Aristote spécifie que le généreux donne en fonction de son avoir (1120b7), car détruire son avoir consiste à se ruiner soi-même, vu que la vie en dépend (1120a1). Non seulement est-il besoin d'acquérir des biens, mais encore faut-il en conserver certains, au minimum ceux qui servent à la subsistance²². L'acquisition, dans l'optique de la conservation, joue un rôle similaire à la crainte et à la peine : elle délimite l'élément prioritaire, le régule de façon à ce que son exercice ne mène pas l'agent à sa propre perte — à l'image de la crainte, dont la fonction d'alerte permet de maintenir une certaine réserve face au danger, et de la peine, qui circonscrit le plaisir à l'intérieur des bornes du beau. Constituant secondaire mais complément essentiel, l'acquisition équilibre le don en assurant à l'agent l'avoir fondamental; c'est peut-être même là le sens de la ligne 1232a9, où Aristote affirme que « le prodigue manque du nécessaire, le

²¹ Selon la formule de Young (1994), p. 326.

²² Gauthier & Jolif (1970), pp. 251-252, précisent que le généreux, en sa qualité d'homme libre et d'aristocrate, n'a pas à se soucier des biens matériels, du moins pas à la façon des esclaves, savoir ayant en vue la subsistance; le généreux est indépendant face aux richesses. Nous reviendrons sur la question du statut du généreux.

généreux donne son superflu », savoir que le généreux offre des biens dont lui-même n'a pas besoin, ceux dont la perte ne ruine pas son avoir, alors que le prodigue, ne s'étant pas suffisamment soucié d'acquérir ni de conserver les richesses vitales, se trouve à court. Cela dit, le silence eudémien concernant le rôle de l'acquisition est cohérent avec le fait que l'ouvrage n'établit pas de hiérarchie entre les éléments constitutifs; l'important consiste à établir la structure synthétique de la générosité, c'est-à-dire le fait qu'elle met en jeu deux actions, et non d'attribuer la priorité à l'une d'elles.

3.3.2 *La médiété et les extrêmes*

Selon la métaphore de la statue, la vertu a pour cause matérielle affects²³ ou actions, et pour cause formelle la médiété. La cause matérielle de la générosité réside, selon l'argumentation de la partie précédente, dans le don et l'acquisition; reste (entre autres) à détailler sa cause formelle. Mais la médiété ne saurait se définir par la seule priorité nicomachéenne du don²⁴; au-delà de la proportion des matériaux, il importe d'examiner les paramètres selon lesquels chacun d'eux s'organise. Du côté de l'*EE*, cet examen se révèle infructueux car Aristote y décrit la générosité globalement. Le Philosophe, après avoir caractérisé l'avaricieux et le prodigue en termes de trop et de trop peu eu égard à l'acquisition et à la perte de richesses, signale que le généreux est disposé « comme il faut » (ὡς δεῖ, 1231b32), c'est-à-dire « comme (le veut) la droite raison » (1231b33, ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός). Ensuite il dérive la médiété des extrêmes : puisque là où se manifestent excès et défaut se trouve un moyen, et que celui-ci constitue ce qu'il y a de mieux et que le mieux est spécifiquement un en chaque domaine, il est nécessaire que la générosité soit une médiété entre prodigalité et avarice dans l'acquisition et la perte des richesses (1231b34-38). Dans le contexte eudémien, le *métaxu* se concentre au niveau du « comme il faut », lequel correspond à ce qu'exige la raison; le ὡς δεῖ s'applique uniformément (sans l'intervention de paramètre) à l'acquisition et à la perte, faisant de la générosité le meilleur état, le milieu entre deux vices. Cette procédure déductive s'apparente à la fin du développement sur la tempérance, où Aristote pose aussi que l'existence de l'excès et du défaut entraîne celle de la médiété, état le meilleur à l'égard de ces mêmes choses impliquées dans les vices (1231a34 et sq.). L'*EE* présente la vertu

²³ Joachim (1951), p. 86.

²⁴ Schilling (1930), pp. 32 et 54.

surtout comme synthèse et meilleur état, privilégiant deux des trois aspects selon lesquels la médiété peut se concevoir; comme nous l'avons souligné, c'est le cas de la tempérance et de la générosité, mais aussi du courage (1228a36-b4), de la douceur (1231b24-26) et de la magnanimité (1233a15-16). Caractéristiques de l'*EE*, de tels passages traitent la médiété au niveau de la synthèse des composantes, mettant entre parenthèses la priorité de l'une d'elles ainsi que leurs modalités, de sorte que l'approche eudémienne s'en tient à des considérations générales. L'*EN*, pour sa part, expose ce que l'on peut appeler la structure profonde de la vertu, c'est-à-dire qu'elle illustre le deuxième aspect de la médiété en détaillant comment chacun des éléments de la générosité constitue un *métaxu* en regard des divers paramètres. Cette différence de perspective du général au particulier explique que le portrait du généreux, que nous allons maintenant nous employer à tracer, est avant tout redevable à l'*EN*.

Le $\omega\varsigma \delta\epsilon\iota$, commun aux deux traités, intervient différemment : associé à la raison dans l'*EE* et définissant l'attitude du généreux en bloc, il se distribue, dans l'*EN*, à chacun des paramètres des éléments constitutifs de la vertu. Son unique spécification, l'adverbe *correctement* ($\acute{o}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$, 1120a 25), n'est pas d'un grand secours, aussi analyserons-nous le sens que revêt le $\delta\epsilon\iota$ dans chacun des paramètres des éléments de la vertu, en commençant par ceux du don. Aristote les énumère en 1120a25 : le généreux donne à ceux qu'il doit, tout ce qu'il doit, lorsqu'il le doit, parce que c'est beau (voir aussi 1120b4, b29). Quatre modalités se dégagent : destinataire, quantité de l'objet en cause (les biens), temps et finalité (ce dernier paramètre sera traité séparément). Propres aux deux éléments de la générosité, ces modalités manifestent l'adaptabilité de la médiété; en effet, elles diffèrent de celles du courage et de la tempérance, ce qui signifie que la médiété se concrétise de manière particulière dans le cadre de chaque vertu, compte tenu du contexte objectif de celle-ci. Cela dit, eu égard au premier paramètre, le don convient s'il est destiné aux personnes qu'il faut. Aristote ne les identifie pas dans ce passage, ajoutant simplement, en 1120b3, que le généreux ne donne pas aux premiers venus (ni à ceux qu'il ne doit pas, 1120b20). Des indications plus précises se dissimulent dans les descriptions des vices²⁵. D'abord en 1121b5 et sq., Aristote explique que les prodigues ne procèdent pas comme il faut, savoir qu'ils ne donnent rien aux personnes de

²⁵ Gauthier & Jolif (1970), pp. 254-255, dont nous reprenons les références.

caractère mesuré, avantageant beaucoup ceux qui leur procurent du plaisir. Les personnes de caractère mesuré correspondent aux tempérants, dont le Stagirite dit qu'ils ont des appétits mesurés (1119b11, il utilise le terme *μετρίος* dans les deux cas). Comme le généreux s'oppose au prodigue, on déduit qu'il donne plutôt au tempérant, ou plus généralement au vertueux, et en d'autres termes à un semblable. Cela rejoint la seconde indication, en 1122a11; traitant du joueur, un type d'avare, Aristote remarque qu'il « réalise un gain aux dépens de ses proches (*φίλων*), à qui il devrait donner. » Le destinataire est donc déterminé, à quelques lignes de la fin du traitement de la générosité : donner à ceux que l'on doit signifie donner à ses proches ou amis. Or l'amitié (du moins l'amitié achevée) est celle des personnes qui se ressemblent sur le plan de la vertu (1156b5); par conséquent le généreux donne à d'autres individus vertueux. Dans cette perspective, la générosité aristotélicienne se distingue nettement d'une certaine conception contemporaine de cette vertu, la « bienfaisance²⁶ », ainsi que de la charité chrétienne, lesquelles orientent le don vers des personnes nécessiteuses, et mettent en jeu la compassion, voire la pitié, envers la misère d'autrui. Si le don du généreux nicomachéen ne vise pas une telle clientèle, c'est qu'alors il serait motivé par un affect, finalité contraire à la vertu — ce qui du reste ne l'empêche pas de faire l'aumône aux indigents, sauf que posant ce geste, il n'exerce pas sa générosité. Le don approprié, sous le rapport du destinataire, n'est donc pas à strictement parler un *métaxu* entre donner à trop peu et à trop de personnes; il s'agit de favoriser les individus adéquats, c'est-à-dire les vertueux.

Le généreux donne à ses pairs — s'assurant du coup la réciprocité — tout ce qu'il doit (*ὅσα δεῖ*, 1120a25, b29). Aristote ne quantifie pas cette « totalité », mais le trait le plus caractéristique du généreux nous renseigne à cet égard : celui-ci va jusqu'à l'excès dans le don, au point de ne se laisser à lui-même que la moindre part (1120b4-6) — le caractère généreux, en effet, ne regarde pas à soi. C'est pourquoi l'accusation d'indifférence ne peut être portée contre le généreux sur la base du paramètre précédent; certes les destinataires du don sont ciblés, mais la quantité de biens donnés reflète un véritable souci pour autrui, le généreux se réservant la part la plus modeste. La quantité, pourtant, ne constitue pas en elle-même un indicateur de générosité; il importe plutôt,

²⁶ Dont Young (1994), p. 333, traite brièvement.

selon Aristote, de considérer le ratio don/avoir de l'agent, ce qui permet de juger plus généreux celui qui, en valeur absolue, donne moins, s'il donne à partir d'un avoir moindre. Le signe de la vertu réside dans l'état du donateur, état moyen qui incite à donner en fonction de son avoir (1120b7-11). Cette réserve, laissant place à une variation certaine au niveau de la quantité du don, ébranle quelque peu la conception de la générosité en tant que vertu d'aristocrate et de riche maintenue par Gauthier et Jolif. Dans la mesure où le généreux donne son superflu (περιουσία, 1232a10), tout avoir excédant le nécessaire permet la générosité; or le surplus, bien qu'inaccessible pour certaines catégories de personnes (telles les esclaves), n'est pas l'apanage du riche. D'ailleurs les deux commentateurs, rapprochant la « clause proportionnelle » de 1120b7 à un passage de l'Évangile²⁷ où Jésus explique que la pauvre veuve, avec ses deux pièces, a donné davantage que les riches avec leurs offrandes, montrent qu'ils admettent la générosité chez les moins nantis. Le Stagirite lui-même affirme la difficulté pour le vertueux d'être riche, lui qui n'est pas porté à accaparer ni à garder (1120b14-15); ainsi tout généreux n'est pas nécessairement fortuné. En outre, l'importance de la valeur pondérale du don implique que l'avoir de chaque agent trace la limite. Le généreux donne jusqu'à l'excès, mais pas au point de se négliger et de ne rien garder pour lui; il s'attribue la moindre part (1120b5-6), c'est-à-dire le nécessaire, borne au-delà de laquelle le don ne convient plus. Détruire son avoir — ce qui revient à se ruiner soi-même — est un trait vicieux, souligne Aristote dès le début de l'exposé sur la générosité (1120a1). Reste à déterminer ce que représente l'avoir nécessaire pour un homme libre du quatrième siècle; on est en droit d'imaginer que cela dépasse largement la satisfaction des besoins primaires, ce qui amène à considérer la référence à la vie de manière assez générale (quand il est dit que la vie dépend de l'avoir (1120a3), on comprend autre chose que la simple survie physique). Ces observations montrent que le paramètre de quantité est particulièrement révélateur de la notion de médiété en ce sens que le don convenable ne se mesure pas en chiffres, mais relativement à l'avoir de chaque agent, en d'autres termes πρὸς ἡμᾶς. Eu égard à la quantité donc, le *metaxu* est près de l'excès²⁸, sous réserve de non-préjudice à soi-même.

²⁷ Gauthier & Jolif (1970), p. 257.

²⁸ Aristote admet même — et ce détail est propre à la générosité — qu'il arrive au généreux de faire une dépense excessive; dans ce cas, il est peiné, mais avec mesure; voir 1121a1-2.

Vient ensuite le paramètre de temps, à propos duquel Aristote ne dit rien, sinon que le généreux donne et dépense tout ce qu'il doit « tant dans les petites que les grandes occasions²⁹. » On pourrait conjecturer beaucoup concernant ces occasions : le généreux donne peut-être lors d'événements spéciaux, comme les anniversaires, où le don est de mise? Ou quand le destinataire le demande? Ou lorsque lui-même le décide? En l'absence de toute précision, il semble préférable de s'en remettre aux autres paramètres; ainsi donner au moment opportun consisterait à le faire ni trop rarement ni trop souvent, savoir à chaque fois que l'avoir de l'agent le permet. La limite eu égard à la quantité du don se transposerait en quelque sorte au paramètre de temps pour déterminer la médiété. Et cela complète l'explication de l'aspect « comme il faut » du don correct. Le don vertueux cependant ne s'y réduit pas : en plus de donner à ceux qu'il doit, tout ce qu'il doit, lorsqu'il le doit, le généreux s'exécute avec plaisir (ἡδέως, 1120a26). Le geste vertueux, d'ajouter Aristote, a de l'agrément ou se fait sans peine (étant ce qu'il y a de moins affligeant). La remarque est constante dans l'*EN* : la vertu s'accompagne de plaisir (entre autres 1099a15, 1104b5). L'*EE*, de son côté, s'en tient à la caractéristique selon laquelle la vertu met en jeu le plaisir et la peine (1220a35, 1221b38, 1222a12, etc.), et l'applique à la générosité en signalant que le généreux se réjouit (χαίρων) de toute acquisition et se chagrine (λυπούμενος) de toute perte comme il le faut, c'est-à-dire ni plus ni moins qu'il ne le faut (1231b29-32). Or se chagriner comme il faut eu égard au don, dans l'optique nicomachéenne, signifie ne pas le faire du tout; parallèlement, on suppose que le généreux eudémien encourt la perte sans s'affliger, ce qui laisse le plaisir du côté de l'acquisition. Une telle conclusion est un peu fâcheuse à cause de son incompatibilité avec l'*EN*, mais surtout parce qu'elle rapproche le généreux de l'avare, qui exagère par rapport au plaisir de l'acquisition. Signalons simplement à ce propos que dans le cadre de la médiété, le fait de se réjouir de l'acquisition demeure « comme il faut » et reflète le traitement plus égalitaire qu'offre l'*EE* aux éléments constitutifs de la générosité; du reste, l'*EN* admet une certaine forme d'intérêt envers les biens. Et associer le plaisir au don constitue une façon de marquer que, en dépit de sa supériorité et d'une présentation ὡς δεῖ le don ne suffit pas à la vertu; la médiété exige en plus qu'il soit

²⁹ | 120b29-30, et encore la précision tient à la traduction; nous citons celle de Bodéüs, mais Rowe (2002), p. 143 et Gauthier & Jolif (1970), p. 92, parlent de « petites et de grandes choses », donc de l'objet et non du temps.

accompli avec plaisir. Celui qui donne en s'affligeant, précise Aristote, ne reçoit pas le nom de généreux, car une telle attitude trahit une préférence envers ses biens plutôt qu'envers sa belle action (1120a30). En fait, c'est de déroger à ce qui est beau — excéder dans la dépense — qui peine le généreux, mais avec mesure, et aussi d'omettre une dépense obligatoire (1121a1 et sq.). Le plaisir, on le voit, est relié au beau, motivation de tout acte vertueux; limitons-nous pour le moment à constater le fait, qui sera analysé en détail plus loin. Ce qu'il importe de retenir ici, c'est que dans le cadre de la générosité, le don ou la perte se réalise avec plaisir ou sans peine (la dernière alternative convient particulièrement à l'optique eudémienne).

L'attachement aux biens évoqué ci-devant relève de l'élément constitutif secondaire, qui se décline selon deux paramètres — et non trois, comme dans le cas du don. Aristote identifie deux modalités pour l'acquisition : le généreux tire d'où il doit tous les profits qu'il doit (1120b30-31). Le facteur temps est abandonné, signe peut-être de son impact négligeable, et les deux autres correspondent au destinataire et à la quantité de biens donnés : il s'agit de la provenance des richesses et de leur quantité, elles aussi $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\iota$. Concernant la provenance, l'on sait déjà que le généreux ne réalise pas de profit aux dépens de ses proches ou amis (1122a9-10), et la description des types d'avarice révèle plusieurs sources indues de profit (proxénétisme, prêt usurier, jeu, vol, nous y reviendrons). Tirer profit d'où l'on ne doit pas découle du culte des richesses ($\tau\iota\mu\acute{\alpha}\omega$, 1120a32, b16), de leur vénération pour elles-mêmes, attitude étrangère au généreux, lequel ne néglige pas pour autant ses possessions privées. Ces dernières constituent une source de gain « comme il faut » (1120b1); si le généreux se désintéressait de ses biens personnels, il n'aurait plus de quoi donner. C'est pourquoi il est nécessaire — mais non pas beau — pour lui de faire fructifier son avoir³⁰. Conformément à nos observations sur la nature active de l'acquisition, le profit convenable apparaît entièrement à la charge de l'agent : il s'agit en quelque sorte d'une gestion adéquate des biens personnels³¹, dont seul le propriétaire a l'initiative. Toute sollicitation est donc exclue (sinon l'agent deviendrait redevable, 1120a33), de même que tout enrichissement à partir de fonds

³⁰ Pour un exemple plaisant d'enrichissement, voir l'anecdote sur Thalès racontée en *Politique* 1259a6 et sqq.

³¹ Non à titre de vertu distincte — comme le soutient Hare (1988), pp.20-22 — mais à titre de composante de la générosité.

publics³². En fait, la source de profit qui sied le mieux au généreux est l'héritage (1120b11-12). Aristote invoque deux raisons à cela : ceux qui ont hérité leur avoir n'ont pas l'expérience du besoin, et sont moins attachés à leur biens que ceux qui les ont acquis. On saisit bien que le travail, chargeant l'œuvre d'une certaine valeur, favorise la conservation, et on suppose que l'expérience du manque produit une crainte prédisposant l'agent à thésauriser, deux tendances contraires au don. Ainsi la provenance du gain est « comme il se doit » dans la mesure où elle facilite le don, condition que remplissent les revenus tirés des possessions privées héritées. Notons enfin que même s'il concourt à faire de l'acquisition un *métaxu* entre le trop et le trop peu, le paramètre de provenance n'est pas quantitatif, c'est-à-dire qu'il n'a rien à voir avec des sources trop ou trop peu nombreuses.

Le généreux par ailleurs acquiert « tout ce qu'il doit »; comme dans le cas du don, Aristote ne chiffre pas la valeur de cette totalité. Les sources indues de profit étant déjà écartées de la vertu, l'expression ne veut pas dire que le généreux acquiert tout type de profit; elle pourrait plutôt signifier que le généreux maximise les revenus convenables (tels les intérêts bancaires ou les gains commerciaux). Autrement dit, il transigerait le plus efficacement possible, tirant le meilleur rendement de ses possessions; le « tout ce qu'il doit » constituerait de cette façon une quantité variable, en un sens près de l'excès. L'exploitation efficiente des ressources comme indicateur de médiété concorde avec une précision d'Aristote. Il accorde en effet que l'obtention des richesses implique certains tracas (1120b19), lesquels cependant n'équivalent pas à la vénération des richesses; or la maximisation des profits fait en sorte que l'acquisition ne devienne pas un souci trop absorbant, car elle limite justement le temps que l'agent y consacre³³. En outre, le généreux conçoit les richesses comme des moyens de donner (1120b15-17); cette particularité fait du don un autre repère pour la quantité convenable de biens à acquérir. La quantité devient exagérée quand la thésaurisation est une fin en soi, et déficiente s'il n'y a pas de quoi donner. Vraisemblablement, le généreux tire tous les profits qu'il doit en maximisant chaque échange et en conservant en vue du don. Les paramètres de

³² Manière odieuse de s'enrichir pour les Athéniens, de signaler Gauthier & Jolif (1970), p. 255.

³³ Dans cette perspective, le facteur temps eu égard à l'acquisition se rapprocherait du minimum, c'est-à-dire que le généreux évite le culte des richesses en leur accordant le moins de temps possible; il appert donc qu'il n'y a pas vraiment de moment « comme il faut » pour acquérir, ce qui explique que Aristote n'en parle pas.

provenance et de quantité déterminent le profit honnête qui, avec le don honnête, forme la vertu. L'acquisition, bien que secondaire, a une importance certaine; Aristote spécifie même en 1120b34 que le profit qui n'est pas honnête porte ombrage au don honnête (ἐπιεικῆς), d'où la nécessité pour le vertueux d'exécuter les deux comme il se doit (b32, ἀμφοτέρω ὡς δεῖ). La vertu, de fait, constitue une moyenne dans les deux cas (b31-32). Cet énoncé, qui a plutôt valeur de conclusion dans l'*EN* — puisqu'il suit les présentations du don et de l'acquisition — décrit d'emblée le généreux dans l'*EE* (1231b32, il est affecté comme il se doit par les deux opérations), comme si l'ouvrage tenait pour acquis les différents paramètres des actions impliquées dans la vertu. Mais au-delà de cette différence, les éthiques définissent la générosité en tant que synthèse de deux éléments. Pour le détail, l'*EN* montre qu'ils se démarquent mutuellement : le généreux donne en fonction de son avoir, et acquiert en vue de donner. Cette réciprocité, plus accusée que dans le cas des éléments mis en jeu par le courage et la tempérance, confère au constituant secondaire une valeur accrue; mais la générosité comme état moyen envers le don et l'acquisition demeure une synthèse complexe. Elle dispose le généreux de manière à donner à ses pairs ses surplus de biens matériels chaque fois que le lui permet son avoir, et ce avec plaisir ou sans peine, et en complémentarité, à rentabiliser au maximum ses possessions privées, l'acquisition ainsi produite fixant la mesure du don.

Ce portrait du généreux illustre concrètement la définition formelle de la vertu donnée par Aristote en 1107a1 et en 1227b9-10 en montrant la générosité sous les deux aspects de synthèse et de *métaxu*. Or la vertu morale est encore, selon le second volet de la définition, une médiété sous un troisième point de vue, puisqu'elle prend place entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut (1107a2-3, 1222a10-11, 1227b8), extrêmes qu'il importe maintenant de caractériser. Rappelons auparavant que ce complément de définition s'en tient à l'essentiel; il considère les vices unilatéralement, c'est-à-dire en tant qu'extrêmes spécifiques, eu égard au seul élément constitutif prioritaire, ce qui explique qu'il en dénombre deux. Mais dans la mesure où les deux constituants peuvent subsister par eux-mêmes et être sujets à l'excès et au défaut, il y a possibilité de quatre

extrêmes³⁴ — comme nous l'avons démontré dans le cadre du courage et de la tempérance; ainsi la question du nombre d'extrêmes associés à la générosité se pose, d'autant plus que chacune des éthiques en identifie plusieurs. Leur nombre apparaîtra suite à l'examen des deux principaux, la prodigalité (ἀσωτία) et l'avarice (ἀνελευθερία). Ces extrêmes sont identifiés autant par l'*EN* que l'*EE* dans la liste suivant la définition générale de la vertu (respectivement 1107b10, 1221a5) et au début du développement sur la générosité (1119b27-28, 1231b30-31). On observe d'abord que l'identité des vices indique la compatibilité des différentes appellations de l'élément prioritaire, le don (*EN*) et la perte (*EE*); si les deux noms avaient vraiment désigné des actions distinctes, il en serait découlé des vices (et une vertu!) hétérogènes. Autre observation : les éthiques décrivent d'emblée les extrêmes par rapport au deux éléments constitutifs, soulignant par là leur nature synthétique (1231b29-31, 1121a10-12). Cette dernière cependant se compose de manière particulière à chaque ouvrage : l'*EE* associe l'excès des deux éléments au sein de l'avarice et leur défaut au sein de la prodigalité, alors que l'*EN* unit excès d'un élément et défaut de l'autre dans chacun des extrêmes³⁵. La divergence pourtant ne mène pas à la contradiction, comme le montreront les portraits des extrémistes que voici.

Dans la mesure où la composante prioritaire de la générosité est le don (ou la dépense ou la perte) et où les extrêmes portent sur les mêmes objets que la vertu, l'excès spécifique consiste à exagérer eu égard au don. Les éthiques le confirment : le prodigue exagère dans toutes les dépenses (1221a33-34); le vice par excès est la prodigalité, qui implique (d'une part) la dépense excessive (1107b11-12); la prodigalité est l'excès consistant à trop donner (1121a12-13). Le vice par excès présente par ailleurs un défaut par rapport à l'élément complémentaire, l'acquisition : celle-ci réjouit le prodigue moins qu'il ne le faut (1231b31); il est négligent à son endroit (1107b12); la prodigalité se caractérise comme le défaut de trop peu accaparer (1121a13-14). Notons ici que la prodigalité dans son aspect de vice par excès correspond à la description de 1221a33-34, unilatérale, mais non à celle de 1231b31, où le prodigue est celui que l'acquisition réjouit

³⁴ Schilling (1930), pp. 30-31; Hare (1988), pp. 25-26, reconnaît aussi quatre extrêmes. Pour sa part, Young (1994), pp. 318-321, note que les deux activités sont susceptibles d'excès et de défaut sans toutefois dégager quatre extrêmes.

³⁵ Nolet de Brauwere (1952), p. 356, croit trouver le double aspect de l'*EN* tel quel dans l'*EE*; Young (1994), p. 318, rattache la structure excès-défaut à l'*EN*.

moins qu'il ne faut et que la perte chagrine moins qu'il ne le faut. Cette caractérisation eudémienne incite à concevoir la prodigalité comme le vice par défaut³⁶, étant donné que l'agent est affecté *moins* qu'il ne le doit. S'il ne s'agit pas là d'une conception autre du vice — car il demeure un extrême —, c'est à tout le moins une optique propre à l'*EE*, qui dépeint la prodigalité sous l'angle du principe qui anime l'agent. Ainsi dire que l'acquisition réjouit le prodigue moins qu'il ne le faut renverrait à une certaine indifférence à l'égard de cette activité, ce qui expliquerait qu'il y soit peu porté et qu'il ne s'y livre pas comme il doit. Parallèlement, affirmer que la perte chagrine le prodigue moins qu'il ne faut signifierait son trait vicieux consistant à détruire son avoir : étant si peu affecté par la perte, il dilapide ses biens jusqu'à manquer du nécessaire (1233a9). Ces suggestions ont l'avantage de la compatibilité avec l'*EN* (voir 1121a22-23, 1120a1), et indiquent la motivation d'ordre affectif qui fait le vice. Les descriptions, en effet, ne s'excluent pas : un individu moins peiné qu'il ne le faut par la perte (*EE*) donnera trop (*EN*), et moins enthousiasmé qu'il ne faut par l'acquisition (*EE*) accaparer trop peu (*EN*). Ainsi la caractérisation montrant la prodigalité comme double défaut³⁷, originalité eudémienne, reflète la symétrie des éléments constitutifs de la synthèse, tandis que la description nicomachéenne, combinant excès et défaut, reflète la priorité du don. Bref, en décrivant la prodigalité comme double défaut, l'*EE* signale que la structure de l'extrême est une question de perspective, qu'elle peut varier selon le point de vue adopté.

Cette particularité n'empêche toutefois pas l'*EE* de considérer d'emblée la prodigalité comme vice spécifique par excès; le prodigue, en effet, exagère dans la dépense (1221a33-34). Il s'agit là, selon l'*EN*, du trait vicieux qui définit le prodigue au premier chef : il détruit son avoir (1120a1). L'excès, qui consiste à trop donner (1121a12), se manifeste à plusieurs égards. D'abord sous le rapport de la quantité; le prodigue donne excessivement, c'est-à-dire beaucoup (πολλά, 1121b7). Aristote ne précise pas davantage ce paramètre, mais on peut déduire, par opposition avec la générosité, que l'excès dans le don réside dans le fait de donner sans égard pour son avoir : le prodigue donne sans se soucier de ce que lui permet sa fortune, de sorte qu'il en

³⁶ Young (1994), p. 321.

³⁷ Aristote utilise le même procédé pour décrire l'intempérance et l'insensibilité en 1231a1 et sqq. : la première consiste à trop se réjouir des plaisirs et à trop se chagriner de leur absence, et la seconde réside dans le défaut à l'égard du plaisir ou de la peine.

vient à manquer du nécessaire (1232a9) — c'est en ce sens précis qu'il détruit son avoir. Ensuite le prodigue donne à ceux qu'il ne faut pas, non pas tant à trop de personne qu'aux mauvaises personnes, savoir à ceux qui lui procurent du plaisir (1121b6-7); la plupart des prodigues sont aussi intempérants (1121b7-8), puisque leurs dépenses servent à leurs débauches. Comme le généreux, le prodigue donne à ses semblables, ce qui le place, littéralement, dans un cercle vicieux. Enfin Aristote dans l'*EN* cible le paramètre de manière : le prodigue ne donne pas de la bonne façon (1121a22-23), la manière l'indifférant totalement (1121b3). La seule spécification de la manière dont le prodigue réalise son don se trouve dans l'*EE*, où le Philosophe écrit qu'il est désordonné dans la dépense et ne se donne pas la peine de calculer (1232a16-18). Ainsi la reconstitution des paramètres du don excessif est davantage redevable à l'*EN*, cependant elle s'accorde avec l'*EE*, qui reconnaît aussi la dimension d'exagération au sein de la prodigalité.

À l'égard de l'élément constitutif complémentaire, l'acquisition, les éthiques sont uniformes : le prodigue se trouve en défaut. Ainsi le prodigue se réjouit de l'acquisition moins qu'il ne le faut (1231b31), et il accapare trop peu (1121a13). Selon les spécifications nicomachéennes, il réalise son profit ni comme il le doit ni de la bonne manière (1221a22-23), et d'où il ne doit pas (a31), ce qui laisse attendre une description en termes de gains insuffisants et de sources peu nombreuses. Or voilà qu'on obtient l'inverse : le prodigue « puise sans scrupule à toutes les sources », pis encore, il est un avare (1121a32)! Rappelons, pour comprendre ce retournement, la mise en garde initiale d'Aristote : les travers de la prodigalité ne font pas bon ménage (1121a16). En effet le prodigue, donnant excessivement, se trouve vite à court de biens; ayant dilapidé son avoir, il ne peut en tirer profit, de sorte qu'il est contraint (pour continuer à donner, et peut-être même pour subsister) d'acquérir de toutes parts, sans distinguer entre elles les sources de profit. Le prodigue manque en négligeant la provenance du gain, donc en tirant profit de sources indues, trait qui le rapproche de l'avare et, paradoxalement, de l'excès d'acquisition. L'*EE* note aussi la parenté : les extrêmes (ἄκροις) souvent se combinent, écrit Aristote, de sorte que parfois la même personne est prodigue en certains cas et avare en d'autres (1234b1-3). Il en va de la prodigalité comme de la témérité : l'élément qui d'emblée semblait déficient se révèle excessif, rapprochant le vice par excès de son contraire. Concrètement, le téméraire au départ apparaît sans crainte, mais

s'enfuit apeuré au moindre danger tel un lâche, le prodigue apparaît peu enclin à acquérir alors qu'il le fait à la moindre occasion tel un avare. La facticité, au sein du vice par excès, du défaut de l'élément secondaire témoigne d'une certaine perméabilité des vices, et met en évidence l'instabilité du déséquilibre. Peut-être Aristote joue-t-il sur cette caractéristique en présentant les extrêmes différemment dans les éthiques? Quoi qu'il en soit, l'idée est là : les deux extrêmes se touchent — même si la relation semble unilatérale (savoir que la prodigalité rejoint l'avarice, mais pas l'inverse).

Le trait constant de la prodigalité consiste dans l'absence de complémentarité des deux activités concernées; dans le détail, ce vice implique un jeu complexe de relations entre l'excès et le défaut des éléments. Si complexe en fait qu'on hésite presque à la considérer comme vice par excès. La remarque de 1107b15 prend ici tout sens : Aristote prévient, après avoir établi la prodigalité comme excès et l'avarice comme défaut, qu'il parle de façon schématique et apportera des précisions plus loin. De même celle de 1221b8-9, où le Stagirite signale la simplicité des descriptions accompagnant son tableau des vices. Bref le prodigue donne trop — parce qu'il est moins peiné qu'il le faut par la perte, il pourvoit exagérément ceux qui lui procurent du plaisir — et acquiert en définitive comme un avare — parce qu'il est moins intéressé qu'il ne le doit par l'acquisition et par ses biens, il puise à toutes les sources. C'est l'élément constitutif prioritaire qui permet de considérer la prodigalité comme excès spécifique³⁸, considération qu'autorisent les deux éthiques. Ce qui distingue les deux traités eu égard à la prodigalité — excepté la description eudémienne selon la structure du double défaut — et explique la différence de longueur des développements réside en ceci que les mentions eudémiennes de ce vice sont faites pour elles-mêmes alors que l'*EN* inclut dans son traitement deux démarches comparatives. D'une part Aristote s'emploie à établir que la prodigalité vaut beaucoup mieux que l'avarice : elle est facilement curable (1121a20), plus près du milieu (1120a21-22) et utile (1121a29); d'autre part il explique comment la prodigalité confine à l'intempérance (1121b3-13). Cette tendance à évaluer les vices et à les situer les uns par rapport aux autres, proprement nicomachéenne, traduit un intérêt envers la pratique des différentes dispositions qu'on ne retrouve pas dans l'*EE*, laquelle s'en tient à la stricte description des états. La perspective de l'*EE* se limite à la structure

³⁸ Schilling (1930), p. 55; Young (1994), p. 321.

des états moraux, à ce qu'ils sont, alors que celle de l'*EN* comporte des indications qui concernent leur exécution.

L'*EN* pose d'emblée que l'avarice est un vice multiple (1121b16); cette multiplicité, en effet, ne fait aucun doute : les deux éthiques répertorient plusieurs formes d'avarice, à commencer par l'autonomisation des éléments constitutifs. Le procédé est manifeste dans l'*EN* : ayant rappelé que l'avarice consiste en deux choses, trop peu donner et trop accaparer³⁹, Aristote précise que le profil ne se retrouve pas intégralement chez tous les avares (1121b17 et sq.). Les travers parfois se présentent séparément, de sorte que certains font preuve d'excès quand il s'agit de tirer profit, et d'autres de défaut quand il s'agit de donner. On ne saurait énoncer plus clairement l'indépendance du don et de l'acquisition, non plus que le statut de vice par défaut spécifique de l'avarice (cf. 1107b9-10), étant donné que le don, élément prioritaire, est en déficit au sein de la synthèse. Pour sa part l'*EE* reconnaît aussi la variété des espèces d'avarice et sa nature synthétique, à la différence qu'elle définit l'avarice comme vice par excès — conformément à sa description de la prodigalité comme vice par défaut. Est avare, écrit Aristote, celui qui se réjouit de toute acquisition plus qu'il ne faut et qui est peiné de toute perte plus qu'il ne le faut (1231b29-31). Ainsi la différence entre les ouvrages est du même ordre que dans le cas de la prodigalité : l'*EN* dépeint le vice à l'aide de la structure excès-défaut, l'*EE* à l'aide de la structure excès-excès. Il convient donc de proposer la même explication : la description eudémienne se situerait au niveau de la causalité motrice, du principe animant l'agent (de nature affective, puisqu'il s'agit d'un vice), alors que l'optique nicomachéenne relèverait plutôt de la causalité formelle, de la composition de l'extrême. Appliquons de nouveau le raisonnement : soutenir que l'avare se réjouit trop de l'acquisition renvoie au plaisir lié à cette activité, ce qui explique qu'il s'en soucie beaucoup; parallèlement, dire qu'il est trop chagriné par la perte renvoie à une affection négative, ce qui explique qu'il y soit peu porté. La compatibilité avec l'*EN* apparaît : d'une part l'excès de chagrin s'associe à la tare principale de l'avare, la déficience eu égard au don, d'autre part l'exagération dans le plaisir va de pair avec l'intérêt trop sérieux que porte l'avare à ses biens, noté dès le début des exposés (1119b30 et 1232a4-5). Les descriptions, par conséquent, loin de s'exclure, se complètent : un individu plus

³⁹ Voir également 1107b12-14, 1121a14-15.

peiné qu'il ne doit par la perte (*EE*) donnera peu (*EN*), et plus enthousiasmé qu'il ne doit par l'acquisition (*EE*) accaparera beaucoup (*EN*)⁴⁰. Les portraits de l'avare, comme ceux du prodigue, reflètent la position de chaque éthique face aux éléments constitutifs (davantage égalitaire dans le cas de l'*EE*), tout en conservant au vice sa nature d'extrême, et à la vertu celle de médiété.

Aristote admet les différentes possibilités de combinaisons des extrêmes quand il utilise le pluriel en parlant des vices : il affirme à deux reprises dans l'*EN* que la prodigalité et l'avarice constituent *des excès et des défauts* (1119b27-28, 1121a10-11). Dans l'*EE*, il signale d'abord l'avarice comme défaut (l'avare manque dans la dépense, 1221a35), puis comme excès (1231b29-31, passage qui vient d'être commenté). L'avarice se conçoit par ailleurs en tant que vice par excès si l'on adopte le point de vue de l'élément constitutif secondaire : eu égard à l'acquisition, l'avare exagère. L'*EE* met cet aspect en évidence⁴¹, car l'une des deux remarques sur l'avare concerne son souci envers l'argent, qu'il possède au lieu d'user accidentellement (1232a4-6). En d'autres termes, l'avare — Aristote le nomme ici *φιλάργυρος* — considère l'argent tel un bien, une propriété à préserver à la place de l'utiliser comme mesure d'échange (d'en user proprement, savoir comme d'un moyen en vue d'obtenir autre chose; en ce sens, l'usage naturel de la monnaie est accidentel⁴²). Ensuite l'*EE* distingue les espèces d'avares en fonction des « domaines partiels », identification à laquelle procède aussi l'*EN*; comme ces espèces se rejoignent d'un ouvrage à l'autre, elles seront mises en parallèle dans le cadre de l'analyse de l'avare nicomachéen, dont le portrait a l'avantage de se présenter selon les éléments constitutifs et, le cas échéant, selon les paramètres. N'en concluons pas cependant à l'incomplétude de l'*EE*; elle s'inscrit plutôt dans une optique particulière, offrant un traitement équivalent aux éléments, et davantage orientée vers l'origine du vice.

Selon la présentation de l'*EN*, la déficience eu égard au don caractérise les avares nommés « ladres », « grippe-sous », « pingres » (*φειδωλοί, γλίσχροι, κίμβικες*, 1121b21-23). L'on s'attendrait à ce que le défaut de l'élément prioritaire se distribue chez

⁴⁰ Young (1994), p. 330, propose une explication semblable, à laquelle manque cependant la référence à l'*EE*.

⁴¹ L'*EN* n'est pas en reste, car Aristote (1119b30) caractérise d'abord l'avarice dans son « être-excès », pour reprendre la terminologie de Schilling (1930), p. 54.

⁴² Voir à ce propos le schéma de von Fragstein, p. 133, inspiré des *Politiques*, 1257a et sq. et des *Lois*, 743.

eux selon certains paramètres; or ces trois appellations semblent désigner le même comportement, et ce de manière uniforme. L'homogénéité de ce trait (en cela, il s'apparente au manque de plaisir de l'insensible) convient bien à sa nature défaillante : le défaut n'a pas à être détaillé dans la mesure où il s'approche de l'absence, aussi Aristote ne lui trouve aucun paramètre dans les éthiques. L'*EE* contient néanmoins deux courtes descriptions : le ladre (φειδωλός⁴³, 1232a12-13) est avare en ce qu'il ne se départit pas de son argent, et le pingre (κίμβιξ⁴⁴, 1232a14) en ce qu'il s'énerve fortement pour de petites sommes. On remarque ici une certaine généralité de l'*EE*, car la seconde caractéristique vaut aussi bien pour les revenus que pour les dépenses, et on y reconnaît l'aspect excessif de l'avarice, proprement eudémien (de même que le point de vue affectif). N'empêche, le résultat correspond à la caractérisation de l'*EN* : il y a réticence à donner. Ce travers est cristallisé dans le personnage de comédie plaisamment nommé « celui qui rogne sur la graine de cumin » (1121b27); les « semblables » auxquels Aristote fait ensuite allusion sont, possiblement, ceux dont le vice, risible, donne matière aux poètes, entre autres le gourmand (une sorte d'intempérant, 1118a32-33, 1231a15-17) et le rustre (ou insensible, 1230b18-20). Celui qui rogne sur la graine de cumin, précise Aristote, tire son appellation de l'excès consistant à ne rien donner (1121b27-28, ὑπερβολῆς). Voilà donc que l'avarice, dans sa perspective même de défaut, s'interprète aussi dans la direction de l'excès! Ainsi la tendance eudémienne se rencontre dans l'*EN*, qui par suite relève une similitude entre l'avare et le prodigue : la réticence à donner s'accompagne, chez les ladres et les pingres, non de l'exagération d'acquisition, mais d'une tendance à ne pas accaparer (1121b31) — rappelons que le défaut d'acquisition définit le prodigue en 1121a14. Ce défaut cependant se manifeste chez l'avare par une totale passivité⁴⁵ (le pingre s'abstient d'accaparer), laquelle s'explique non par un désintérêt face aux richesses (comme c'est le cas pour le prodigue), mais par souci ou par crainte. Selon Aristote, certains avares-réticents se gardent de convoiter et de tirer profit de la richesse d'autrui à cause d'une répugnance face à ce qui est laid : ils conservent leurs biens, préoccupés de n'avoir jamais à accomplir un acte laid. D'autres s'en gardent

⁴³ Décarie (1970), p. 133, rend par « économe »; ce choix est quelque peu fâcheux, car il confère au vice une connotation positive. Rackham (1952), p. 337 et Dirlmeier (1962), p. 55, rendent plus adéquatement le terme *pheidólos* par *stingy* et *Geizhals*.

⁴⁴ Notons qu'il s'agit exactement des mêmes termes que dans l'*EN*.

⁴⁵ Schilling (1930), p. 54.

par crainte, « dans l'idée qu'il n'est pas facile à quelqu'un de saisir le bien des autres sans que d'autres ne prennent le sien » (1121b28-31). L'*EN* indique, dans ces lignes, la motivation des avarés-réticents : ces agents, en plus de partager une conception inappropriée de l'argent (de lui attribuer une valeur intrinsèque plutôt que de le considérer comme un moyen⁴⁶), se comportent d'après leurs affects.

Le défaut eu égard au don donne lieu à trois formes d'avares dans l'*EN* : les ladres et les pingres, dont il vient d'être question, et les « grippe-sous » (γλίσκοι, 1121b22). Aristote ne dit rien à leur sujet, seuls Gauthier et Jolif affirment que l'argent s'agrippe à eux, qu'il leur colle aux doigts⁴⁷. L'*EE* pour sa part répertorie les deux premières formes, et en ajoute trois autres, le sordide, le tricheur et l'escroc (αἰσχροκερδής, παραλογιστής, ἀποστερητής, 1232a12-15). Non que l'*EN* ignore ces individus; elle admet des types semblables, à la différence qu'elle les rattache au travers secondaire de l'avarice, l'excès lorsqu'il s'agit d'accaparer. Il serait précipité de déclarer pour cela la présentation eudémienne désordonnée; il est plus prudent d'envisager une organisation différente, comme le fait von Fragstein, qui y voit une application de la méthode de division — il prétend d'ailleurs que la *diairesis* constitue la principale méthode des éthiques. L'auteur propose un schéma dichotomique⁴⁸ pour les lignes 1232a10-18, où Aristote identifie les formes d'extrêmes en regard des parties de matière concernée. La première division est celle du plus et du moins, respectivement l'avare et le prodigue. Ce dernier peut se réjouir moins — c'est alors qu'il est gourmand et dépense sans ordre; λαφύκτης, 1232a16 — ou ne pas supporter la peine — c'est alors qu'il est irréfléchi, ne faisant pas l'effort de calculer; ἀλόγιστον, 1232a17. Du côté de l'excès, l'avare est soit injuste, soit non injuste (indifférent). S'il est injuste violemment, il est un escroc (ἀποστερητής, a15); s'il est injuste sans violence, il est plutôt un tricheur (παραλογιστής⁴⁹, a15). Pour sa part, l'avare étranger à l'injustice use de petites sommes — il s'agit du pingre (κίμβιξ, a14), qui s'en émeut fortement — ou de grandes sommes; dans ce cas, c'est un ladre s'il ne gaspille pas (φειδωλός, a12-13), mais un sordide s'il

⁴⁶ Young (1994), p. 329; en d'autres termes, l'avare utilise par soi ce qui naturellement a un usage accidentel.

⁴⁷ Gauthier & Jolif (1970), p. 261

⁴⁸ von Fragstein (1974), p. 136.

⁴⁹ Notons que les deux extrêmes présentent, dans l'*EE*, des types qui enfreignent la raison.

accepte n'importe quoi (αἰσχροκερδής, a13). L'efficacité apparente de cette méthode révèle à l'examen certaines difficultés. D'abord cette représentation dichotomique n'arrive pas à illustrer l'idée que la médiété se situe entre deux extrêmes. Ensuite les divisions considèrent indifféremment les deux activités en jeu dans les états; par exemple, tout en se trouvant sur la même ligne, le ladre est défini par rapport au don et le sordide par rapport à l'acquisition (et ce critère n'est pas une importation de l'*EN*, car l'*EE* affirme aussi l'importance des deux éléments, 1231b29). Il n'est pas évident non plus que le gourmand et l'irréfléchi se distinguent au moyen du même critère. En outre, ce schéma enfreint la règle d'exclusion mutuelle : dans la mesure où Aristote mentionne des similitudes entre les extrêmes (1232a6-7), certains individus participeront des deux vices. De telles transgressions des principes de la *diairesis*⁵⁰ affaiblissent la possibilité que le Stagirite ait vraiment utilisé une telle structure pour présenter son propos dans l'*EE*, ce qui d'ailleurs serait cohérent avec la critique qu'il en donne dans les *Premiers Analytiques*, où il souligne son inutilité (46a32 et sq.). Pourtant, en plus de positionner l'avarice comme un excès et la prodigalité comme un défaut, cette méthode parvient à rendre compte de tous les extrêmes eudémiens — von Fragstein l'applique du reste à d'autres vices et vertus. Dans l'hypothèse où le Stagirite emploierait, malgré quelques ratés, la division dichotomique, cet extrait de l'*EE* s'apparenterait aux traités biologiques par ce mode d'exposition, et pourrait, à cet égard, être considéré plus « scientifique » que l'*EN*. En outre, l'usage de la division, chère au dernier Platon, laisse croire que Aristote chercherait, en présentant sa doctrine de la médiété selon les canons de son prédécesseur, à rallier ses disciples, ou du moins, qu'il s'adresserait à un public averti, familier avec pareille méthode de définition.

Que la division soit ou non à l'œuvre dans ce passage de l'*EE*, il reste que ce traité donne le sordide comme une espèce d'avare, à côté du tricheur et de l'escroc, ayant l'injustice en partage. La classification varie dans l'optique nicomachéenne. Rappelons que l'avarice, en tant que vice par défaut spécifique, se caractérise de façon secondaire par l'excès qui consiste à trop accaparer (1121a15, 1121b20), lequel excès peut se joindre au défaut par rapport au don (et former dans ce cas le profil complet de l'avare, dont

⁵⁰ Tels qu'énoncés par Brisson (2003), dans son introduction au *Politique*, pp. 25-26 (GF-Flammarion).

Aristote toutefois ne donne aucun exemple⁵¹), ou se manifester seul chez un individu. À la différence du trait principal, l'excès d'acquisition se décline selon deux paramètres, la provenance et la quantité du profit. Selon Aristote, tous les agents affublés de ce travers « ont des sources de revenus indues ou font des profits en quantité indue » (οὐ δεῖ, 1122a1-2). La provenance est malséante au sens de honteuse, laide (et non parce qu'il y a trop de sources), et le statut d'excès suggère que la valeur du profit est trop grande. Sur quoi l'on se trompe! Le Philosophe précise — et il s'agit même de la marque commune à ces individus — que tous entretiennent un intérêt sordide, car tous affrontent le déshonneur en vue d'un gain même minime (μικροῦ, a2-3). Il insiste en contrastant avec ceux qui tirent de grands profits d'origine indue : ces gens, tels les tyrans pilleurs de temples et de cités, ne sont pas appelés avarés, mais plutôt impies ou injustes. Les avarés donc qui s'occupent à de sordides tâches — proxénètes et usuriers — récoltent de maigres revenus. Ainsi leur exagération se traduit non par un revenu trop élevé, mais par un revenu faible — et ici l'*EN* rejoint l'*EE* — en vue duquel ils acceptent n'importe quoi (1232a13-14), l'acquisition les réjouissant plus qu'il ne le faut (1231b29-30). Le gain sordide motive par ailleurs deux autres types d'avare identifiés dans l'*EN*, le joueur et le voleur (1122a7-8, κυβευτέζ et λωποδύτης). Ils affrontent l'opprobre et agissent en vue du profit; le premier réalise un gain aux dépens de ses proches (auxquels il devrait donner), le dernier risque les plus grands dangers pour obtenir son butin.

Quelques remarques à propos de ces taxonomies. D'abord, puisque l'*EE* utilise pareillement le terme αἰσχροκερδής, disant de cet agent qu'il accepte n'importe quoi (ce qui inclut le déshonneur), on pourrait compléter le parallèle avec la petitesse des sommes en jeu. Si tel est bien le cas (si le sordide eudémien manipule aussi de petits montants), alors le schéma dichotomique ci-devant contient une division inadéquate, celle des petits et grands montants, et ainsi ne traduit pas fidèlement l'*EE*. Cela dit, l'avare-sordide, dans l'*EE*, apparaît séparément du tricheur et de l'escroc, alors que dans l'*EN*, il inclut comme sous-espèces ceux dont l'activité implique le jeu et le vol; ces individus, en effet, à l'image des proxénètes et des usuriers, tirent un profit de quantité indue d'une source indue (1122a11-12). S'ajoute à cette différence de classement une variation des

⁵¹ Le folklore québécois en contient un excellent : Séraphin Poudrier, qui incarne parfaitement les deux tendances du second péché capital.

types eux-mêmes : face au tricheur de l'*EE* se trouve le joueur dans l'*EN*, et face à l'escroc, le détrousseur. Sans nier la parenté certaine entre ces sortes de personnes, signalons que l'*EN* compte parmi les formes d'avarice des torts plus mineurs que l'*EE*. C'est qu'on reproche au joueur le simple fait de jouer, alors que la faute du tricheur réside dans la transgression du règlement, de la raison; de même, le délit du détrousseur, se limitant aux effets personnels, est plus modeste que celui de l'escroc. Sous ce rapport, l'*EN* est plus prompte à condamner; de fait, elle insiste pour dire que l'intérêt sordide attire les manifestations d'opprobre (1122a3, 9), comme pour dissuader de suivre cette voie. Pour sa part, le désaveu eudémien du tricheur et de l'escroc ne se fonde pas sur le gain sordide; Aristote signale un autre point commun, savoir le fait d'être injuste (1232a15, ἄδικος). Ainsi l'*EE* qualifie d'injustes des comportements entre particuliers, tandis que l'*EN* réserve l'injustice aux crimes à grande échelle, contre des institutions (des cités et des sanctuaires, 1122a5-7). Il appert donc que les différences s'accroissent à l'intérieur des passages parallèles concernant les types d'avares par excès d'acquisition; ces spécificités reflètent la perspective descriptive de l'*EE*, qui vise plutôt à démontrer la pluralité des formes d'avarice, et celle, pratique, de l'*EN* qui, au-delà de la pluralité, dépeint les sortes d'avares-sordides de façon à mettre leur vice en évidence.

Plus encore que la prodigalité, l'avarice est un extrême décomposable et polymorphe. Certes les travers propres à la prodigalité ne vont pas vraiment de pair (1121a16), mais dans le sens très précis où l'exagération dans le don s'accompagne en définitive d'un défaut non eu égard à l'acquisition elle-même, mais par rapport à sa provenance (1121b2), de sorte que le prodigue cumule tout de même deux traits. En outre, il est vrai que Aristote reconnaît plus d'un type de prodigue : son rapprochement avec l'intempérant, en 1121b8, implique trois types, et deux sont nommés dans l'*EE* (1232a16; pour un total de quatre, en raison d'une répétition). L'avarice, quant à elle, radicalise la nature de l'extrême. D'une part l'autonomie de ses caractéristiques se réalise concrètement : les tares peuvent exister de façon séparée, et donner lieu à deux espèces d'avares, les réticents (déficients par rapport au don) et les sordides (excessifs par rapport à l'acquisition); d'autre part, chacune des espèces comptant plusieurs sous-espèces, on dénombre en tout neuf types d'avares. La médiété de générosité, par conséquent, est bornée par deux vices consistant, dans le cas de figure le plus simple, en des synthèses

déséquilibrées des éléments constitutifs, la prodigalité et l'avarice. Si, en vertu de l'autonomie de ces éléments, les synthèses sont dissociées, quatre extrêmes se dégagent⁵² : l'excès dans le don (trait dominant du prodigue), le défaut dans le don (caractéristique de l'avare-réticent), l'excès dans l'acquisition (propre à l'avare-sordide) et le défaut dans l'acquisition (trait secondaire du prodigue dans le sens très précis cité ci-haut, mais aussi de certains avares-réticents). Or chacun de ces quatre torts se décompose à son tour en plusieurs formes, déterminées entre autres par le paramètre de motivation et par les activités impliquées. Il est donc approprié, dans le cas de la générosité, de parler non seulement de la possibilité de quatre extrêmes, mais d'une multitude d'extrêmes. Ajoutons à cette observation une certaine flexibilité : les extrêmes intégraux (prodigalité et avarice), visés par les formules générales de la vertu, sont en effet descriptibles selon la structure nicomachéenne excès-défaut et selon celle, eudémienne, d'excès-excès ou défaut-défaut. De surcroît, les synthèses opposées, à certains égards, se rejoignent — par exemple le prodigue, tirant profit de ce qu'il ne doit pas, devient avare (1121a30-32, 1234b3). Ensemble, ces remarques suggèrent, comme illustration du schéma de la vertu, l'image d'un kaléidoscope, au centre duquel se trouve la médiété, point fixe indécomposable entouré d'une pluralité d'états extrêmes qui tantôt s'associent, tantôt se dédoublent, intervertissant leur position, non pas au hasard, mais en conservant la cohérence nécessaire à l'incarnation du vice, à la formation d'une attitude viable chez un même agent.

Ainsi l'analogie a ses limites : il n'y a pas un nombre infini de combinaisons, non plus que de confusion dans le panorama global. Il demeure pourtant que cette image modélise mieux la structure de la vertu que le schéma dichotomique; l'efficacité de ce dernier se restreint aux vices en ce sens qu'il rend compte de la diversité des extrêmes (encore que certains critères de division restent obscurs), mais traduit difficilement la médiété en tant qu'elle met en jeu une double matière. La synthèse des deux éléments constitutifs et la condition de milieu entre deux vices sont adéquatement rendues par l'image du kaléidoscope, pour peu que l'on s'y figure deux axes à la jonction desquels se trouve la médiété. Corrigeons encore la représentation : comme la médiété constitue un

⁵² Hare (1988), p. 26, admet la possibilité de quatre vices, mais sur la base de deux affects, et non de deux actions.

agencement asymétrique des éléments, elle n'occupe pas le milieu « géométrique », étant plutôt excentrée en direction de l'extrême auquel elle ressemble le plus. Cela signifie, pour le cas particulier de la générosité, une proximité avec la prodigalité; en effet, le plus éloigné est le plus contraire (1108b35, 1222a29), et l'avarice, radicalisant la nature de l'extrême, s'éloigne du milieu, en quoi elle s'oppose davantage à la générosité que ne le fait la prodigalité. Les deux éthiques relèvent la similarité de la prodigalité et de la générosité (1108b30-32, 1234b12), avec des implications différentes toutefois. La remarque de l'*EE*, brève, apparaît non dans le traitement de la générosité, mais plus loin, dans le dernier paragraphe consacré à la vertu morale, qui porte sur les relations entre le milieu et les extrêmes⁵³, et donne en exemple certains vices et vertus. Le propos est d'intérêt général, et vise à expliquer les types d'opposition entre les états; la ressemblance de la prodigalité avec la générosité intervient à titre d'illustration, et n'appelle aucune appréciation morale. Aristote énonce le principe et l'applique à quelques cas, il décrit des rapports indépendamment de toute évaluation.

L'*EN* n'est pas en reste concernant les modes d'opposition entre le milieu et les extrêmes; elle leur consacre plus d'une colonne, de 1108b10 à 1109a19, où la générosité est mentionnée deux fois. D'abord Aristote précise que les états moyens sont des excès par rapport aux défauts et des défauts par rapport aux excès; ainsi le généreux, comparé à l'avare, paraît prodigue, mais comparé au prodigue, il semble avare (1108b22-23). Puis le Philosophe affirme que l'opposition la plus tranchée est celle des extrêmes entre eux (versus celle de chacun d'eux par rapport au moyen); il utilise l'argument de la plus grande distance, et observe que certains extrêmes présentent quelque similitude avec le moyen, comme la prodigalité avec la générosité (1108b32). Le contexte ici s'apparente à celui de l'*EE* : Aristote expose sa théorie de la médiété à l'aide de principes généraux, et se sert de vices et de vertus particulières en guise d'exemples. Dans le détail, cependant, les ouvrages se distinguent : alors que l'*EN* situe l'opposition la plus vive entre les deux extrêmes, l'*EE* la place entre le moyen et les extrêmes. Aristote, en effet, y souligne que le moyen n'accompagne pas les extrêmes tandis que ceux-ci apparaissent souvent ensemble (1234a1-2). L'argument est convaincant, et rend la position nicomachéenne plutôt curieuse, d'autant plus que le traité admet aussi l'union de certains extrêmes (le

⁵³ Notons que Aristote signale ces relations dans son exposé général sur la médiété; voir 1222a19-30.

thrasudeilos, 1115b34, le prodigue-avare, 1121a32). Cette singularité s'explique peut-être par le fait que dans l'*EN*, Aristote applique la définition des contraires (choses les plus éloignées l'une de l'autre, 1108b34) de manière généralisée, donc pour comparer le moyen avec les extrêmes, et ces derniers entre eux, et que dans l'*EE* il se limite à l'appliquer afin de confronter moyen et extrêmes (ce qui d'ailleurs justifie qu'il déclare la prodigalité moins contraire à la générosité que l'avarice). Bref, le critère diffère : l'*EN* retient le principe des contraires, l'*EE* l'union possible des extrêmes, de sorte qu'elles disent toutes deux vrai en identifiant diversement l'opposition la plus tranchée. On pourrait ajouter que la position de l'*EE* reflète davantage le statut distinct de la médiété eu égard aux extrêmes, savoir qu'elle est l'état le meilleur⁵⁴; l'*EN*, de son côté, tendrait plutôt à la considérer dans son essence de moyenne. Malgré cette variation, les ouvrages se rejoignent concernant la ressemblance entre prodigalité et générosité.

La différence la plus significative entre les éthiques réside dans les répercussions qu'a cette proximité à l'intérieur des développements consacrés à la générosité. Pour sa part, l'*EE* l'ignore; elle traite les extrêmes d'avarice et de prodigalité sur un pied d'égalité, ne les rapportant pas à la médiété ni ne les comparant entre eux. Il en va tout autrement dans l'*EN*, où Aristote tire la conséquence morale d'une telle ressemblance, mettant sans cesse les trois états en parallèle pour déterminer leur valeur. Ainsi la similitude de la prodigalité avec la générosité fait de cet extrême un vice moins grave que l'avarice⁵⁵. Aristote le précise d'emblée dans sa présentation du prodigue : un tel individu semble de beaucoup préférable à l'avare (1121a19-20). Voici les raisons à l'appui. D'abord le prodigue peut facilement se guérir, sous l'action de l'âge et de la pauvreté (a20-21); on comprend que l'appétit de donner, caractéristique du prodigue, s'estompe avec le temps, et que le manque de ressource le contraigne à limiter le don. À l'inverse, l'avarice est incurable (*ἀνίατος*, 1121b13); le vieillissement et les incapacités engendrent ce vice, lequel se rapporte plus étroitement à la nature humaine (b14-15) que la prodigalité — à cet effet, Aristote souligne que le grand nombre (*οἱ πολλοί*) affectionne davantage les richesses que le don. Le prodigue vaut mieux car son travers, n'étant pas enraciné dans sa nature, se redresse : pour peu que l'on s'occupe de lui, il peut

⁵⁴ 1220a35, 1220b27, 1222a6 et sqq.; l'*EN* affirme que la vertu est une extrémité dans l'ordre de la perfection et du bien, 1107a7.

⁵⁵ Young (1994), p. 327.

arriver au milieu (1121b11-13). L'autre cependant présente un état réfractaire à tout traitement, à tout enseignement; cette inefficacité des « remèdes » tient au caractère naturel du vice, lequel se manifeste par sa « popularité ». La propriété d'être guérissable traduit un moindre mal, sa privation, un plus grand; irrécupérable, l'avarice constitue donc un mal plus grave que la prodigalité, et davantage commis (1122a14-16). Les éthiques opposent d'ailleurs à la médiété majorité et nature : se posent comme contraires au moyen d'une part l'état vers lequel nous et la plupart des gens sommes davantage portés à errer (la rareté rendant l'autre imperceptible, 1222a39-41; notons ici que l'*EE* n'écrit pas « moins grave »), d'autre part la tendance à laquelle nous inclinons de préférence, par nature (1109a13-14). L'avarice, plus commune, plus sérieuse, commise plus volontiers, s'impose comme contraire de la générosité, ce qu'au demeurant confirme la langue grecque (1122a13-14⁵⁶). L'incurabilité, associée à la « popularité » — prise dans l'*EN* pour signe du naturellement humain — marque l'opposition la plus nette avec la vertu; l'intempérance, rappelons-le, extrême le plus courant, tire son nom même de l'absence de correction ou de guérison (expressément notée dans l'*EE*, 1230a38-39), et est effectivement incurable (ἀνίατος, 1150a21-22, 1150b32). En outre, le prodigue nicomachéen vaut mieux que l'avare parce qu'il se rend utile à beaucoup de monde, et l'avare à personne, même pas à lui-même, d'affirmer le Philosophe (1121a27-30; l'utilité caractérise le généreux, 1120a22-23).

Le fondement de la ressemblance entre prodigue et généreux est énoncé dans l'*EN* : cet individu montre les traits du généreux (1121a22). Il s'agit d'une personne qui donne et ne cherche pas à réaliser de gain, même si dans les deux cas ce n'est pas comme il faut ni de la façon adéquate. Selon Aristote, le prodigue devient généreux (donne à ceux qu'il doit et ne tire pas profit de ce qu'il ne doit pas) à condition d'en prendre l'habitude (a23-24); il a besoin, pour arriver à l'équilibre (μέσον, 1121a21), pour prendre la voie du milieu (μέσον, 1121b12), qu'un guide s'occupe de lui (b11-12). De telles remarques rappellent l'importance de l'éducation, de l'entraînement à la vertu, et de l'habitude comme moyen d'acquisition⁵⁷. Plus important encore, elles suggèrent une distinction entre la guérison et l'atteinte de la médiété : ne plus être prodigue n'équivaut

⁵⁶ Laquelle donne l'avarice, ἀνελευθερία, comme l'absence de générosité, ἐλευθεριότης.

⁵⁷ Voir à ce propos 1103a15, 1179b1 et sq., 1220a31-32, 1220b1.

pas nécessairement à être généreux. Dans la mesure où Aristote admet l'existence d'un état indifférent, consistant à n'être ni vertueux ni vicieux (1233b15), deux étapes séparent en réalité le prodigue de la générosité : d'abord il importe de « guérir » en cessant d'exagérer eu égard au don (l'âge et le défaut de ressources aidant), ensuite il lui faut s'entraîner à poser des actes généreux, c'est-à-dire à donner non seulement tout ce qu'il doit, à qui il doit, quand il le doit, mais à le faire en vue du beau. Ainsi la ressemblance entre prodigue et généreux s'entend de façon assez superficielle, d'autant plus que Aristote en traite par rapport à un seul élément constitutif, le don. Le prodigue s'apparente au généreux parce qu'il exacerbe l'élément prioritaire de la vertu, que le généreux pratique d'une manière proche de l'excès — pareille structure expliquant la parenté entre témérité et courage, celle-là constituant une exagération (factice) de l'élément dominant de celui-ci, l'intrépidité. La ressemblance prodigue/généreux, dans la perspective nicomachéenne, relève finalement de la composition de la médiété et donne lieu à des conclusions morales (perfectibilité du prodigue, supériorité face à l'avare). Ces dernières portent presque Aristote à exclure le prodigue du vice; il déclare en effet qu'un tel individu ne semble pas doté d'un caractère vil, car trop donner (sans tirer profit) ne caractérise pas le méchant homme, mais l'étourdi (1121a25-27). Ainsi l'extrême par défaut, l'avarice, constitue le vice spécifique, étant davantage opposé à la générosité au niveau de sa structure, et aussi par son lien étroit avec la nature humaine.

L'optique eudémienne, quant à elle, note la ressemblance entre prodigalité et générosité sans justification explicite (1234b12); compte tenu de la parité des éléments constitutifs dans le traitement de la générosité, la similitude ne saurait être attribuée à la structure de la vertu — à moins de considérer la similitude comme un aveu de la priorité du don, ce qui serait quelque peu gratuit. Pour plus de prudence, on peut argumenter indirectement : se pose comme plus contraire au milieu l'état vers lequel la majorité des hommes est enclin à errer (1222a40, 1234b10); or on erre davantage du côté de l'avarice (1122a15); donc l'avarice est plus contraire à la générosité. Cela signifie que la prodigalité est moins opposée à la générosité, et par suite qu'elle lui ressemble plus. Ajoutons que l'*EE* s'abstient de tout jugement de valeur (de hiérarchiser les maux), et préfère, pour établir ressemblance et opposition, un critère relativement objectif, celui de majorité, alors que l'*EN*, se fondant sur le critère d'appartenance à la nature humaine,

prétend sonder les tréfonds de l'âme. Par conséquent, c'est à l'issue de démarches distinctes que les deux ouvrages dégagent les mêmes relations entre les trois états, exploitant chacune à leur façon l'aspect *pros alléla* de la médiété de générosité.

La générosité, en tant que médiété *pros hemas*, ne constitue pas une synthèse parfaitement symétrique de don et d'acquisition; pareillement, en tant que moyenne entre deux vices (*pros alléla*), elle n'occupe pas le milieu géométrique entre les extrêmes, mais se rapproche de la prodigalité (excès). À cette conception particulière de la vertu comme médiété Aristote joint sa qualité de sommet, c'est-à-dire d'excellence (1107a7) ou d'état le meilleur (1222a6). Il ne suffit pas (selon l'*EN* du moins), pour être vertueux, d'exercer les deux éléments constitutifs « comme il faut », encore doit-on agir en vue du beau. C'est en quelque sorte la beauté qui confère son relief à la vertu, relief qui l'éloigne complètement du vice : en plus d'être un état équilibré entouré d'états extrêmes, elle est perfection ou, en d'autres termes, l'état le meilleur. Concrètement, le généreux, à l'image des autres vertueux, s'exécute visant le beau, et ce faisant élève son état moyen au-dessus de ceux qui tenteraient de l'imiter extérieurement d'une part, et domine les « vilains » d'autre part, car il se trouve dans la catégorie morale du bien ou, de manière plus neutre, dans celle du meilleur. La nécessité apparaît ici d'un développement concernant la cause finale de la générosité; si l'analyse des causes matérielle (le don et l'acquisition) et formelle (la médiété *pros hemas*) expliquent bien en quoi elle est un milieu, elle n'arrive pas à rendre totalement compte de sa dimension « acrotique » laquelle, à vrai dire, est surtout mise en évidence dans l'*EN*.

3.3.3 *Le motif de la générosité*

Ainsi, dans la perspective nicomachéenne, le motif de la générosité parachève sa distinction d'avec le vice : le généreux seul agit en vue du beau, les autres entretiennent des motivations fort différentes. Le point de vue normatif propre à l'*EN* favorise les références à la beauté de la générosité dans la mesure où elles ajoutent à la prééminence de la vertu; de son côté, le ton plus descriptif de l'*EE* n'en requiert pas. De fait, l'ouvrage ne parle pas de la cause finale, ni ne mentionne le beau; cette absence n'est pas due à la brièveté du traitement de la générosité⁵⁸, non plus qu'à une incompatibilité entre les discours, comme nous le constaterons ci-après. Mais avant de confronter les deux

⁵⁸ Comme l'affirme Hare (1988), p. 31, note 35.

éthiques, voyons ce que dit Aristote du motif de la générosité. Ou plutôt ce qu'il ne dit pas, car la définition du beau pose problème : malgré plusieurs emplois du vocable (τοῦ καλοῦ ἔνεκα, 1120a2, a28; καλόν, 1120b4, entre autres), l'*EN* n'offre explicitement aucun contenu positif à cette notion. Une définition négative cependant se dégage de l'examen des motivations non vertueuses : le beau ne réside pas dans l'affect. Aristote affirme en effet que le prodigue, ne se préoccupant nullement du beau, donne poussé par le souhait ou l'appétit de donner (1121a32 et sq.). En plus de donner ce qu'il ne faut pas, à ceux qu'il ne faut pas, de façon inadéquate, le prodigue agit d'instinct; n'ayant pas le beau en vue, il incline plutôt vers les plaisirs, acquiert et dépense afin de satisfaire son intempérance (1121b4, b9-10; l'*EE* compte le gourmand parmi les prodiges, 1232a16). Quant à eux, les avarés-réticents se comportent également sous le coup de l'affect : les uns préservent leurs biens à cause d'une gêne face aux choses laides (afin de ne pas se trouver dans l'obligation de commettre une laide action), les autres s'abstiennent d'accaparer la richesse d'autrui par crainte (de se faire enlever la leur; 1121b25-30). Concernant l'acquisition, les avarés-sordides sont motivés par le gain lui-même : tous ont en commun l'intérêt cupide, car en vue d'un profit, même minime, ils exécutent de répugnantes besognes et endurent des marques d'opprobre (1122a1 et sq.) — la passion à l'égard de l'argent est par ailleurs reconnue dans l'*EE*, qui nomme l'avare φιλάργυρος (1232a4). Il importe pour la générosité que l'acquisition se réalise dans un but correct, car « l'appât du gain » mène à négliger la source de revenu et porte ainsi ombrage au don honnête (1120b32-33). Les motivations d'ordre affectif (appétit ou compulsion à donner, plaisirs corporels, gêne, crainte) et monétaire (profit), caractéristiques des vices, sont donc à écarter du beau.

Celui qui donne ayant en vue non ce qui est beau mais quelque autre motif (même non affectif, par exemple dans le but de bien paraître) reçoit, selon Aristote, un nom autre que « généreux » (1120a29). Il en va pareillement de la personne qui donne en s'affligeant⁵⁹ : elle est exclue de la générosité, car une telle attitude traduit une préférence envers les biens plutôt qu'envers sa belle action (1120a30-31). Valoriser les biens, quand

⁵⁹ Ce cas de figure semble correspondre à celui de l'*enkratês* : l'individu pose une action d'apparence vertueuse, en l'occurrence un don respectant les paramètres de la générosité, à la différence qu'il agit à l'issue d'une lutte interne, ayant le désir d'agir autrement (en témoigne son désagrément) mais sachant que ça ne convient pas.

cela n'entraîne pas le défaut de don caractéristique de l'avarice, rend le don désagréable, et à son tour cette affliction empêche la vertu; mais considérant la seconde alternative, favoriser la belle action rend le don agréable ou du moins non affligeant, et permet à l'agent de se ranger parmi les généreux. Cet extrait montre indirectement que le généreux privilégie sa belle action, savoir le don qu'il accomplit; dans la mesure où le don est beau (1120a13-14), agir en vue du beau équivaut à agir en vue du don, autrement dit de la générosité elle-même. Le généreux donne pour la beauté même de l'acte de donner, conformément à la deuxième condition de l'acte vertueux : l'agent choisit les actes qu'il accomplit pour eux-mêmes (1105a32). Grant⁶⁰ observe justement que l'exposé aristotélicien ne comporte aucune remarque sur la bienveillance ou l'affection envers autrui comme mobile d'actes généreux; l'unique motif qui s'y trouve est la beauté des actes eux-mêmes. D'où la difficulté de l'interprétation de Gauthier et Jolif⁶¹, qui font de l'amitié un second mobile de la générosité. Certes l'ami constitue le destinataire du don vertueux, mais donner à son ami ne signifie pas nécessairement s'exécuter par amitié. Tenter de préciser concrètement le motif de beauté est légitime, car en tant que facteur d'unité des vertus⁶², il demeure général. Entendu que ce motif n'appartient pas à chaque vertu particulière au même titre — la beauté des actes tempérants ne s'assimile pas, par exemple, à celle des actes courageux — on suppose à bon droit une portée propre à la générosité. Seulement il importe de demeurer fidèle au texte pour répondre de façon adéquate à la question « qu'y a-t-il de beau dans le don? »

Une piste de solution pourrait résider dans l'utilité. Aristote signale que parmi les personnes vertueuses, les généreux sont plus aimés parce qu'ils sont profitables, leur utilité provenant du fait qu'ils donnent (1120a21-23). L'utilité fonde par ailleurs la supériorité du prodigue face à l'avare : le premier, note le Philosophe, rend service par son don à beaucoup de monde (en quoi il ressemble au généreux), et le second à personne — il reste en deçà du seuil minimal d'utilité, qui consiste à se rendre service à soi-même (1121a29-30). Ces remarques sur l'utilité impliqueraient-elles que le généreux donne pour aider à maintenir la vie, pour profiter à sa famille et à sa communauté⁶³?

⁶⁰ Cité par Gauthier & Jolif (1970), p. 255, qui rejettent à tort son point de vue.

⁶¹ Idem.

⁶² Hare (1988), p. 27.

⁶³ Comme le maintient Young (1994), p. 327.

L'hypothèse semble exagérée. Si la beauté inhérente à la générosité est à l'évidence plus modeste, plus « tangible » que celle d'une vertu comme le courage, elle ne se ravale pas pour autant au rang des nécessités vitales : ce serait faire du généreux un simple pourvoyeur, alors qu'il a été établi que le généreux, loin de répondre aux besoins des nécessiteux, donne son superflu à ses amis. Reprenons donc le point de départ identifié dans l'*EN* (l'agent utile se rend d'abord service à lui-même) afin de le clarifier : comment se rend-on service en encourant une perte? C'est que le généreux, n'entretenant pas le culte des richesses (1120a32, 1120b16, 1121a5) et ne regardant pas à lui (1120b6), se départit sans heurt de ses biens⁶⁴; mieux, il donne avec plaisir, car le geste vertueux a de l'agrément ou se fait sans peine⁶⁵ (1120a26-27). Le don, chez le généreux, s'accompagne de plaisir (1120b30), et ce pourrait être sous ce rapport qu'il se rend service, en éprouvant ce plaisir. Il n'agit donc pas motivé par l'aide qu'il apporte aux autres, ni par l'appréciation qui en résulte, mais en vue du don lui-même, belle action qui, lui procurant de l'agrément, lui est profitable⁶⁶. Le généreux, visant le beau, ne s'exécute pas tant en vue du plaisir qu'avec plaisir, l'utilité pour lui-même primant sur le service rendu aux autres, ce dernier constituant une sorte d'effet secondaire de sa vertu. La conclusion paraît aussi s'appliquer au tempérant qui, ciblant le beau, mange et boit les aliments sains et agréables avec pour bénéfice la santé.

La motivation du généreux, n'étant pas d'ordre strictement affectif, néanmoins fait intervenir l'appétitif, car en définitive il s'agit pour lui de se réjouir du beau, c'est-à-dire d'éprouver du plaisir à ce qu'il doit comme il le doit ($\acute{\omega}\varsigma\ \delta\epsilon\iota$), et semblablement eu égard à la peine — au rebours du prodigue dont la faute se résume à se réjouir et à se chagriner ni à propos de ce qu'il doit ni comme il le doit (1121a3). C'est ainsi que la causalité finale semble rejoindre la causalité motrice : la beauté visée par l'agent meut à titre d'objet de plaisir — ou, pour reprendre la formule de *Métaphysique* Λ (1072b3), à titre d'objet de désir (ou d'amour). Autrement dit, la beauté, en tant que désirable, agit comme moteur de l'acte généreux; et n'entendons pas ce moteur en termes d'affect ou d'action en tant que telle. La nuance s'illustre à l'aide du courage : ce n'est pas

⁶⁴ Collins (1999), p. 138.

⁶⁵ Gauthier & Jolif (1970), p. 255, concluent de cette remarque que la générosité peut correspondre à un état neutre, qui s'exerce sans peine, mais aussi sans joie.

⁶⁶ Voir Kenny (1992), pp. 13-14, qui note sur la base de 1249a10-15 l'harmonie entre le beau et l'utile chez le *kalos kagathos*.

l'intrépidité elle-même qui meut le courageux (elle constitue plutôt, avec la crainte, la cause matérielle de sa vertu), mais l'attrait qu'exerce la beauté inhérente à l'affrontement de grands dangers. L'*EE* mise précisément sur cet aspect, décrivant le généreux comme celui qui se réjouit et se chagrine comme il faut (ὡς δεῖ) par rapport à l'acquisition et à la perte, ni plus qu'il ne doit (état de l'avare), ni moins qu'il ne le doit (état du prodigue, 1231b29-32). Le ὡς δεῖ, appliqué au plaisir et à la peine susceptible d'accompagner les éléments constitutifs, absorbe non seulement les paramètres énoncés dans l'*EN*, mais le motif de la générosité. De fait, le traitement eudémien de cette vertu ne mentionne pas la beauté; abordant la cause motrice sans référence à la cause finale, l'*EE* n'en conserve pas moins à la vertu sa dimension « acrotique ». Seulement elle se manifeste différemment : plutôt que de se fonder sur sa beauté, comme c'est le cas dans l'*EN*, la générosité est présentée, en son essence de milieu, comme l'état le meilleur (1231b35, βέλτιστον); c'est ce statut particulier qui fait d'elle un sommet.

Qu'en est-il donc du fameux ὡς δεῖ? Dans la mesure où les deux éthiques l'opposent au plus et au moins qu'il ne faut (μᾶλλον/ἥττον ἢ δεῖ), il caractérise la médiété (ni trop, ni trop peu); l'*EN* d'ailleurs, en plus de l'utiliser pour préciser les paramètres de la vertu, rapproche le devoir de la médiété (1121b12, τὸ δέον). Dans le cadre de l'*EE*, Aristote fournit une indication immédiatement après avoir affirmé que le généreux se réjouit et se chagrine comme il faut; en 1231b32-33, il écrit « et ce que je veux dire par 'comme il doit', c'est ici comme ailleurs, 'ainsi que le veut la droite raison' » (trad. Bodéüs; Rackham écrit *what I mean by 'as he ought', both in this and in the other cases, is 'as right principle directs'*). L'indication vaut pour chaque vertu particulière : tout agent vertueux se réjouit et se chagrine selon la « droite raison », la difficulté étant de savoir à quoi renvoie exactement l'expression ὡς ὁ λόγος ὁ ὀρθός. Les sections concernant le motif du courage et de la tempérance permettent au moins d'écarter l'interprétation littérale, selon laquelle le généreux serait affecté comme sa raison l'exige, ou que ses affects obéiraient à ce qu'ordonne la raison. Ainsi le ὡς marquerait davantage une concordance qu'un rapport d'obéissance à la raison, de sorte que par rapport au don et à l'acquisition, le généreux éprouverait plaisir et peine comme il doit non à cause d'une domination de sa raison mais au sens où son âme appétitive s'accorderait avec la partie rationnelle. D'où le statut d'état le meilleur; le milieu, en

effet, constitue le meilleur, étant comme la raison, s'harmonisant avec elle (1220b27-28, ὡς [...] ὁ λόγος). En d'autres termes, si le critère du meilleur réside dans l'accord avec la raison (1222a8-9, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον), et si la générosité, en tant que médiété, réalise le « comme il faut » et coïncide avec la raison, alors la générosité forme l'état le meilleur en regard des deux opérations qu'elle implique (1231b35 et sq.). En dépit de l'absence du beau dans l'*EE*, la générosité maintient sa supériorité face aux vices; ce statut se rattache à la concordance avec la raison, laquelle du reste porte à préférer le beau (1229a2). Tandis que l'*EN* insiste sur la beauté du geste comme motif de la générosité pour fonder sa nature extrême, et signale que cette vertu attire louange et appréciation (1119b23, 1120a16, a21-22), l'*EE* promeut la générosité en notant sa dimension rationnelle et soulignant qu'il s'agit du meilleur état. Dans cette perspective, les éthiques se situent dans des registres différents : l'*EN* valorise la vertu à l'aide de considérations pratiques, relevant davantage du sentiment, l'*EE* au moyen de remarques relatives à l'essence même de la vertu. N'empêche, dans les deux cas, le généreux en définitive donne mû par le désir ou l'appétit de la vertu elle-même, de l'excellence, peu importe l'aspect sous lequel elle est décrite — il n'est pas directement motivé, rappelons-le, par les affects (ou activités) matière de la vertu, ni par les contextes objectifs de réalisation (ici l'argent), ces cas de figure correspondant aux vices.

3.3.4 Conclusion

Les deux traitements de la générosité, après cette analyse, apparaissent compatibles : l'*EE* et l'*EN* décrivent la générosité comme une médiété, et lui opposent deux vices, avarice et prodigalité — l'on n'observe aucune discordance quant au fond du discours. Dans le détail, des nuances distinctives se révèlent; celles de l'*EE* sont, principalement : la perte plutôt que le don comme élément constitutif associé à l'acquisition, la symétrie de ces éléments dans le cadre de la synthèse, la description des vices selon le schéma excès/excès et défaut/défaut et le traitement plutôt global des différentes attitudes (sans décomposition en paramètres). Ces singularités mettent en lumière la plasticité de la médiété : non seulement elle se concrétise différemment d'une vertu à l'autre (en ce sens que la synthèse des éléments constitutifs varie en proportion selon le cas, et ainsi s'approche davantage de l'excès ou du défaut), mais elle peut, dans le cadre d'une même vertu, apparaître selon l'optique propre à chaque éthique. Présenter la générosité, à la

manière eudémienne, comme une médiété plutôt centrale et la décrire généralement, ou à la manière nicomachéenne, comme une médiété près de l'excès avec force détails, répond possiblement à deux intérêts. Aristote affirme dans les deux ouvrages que son examen vise non la connaissance de la vertu, mais le fait d'être bon (1103b2, 1216b20-22). Or selon l'*EE*, on devient vertueux en connaissant les sources de la vertu (1216b21, τὸ γινώκειν ἐκ τίνων), alors que selon l'*EN* on y arrive en examinant la particularité des actions et en s'interrogeant sur la façon dont il faut les réaliser (1103b2). L'extrait eudémien témoigne de l'importance de la connaissance des causes⁶⁷; s'il est beau de savoir ce qu'est la vertu (τί ἐστὶ), il est encore préférable de savoir ce à cause de quoi elle se produit (τὸ διὰ τί, 1216b38-39). L'œuvre a une saveur théorique⁶⁸; certes le Philosophe déclare que « ce n'est pas savoir ce qu'est le courage que nous désirons, mais être courageux », cependant devenir courageux reste relié à la connaissance des causes (laquelle d'ailleurs définit la philosophie et le philosophe; voir *Métaphysique*, A, 2). Sous ce rapport, le développement de l'*EE*, malgré sa brièveté, livre la marchandise; Aristote y identifie les causes de la générosité : elle met en jeu perte et acquisition (matière), envers lesquelles l'agent se trouve dans un état moyen (forme), qui s'explique par le plaisir et la peine éprouvés. De son côté, l'extrait nicomachéen affiche une visée pratique; Aristote nie être en train d'élaborer une théorie, et constate la nécessité de se tourner vers le particulier pour acquérir la vertu. Ceci éclaire l'abondance d'informations propre à l'*EN* : en décrivant avec précision l'état du généreux et l'action exécutée, on facilite l'exercice de la vertu. Aristote est ainsi amené à détailler la proportion des éléments constitutifs au sein de la médiété, à distinguer certains paramètres, à signaler les nombreuses déviations possibles. Pas plus donc que les définitions formelles de la vertu morale les deux perspectives sur la générosité ne s'opposent; le Stagirite offre aux esprits philosophes — qui n'en saisissent pas moins l'utilité de la vertu! — un traitement par les causes, aux autres, qui désirent se faire généreux, un exposé sur le particulier, la manière de se comporter et d'accomplir la médiété, agrémenté d'incitations à la vertu, c'est-à-dire d'arguments en sa faveur.

⁶⁷ London (2000-2001), p. 569.

⁶⁸ P. Donini, cité par Bodéüs (2004), Introduction à l'*EN*, p. 20, note 3; l'auteur donne comme signe distinctif de l'*EE* son aspect théorique, qui viserait à « ramener les fondements de la doctrine de la vertu et de l'action aux structures plus générales de la théorie du mouvement et de la génération. »

3.4 La magnanimité

Des analyses des trois vertus de courage, de tempérance et de générosité se dégagent certaines régularités qui permettent de structurer l'examen de la « parure » des vertus, la magnanimité (μεγαλοψυχία). Si l'attention porte dès maintenant sur cette vertu, c'est en raison de l'importance qu'Aristote lui accorde dans les deux éthiques; bien que la magnanimité arrive en cinquième place dans les deux ouvrages¹, nous l'étudions en quatrième lieu afin de refléter l'extension des traitements qui lui sont consacrés. Ainsi, le développement nicomachéen concernant la magnanimité occupe deux pages Bekker (1123a35-1125a35), alors que celui de l'*EE* occupe un peu plus d'une page (1232a20-1233a30). Ce ratio ne sera pourtant pas prétexte à considérer, comme le fait le Père Gauthier, le dernier ouvrage comme présentant une simple élaboration du concept de magnanimité, où Aristote tâtonnerait et hésiterait²; nous veillerons au contraire à mettre en évidence ses particularités eu égard à l'*EN* et à les comprendre comme des contributions dans le traitement de cette vertu. Les thèmes qui organiseront le parallèle entre les deux ouvrages sont le domaine ou contexte de réalisation de la magnanimité, ses éléments constitutifs (nombre, identité, nature, importance), la composition de la synthèse, les vices associés et sa cause finale.

3.4.1 Le contexte de réalisation

Il importe d'abord de bien distinguer le domaine de la magnanimité de ses éléments constitutifs. Établissons pour ce faire une comparaison avec les vertus traitées précédemment. Le courage, qui a pour matière les affects de crainte et d'intrépidité, se réalise dans le contexte de l'effrayant ou du danger de mort (lequel se trouve à être l'objet d'un des affects); la tempérance, qui a pour matière les sensations de plaisir et de peine, se produit dans les occasions plaisantes, où se rencontrent des objets agréables (lesquels sont la cause du plaisir); la générosité, qui régit les activités d'acquisition et de don, est possible quand sont impliquées les ressources matérielles (lesquelles sont objet des deux matières). De façon semblable, la magnanimité, qui met en jeu une double matière — se juger digne de grandes choses et en être digne, nous y reviendrons — a lieu en rapport avec les honneurs, dans des contextes où ils sont en jeu. L'*EN* affirme à sept reprises que

¹ L'ordre nicomachéen est le suivant : courage, tempérance, générosité, magnificence, magnanimité; l'ordre eudémien va comme suit : courage, tempérance, douceur, générosité, magnanimité.

² Gauthier (1951), p. 62.

le magnanime a affaire aux honneurs (1107b21-22, 1123b21, b23, 1124a5, a13, 1124b25, b35), l'*EE* le dit deux fois (1232b12, 1233a4)³. Ainsi le περὶ ὃ général de cette vertu ne fait pas de doute; cependant les deux traités précisent qu'il ne s'agit pas de n'importe quel honneur, mais d'un type particulier. C'est que le magnanime en effet ne se préoccupe pas de tout honneur; il prend peu de choses au sérieux (1232b4-5), se soucie de l'opinion du seul honnête homme (σπουδαίῳ, 1232b7) plutôt que de celle de la foule, et parmi les biens tels honneurs, vie et richesse, il s'inquiète seulement des premiers, quand ils sont grands (μάλιστα). Pour sa part l'*EN* cible le domaine de la magnanimité en se basant sur son appellation, qui indique sa relation avec les grandes choses; or parmi les biens extérieurs qu'il est possible de mériter, les plus grands sont ceux rendus aux dieux et qu'on offre en récompense des belles actions, savoir l'honneur (1123b16 et sq.). Il s'agit ici du grand honneur, conféré par des individus vertueux (σπουδαίων, 1124a6), qui cause au magnanime un plaisir mesuré, et non du petit, offert par les premiers venus pour des riens, qui le préoccupe peu (1124a5 et sq.). Le magnanime donc a affaire aux grands honneurs, prix de sa vertu, accordés par des gens de bien.

Les éthiques donc se rejoignent eu égard au contexte dans lequel se produit la magnanimité. La particularité de l'*EE* tient ici à ce qu'elle introduit la distinction entre les divers types d'honneur afin d'éviter l'incohérence. Aristote note qu'il y a apparence de contradiction en 1232b14 : le fait d'être en rapport avec les honneurs d'une part et celui de dédaigner la masse et la réputation d'autre part ne s'accordent pas. Pour dissiper tout malentendu, le Philosophe spécifie qu'il existe le grand et le petit honneur, et ce de deux façons : il se distingue selon qu'il est accordé par la multitude ou par des personnes estimables, et selon la raison pour laquelle il est rendu — ainsi un honneur est grand non par le nombre de ceux qui le confèrent, mais par leur qualité et par le caractère honorable du motif. C'est pour parer une objection de la part de ses lecteurs que Aristote précise le contexte de la magnanimité; ses explications montrent que le magnanime dédaigne les honneurs rendus par la masse, mais se réjouit (1232b13-14) de ceux accordés par les *spondaiioi*, les premiers étant petits, les seconds grands. Ce passage de l'*EE*, où une possibilité de méprise est envisagée que l'auteur dissipe par une division, rend compte

³ Ce que nombre de commentateurs relèvent, entre autres Joachim (1951), p. 124; Gauthier (1951), pp. 78, 80, 104; Hartmann (1951), p. 260; Hardie (1978), p. 64; Curzer (1990), pp. 518-519, 522; Curzer (1991), p. 132; Held (1993), p. 107.

d'une méthode rigoureuse⁴, plus critique, du moins en regard du parallèle de l'*EN*, où la distinction des types d'honneur s'insère dans un développement sur l'attitude du magnanime face aux biens extérieurs, sans que ne soit d'abord soulevée la difficulté.

Le mépris ou désintéressement (ὀλίγωρον, 1232b10) éprouvé par le magnanime — il s'agit d'un affect (πάθος) selon l'*EE* — se trouve à la source de l'antipathie que le personnage suscite chez certains commentateurs⁵. Il n'est pas question ici de relever les griefs de chacun pour ensuite les récuser⁶, mais de voir que Aristote lui-même semble conscient de l'inconfort provoqué par le magnanime, puisqu'il explique dans l'*EE* comment son dédain fait aussi partie des autres vertus. Il signale en 1232a38 et sq. que chaque vertu rend les agents dédaigneux de ce qui n'est pas rationnellement grand; par exemple le courage rend les agents dédaigneux envers les dangers, puisqu'en dehors de ceux qui sont grands et beaux, les périls ne sont pas redoutables. L'agent qui se soucierait de tous les dangers perdrait de vue la motivation vertueuse (la beauté de l'acte), et donnerait à chaque péril des proportions démesurées, ce qui exacerberait sa crainte et empêcherait l'affrontement, le portant plutôt vers l'action honteuse. Aristote ajoute l'exemple du tempérant et du généreux (1232b2-3) pour montrer la présence du mépris au sein d'autres vertus que la magnanimité : l'état du tempérant le rend dédaigneux à l'égard d'une multitude de grands plaisirs — l'intérêt pour tout plaisir est le fait de l'intempérant — et l'état du généreux le rend méprisant à l'égard des ressources matérielles — l'intérêt pour les richesses, entravant la belle action, caractérise l'avare. Notons qu'être méprisant (καταφρονητικός) ne veut pas dire être insensible; l'adjectif semble plutôt marquer une certaine distance que prend le vertueux face à l'objet impliqué par sa vertu. Par conséquent, le magnanime, loin de rechercher les honneurs, les dédaigne⁷, et ce dédain ou désintéressement concerne même les plus grands honneurs, ce qui ne l'empêche pas de les accepter lorsque ces derniers lui sont rendus, les *spoudaioi* n'ayant rien de mieux à lui offrir (1123b9).

⁴ Gauthier & Jolif (1970), p. 282, estiment l'explication eudémienne des sortes d'honneur plus nette que celle de l'*EN*.

⁵ Voir entre autres Joachim (1951), p. 125; Ross (1962), p. 208.

⁶ Comme le fait Curzer (1991), qui s'emploie à réfuter une à une dix accusations non fondées contre le magnanime, notamment celle de vanité et de snobisme.

⁷ Gauthier & Jolif (1970), p. 274.

Aristote montre ainsi, dans l'*EE*, que le mépris manifesté par le magnanime n'est pas propre à cette vertu et qu'il ne peut donc pas être utilisé pour la discréditer; ce faisant il prévient encore une objection à sa conception de la magnanimité, précaution que l'on ne trouve pas dans l'*EN*, et qui reflète la tendance eudémienne à problématiser. Si le mépris ne saurait être objet de reproche, la grandeur qui fait office de contexte à la magnanimité ne saurait non plus être mise en question. C'est que les grands honneurs sont à la magnanimité ce que les grands dangers sont au courage⁸, et personne ne critique Aristote parce qu'il fait du suprême redoutable le domaine du courage — au contraire, cela donne une certaine grandeur au courage et le rend digne d'honneur (1115a30). De son côté, le magnanime a affaire, parmi les biens extérieurs, aux plus grands, comme son nom l'indique, c'est-à-dire aux marques d'honneur, et parmi celles-ci, aux plus hautes, accordées par des gens de bien pour des motifs honorables. À l'image du courageux, le magnanime s'illustre dans un domaine impliquant dignité et même éclat, ce qui en soi n'a rien de répréhensible. Ainsi le περὶ ὄ de la magnanimité, l'honneur, est le même dans les deux éthiques, à la différence que l'*EE* va par deux fois au-devant des difficultés; ce procédé assure la cohérence de son traitement de la vertu et montre que l'auteur a en tête de possibles critiques, signe peut-être que l'ouvrage s'adresse à un public au fait des exigences de la logique de l'argumentation philosophique. Pour sa part, l'insistance de l'*EN* à propos de l'honneur comme contexte de réalisation — rappelons que Aristote affirme à sept reprises ce περὶ ὄ — serait une façon de capter l'attention d'un auditoire préoccupé par les honneurs et entretenant des ambitions politiques⁹. Bref le traitement du contexte de réalisation traduirait une différence au niveau du public-cible de chacun des ouvrages.

3.4.2 *La matière de la vertu, et sa forme*

Le rapport qu'entretient le magnanime à l'égard des honneurs n'est pas l'affect de plaisir ni le fait de les rechercher; certes il peut se réjouir¹⁰ d'obtenir les honneurs des personnes vertueuses, mais le fait de manière mesurée (μετρίως, 1124a6), ayant l'impression d'obtenir ce qu'il mérite. Son dédain face aux biens extérieurs fait qu'il s'intéresse à peu de choses, mêmes grandes (1232b4-5), et le dispose de façon mesurée envers la richesse,

⁸ Held (1993), p. 107.

⁹ C'est l'hypothèse de Hanley (2002), p. 5.

¹⁰ ἡσθήσεται, 1124a7; χαίρει, 1232b13.

le pouvoir et les bonnes et mauvaises fortunes (1124a14-15); même de l'honneur il ne fait pas grand cas (a19). Or ce dédain envers l'honneur ne constitue pas la matière de la vertu du magnanime, car même s'il le caractérise, il appartient à d'autres vertus. Le lien qui unit le magnanime à l'honneur est le fait qu'il s'en juge digne; puisque la matière de chaque vertu particulière est double, ajoutons que la magnanimité consiste à se juger digne de grandes choses et à en être digne (1123b1-2) ou selon le libellé de l'*EE*, à être digne de grandes choses et à s'en juger digne (1232b32). Plusieurs commentateurs relèvent cette double matière¹¹, cependant elle reste peu discutée. Il est vrai que l'identité de ces deux éléments constitutifs ne fait pas problème, chaque ouvrage nommant les mêmes à plusieurs reprises. La détermination de leur nature, toutefois, est plus délicate; considérant que les vertus concernent soit des actions, soit des affects¹², et que l'autoévaluation et le fait d'être digne (ou dignité, grandeur) ne semblent pas constituer des affects, il convient d'assumer provisoirement qu'il s'agit d'actions¹³, même si dans le premier cas l'acte est psychologique et que le deuxième relève plutôt d'un état de fait. L'autoévaluation consiste à juger sa vertu (soi-même) digne de grands honneurs; pour sa part la grandeur réside dans la vertu elle-même, qui est réellement digne de grands honneurs. Comme dans le cas des autres vertus, la double matière de la magnanimité n'occupe pas les extrémités d'un axe unique; l'autoévaluation ne se transforme pas en grandeur, et vice-versa. Celles-ci constituent deux activités différentes, qui se situent chacune sur leur propre axe variant du plus au moins, de la privation à l'état maximal ou possession complète. Dans cette perspective, les éléments constitutifs de la magnanimité sont comparables à des intermédiaires; ce en quoi se change ce qui change s'appelle d'après Aristote¹⁴ μεταξύ. Il explique la notion à l'aide d'un exemple musical : si on veut passer de la note la plus grave de la lyre à la note la plus haute, on passera d'abord par les notes intermédiaires. Le Philosophe ajoute l'exemple des couleurs : si on veut passer du blanc au noir, on passera par le rouge et le brun. Il en va de même pour les éléments constitutifs de toute vertu : on ne passe pas progressivement de la crainte à

¹¹ Gauthier (1951), pp. 61, 75; Hartmann (1951), p. 260; Curzer (1990), p. 526-527, 531; Curzer (1991), p. 132; Kristjansson (1998) [1], p. 11; Horner (1998), p. 416; Collins (1999), p. 139; Hanley (2002), p. 5; Stover & Polansky (2003), p. 353.

¹² 1104b14, 1220a30.

¹³ Crisp (2006), p. 160, affirme que l'élément d'autoévaluation est une action.

¹⁴ *Métaphysique*, I, 7, 1057a20 et sq.

l'intrépidité non plus que du plaisir à la peine ni de l'acquisition au don, et pas davantage de l'autoévaluation à la grandeur. Le changement se produit par degré entre la privation de crainte et l'état maximal de crainte, entre l'autoévaluation inadéquate et l'autoévaluation adéquate, etc. Chaque affect ou action matière d'une vertu est susceptible de plus ou de moins à l'intérieur des limites des extrémités.

Ajoutons, pour poursuivre le rapprochement entre les éléments constitutifs et le μεταξύ, une autre caractéristique de ce dernier : les intermédiaires se situent entre des opposés, car c'est entre des opposés que le changement s'opère¹⁵. Ainsi ce ne sont pas les éléments constitutifs qui s'opposent entre eux, mais les états extrêmes de chacun d'eux. Par exemple, la crainte ne s'oppose pas à l'intrépidité; c'est plutôt l'absence de crainte qui s'oppose au degré maximal de crainte, et le défaut d'intrépidité à l'excès d'intrépidité. Si cette caractéristique paraît d'abord étrange en ce qui concerne les éléments des vertus traitées jusqu'à maintenant — car la tendance à opposer crainte et intrépidité, plaisir et peine de même que acquisition et don est presque naturelle — elle ne l'est plus eu égard à ceux de la magnanimité. Le fait est que l'on n'est nullement porté à opposer autoévaluation et grandeur, ce qui évite d'interpréter l'une comme défaut de l'autre et inversement. Au niveau donc des éléments constitutifs, la médiété se comprend en tant que μεταξύ, intermédiaire entre des opposés; cette notion d'intermédiaire permet d'expliquer que ce milieu *pros hemas* ne se situe pas à égale distance de chacun des extrêmes, n'est pas une chose unique, ni la même pour tous. En effet, l'intermédiaire peut varier selon l'élément constitutif concerné, selon l'agent et selon la vertu en question sans cesser d'être un intermédiaire. La médiété trouve dans le concept de μεταξύ une première réalisation qui rend compte de sa variabilité; chaque affect ou action matière d'une médiété particulière concrétise le μεταξύ à sa façon, plus ou moins près du trop ou du trop peu. Dans le cas de la magnanimité, nous verrons que autoévaluation et grandeur sont des intermédiaires de manières différentes. Mais ce qu'il importe à présent de noter, c'est que les deux éléments constitutifs en jeu dans la magnanimité ne s'opposent pas.

S'ils ne s'opposent pas, la relation de ces éléments l'un avec l'autre ne tient pas non plus de l'arbitraire¹⁶. Certes l'autoévaluation et la grandeur peuvent se concevoir

¹⁵ 1057a30.

¹⁶ Contrairement à ce soutient Curzer (1990), p. 529.

l'une à part de l'autre — et cette caractéristique importe, puisqu'elle implique l'autonomie de chaque constituant. Mais cela ne signifie pas que les deux composantes d'une vertu s'unissent au hasard : dans le cas par exemple du courage, la crainte s'ajoute à l'intrépidité afin de la délimiter, pour que l'agent perçoive le danger et garde une certaine réserve face à lui; de même, dans le cadre de la générosité, le don est fonction de la capacité d'acquisition de biens matériels. Quant aux éléments de la magnanimité, c'est moins un rapport de limitation mutuelle qui les rapproche que le fait de représenter les perspectives subjective et objective¹⁷ d'une même réalité; se juger digne de grands honneurs est l'aspect interne de la vertu¹⁸, qui met l'agent en relation avec lui-même, alors que le fait d'être digne de grands honneurs est l'aspect externe, qui place l'agent en rapport avec un état de chose et justifie la première composante. Il appert ainsi que les deux éléments de la magnanimité entretiennent un lien étroit entre eux, puisque la composante d'évaluation est directement fonction de celle de dignité — en effet, l'évaluation est adéquate ou inadéquate dépendamment de la valeur réelle de l'agent. À cet égard, on peut considérer la première comme un élément de second ordre, ayant une dimension réflexive.

La définition des éléments constitutifs présente une certaine difficulté étant donné que Aristote dans les éthiques ne se livre pas à l'exercice. Le Philosophe en effet procède comme si les expressions ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὢν (1123b2) et ἄξιον εἶναι μεγάλων καὶ ἀξιῶν ἑαυτὸν τούτων (1232b32) avaient un sens évident. Notons d'emblée, puisque la vertu morale se rapporte à l'âme irrationnelle, que le jugement en question n'est pas celui, détaillé, que fournirait l'âme rationnelle¹⁹; il semble plutôt s'agir d'une appréciation globale, sans spécification, proche du sentiment, vu qu'elle est issue de la partie affective. Il importe, afin de ne pas faire de la magnanimité une vertu intellectuelle, de mettre un bémol sur les interprétations qui identifient la composante évaluative de cette vertu comme connaissance de soi²⁰. Dans la mesure où la vertu s'oppose au vice, et où la vanité et la pusillanimité impliquent l'ignorance de soi-même (1125a22, a28), la magnanimité comporte certes une part de « connaissance » de soi,

¹⁷ Gauthier (1951), p. 75.

¹⁸ Stover & Polansky (2003), pp. 353, 356.

¹⁹ Horner (1998), p. 417.

²⁰ Voir entre autres Kristjánsson (1998) [1], p. 11 ; Kristjánsson (1998) [2], p. 400 ; Curzer (1990), p. 517 ; Curzer (1991), p. 132.

cependant celle-ci n'est pas d'ordre cognitif²¹. L'élément d'évaluation relève plutôt de la conscience, de la perception ou du sentiment de soi-même, ce qui permet de le classer dans la catégorie des affects. L'hypothèse est renforcée par l'absence de paramètres pour cet élément : les éthiques ne mentionnent aucun critère selon lesquels le magnanime effectuerait son évaluation. L'unique mention du $\omega\varsigma \delta\epsilon\iota$ concerne un jugement d'ensemble : l'agent s'apprécie comme il doit (1123b14). Le seul complément direct de ce jugement est le pronom réfléchi *hauton*, soi-même. Il pourrait en principe s'agir de la personne en général, mais il faut voir que l'aspect du magnanime que commente Aristote est sa vertu; il affirme dans les deux éthiques que la magnanimité accompagne toutes les vertus (1124a2-3, 1232a31, a38), d'où l'on peut déduire que le jugement concerne l'agent lui-même en tant que possesseur de la vertu. En d'autres termes, le magnanime évalue sa propre excellence digne des plus grands honneurs. Notons que ce jugement n'implique pas le fait de rechercher ces honneurs ni même de les obtenir; Aristote donne comme élément constitutif l'autoévaluation indépendamment du fait pour le magnanime de recevoir réellement le prix qui lui revient — cette caractéristique s'accordant d'ailleurs avec le dédain dont il fait preuve à l'égard des honneurs. Juger de manière globale et comme il faut sa vertu digne de grands honneurs, c'est-à-dire avoir le sentiment ou la conscience que sa propre vertu mérite les plus grandes récompenses, constitue donc le versant subjectif de la magnanimité.

Pour que l'appréciation soit adéquate ($\omega\varsigma \delta\epsilon\iota$), le magnanime doit être effectivement digne de grands honneurs, démontrer la grandeur donc, c'est-à-dire que sa vertu doit correspondre à quelque réalité; c'est pourquoi il importe maintenant de déterminer en quoi consiste concrètement la grandeur ou vertu du magnanime. À cet égard, l'*EE* répond de manière générale en affirmant que la magnanimité paraît impliquer toutes les vertus (1232a31, $\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\nu$), que toutes les vertus doivent entraîner la magnanimité ou être impliquées par elle (1232a37-38, $\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Aristote déclare aussi que la grandeur inhérente à chaque vertu semble rendre magnanime eu égard au domaine de chacune (1232b23-24). Le Philosophe ne ciblant aucune vertu en particulier, il est vraisemblablement question dans ces passages de l'ensemble des vertus morales. C'est que chaque vertu en effet comporte une certaine grandeur, ou plus exactement s'exerce

²¹ Comme l'affirment Gauthier & Jolif (1970), p. 275.

envers une certaine grandeur, par exemple le courage envers les dangers, et que s'exerçant elle apparaît à cet égard analogue à la magnanimité, puisqu'elle accorde peu d'importance à son objet; ainsi la magnanimité se trouve impliquée dans toute vertu. Réciproquement la magnanimité comprend toutes les vertus au sens où, ayant un $\pi\epsilon\rho\iota$ δ relatif (les honneurs sont accordés en fonction de belles actions), elle se pratique eu égard au contexte de réalisation des autres vertus. Il appert que ces indications sur la grandeur du magnanime, en plus d'être brèves, demeurent très générales; cependant elles sont suffisantes pour qui cherche à dégager la structure de la vertu. En effet il reste que la magnanimité présente, dans le cadre eudémien, deux éléments constitutifs et met l'honneur en jeu.

La grandeur du magnanime est également explorée dans l'*EN*; si les éthiques partagent l'idée de la relation entre la magnanimité et les autres vertus, elles l'expriment par des formules différentes. Alors qu'il est question dans l'*EE* d'implication, l'*EN* fait plutôt dans la métaphore de l'ornement: Aristote y précise que semble revenir au magnanime ce qu'il y a de grand dans chaque vertu (1123b30), et que la magnanimité a l'air d'être comme la parure des vertus, car elle les amplifie et ne va pas sans elles (1124a1-3). Ainsi la magnanimité vient ajouter de l'éclat à la pratique des autres vertus; mais en quel sens un agent peut-il avoir toutes les vertus? La question a souvent été posée, et une des réponses fréquemment reprise est celle qui place la vertu du magnanime au niveau de l'héroïsme²²; elle serait cette vertu qui nous dépasse ($\upsilon\pi\epsilon\rho$ $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$, 1145a19-20), une sorte de perfection divine qui caractérise les êtres exceptionnels, laquelle domine le classement des attitudes morales établi par Aristote au début du livre VII de l'*EN* (le troisième des livres communs). Vraisemblable au premier abord, cette interprétation a ceci de problématique qu'elle situe la magnanimité au-delà de la vertu morale, puisque celle-ci se définit comme médiété *pros hemas*. De plus, l'héroïsme fait avant tout référence au courage — du moins c'est ce qu'indique l'exemple choisi par le Stagirite, Hector, guerrier redoutable — tandis que la magnanimité, d'après les extraits en question, est en relation avec l'ensemble des vertus. Nul doute que la magnanimité exige une excellence rare, qui n'est pas à la portée de tous, mais l'assimiler à un état divin constitue

²² C'est la position défendue par Hardie (1978), pp. 71-73.

une exagération; cela d'ailleurs ne règle pas vraiment l'interrogation de départ, puisque l'état héroïque, tout comme l'expression « parure des vertus », demande à être expliqué.

Il se trouve dans l'*EN* une description du magnanime à partir de laquelle il est possible de dégager sa grandeur; Aristote, cédant à son goût du concret²³, y détaille le portrait du magnanime, et rend vivante la définition en montrant comment cet agent peut avoir toutes les vertus. Compris entre 1124b6 et 1125a15, le tableau nous informe des traits du magnanime, et plusieurs d'entre eux sont associés à des vertus morales. La première caractéristique signalée par le Philosophe est le courage du magnanime : comme peu de choses à ses yeux sont estimables, le magnanime n'a pas le goût du risque, mais il est l'homme de grands dangers, et « lorsqu'il les affronte, c'est sans égard pour son existence car, dans son esprit, on ne mérite pas de vivre à tout prix » (1124b6-9). Le courage dont il s'agit ici n'est pas exactement celui qui a été traité auparavant; il est question d'affronter les grands dangers, bien entendu, mais aspect pénible de l'action en moins. Aristote explique en effet que la perspective de la mort afflige le courageux, car il sait que son courage lui coûtera les plus grands biens, une vie de vertu et de bonheur (1117a10-15). Quant à lui le magnanime n'est pas chagriné à l'idée de perdre la vie — même cela il ne le prend pas au sérieux. Ainsi le courageux et le magnanime affrontent les grands dangers à la différence que le premier s'afflige, mais pas le second, attitude qui lui vient de ce qu'il s'intéresse à peu de choses. Un tel dédain lui confère par ailleurs un calme caractéristique; Aristote en effet prête au magnanime des mouvements lents et une absence de précipitation (1125a12), laquelle se trouve aussi chez le courageux²⁴, dont le calme l'oppose au téméraire qui lui se précipite (1116a7-9).

Outre le courage, le portrait du magnanime réfère à la générosité, plus précisément à ce qu'il y a de grand dans cette vertu, savoir le fait de donner. C'est que la générosité implique deux éléments constitutifs, et seul le plus important, le don, est considéré dans la magnanimité, en raison de sa supériorité (voir l'argumentaire de 1120a12-22). Ainsi le magnanime incline à la bienfaisance car cet aspect de la vertu est signe de supériorité, et répugne à être l'objet d'un bienfait; si c'est le cas, il a tendance à rendre davantage que l'aide qui lui a été offerte (1124b10-12). Aristote poursuit en notant

²³ Gauthier (1951), p. 62.

²⁴ Le rapprochement est suggéré par Stover & Polansky (2003), p. 357, qui relèvent 14 traits du magnanime en relation avec d'autres vertus.

une certaine réserve du magnanime à l'égard des gens de conditions moyenne (1124b20), puis traite de son franc-parler, attitude listée parmi les vertus se rapportant à la sociabilité (1108a20), et d'après laquelle le magnanime montre ses préférences, et exerce sa liberté de langage (1124b26-29). Le magnanime n'est pas enclin à la rancune, oubliant que du mal lui a été fait (1125a4), ce qui rappelle la tendance à pardonner de celui qui fait preuve de douceur (1126a3). Sa franchise se manifeste également par le fait qu'il évite les commérages et la médisance (1125a5-8), et sa bonne humeur par le fait qu'il ne se plaint pas (1125b9-10). Enfin sa préférence à posséder ce qui est beau et improductif plutôt que ce qui est utile et productif, en plus de caractériser son indépendance, est à mettre en parallèle avec la vertu du magnifique, qui dépense en vue d'objets honorables mais qui ne répondent pas à une nécessité, tels des offrandes votives, un chœur de tragédie ou un repas pour la cité (1122b20 et sq.). Le regroupement de ces traits forme la grandeur du magnanime; il importe cependant de voir qu'il n'exerce pas à proprement parler ces vertus, mais sa magnanimité, c'est-à-dire ce qu'il y a de grand, l'élément le plus difficile dans chacune, par exemple le don dans la générosité, la liberté de parole dans la franchise, la grâce dans la douceur, etc. Ainsi la magnanimité n'est pas une vertu de second ordre²⁵, autrement dit qui se pratique eu égard aux autres vertus car elle implique une partie seulement des vertus. Ce portrait révèle encore que la magnanimité est vertu civique plutôt qu'héroïque car sa grandeur, qui vient d'être détaillée, se pratique à l'égard des concitoyens ou semblables, de sorte que le magnanime a besoin d'un cadre civique pour exercer son activité²⁶. On comprend mieux pourquoi Aristote appelle la magnanimité la parure des vertus : tel un joyau, elle met en valeur, rehausse l'élément qui dans chacune est le plus beau — et elle les rend plus grandes au sens où elle amplifie l'élément qui fait de chaque vertu un extrême.

C'est ainsi que le magnanime pose sur lui-même un jugement adéquat en estimant sa vertu digne de grands honneurs — ou, considérant l'élément d'autoévaluation comme un affect, il a un sentiment juste de sa propre valeur. Complète, l'excellence du magnanime fait de lui une personne de bien (1123b29, 1124a1), car elle est effectivement digne des grands honneurs; autrement dit, la vertu du magnanime réside dans le fait qu'il

²⁵ Comme l'affirme Curzer (1990), p. 526.

²⁶ Hanley (2002), p. 17; voir également Gauthier & Jolif (1970), p. 285, qui affirment que le portrait tracé par Aristote montre le comportement du magnanime dans la vie sociale.

est tel qu'il s'estime (1233a3). Cette description de la magnanimité, globale, ne peut être davantage détaillée en l'absence de paramètres; ce qui dans le cadre des autres vertus permet d'être plus précis (par exemple dans le cas du courage, les paramètres d'intensité et de temps) ne s'applique pas à la magnanimité. Cette particularité démontre à quel point chaque vertu présente une structure propre au niveau de ses éléments constitutifs, à quel point la médiété se concrétise à chaque fois de manière singulière. Le défaut de paramètre, toutefois, n'empêche pas le questionnement à propos de la proportion ou importance selon laquelle les éléments forment la synthèse. Pour faire un parallèle avec les autres vertus, l'intrépidité, au sein du courage, est l'élément dominant, comme le sont plaisir et don dans le cadre respectivement de la tempérance et de la générosité. Il ne se trouve, concernant la magnanimité, aucune information dans l'*EE* à cet égard, ce qui est cohérent avec le traitement plutôt égalitaire que donne l'ouvrage des éléments constitutifs des autres vertus. Pour sa part l'*EN* affirme que sous le rapport de sa grandeur, élément objectif, le magnanime se trouve dans une position extrême, alors que sous le rapport de son appréciation, ὡς δεῖ, il occupe une position moyenne (car il se juge digne de ce dont il est digne, 1123b13-15). Cette remarque suggère que la dignité du magnanime importe davantage au sein de la vertu; autrement dit, le jugement, sur son axe allant de la diminution de son mérite à l'exagération de son mérite, se trouve proche du milieu, alors que la grandeur, sur son axe de dignité gradué du moins au plus, se trouve près de l'excès. Si l'élément d'autoévaluation ne peut dominer au sein de la synthèse²⁷, c'est en raison de sa nature dérivée; en effet, cet élément est adéquat (vertueux) ou inadéquat (vicieux), en fonction de la grandeur réelle de l'agent, laquelle est donc prioritaire au sein de la synthèse. Ainsi l'*EN* détaille la composition de la médiété, alors que l'*EE* s'en tient à la structure générale qui consiste en l'union des deux éléments constitutifs dans le cadre du μέσος (1233a4).

3.4.3 Les extrêmes

La synthèse des deux éléments constitutifs illustre donc la cause formelle de la vertu, la médiété *pros hemas* : l'agent, ayant un juste sentiment de sa valeur, estime sa vertu digne de grands honneurs, cette dernière étant réellement digne (1123b2, 1232b32). Ainsi la

²⁷ Comme l'affirme Horner (1998), p. 417.

médiété s'entend d'abord comme synthèse²⁸ sous le rapport de l'union des éléments constitutifs. À la différence des autres vertus, Aristote précise un seul paramètre selon lequel l'élément subjectif de la magnanimité s'organise en *métaxu*, appliquant partiellement ce deuxième aspect de la médiété. Mais la magnanimité illustre bien le troisième aspect de la médiété : comme les autres vertus, elle consiste aussi en une médiété entre deux vices. L'énoncé figure en toutes lettres dans l'*EE* : la magnanimité est la médiété entre la vanité et la pusillanimité (1233a16)²⁹; dans l'*EN*, les deux vices sont identifiés sans que toutefois Aristote n'utilise la formule « médiété entre *x* et *y* ». Ce troisième volet de la médiété particularise les définitions générales de la vertu morale (1107a2, 1227b5) en la caractérisant du point de vue des états contraires associés, qui font d'elle une moyenne entre deux extrêmes, et en mentionnant les rapport entre les différents états, qui fait d'elle une médiété *pros allela*³⁰. D'emblée l'*EE* remarque que, considérant les deux éléments constitutifs, il y a possibilité de quatre agencements : on peut d'abord être digne de grandes choses et s'en juger digne, puis être digne de petites choses et s'en juger digne; à l'inverse, on peut être digne de petites choses et se juger digne de grands biens honorables, et enfin être digne de grandes choses et se juger digne de petites (1232b31-1232b36). Cette énumération passe en revue les cas vraisemblables sans nommer les états ainsi décrits, ce qui témoigne d'un certain souci de déployer les possibilités de la théorie avant de les commenter d'un point de vue moral³¹. Il est à noter que les quatre attitudes combinent toutes les deux éléments constitutifs, ce qui indique déjà que l'un ne va pas sans l'autre, ne s'autonomise pas pour former un vice à lui seul. Cet aperçu des états montre donc un schéma différent des vertus examinées jusqu'à présent, qui se situaient dans une structure où existait la possibilité de quatre extrêmes — par exemple le schéma de la générosité, associée à deux extrêmes décomposables³²; ici la médiété se situe entre deux extrêmes indécomposables auxquels s'ajoute une quatrième

²⁸ Gauthier (1951), pp. 60-61, applique le terme « synthèse » à la magnanimité, cependant il l'utilise pour signifier l'ensemble des traits du magnanime et non la conjonction des deux éléments constitutifs.

²⁹ La magnanimité est dans cet ouvrage qualifiée de médiété à deux autres reprises : 1233a4, a8-9, insistance qu'on ne trouve pas dans l'*EN*.

³⁰ Voir 1220b23.

³¹ Rees (1971), pp. 237 et 239, observe que la présentation eudémienne se situe à un niveau abstrait.

³² À savoir défaut dans le don (avare-réticent), l'excès dans l'acquisition (avare-sordide), l'excès dans le don (prodigue) et le défaut dans l'acquisition; Aristote précise à deux reprises que les travers apparaissent séparément, 1121a16 et 1121b20.

éventualité qui, ni vice ni vertu, se trouve en quelque sorte parallèle à la vertu. Signalons que le caractère indécomposable des extrêmes n'est pas une fantaisie de la part d'Aristote; cela résulte de la nature des éléments en jeu. En effet, l'autoévaluation (juger sa vertu digne de grands ou de petits honneurs) doit, pour être *ὡς δεῖ* (dans le cas de la vertu) ou non (dans le cas des vices), correspondre à un état de fait (être ou non digne de tels honneurs).

À la suite de cette énumération, l'*EE* procède à une évaluation des états formant la triade (qui excepte le quatrième type d'agent) : ils sont repris un à un, non par leur appellation, mais par leur composition. Aristote explique que celui qui est digne de petites choses et se juge digne de grandes est blâmable, puisque le fait de se situer au-delà de son mérite est insensé (*ἀνόητον*) et pas beau (1232b37-38). Puis il précise qu'est également blâmable celui qui, étant digne de grandes choses, ne s'en juge pas digne, alors que ces dernières sont disponibles pour lui (b39-a1). Ces synthèses, objets de blâme, s'opposent à celle qui reste, objet de louange : il s'agit de l'état de celui qui étant digne de grandes choses se juge tel, dont l'appréciation correspond à ce qu'il est; celui-là occupe le milieu entre les autres (1233a1-4). Ce second inventaire nécessite quelques remarques. D'abord le fait que Aristote n'appelle pas les états par leur nom rend le texte répétitif, caractère qu'on ne trouve pas dans l'*EN*. Ensuite le Stagirite, contrairement à la neutralité des traitements eudémiens des autres vertus et vices, se prononce sur la valeur des attitudes en question : les excès sont blâmables et la moyenne louable. Pourtant ces qualificatifs ne semblent pas viser à convaincre le lecteur d'éviter le vice et de pratiquer la vertu; ils servent plutôt à marquer l'opposition entre l'état moyen et les extrêmes. C'est que dans l'optique eudémienne, l'opposition la plus nette ne se situe pas entre les extrêmes, mais entre le moyen et les extrêmes (1234a34-b1). D'ailleurs le second inventaire est suivi d'un court paragraphe où il est précisé que la magnanimité, digne d'éloges, est le meilleur état (1233a5-6). Aristote, en utilisant les notions d'éloge et de blâme, cherche à établir la position de sommet de la vertu eu égard aux deux extrêmes, donc son opposition face à ces derniers. Il importe enfin de noter que cet inventaire place l'état blâmable en dehors de la raison et du beau; cette exclusion, en plus de montrer l'équivalence de ce qui est sensé et beau, rappelle *a contrario* que la vertu ou médiété

correspond à ce qu'exige la raison — caractéristique que d'ailleurs Aristote attribue au quatrième type d'agent (1233a22), auquel nous reviendrons.

C'est après ces précisions que Aristote dans l'*EE* nomme enfin les états contraires à la médiété : on appelle vanité (*χαυνότης*) le fait de se juger digne de grands biens alors qu'on en est indigne, et vaniteux ceux qui se figurent dignes de grands honneurs alors qu'ils ne le sont pas (1233a9-12); on nomme pusillanimité (*μικροψυχία*) le fait de ne pas se juger digne de grandes chose alors qu'on en est digne, et pusillanime celui qui, tout en étant digne de grandes choses, se juge digne de rien de grand (1233a12-15). Aristote en conclut que la magnanimité est une médiété entre la vanité et la pusillanimité (a15-16). Ainsi vanité et pusillanimité sont identifiées comme états contraires à la médiété sans toutefois que Aristote ne spécifie celui qui constitue le vice par défaut et le vice par excès. De plus, les états contraires sont décrits au seul niveau de la synthèse des éléments constitutifs, autoévaluation et grandeur; aucune autre caractéristique ne s'ajoute, ce qui rend les descriptions de l'*EE* plutôt générales eu égard à celles de l'*EN*. Cette généralité, cependant, n'est pas celle du résumé, de la présentation sommaire non plus que de l'esquisse; on a plutôt affaire, dans le cadre eudémien, à une généralité qui concerne la structure superficielle de la vertu, qui néanmoins expose ce que la magnanimité a de commun avec les autres médiétés. Cette particularité explique la brièveté qui, en regard de l'*EN*, peut passer pour un traitement incomplet. Si donc l'on cherche à situer la magnanimité dans l'économie globale des états associés, l'*EE* suffit à la tâche; si on souhaite une description plus détaillée, il faut se tourner vers l'*EN* qui, parallèlement au portrait du magnanime mais dans une moindre mesure, dépeint les états vicieux.

Le seul indice eudémien à propos de l'excès et du défaut se trouve dans l'énumération qui suit le tableau des vertus au livre II; Aristote liste les extrêmes associés à la magnanimité en dixième place et les commente en affirmant que le vaniteux se juge digne de plus qu'il ne l'est, et le pusillanime, de moins (1221a31-33). Cette description suggère que la vanité est vice par excès, et la pusillanimité, vice par défaut; de fait, c'est exactement ce qu'affirme Aristote dans l'*EN* en 1107b23, dans le cadre de son aperçu des vertus et vices suivant la définition générale. Les termes sont repris dans le traitement consacré à la magnanimité; en ce qui concerne le vice par défaut, Aristote d'abord le définit selon les mêmes éléments que la médiété : le pusillanime est celui qui se juge

digne de plus petites choses qu'il n'est digne (1123b9-10), et ce qu'il ait de grands, de moyens ou de petits mérites, dans la mesure où il se juge digne de moindres (b10-11). Le défaut du pusillanime est souligné plus loin : il minimise sa valeur, face à lui-même et comparativement à la valeur du magnanime (b24-25). D'autres indications sur le pusillanime se trouvent à la suite du portrait du magnanime; Aristote y précise que le pusillanime se prive lui-même de ce dont il est digne, semble avoir quelque mal à se reprocher et ne pas se connaître lui-même (1125a20-23). Ces personnes, ajoute-t-il, ne sont pas idiots mais timides; alors que chacun vise à ce qui est conforme à son mérite, les pusillanimes eux renoncent aux belles actions et occupations, pensant en être indignes, de même qu'aux biens extérieurs (23-27). Ces remarques nicomachéennes montrent bien que le défaut du pusillanime réside dans le jugement qu'il porte sur lui-même³³, et non dans sa situation objective; tout comme la magnanimité est moyenne en vertu de son évaluation ὡς δεῖ, la pusillanimité est défaut dans son aspect de sous-évaluation. L'autre élément du vice ne constitue pour sa part ni un excès ni un défaut; la synthèse est « vicieuse » en raison de la perte d'adéquation entre les éléments. La composante subjective, en effet, ne reflète plus l'état de l'agent, ce qui la rend incorrecte. Pareille inadéquation a pour résultat de déséquilibrer la synthèse, de la placer en deçà de la vertu. Ainsi le pusillanime partage avec le vertueux un certain mérite, une certaine dignité, que pourtant il ne se reconnaît pas lui-même. Un tel manquement au niveau de l'autoévaluation le place davantage du côté de l'erreur que de celui du vice; Aristote signale dans l'*EN* que les pusillanimes ne font pas le mal, mais se trompent (ἡμαρτημένοι, 1125a19) — faute tout de même blâmable, si l'on se réfère aux explications eudémiennes (1233a1).

L'*EN* donne par ailleurs quelques informations concernant le vice par excès — ou plutôt l'extrême, puisqu'à l'image des pusillanimes, les vaniteux sont des « ratés » plus que des vicieux. Est vaniteux celui qui se juge digne de grandes choses alors qu'il en est indigne (1123b8-9); il a pour caractéristique d'exagérer eu égard à sa valeur réelle (1123b25-26). Les vaniteux s'ignorent eux-mêmes et sont des idiots (1125a27-28); ils recherchent les places d'honneurs, portent des vêtements extravagants et prennent une

³³ Comme le souligne Horner, (1998), p. 423, le manquement du pusillanime eu égard à la perception qu'il a de lui-même est éthiquement défailant.

attitude semblable; Aristote ajoute qu'ils souhaitent que s'étalent au grand jour leurs avantages, et ils en parlent dans le but d'être honorés (1125a31-32). Ce tableau peu flatteur révèle que l'excès se situe au niveau de l'autoévaluation; le vaniteux, se reconnaissant des mérites qu'il n'a pas, exagère la dignité qui est la sienne (si toutefois il en a une). Il a en commun avec le vertueux le fait de se juger digne de grandes choses, et avec le pusillanime une certaine ignorance de lui-même³⁴, due non pas à la timidité, mais à l'idiotie. Une certaine perte de complémentarité des éléments constitutifs est à l'œuvre ici : le jugement ne correspond pas à la valeur objective de l'agent, ce qui fausse celui-ci et déséquilibre la synthèse — sans toutefois qu'elle ne se trouve au-delà de la vertu, car la surestimation est simulacre³⁵ et non dépassement de la vertu. Ainsi la faute ne réside pas tant dans le fait de ne pas être digne que dans celui de se croire digne³⁶; c'est le jugement qui est en cause, et non la dignité de l'agent. Les deux extrêmes donc se touchent en ce que les agents portent un jugement erroné ou inadéquat sur eux-mêmes, ce qui signifie que la vertu de magnanimité exige une certaine dose sinon de connaissance du moins de conscience de soi-même. Cette parenté de la vertu avec la connaissance explique que les éthiques rapprochent le vice par excès de ce qui s'écarte de la raison (ἀνόητον, 1232b38; ἡλίθιοι, 1125a28) et de la faute (ῥήμαρτημένοι, 1125a19), vice tout aussi blâmable que le vice par défaut, selon la remarque de l'*EE* (1232b37).

Si les traitements des vertus de courage, de tempérance et de générosité donnent lieu à des comparaisons entre les états associés, on ne peut en dire autant concernant la magnanimité. Du côté de l'*EE*, la discussion des rapports qu'entretiennent médiété et extrêmes se limite à l'opposition. Aristote en effet appelle la médiété le contraire des deux autres états (ἐναντίος τοῦτοις ἀμφοτέροις, 1233a1-2; 1233a9), insistant pour dire qu'ils sont objets de blâme; cela a pour résultat d'isoler la médiété, digne d'éloge (1233a4, 8), face à deux états également répréhensibles. L'*EE* n'établit pas de distinction sous ce rapport : vanité et pusillanimité, au-delà de leur composition, sont traitées ensemble comme contraires de la vertu. Cette communauté des extrêmes est moins apparente dans l'*EN*, qui signale tout de même une ressemblance dans le fait que vanité et

³⁴ Gauthier (1951), p. 82; Rees (1971), p. 239; Stover & Polansky (2003), p. 358.

³⁵ En ce sens, le vaniteux se rapproche du téméraire qui, fanfaron, feint le courage et essaie d'en donner l'apparence, 1115b30 et sq.

³⁶ Gauthier & Jolif (1970), p. 298.

pusillanimité tiennent plutôt de l'illusion que du vice (1125a18-19). Ainsi, la notion de blâme mise de l'avant dans l'*EE* incite à l'évitement des deux états alors que la remarque de l'*EN* diminue leur gravité; à la limite, ils n'encourent pas de reproches, puisque aucun mal n'est fait³⁷. Bien que l'opposition entre les extrêmes et le milieu apparaisse de façon moins nette dans l'*EN*, Aristote y précise que la pusillanimité s'oppose davantage à la magnanimité que la vanité (1125a32-33); autrement dit, il rapproche la vertu de l'excès et l'éloigne du défaut. Deux raisons sont invoquées : d'abord la pusillanimité serait plus courante, ensuite elle serait pire. Le principe de la première justification est énoncé en 1109a12 et sq. : les penchants auxquels nous inclinons par nature semblent plus opposés au moyen, par exemple, l'intempérance vis-à-vis de la tempérance — entendu que nos inclinations se traduisent par une fréquence accrue du comportement. La seconde justification en revanche est obscure, car il ne va pas de soi que la pusillanimité soit pire que la vanité³⁸; il semble ici que Aristote renvoie au fait que le pusillanime se nuit à lui-même en ne visant pas ce qui convient à sa dignité, renonçant même à ses belles actions. Ou peut-être s'appuie-t-il sur la passivité intrinsèque à ce vice; le vaniteux, au moins, tente d'obtenir ce dont il se juge digne³⁹, même si c'est à tort. Ou encore Aristote considère-t-il l'appellation même de pusillanimité (*μικροψυχία*), qui s'oppose naturellement à celle de magnanimité (*μεγαλοψυχία*). Quoiqu'il en soit, dans le cas précis de la magnanimité, l'*EN* marque moins l'opposition vice/vertu que l'*EE*. N'empêche qu'en elle-même, cette vertu se présente comme un sommet; Aristote précise dès le début du traitement nicomachéen que la magnanimité, du fait de sa grandeur, est un extrême au niveau moral (1123b13-14).

Reste à examiner ce qu'il advient de la quatrième possibilité d'emblée répertoriée dans les deux éthiques. Anonyme dans l'*EE*, elle consiste à être digne de petites choses et à s'en juger digne (1232b32-33). Cependant ce n'est pas parce que petit et grand s'opposent que cet état est le contraire de la magnanimité; Aristote dit de ce quatrième état qu'il n'est ni tout à fait blâmable, ni magnanime (1233a16-18). En d'autres termes, cet état, ni vice ni vertu, est moralement neutre ou indifférent. L'état anonyme n'est pas

³⁷ Par parallélisme avec les vices associés à la magnificence, on comprend que le vaniteux et le pusillanime ne nuisent à personne, 1123a32.

³⁸ Broadie (2002), *Introduction to NE*, p. 32.

³⁹ Stover & Polansky (2003), p. 358.

un vice parce que 1) il n'est pas blâmable et que 2) il n'est pas contraire de la magnanimité. L'immunité face au blâme vient de ce que l'agent est disposé comme l'exige la raison (ὥς γὰρ ὁ λόγος κελεύει ἔχει, 1233a22) et est par nature le même que le magnanime, savoir que tous deux se jugent dignes de ce dont ils sont dignes (a22-25). On ne saurait en effet reprocher à personne de se conduire rationnellement, qui plus est si l'action se modèle sur la vertu. Caractéristique de l'*EE*, la référence à la raison indique que l'appréciation des deux agents est ὥς δεῖ; le magnanime et l'anonyme portent chacun un jugement adéquat sur leur mérite respectif, et ce faisant sont disposés conformément à l'élément rationnel. C'est donc dire que la correspondance avec la raison ne suffit pas à la vertu; loin de s'y réduire, la vertu implique cette concordance de manière secondaire, puisque celle-ci ne permet pas de la distinguer d'attitudes neutres. Mais il reste que s'estimer conformément à sa valeur réelle constitue dans l'*EE* un analogue de la rationalité, et évite à l'agent le blâme encouru par ceux dont l'appréciation est inadéquate et par suite non conforme à la raison. L'état anonyme, partageant avec la magnanimité l'évaluation correcte et l'harmonie avec la raison, ne se trouve pas dans un rapport d'opposition avec la vertu.

Maintenant si le quatrième type d'agent n'est pas blâmé, il n'est pas loué pour autant; non vicieux, il n'est pas encore vertueux. Certes l'adéquation du jugement de l'anonyme confère à ce dernier une certaine parenté avec le vertueux, mais il n'est pas magnanime. L'élément qui lui manque pour prétendre à la vertu est la grandeur (1233a18), la composante qui fait de la magnanimité un sommet ou extrême. D'une part la magnanimité constitue une moyenne du fait que l'agent s'apprécie à sa juste valeur — en cela l'anonyme peut lui ressembler; d'autre part elle constitue un extrême en regard de la grandeur qu'elle implique (1123b13-15), cette grandeur étant le propre de la vertu. La magnanimité, d'après les deux éthiques, ne va pas sans grandeur. Dans l'*EN*, Aristote trace un parallèle avec la beauté physique, qui implique un corps de grande taille; les personnes de petites tailles peuvent être bien proportionnés, mais pas belles. Pareillement en ce qui concerne les attitudes morales : celui qui est digne de petites choses et se juge tel est sensé (σώφρων)⁴⁰ et non magnanime (1123b5-8). Le quatrième état, laissé

⁴⁰ On aurait à faire ici à la modestie, selon Gauthier & Jolif (1970), p. 275. Dirlmeier (1963), p. 344, remarque plus justement que la vertu chrétienne de modestie n'a pas sa place dans l'éthique classique.

anonyme par l'*EE*, trouve ici un qualificatif, cependant l'*EN* se limite à l'exclure de la vertu, sans souligner ce qu'il a de commun avec elle. L'*EE*, soucieuse de commenter les quatre possibilités qu'elle dégage, offre davantage d'explications concernant l'agent sensé en relation avec le vice et la vertu, tandis que l'*EN* ne l'évoque qu'au passage, se concentrant sur les extrêmes bordant la médiété. Ainsi le schéma d'exposition eudémien est formellement plus complet que celui de l'*EN*, qui favorise la triade formée par la vertu et ses deux vices associés.

Il importe de signaler, à la faveur de l'*EN*, qu'elle contient, à la suite du traitement de la magnanimité, une courte section consacrée à une vertu anonyme, qui se rapproche du quatrième cas de figure répertorié dans l'*EE*⁴¹. Parallèlement à la magnanimité, Aristote, dans ce traité, décrit le quatrième cas comme le fait de mériter de petits honneurs (μικρά) et de s'en juger (ἀξιόϋν) digne (1232b32-33), et souligne la ressemblance de cet état avec la magnanimité — puisque dans les deux cas, l'agent s'estime digne de ce qu'il mérite effectivement (1233a22-24). Cette proximité est également notée dans l'aperçu nicomachéen des états particuliers : il y a, en regard de la magnanimité qui implique un honneur considérable, une autre vertu qui implique un honneur ordinaire (μικράν, 1107b25-27). Alors que la description eudémienne du quatrième état, lequel fait intervenir les mêmes éléments constitutifs que la magnanimité, incite le Philosophe à le considérer comme une version réduite de cette dernière vertu, la description nicomachéenne de l'état correspondant, s'appuyant sur un élément original, porte Aristote à la traiter comme une vertu à part entière. C'est qu'en effet la vertu qui paraît ambition ne met pas en jeu une autoévaluation ou une perception de soi-même à l'image de la magnanimité, mais une aspiration (ὄρεξις) à l'honneur. Cet élément constitutif unique, relevant de l'affect, est susceptible de variation : on peut aspirer (ὀρέγεσθαι, 1107b27-28, 1125b19-20) à l'honneur comme on doit, et le faire plus qu'on doit ou moins. Dans le premier cas, l'agent se tient au milieu (1107b30) et n'a pas de nom; dans le deuxième cas, l'agent nourrit des aspirations excessives et on l'appelle ambitieux (φιλότιμος) et dans le troisième, l'agent manque d'ambition et est nommé modeste (ἀφιλότιμος). Ainsi la vertu anonyme, uni-affective, ne se constitue pas en synthèse; elle est seulement *métaxu* de son élément constitutif unique en regard de deux

⁴¹ Gottlieb (1999), p. 9.

paramètres : le vertueux aspire à l'honneur comme il doit (c'est-à-dire ni trop ni trop peu) et tire honneur de ce qu'il faut, savoir des belles actions (1125b10-11). Enfin la vertu anonyme est digne de louanges (1125a21), tenant le milieu entre deux vices — Aristote, cependant, atténue leur gravité en notant qu'ils sont parfois loués (1125b12 et sq.).

Les deux éthiques traitent différemment la médiété qui implique le petit honneur : dans l'*EE*, elle présente une différence de degré avec la magnanimité, alors que dans l'*EN*, il s'agit d'une différence de nature. Aristote, dans son traitement eudémien, précise que le quatrième individu a la même nature que le magnanime (1233a22-23) et peut même faire à l'avenir un magnanime (1233a24); les deux agents partagent la même attitude de base, et se distinguent uniquement au niveau de leur mérite effectif, grand dans un cas et petit dans l'autre. Le traitement nicomachéen de la vertu anonyme dissocie cette dernière de la magnanimité en identifiant un élément constitutif propre, et en dégageant des vices distincts; les deux états ont chacun dans ce cadre une nature particulière. À quoi donc est due cette variation de statut? Est-ce qu'Aristote, cherchant dans l'*EN* à démocratiser la vertu, aurait été soucieux d'offrir une alternative à ceux pour qui la magnanimité est inaccessible? Ou plutôt, est-ce que, conscient du caractère atypique de la vertu anonyme, le Stagirite dans l'*EE* préfère considérer l'état relatif au petit honneur dans la foulée de la magnanimité comme une quasi vertu? Les deux options sont possibles; quoi qu'il en soit, l'*EN* dénombre une vertu là où l'*EE* voit un simple potentiel. Il appert donc, étant donné l'irrégularité de la vertu anonyme, qu'Aristote est plus souple dans l'application nicomachéenne de la doctrine de la médiété.

3.4.4 Conclusion : le motif de la magnanimité

Après cette illustration des trois aspects de la médiété, reste à se demander pourquoi, au nom de quoi un agent fait-il preuve de magnanimité. Le thème de la cause finale de cette vertu n'est abordé par aucun des traités, alors que c'est le cas pour les autres vertus. Afin de remédier à ce silence, on peut considérer la magnanimité en ce qu'elle a de commun avec les autres vertus et se baser sur le fait que l'agent l'accomplit en vue d'elle-même (il s'agit de la deuxième condition de l'acte vertueux, 1105a32). Ce trait élimine la possibilité que le magnanime pratique sa vertu en vue d'obtenir des biens extérieurs, savoir des marques d'honneur; en outre, il est apparu que l'affect propre au magnanime en regard des honneurs est le dédain, même s'il s'estime digne de les obtenir. Les

honneurs ne sauraient donc en aucun cas constituer une fin pour le magnanime; Gauthier observe que l'essence de l'action morale est d'être une action immanente, qui a en elle-même sa propre fin et que l'on accomplit pour sa beauté immanente⁴². Mais en quoi consiste la beauté de la magnanimité? Les éthiques fournissent très peu d'indices à ce sujet; la seule mention de la beauté dans les traitements de la magnanimité se trouve dans l'*EN*, lorsque Aristote parle de la grandeur du magnanime; il précise que sa vertu implique la grandeur, comme la beauté un corps de grande taille (1123b6-7). On comprend en parallèle que la beauté de l'âme et de ses états dépend de sa grandeur, et c'est précisément ce en quoi consiste la magnanimité, *μεγαλοψυχία*. La beauté de cette vertu réside dans sa grandeur, c'est-à-dire dans le fait d'être digne de grands honneurs — rappelons qu'à cette excellence revient ce qu'il y a de grand dans chaque vertu (1123b30). Si la grandeur d'âme est belle du fait de sa grandeur, c'est-à-dire de manière intrinsèque, il ne faut pas s'étonner de ce que Aristote la compare à la parure des vertus (1124a1-2), la parure étant, littéralement, ce qui ayant soi-même une grande beauté, s'ajoute pour donner de l'éclat, pour grandir le reste. La magnanimité, tel un ornement, rehausse par sa beauté les autres vertus, tout en étant accomplie — ou portée, pourrait-on presque dire — pour elle-même. L'*EN* ne manque pas de signaler que la magnanimité est difficile à pratiquer (1124a3-4), puisqu'elle exige l'excellence et l'accomplissement de l'individu au niveau des vertus. Pareille mise en garde ne se trouve pas dans l'*EE*, qui mise plutôt sur la notion de meilleur pour signifier sa grandeur; la magnanimité y apparaît en effet à deux reprises comme le meilleur des quatre états (1232a34-35, 1233a5-6). Au lieu du rôle de parure, la magnanimité accompagne les autres vertus (1232a31-32, a37-38), fonction qui, sans lui enlever sa situation de sommet, la place néanmoins plus près de ces dernières. La magnanimité eudémienne a par conséquent moins de relief que son vis-à-vis nicomachéen; sa grandeur consiste à être meilleure plutôt que belle, trait qu'elle partage avec les autres vertus. En fait, la beauté proprement eudémienne de la magnanimité peut être déduite de sa correspondance avec la raison; c'est que le magnanime est disposé comme la raison l'exige, c'est-à-dire qu'il se juge digne de ce dont il est vraiment digne (1233a22-24); entendu que la raison commande de choisir le beau (1229a1), le fait de s'évaluer conformément à son mérite, en tant que correspondant

⁴² Gauthier (1951), p. 83.

à une exigence rationnelle, devient porteur d'une certaine beauté. Du côté de l'*EE*, la beauté de la magnanimité se situe donc à un niveau plus global, qui implique la conjonction des deux éléments constitutifs plutôt qu'un seul — ce qui ne signifie pas que cette vertu ne suppose pas grandeur.

Mais il est possible d'aborder le motif de la magnanimité à partir d'un autre point de vue. Aristote explique dans son portrait du magnanime que ce dernier incline à faire du bien, et qu'en recevoir lui fait honte, puisque donner est signe de supériorité et recevoir, d'infériorité. Le Philosophe poursuit en précisant que le magnanime se souvient des bienfaits qu'il a accordés et non de ceux qu'il a reçus; c'est que la personne redevable est inférieure, alors que le magnanime souhaite avoir la supériorité — d'ailleurs il entend parler des premiers avec plaisir, des seconds avec déplaisir (1124b9-15). Ce passage, propre à l'*EN*, viserait à établir que la bienveillance n'a rien à voir dans la motivation du magnanime; au contraire, les services qu'il rend s'expliqueraient par un fort désir de supériorité de sa part⁴³. Bien que le texte dise en toute lettre que le magnanime souhaite avoir la supériorité, il faut convenir que considérer « l'amour de la supériorité » comme motif de la vertu est quelque peu gênant, dans la mesure où cela donne raison aux détracteurs du magnanime, qui le conçoivent comme un être désagréable et hautain. En outre, faire du désir de supériorité le motif de la magnanimité équivaut à rendre la vertu *διὰ τὸ πάθος*, alors que c'est plutôt là une caractéristique du vice. Il serait plus vraisemblable, pour donner du sens à l'extrait ci-devant, de comprendre que si le magnanime préfère garder le souvenir des bienfaits accordés, c'est que ceux-ci témoignent de l'aspect actif, exécutif de sa vertu, alors que les bienfaits reçus se situent du côté de la passivité, aspect moins louable de la vertu, qui du reste n'est pas concerné par la magnanimité. Ainsi le désir de supériorité n'est pas celui de supplanter les autres ni d'atteindre la vertu à leur dépens, mais celui de dispenser ses largesses — et est plutôt cause efficiente que finale. Cette dernière est la vertu elle-même : le magnanime dispense des bienfaits et en conserve le souvenir pour avoir conscience de sa propre perfection⁴⁴. La proximité de cette motivation avec le précepte delphique incite plusieurs

⁴³ Hanley (2002), p. 17.

⁴⁴ Gauthier (1951), p. 97; Smoes (1995), p. 280; Horner (1998), p. 426.

commentateurs⁴⁵ à associer le magnanime avec la figure de Socrate; il est vrai que le portrait du magnanime présente certaines caractéristiques du personnage, par exemple son courage, son franc-parler (et parfois son ironie) et la haute opinion qu'il a de lui-même⁴⁶. Cela pourtant vaut pour l'*EN* seule, et sa tendance au concret; l'*EE*, n'illustrant pas la vertu, se préoccupe davantage de la présenter de manière à éviter toute contradiction, et en décrivant les quatre attitudes possibles. Le traitement eudémien de la magnanimité ne pointe pas un individu particulier, et en reste plutôt à la théorie de la médiété; s'il est plus difficile de voir Socrate et le précepte delphique dans les pages eudémiennes, en revanche on y trouve exposée clairement la structure de la magnanimité. De fait, l'absence du portrait du magnanime ne porte pas ombrage à la compréhension de la vertu, ce qui montre sa nature facultative et met un bémol sur les interprétations⁴⁷ qui, s'appuyant sur ce portrait, assimilent le magnanime au philosophe. Certes le philosophe peut être magnanime, mais ce dernier œuvre dans la sphère de la vertu morale, qui fait appel à l'âme irrationnelle.

⁴⁵ Notamment Gauthier & Jolif (1970), p. 283; Rees (1971), pp. 241-242 (citant Deman); Stover & Polansky (2003), p. 354; Crisp (2006), p. 175.

⁴⁶ Sur le rapprochement entre le portrait du magnanime et Socrate, voir Seddon (1975).

⁴⁷ Surtout celles de Gauthier (1951) et Schütrumpf (1989).

3.5 *La magnificence*

Suivant l'ordre de présentation de l'*EE*, nous traitons la vertu de magnificence (μεγαλοπρέπεια) après celle de magnanimité. Dans l'*EN*, l'exposé concernant cette vertu suit celui consacré à la générosité; en effet, comme la générosité, la magnificence est en rapport avec les biens d'usage courant (χρήματα, 1107b16, 1122a19). Cependant le rang qu'occupe la magnificence dans l'*EE* est également justifiable; plutôt que de considérer le contexte de réalisation pour déterminer son rang, Aristote tient compte de la nature même de la vertu, laquelle, à l'image de la magnanimité, comprend l'idée de grandeur¹. Quoiqu'il en soit de ces différents classements, qui ont chacun leur raison, le traitement de la magnificence couvre près d'une page Bekker et demie dans l'*EN* (1122a18-1123a33) et 24 lignes dans l'*EE* (1233a31-b15). Afin de bien cerner en quoi la magnificence répond à la notion de médiété, nous examinerons d'abord son contexte de réalisation, puis nous nous pencherons sur la question des éléments constitutifs, pour enfin analyser les vices qui lui sont associés.

La magnificence s'exerce dans le domaine où sont impliqués les biens d'usage courant; afin qu'elle ne fasse pas double emploi avec la générosité, l'*EN* signale de manière générale, dans son aperçu des états particuliers, que le magnifique manipule de grandes sommes, alors que le généreux en manipule de petites (1107b18-19). L'*EE*, pour sa part, précise que le περὶ ὄ de la magnificence suppose le dépassement du nécessaire (ἐν ὑπερβολῇ τῶν ἀναγκαίων, 1233a35-36), et cible la grande dépense (1233a36). Les exemples qu'y donne Aristote permettent d'éclairer le genre de circonstances en question : il s'agit de noces ou de mariage (1233b2, b10) et d'ambassade (b11), des événements qui partagent une nature communautaire, pour ne pas dire publique, et sacrée. Le Philosophe identifie, dans le traitement nicomachéen de la magnificence, une deuxième caractéristique des objets de dépense du magnifique : ce sont les objets les plus grands et les plus honorables qui soient (ἐντιμότατα, 1122b19, b35). Tels sont par exemple les objets de dépense qui concernent les dieux : offrandes votives, édifices, sacrifices, et encore tous ceux qui impliquent la religion, de même que tous ceux qui présentent un intérêt public, comme la conduite d'un chœur, l'équipement d'une trière ou le financement d'un repas pour la cité (1122b20 et sq.) — l'armement de la trière avait

¹ En grec, les deux termes commencent par l'élément *mégalo-*, qui signifie « grand ».

déjà été mentionné en 1122a24, avec l'organisation d'une ambassade sacrée. Aristote a donc en vue, pour ce qui est du domaine de la magnificence, les services publics, dits « liturgies² ». Ces services constituaient des charges imposées aux plus riches citoyens, lesquelles dispensaient la cité d'instituer des impôts à de telles fins³. Ainsi la triérarchie consistait pour le triérarque à armer une trière, savoir un vaisseau de guerre, dont la cité lui fournissait la coque; le chorège, quant à lui, était chargé de l'organisation du chœur, élément essentiel de la tragédie et de la comédie antiques, et par suite de toute l'organisation matérielle du spectacle; enfin les autres objets de dépense de prestige sont l'organisation de repas public et l'envoi de délégations aux fêtes solennelles d'Olympie, de Delphes, de Corinthe, etc.⁴. Sous ce rapport, la magnificence relève du domaine public; elle profite non à un individu en particulier, comme c'est le cas de la générosité, mais à l'ensemble des citoyens. Cette dimension publique de la magnificence se manifeste également dans les objets de dépense privée, qui font aussi partie du domaine de cette vertu. Aristote cible en 1123a1 et sq. les événements qui n'arrivent qu'une seule fois, par exemple le mariage, et ceux qui intéressent toute la cité, comme les réceptions d'étrangers et les fêtes en leur adieu. Bien que relevant de la sphère privée, ces événements impliquent un grand nombre de personnes et servent un intérêt commun, de sorte que le contexte de réalisation de la magnificence a une nature communautaire.

La magnificence s'exerce donc selon les deux éthiques en regard des objets de dépense les plus grands qui soient (ἐν μεγάλῃ δαπάνῃ, 1233a36, 1122a23). Ce dépassement du nécessaire explique sans doute qu'on conçoive la différence entre l'objet de la magnificence et celui de la générosité comme une différence de degré; dans cette optique, la magnificence n'est pas autre chose qu'une générosité magnifiée⁵. Cette interprétation, qui distingue les deux vertus sur la seule base de la quantité de biens concernée, engendre cependant certaines difficultés. D'abord le fait est que la générosité met en jeu acquisition et don (ou dépense); or la magnificence ne se rapporte pas du tout à l'acquisition, ayant affaire aux seules actions de dépenses (1122a21, 1233a32)⁶. Ensuite la disparité entre les vices opposés à la magnificence et ceux qui correspondent à la

² Gauthier & Jolif (1970), p. 269.

³ Bodéüs (2004), p. 191, note 1.

⁴ Gauthier & Jolif (1970), p. 269.

⁵ Op. cit., pp. 262, 267; Collins (1999), p. 138.

⁶ Nolet de Brauwere (1952), p. 357; Collins (1999), p. 138.

générosité indique que l'écart entre les deux médiétés dépasse la simple question de degré — en fait, elles diffèrent suffisamment pour être traitées de manière indépendante. Certes la magnificence passe en grandeur la générosité — Aristote le signale lui-même dans l'*EN* (1122a22) — mais son objet, outre la grandeur, se distingue de celui de la générosité par sa nature. En effet, les objets de dépense dont il est question sont les objets honorables (τὰ τίμια, 1122b19), par exemple ceux qui concernent les dieux (offrandes votives, édifices, sacrifices) et qui sont d'intérêt public, deux conditions qui ne s'appliquent pas dans le cas de la générosité. Signalons ici que le fait que les objets honorables impliquent la religion a incité un commentateur à concevoir la magnificence comme une vertu sacramentelle⁷, qui permet à son possesseur de prendre adéquatement en charge les célébrations religieuses et politiques. Cette interprétation, cependant, est inexacte, puisque le rapport entre les objets honorables et la religion est accidentel. Il se trouve en effet que les manifestations qui permettent le mieux de faire valoir sa fortune et de dépenser avec prestige sont d'ordre religieux. C'est par coïncidence que la magnificence concerne le sacré; la dépense du magnifique est religieuse uniquement parce que c'est dans ce cadre qu'il lui est possible de dépenser somptueusement.

Les objets de dépense que suppose la magnificence sont non seulement les plus grands et les plus honorables, mais aussi les plus beaux, c'est-à-dire, précise Aristote, ceux qui durent longtemps, par exemple une demeure, un sanctuaire et un tombeau (1123a6-12). Cette troisième caractéristique de l'objet de dépense du magnifique relève de la parure : les deux éthiques, en effet, situent la vertu au niveau de la parure (κόσμος, 1123a7, 1233a34), signe de la richesse de celui qui en fait preuve. Si l'*EE* ne le spécifie pas, en revanche l'*EN* affirme explicitement l'impossibilité pour une personne pauvre d'être magnifique (1122b 26-27). La vertu de magnificence, en raison du domaine dans lequel elle s'exerce, exclut nécessairement l'individu pauvre, incapable des dépenses les plus grandes, les plus honorables et les plus belles. Cette exclusion des démunis de la vertu a tant choqué la conscience chrétienne qu'elle compte parmi les propositions qui ont mené à la condamnation de l'aristotélisme par l'Église au XIII^e siècle⁸. Il faut cependant voir que l'exclusion n'est pas totale, et concerne la vertu de magnificence

⁷ Young (1994), p. 318, note 11.

⁸ Gauthier & Jolif (1970), p. 270.

seulement, puisque dans le domaine des biens d'usage courant, reste à la portée de la personne moins nantie la vertu de générosité. Cette dernière, en effet, est fonction de l'avoir de l'agent; la marque du généreux ne se trouve pas dans la quantité de biens donnés, mais dans l'état du donateur, de sorte que rien n'empêche de juger plus généreux celui qui en valeur absolue donne moins, s'il donne à partir d'un avoir moindre (1120b7-10). Ainsi la générosité constitue une vertu inclusive, au sens où tout agent, peu importe sa situation financière, peut en faire preuve, alors que la magnificence est l'apanage des seuls fortunés⁹ (les personnes pauvres qui se risquent dans les grandes dépenses sont, d'après Aristote, des idiots, 1122b28). En fait, les grandes dépenses que suppose la magnificence conviennent à ceux qui déjà disposent de moyens considérables (par eux-mêmes, grâce à leurs ancêtres ou leur entourage), c'est-à-dire aux gens de la noblesse (1122b30-31). Sous ce rapport, la magnificence est une vertu atypique : elle suppose une classe déterminée d'agents, tandis que les autres vertus particulières sont à la portée de tout agent moral, peu importe le statut social. Unique en son genre, la magnificence, par son $\pi\epsilon\rho\iota$ δ général (les biens d'usage courant), n'en entretient pas moins une relation privilégiée avec la générosité, à la façon des vertus d'amabilité, de franchise et d'enjouement, qui partagent aussi un domaine général (celui des interactions sociales). À la différence de ces dernières, toutefois, qui sont reliées de manière horizontale, l'intégration de la magnificence et de la générosité est verticale : si le généreux n'est pas magnifique, en revanche le magnifique est nécessairement généreux (1122a29), puisqu'à l'image du généreux, il dépense ce qu'il faut comme il faut ($\delta\alpha\pi\alpha\nu\eta\sigma\epsilon\iota$ $\alpha\lambda\lambda\alpha$ $\delta\epsilon\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\omega\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$, 1122b11-12). La vertu du magnifique se traduit non seulement lorsqu'il dépense une plus grosse somme que le généreux, mais aussi lorsqu'il dépense la même quantité; dans ce dernier cas, sa magnificence se manifeste par le fait qu'avec le même montant, il produit l'œuvre la plus somptueuse, savoir qui suscite l'admiration (1122b14-18). Cette dernière caractéristique confirme que la différence entre générosité et magnificence ne se réduit pas à une question de quantité des biens impliqués.

Selon les deux éthiques, la magnificence se réalise dans le contexte des grandes dépenses. Bien que l'*EE* ne précise pas que ces dépenses sont par ailleurs les plus honorables et les plus belles, on constate par les exemples choisis (noces et ambassade)

⁹ Hartmann (1951), p. 259; Collins (1999), p. 138.

qu'elle admet aussi ces qualificatifs. La mise à l'écart des pauvres et la comparaison avec la générosité, cependant, sont propres à l'*EN*. Aristote, dans l'*EE*, reste discret concernant le type d'agent qui fait preuve de magnificence, signalant seulement qu'elle ne convient pas à l'individu aux antécédents humbles (1233b11-13); l'*EN*, de son côté, identifie précisément une sorte d'agent en signalant que la magnificence convient particulièrement aux gens de la noblesse (1122b31). La comparaison avec la générosité, quant à elle, s'inscrit dans la tendance nicomachéenne à mettre en rapport les différents états, tendance qui a été observée à l'occasion des examens des autres vertus, et qui traduit un intérêt pour la pratique des vertus, absent de l'*EE*, laquelle se limite à décrire ce qu'elles sont. En fait, le développement nicomachéen, usant du procédé comparatif, permet de situer la magnificence par rapport à la vertu qui lui ressemble le plus, tandis que le développement eudémien considère la magnificence en elle-même, indépendamment de sa relation à la générosité. Cette approche autonomiste, qui décrit la magnificence sans référer à la générosité, démontre que la première, en dépit des apparences et contrairement à ce que soutiennent certains commentateurs¹⁰, n'a rien d'une générosité magnifiée.

La magnificence constitue une vertu atypique en raison de son appartenance à une classe déterminée d'agents, ceux qui disposent d'une fortune. Son irrégularité se manifeste encore davantage au niveau des éléments constitutifs; la magnificence, en effet, met en jeu non pas deux, mais une seule action, la dépense (*περὶ τὰς δαπανηρὰς μόνον*, 1122a21; *περὶ τὴν δαπάνην*, 1233a32). Ainsi la magnificence, comme son nom l'indique, consiste non seulement à dépenser en grand (*μεγαλο-*), mais à la faire comme il convient (*-πρέπεια*, 1122a23); le magnifique décide la grandeur qui convient (*τοῦ πρέποντος μεγέθους*, 1233a36-37), et en cela il trouve la moyenne. C'est en tant qu'il est convenable que l'unique élément constitutif de la magnificence forme une moyenne. Aristote précise ce caractère en 1122a25-26, affirmant que la dépense convenable est relative au sujet, à la situation et à l'objet en cause. Concernant le premier de ces trois paramètres, le Philosophe soutient qu'on se rapporte à l'agent pour juger de la dépense, savoir qu'on considère qui il est et quelles sont ses disponibilités (1122b24-25). Celui qui se charge d'une grande dépense doit avoir de quoi déboursier beaucoup, de sorte que la grandeur de la dépense sied à ceux qui disposent des moyens appropriés (1122b30),

¹⁰ Gauthier & Jolif (1970), p. 267.

particulièrement aux gens de la noblesse (b31). Deuxièmement, la dépense convenable est relative à la situation; ce n'est pas en effet en n'importe quelle occasion que s'exerce la magnificence, mais seulement dans les grandes occasions, telles les noces et les tragédies. Finalement, la dépense convenable est relative à l'objet en cause, savoir que l'œuvre produite doit être ajustée à la dignité de son destinataire; par exemple, comme le statut des dieux est supérieur à celui des êtres humains, on ne dépense pas la même somme pour ériger un sanctuaire et pour construire un tombeau (1123a9-11). Ces trois paramètres selon lesquels la grande dépense est convenable et se constitue en *métaxu* sont proprement nicomachéens. Bien qu'ils ne soient pas énoncés dans l'*EE*, les exemples qu'Aristote y donne permettent de croire qu'ils sont en quelque sorte présumés; ainsi le traitement eudémien de la magnificence contient une référence à la richesse du magnifique (1233b2), distingue entre ce qui convient pour le mariage d'un domestique et pour celui d'un être aimé (1233b9-10) et mentionne les antécédents des agents (b12-13). Plutôt que de décrire la structure profonde de la vertu en identifiant explicitement les paramètres de la dépense convenable, Aristote dans l'*EE* qualifie globalement le comportement du magnifique : il agit comme l'exige la situation (*κατ'ἀξίαν*) et comme le veut la raison (*ὡς ὁ λόγος*, 1233b6). Comme dans le cas des autres vertus, le traité eudémien établit une correspondance entre la moyenne et ce qu'exige la raison, ce qui signifie non que la raison détermine la médiété de magnificence, mais que la dernière est en harmonie avec la première.

Il importe, afin de compléter la description de la magnificence, de traiter de sa dimension acrotique, puisque la vertu est aussi, dans l'ordre du bien, un sommet (1107a7-8). C'est par l'intermédiaire de la raison que se traduit cet aspect dans l'*EE*; Aristote en effet y mentionne l'harmonie entre le comportement du magnifique et ce qu'exige la raison (1233b6). Or il se trouve que ce qui est conforme à la raison constitue ce qu'il y a de mieux (1220b28), est le meilleur et le plus parfait (1222a8-9), par où il appert que la magnificence est le meilleur état, autrement dit une perfection. L'*EN*, pour sa part, ne note pas la correspondance entre la magnificence et la raison, cependant elle traite d'un élément qui permet de distinguer la médiété des extrêmes autrement que par les notions d'excès et de défaut, savoir le motif de la vertu, qui confère à celle-ci son statut de sommet. Aristote signale en 1122b6-7 que le magnifique, lorsqu'il engage de grandes

dépenses, a en vue la beauté du geste (τοῦ καλοῦ ἔνεκα), car c'est la marque commune aux vertus. Gardons-nous ici de confondre cette beauté avec celle des œuvres que produit la magnificence, par exemple la beauté d'un mariage, d'un temple ou d'un tombeau. Il y a en fait deux sortes de beauté : celle, matérielle, des objets sensibles obtenus par la dépense du magnifique, et celle, morale, inhérente à l'exercice de sa vertu. Cette dernière prend un contenu particulier selon chaque vertu, et dans le cas de la magnificence, elle prend le visage de la gratuité. Aristote en effet précise en 1123a4-5 que ce n'est pas à son profit que dépense le magnifique, mais pour servir les intérêts communs (εἰς τὰ κοινά). Ainsi la beauté du geste magnifique réside dans un certain désintéressement, dans la capacité de mettre sa fortune personnelle au profit de la communauté, et ce sans rien attendre en retour, ni compensation, ni admiration. Celui qui dépense en grand dans le but de susciter l'admiration est un vilain (1123a25); sa motivation n'a rien de beau, puisqu'il a en vue son propre intérêt et non le bien commun. Qu'il arme une trière, qu'il conduise un chœur ou qu'il défraie un repas pour la cité, le magnifique pose un beau geste parce qu'il agit au nom de l'intérêt commun. De plus, ajoute Aristote en 1122b7-8, il s'exécute avec plaisir et empressement; à l'image des autres vertus, la magnificence se réalise avec plaisir, celui-ci constituant l'indice de l'état vertueux¹¹. Bref, la magnificence apparaît comme un sommet d'une manière propre à chaque éthique : dans l'*EE*, elle a, grâce à son harmonie avec la raison, le statut de meilleur état, alors que dans l'*EN*, c'est la beauté qui fait d'elle un extrême et qui la différencie complètement du vice.

La magnificence particularise de manière plutôt singulière le triple aspect de la médiété. D'abord elle est milieu entre le trop et le trop peu de dépense d'une façon qui implique une certaine grandeur, comme dans le cas de la magnanimité; ensuite, du fait de son élément constitutif unique, elle ne forme pas de synthèse et demeure une médiété unilatérale. Cependant la magnificence est plus typique en ce qui concerne son motif et le fait qu'elle constitue une moyenne entre deux extrêmes, l'un par excès et l'autre par défaut. Aristote, dans sa liste des états particuliers du livre II de l'*EE*, identifie le vice par excès correspondant à la magnificence comme l'ostentation (δαπανηρία, 1221a11) et affirme dans la description qui suit que l'extravagant (σαλάκων, 1221a35-36) excède la convenance (ὑπερβάλλει τὸ πρέπον). Dans le traitement de la magnificence en III, 6,

¹¹ Voir les passages ciblés par Gauthier & Jolif (1970), p. 265 : 1099a7-17, 1104b4-9, et encore 1120b30.

Aristote hésite quelque peu quant à l'appellation du vice par excès, signalant qu'il n'y a pas de mot pour le désigner (*ἀνώνυμος*, 1233a39), avant d'opter pour le terme *salakôn*. Ainsi l'extravagant vise trop haut et sort du bon ton (1233a38-39), recevant des gens venus le saluer comme pour une noce, sans l'excuse d'avoir à veiller à une réputation ou parce qu'il occupe une charge publique (1233b4-6). Cet exemple révèle que l'extravagance se réalise dans le même contexte objectif que la magnificence, les grandes dépenses. Ce n'est toutefois pas la grandeur de la dépense elle-même qui est en cause; Aristote mentionne d'ailleurs explicitement ce fait dans le développement nicomachéen sur la magnificence : l'excès ne réside pas dans la grandeur de la dépense (1122a32). L'exagération de celui qui fait preuve de *βαναυσία* — c'est le nom que donne l'*EN* au vice par excès — tient au fait qu'il dépense en grand dans les affaires qui ne l'exigent pas (1122a32-33), c'est-à-dire dans les petites occasions de dépense (1123a20-21), contrevenant ainsi au paramètre de situation. Par exemple, il offre aux cotisants de son club des banquets de noces et s'il est responsable d'un chœur de comédie, il le pare de pourpre¹² (1123a22-23). Par ailleurs, l'extravagant peut faire preuve d'excès en regard de lui-même, c'est-à-dire engager une dépense qui outrepassse ses moyens; c'est ce qu'Aristote affirme de Thémistocle qui, vu ses humbles antécédents, avait conduit à Olympie une ambassade qui ne lui convenait pas (1233b11-13). Et l'individu de condition modeste qui se risque à dépenser beaucoup est, d'après le Philosophe, un idiot (1122b28), parce que ce n'est pas ce qu'on exige de lui. Le vice par excès — peu importe qu'on le nomme *dapanéria* ou *banausia*, l'idée reste la même — se caractérise donc par une dépense qui excède la convenance, soit en regard de la situation, soit en regard de l'agent lui-même. Unilatéral, l'extrême d'extravagance ou de vulgarité ne se constitue pas en synthèse, savoir qu'à la différence des autres vices par excès, il ne comporte pas d'aspect défailant. Finalement, en plus de surenchérir par rapport au convenable, le geste de l'extravagant n'est pas exécuté pour le motif adéquat. Au lieu de dépenser par souci de ce qui est beau — c'est-à-dire en visant l'intérêt commun — l'excessif le fait pour étaler sa richesse, croyant par le fait même susciter l'admiration (1123a24-26). Par conséquent, la motivation principale de l'extravagant n'est pas inhérente au geste lui-même, mais

¹² Dans les comédies de Mégare, reconnues à Athènes pour leur manque de goût, les choreutes étaient habillés de pourpre, vêtement très coûteux normalement réservé à la tragédie; voir Gauthier & Jolif (1970), p. 272.

réside dans un effet externe, lequel est secondaire et accidentel dans la perspective du magnifique.

Si les éthiques emploient chacune leur terminologie pour désigner le vice par excès — quoique la différence d'appellation ne traduise pas une différence de nature —, en revanche elles nomment pareillement le vice par défaut : il s'agit de la mesquinerie, μικροπρέπεια, qui consiste, comme son nom le suggère, à manquer le convenable (ἐλλείπει τοῦ πρέποντος, 1221a36). L'*EE* illustre à l'aide d'un exemple le manquement du mesquin eu égard au convenable : c'est le cas d'une personne riche qui, devant déboursier pour les noces du fils qu'elle aime, croit que ce qui convient est une table modeste, comme celle dont on restaure des gens venus vous saluer (1233b2-4). Ainsi le défaut se situe au niveau de la somme dépensée, qui n'est pas suffisante considérant l'agent lui-même et l'occasion, ce qui distingue l'œuvre du mesquin de celle du magnifique. La description nicomachéenne de la mesquinerie ajoute un aspect au vice : en plus du montant dépensé, est en cause l'état d'esprit dans lequel se trouve l'agent lorsqu'il pose son acte. Le mesquin en effet peut avoir fait les plus grandes dépenses, il gâche la beauté de son geste par son attitude négative. Plutôt que d'agir avec empressement, comme le fait le vertueux, le mesquin hésite et se montre attentif à la façon de déboursier le moins (1123a28-30); malgré l'abondance de ses ressources, il calcule au plus près (1122b8), ce qui produit une œuvre de moindre envergure que celle du magnifique. Non seulement le mesquin hésite-t-il à dépenser en grand, mais encore il le fait de mauvais gré, en se plaignant et croyant toujours faire plus qu'il ne doit (1123a31), ce qui le distingue du magnifique, dont l'acte est à chaque fois accompagné du plaisir caractéristique à l'exercice de la vertu (1122b7). L'état psychologique du magnifique et celui du mesquin diffèrent aussi sur le plan de la fin poursuivie : alors que le premier cherche à faire au plus beau et au plus convenable, le second considère la somme et le moyen de payer le moins (1122b9-10). Bref, concernant la mesquinerie, l'*EE* met l'accent sur le résultat objectif du vice par défaut, tandis que l'*EN* donne de l'information sur l'état subjectif de l'agent, les deux approches éclairant chacune un aspect du vice.

Le portrait de la magnificence brossé jusqu'ici amène à constater qu'elle présente moins de traits caractéristiques que les autres vertus examinées; elle n'est donc pas des

plus représentatives de la notion de médiété, comme le sont notamment les vertus de courage et de générosité, qui impliquent deux éléments constitutifs paramétrés formant une synthèse. L'aspect qui rapproche le plus la magnificence des autres vertus est sa situation de moyenne entre deux extrêmes, l'un par excès, l'autre par défaut. Mais sa singularité s'exprime aussi à ce niveau, car les vices correspondant à la magnificence, en plus d'être unilatéraux, ont un statut particulier, qui ne s'applique pas à tous les extrêmes : si la plupart d'entre eux attirent le blâme, en revanche la vulgarité et la mesquinerie n'entraînent pas d'opprobre. La raison en est que ces vices ne sont pas nuisibles pour les autres et qu'ils ne sont pas trop disgracieux (1123a31-33). Ce sont, en quelque sorte, des vices en un sens affaibli, certes des travers, mais des travers inoffensifs, qui ne lèsent personne¹³. Il y a à cet égard un rapprochement à établir avec les extrêmes associés à la vertu de magnanimité : Aristote souligne en effet que le pusillanime et le vaniteux ne semblent pas être des vicieux, puisqu'ils ne font pas le mal; ils sont plutôt des ratés (1125a18-19). Il s'agirait d'une sous-catégorie de vices, moins répréhensibles, entraînant peu d'inconvénient, tant pour l'entourage que pour l'agent lui-même, sauf peut-être le fait de se rendre ridicule¹⁴. Ces détails sur le statut de la vulgarité et de la mesquinerie sont proprement nicomachéens; l'*EE*, pour sa part, procède sans spécifier si elles sont blâmables. Bien que l'*EN* soit plus précise concernant les extrêmes associés à la magnificence, son propos n'est pas tout à fait complet. Il manque en effet une information au sujet des extrêmes, qui se trouve dans les autres développements : Aristote ne détermine pas laquelle, de la vulgarité ou de la mesquinerie, est l'extrême le plus contraire à la médiété, et par suite pire que l'autre. Soucieux de comparer les différents états dans les traitements des autres vertus, Aristote omet ici de le faire, et envisage les deux vices comme également non nuisibles. Si toutefois l'on se rappelle que les noms grecs pour l'avarice et la pusillanimité indiquent, selon Aristote, leur opposition à la médiété, on peut déduire que l'extrême qui s'oppose le plus à la magnificence (μεγαλοπρέπεια) et qui est par le fait même pire que l'autre est la mesquinerie (μικροπρέπεια).

¹³ Gauthier & Jolif (1970), p. 272.

¹⁴ Idem.

Finalement, la magnificence, par son caractère atypique, est la preuve que la structure de la médiété présente pour Aristote une certaine flexibilité. D'abord il se trouve que la vertu peut être réservée à une classe spécifique d'agents. Ensuite, il arrive que la vertu mette en jeu un seul élément constitutif et ainsi ne forme pas une synthèse, particularisant seulement l'aspect *métaxu* de la médiété, c'est-à-dire la position de milieu entre le trop et le trop peu de l'élément constitutif. De plus, il peut se faire que la vertu se positionne entre deux extrêmes, l'un par excès, l'autre par défaut, sans que ceux-ci ne constituent des vices à proprement parler, savoir entre deux extrêmes qui ne sont ni nuisibles, ni répréhensibles. Le triple aspect de la médiété, par conséquent, n'est pas une structure rigide qui s'applique uniformément à tous les états vertueux; il se concrétise à chaque fois d'une manière particulière, s'adaptant aux données propres à chaque vertu, ce qui fait à la fois son originalité et sa complexité.

3.6 La douceur

La vertu de douceur (πραότης) sera l'occasion d'une analyse différentielle, qui se concentrera surtout sur les éléments propres à chaque éthique, avec pour toile de fond la structure de la vertu morale telle qu'elle s'est dégagée dans les chapitres précédents. Précisons, pour commencer, la place qu'occupe la douceur au sein de l'ensemble des vertus dans les deux ouvrages. L'*EE* la répertorie à la première ligne de son tableau en II, 3, 1220b38, et décrit brièvement les extrêmes associés en 1221a15-17. Le traitement proprement dit de cette vertu au livre II occupe une vingtaine de lignes (1231b5-26), et arrive au troisième rang, après ceux du courage et de la tempérance, beaucoup plus substantiels. Pour sa part l'*EN* caractérise sommairement la douceur au septième rang de son aperçu des états particuliers en II, 7, 1108 a 3-9. Adoptant le même ordre au livre IV, Aristote présente cette médiété à la septième place, après la vertu qui paraît ambition et avant les vertus de la sociabilité, lui accordant un développement de presque une page, soit de 1125b26 à 1126b10. Le rang attribué à la douceur dans chaque éthique n'est pas en soi révélateur eu égard à la nature de la vertu; observons simplement que Aristote, dans l'*EN*, respecte l'ordre de présentation établi dans son aperçu des vertus, alors que dans l'*EE*, il s'inspire assez librement de son tableau. Dans les deux cas cependant, il n'y a pas de critère de classement évident, de sorte que l'ordre de présentation semble quelque peu arbitraire. Tout au plus peut-on identifier une régularité dans le cas de l'*EN* : Aristote y regroupe les vertus se rapportant aux biens d'usage courant, la générosité et la magnificence, et celles qui ont trait aux honneurs, la magnanimité et l'ambition, ce qu'il ne fait pas dans l'*EE*.

Il ne fait aucun doute, dans l'*EN*, que la douceur implique comme un de ses éléments constitutifs l'affection de colère (ὀργή); Aristote en effet l'affirme à plusieurs reprises : 1108a4, 1125b26, b30, 1126b10. Le traitement eudémien de la douceur, pour sa part, n'emploie pas une seule fois le terme *orgê*; il lui substitue une autre affection, l'ardeur (θυμός), à trois reprises (1231b5-6, b11, b15). La différence se fait également sentir dans le choix des verbes; lorsqu'il est question de douceur, Aristote dans l'*EN* emploie systématiquement le verbe « s'irriter » (ὀργίζομαι), formé sur le substantif *orgê*, tandis que dans l'*EE* il utilise aussi celui, à la portée plus générale, de

« s'emporter » (πάσχω) — il parle également de « remuer l'ardeur » et de « souffrir¹ ». Qu'en est-il donc de la relation entre la colère et l'ardeur? On peut établir un rapport d'identité entre les deux affects et les considérer comme interchangeable; c'est la position de J. Fillion-Lahille, qui va jusqu'à traduire le terme *thumos* par colère². Elle n'établit aucune distinction et rapproche certains passages des deux éthiques indifféremment du fait qu'ils utilisent les termes *orgê* ou *thumos*. L'auteure se fonde vraisemblablement sur ce qu'ils ont en commun, c'est-à-dire leur nature affective : l'*EN* cite la colère comme exemple d'affection en 1105b21-22, et l'*EE* nomme l'ardeur dans cette même catégorie en 1220b12. Un indice de la confusion chez elle entre colère et ardeur réside en ce que, insistant sur le caractère naturel de la colère, elle s'appuie sur des extraits qui portent en fait sur l'ardeur³. Or si la colère et l'ardeur sont à l'évidence apparentées, il n'est pas certain qu'il faille les assimiler. À cet égard, la position de J. Frère est plus satisfaisante; reconnaissant une parenté entre les deux affections, il lui importe cependant de distinguer ce qu'il conçoit comme les deux formes de la colère⁴. Les principales différences qu'il identifie sont les suivantes : 1) le *thumos* est d'abord *orexis*, et ensuite *pathos*, alors que l'*orgê* est d'abord *pathos* et ensuite *orexis*; 2) le *thumos* est à la fois animal et humain, mais l'*orgê* appartient à l'être humain seul; 3) le *thumos* n'est pas sujet à l'excès ni à la faute, tandis que l'*orgê* est susceptible d'excès et donc de vice⁵. La première divergence se base d'une part sur l'*EE*, 1223a26-27, où Aristote donne l'ardeur comme une des trois subdivisions du désir (*orexis*), et sur 1220b12, où il classe l'ardeur parmi les affections. D'autre part la première divergence s'appuie sur *EN*, 1105b21-22, passage selon lequel la colère constitue une affection, mais aussi sur *Rhétorique*, II, 2, 1378a30, où la colère est définie comme un désir pénible. Ainsi, selon Frère, l'ordre de définition serait inversée dans le cas de l'ardeur et de la colère, la première comptant avant tout et généralement comme espèce du désir. La deuxième distinction est corroborée par l'*EE*, en 1229a25 et sq., où Aristote attribue l'ardeur aux animaux, plus précisément aux sangliers; il explique que le faux courage dû

¹ Respectivement κινουμένους τὸν θυμὸν et λυπεῖσθαι.

² Fillion-Lahille (1970), pp. 61-64 et 76-78.

³ Op. cit., p. 61, où elle cite 1117a4 et 1229a28, et p. 71, où elle mentionne 1149b8; les trois passages concernent le *thumos*.

⁴ Frère (2000), p. 175.

⁵ Op. cit., p. 186. Précisons que la colère n'est pas, en elle-même, un vice; elle est constitutive du vice uniquement dans la mesure où l'agent l'éprouve trop ou trop peu.

à l'ardeur est le plus naturel, et souligne aussi le phénomène dans l'*EN* (1117a4). La colère, pour sa part, même si elle est également naturelle et innée⁶, n'appartient jamais aux animaux. La troisième différence, quant à elle, est vraie dans l'optique nicomachéenne seulement, puisque la colère y est matière à excès, défaut et médiété alors que l'ardeur, en tant qu'auxiliaire du courage, ne se prête pas à ces variations.

Ces trois observations suggèrent que le *thumos* possède un caractère plus général que la colère : en sa qualité de désir, il a la possibilité de se réaliser sous plusieurs formes particulières, dans la mesure où le désir est toujours désir d'un objet quelconque; en ce qu'il est le propre du genre animal, et pas uniquement de l'espèce humaine et en ce qu'il participe de deux vertus morales, savoir le courage et la douceur. La généralité du *thumos* incite à concevoir cette affection de manière globale, comme subsumant d'autres affections particulières. Dans cette perspective, on peut considérer que le *thumos* est à l'origine, entre autres, de la colère — d'ailleurs Aristote donne explicitement le *thumos* comme faculté de l'âme qui préside à l'affectivité en *Politique*, VII, 7, 1327b40⁷, et il identifie l'ardeur comme un genre en 1116b26. Si donc l'ardeur est une affection polymorphe, et que la colère, en tant qu'*orexis* particulière, est comprise en son sein, il est clair que l'*EE*, traitant de l'ardeur plutôt que de la colère, se situe à un niveau de généralité plus élevé que l'*EN*. L'*EE* ne nie pas que la douceur mette en jeu la colère, puisque Aristote y utilise le verbe *orgizomai*, cependant son insistance sur l'ardeur témoigne d'une volonté d'inscrire la douceur dans un cadre inclusif, qui tient compte des différentes manifestations dont est susceptible l'ardeur. L'*EN*, de son côté, n'ignore pas l'ardeur — Aristote y affirme que les personnes amères contiennent leur ardeur, 1126a19-21 — mais elle se situe au niveau plus spécifique de la colère. Il s'agit bien, dans les deux cas, de la même vertu, à la différence que l'*EE* envisage le genre de l'affect en cause et l'*EN*, l'affection dans ce qu'elle a de particulier.

Une autre particularité eudémienne réside dans le fait qu'Aristote y souligne l'aspect pénible de l'ardeur : « celui qui est doux, explique-t-il, a aussi rapport avec ce que l'ardeur produit de pénible, car c'est face à ce désagrément qu'il se tient d'une

⁶ Voir *Catégories*, 9b35 et sq.

⁷ Passage cité par Viano (2002), p. 248.

certaine façon⁸. » Il ajoute, un peu plus loin, qu'on souffre (λυπεῖσθαι) de l'affection que nous appelons l'ardeur (1231b15). Cet élément constitutif de la douceur se révèle ainsi difficile à éprouver, ce qui n'est pas le cas dans l'*EN* : nulle part Aristote n'y mentionne que la colère serait une affection douloureuse. Cependant il traite du rapport entre colère et douleur ailleurs, en deux ouvrages différents. D'une part en *Rhétorique*, II, 2, 1378a30, où la colère est définie comme un désir accompagné de peine (ὄρεξις μετὰ λύπης) et d'autre part dans un passage des *Topiques*. Aristote y signale que la douleur (λύπη) n'est pas le genre de la colère; « l'homme en colère ne souffre que dans la mesure où une douleur a été antérieurement éveillée en lui : car ce n'est pas la colère qui est cause de la douleur, c'est la douleur qui est cause de la colère; d'où il suit qu'absolument parlant, la colère n'est pas une douleur⁹. » Comme l'*EN* ne reconnaît pas la part de douleur inhérente à la colère, il est normal qu'elle ne cherche pas à en expliquer la cause. Sous ce rapport, l'*EE* est plus complète, car Aristote y dévoile ce qui provoque l'aspect pénible de l'ardeur : les manifestations de dédain (ὀλιγωρία, 1231b11-13). L'ardeur, et la peine avec elle, sont en effet remuées par les marques de mépris; cette caractéristique rapproche l'ardeur de la colère, du moins telle que définie dans la *Rhétorique*, car Aristote y précise que la colère est désir « de la vengeance notoire d'un dédain notoire en ce qui regarde notre personne ou celle des nôtres, ce dédain n'étant pas mérité¹⁰. » Le dédain, en soi désagréable¹¹, est donc à la source de l'ardeur et de la colère¹² ainsi que de la peine qui les accompagne. Et la détermination de la cause de l'affect mis en jeu par la douceur importe, car elle vient préciser le domaine ou contexte objectif de la vertu. Comme le courage a lieu dans des situations effrayantes, la tempérance dans des circonstances où le plaisir est présent et la générosité quand les biens d'usage courant sont concernés, de la même manière la douceur se manifeste dans des occasions où le mépris se fait sentir. L'omission d'Aristote dans l'*EN* n'a par conséquent rien d'anodin, et à ce titre l'*EE*, davantage préoccupée par la cause de l'affect en jeu, vient

⁸ 1231b6-7, trad. Bodéüs.

⁹ *Topiques*, IV, 5, 125b22-24, trad. Brunschwig; passage cité par Fillion-Lahille (1970), p. 52.

¹⁰ *Rhétorique*, II, 2, 1378a30-32, trad. Dufour.

¹¹ Konstan (2003), pp. 102, 111.

¹² Leighton (2002), p. 27; Martin (2001), p. 477; Aubenque (1957), p. 306.

heureusement offrir un complément d'information nécessaire pour la compréhension du contexte dans lequel s'inscrit la vertu de douceur.

Cela dit, il peut paraître quelque peu incongru de donner les occasions de dédain comme contexte de la douceur : le mépris, par son caractère offensant, n'attire-t-il pas plutôt une réaction vive de la part de l'agent qui en est la cible? Il ne se trouve dans le traitement eudémien aucune indication permettant de dissoudre cette tension, cependant l'*EN* recèle une explication. Si les deux éthiques font de la douceur une moyenne (1125b25, 1231b25), seule l'*EN* la situe précisément entre les deux extrêmes. Aristote en effet affirme que la douceur fait plutôt penser au défaut (1125b28) et qu'elle va plutôt dans le sens du défaut (1126a1-2), puisque la personne douce n'est pas vindicative, mais encline à pardonner (συγγνωμονικός, a2-3). Le défaut auquel Aristote réfère est certes défaut de colère, mais l'extrait ci-devant montre qu'il est accompagné de son complément positif, la tendance à pardonner ou indulgence. Celle-ci est l'autre élément constitutif de la douceur, et est également attesté par l'*EE*. L'ouvrage ne mentionne pas l'élément dans son traitement de la douceur¹³, toutefois il en est question en II, 5. Aristote, après avoir opposé colère et douceur, y souligne qu'il y a place pour l'excès du côté de celui qui est indulgent et prêt à la conciliation (ἴλεων, καταλλακτικὸν), qui ne se met pas en colère quand il est malmené (1222b1-3). La tension identifiée ci-haut se résout dans la mesure où l'on envisage non la colère, mais l'indulgence en tant qu'élément constitutif prioritaire de la douceur. Cela signifie que la médiété de douceur, en sa qualité de synthèse, comporte une plus grande part d'indulgence que de colère¹⁴, et que donc le vertueux porte le nom de « doux » parce qu'il répond plus volontiers au dédain par la conciliation que par la colère¹⁵. Aristote précise à cet effet dans l'*EN* qu'être doux veut dire demeurer imperturbable (ἀτάραχος, 1125b33-34) et ne pas se laisser conduire par son affection. Or si l'indulgence est l'élément prioritaire, la question se pose de savoir pourquoi Aristote, dans ses développements sur la douceur, parle exclusivement de la colère et de l'ardeur. Il semble bien que ce soit en raison de la plus grande

¹³ Sauf si l'on considère l'état de l'individu servile, dont Aristote affirme qu'il s'abaisse et s'humilie face aux manifestations de dédain (1231b10-14), ce qui correspond à l'excès d'indulgence.

¹⁴ Leighton (2002), pp. 28, 37; Collins (1999), p. 143; de Romilly (1979), p. 194.

¹⁵ La douceur aristotélicienne, toutefois, ne se confond pas avec l'humilité chrétienne. La première en effet implique dans une certaine mesure la colère, alors que la seconde l'interdit complètement : quelle que soit l'injure qu'on lui fait, le bon chrétien ne se met pas en colère; voir Gauthier & Jolif (1970), pp. 302-303.

complexité de l'élément constitutif secondaire. La colère et l'ardeur sont en effet dans les deux éthiques susceptibles d'une multitude de paramètres, alors que l'indulgence, pour sa part, se présente comme une affection uniforme, dépourvue de paramètres. Ainsi les deux ouvrages reconnaissent deux éléments constitutifs à la vertu de douceur; ils se départagent eu égard au détail de la composition, l'*EE* caractérisant la douceur comme moyenne, l'*EN* précisant qu'elle se situe à proximité du défaut et donc qu'elle compte une plus grande proportion de l'élément qui va de pair avec le défaut de colère au sein du vice anonyme qu'est l'incapacité de s'irriter (ἀοργησία, 1108a8-9).

Quelques mots à présent au sujet des paramètres qui font de la colère un *métaxu* dans le cadre de la douceur. Dans l'*EE*, Aristote identifie trois paramètres eu égard à l'ardeur : le moment (lenteur ou promptitude), l'intensité (faiblesse ou violence) et la durée (peu ou longtemps; 1231b13-15). Plus loin, parlant de l'excessif (le malcommode, χαλεπός), il ajoute le paramètre de motif. L'*EN*, quant à elle, énumère à trois reprises les paramètres de la colère : l'individu doux s'irrite pour les motifs qu'il faut, contre les personnes qu'il faut, de la façon qu'il faut, au moment qu'il faut et tout le temps qu'il faut (1125b31-32); traitant de la difficulté de trouver le milieu, Aristote cible le comment, contre qui, pour quel motif, combien de temps et jusqu'à quel point il faut s'irriter (1126a33-34); enfin, la conclusion du développement sur la douceur fait état de se mettre en colère contre ceux qu'on doit, de la manière qu'on doit et qui satisfait à toutes les exigences semblables (1126b5-6). Ces énumérations permettent de constater qu'il y a dans l'*EE* deux absents : la manière ou le comment — c'est-à-dire les paroles ou gestes adéquats à poser pour exprimer sa colère ou son ardeur — et les personnes contre lesquelles il faut s'irriter¹⁶. Comme ces deux paramètres ne se distinguent pas spécialement des autres, on peut considérer qu'il s'agit d'une simple omission de la part du Philosophe, et que sur ce point de détail, l'*EN* complète le propos de l'*EE*. Ce mince oubli peut toutefois faire apparaître la colère du vertueux quelque peu désincarnée, dans la mesure où cette affection est avant tout une affaire personnelle¹⁷. Aristote, en effet, dans le chapitre de la *Rhétorique* consacré à la colère, prend soin de noter que « l'on se met toujours en colère contre un individu déterminé, par exemple Cléon, et non pas

¹⁶ Notons cependant qu'Aristote mentionne ce dernier paramètre dans la courte description qui suit le tableau, en 1221a15-17.

¹⁷ Konstan (2003), p. 110.

contre l'homme en général¹⁸. » C'est d'ailleurs un des critères qui distingue la colère de la haine : la première s'adresse toujours à un individu, tandis que la seconde peut être éprouvée contre des classes, les voleurs par exemple¹⁹. Ainsi l'oubli eudémien est symptomatique d'un traitement plus global, qui accorde moins d'importance aux détails se rapportant à l'application concrète de l'affection en jeu dans la douceur.

Ces considérations sur les multiples paramètres de la colère nous amènent à traiter d'un autre thème qui départage les éthiques, celui du statut de la médiété. L'*EE* pose la douceur comme meilleur état (πραότης ή βελτίστη ἔξις, 1231b24) eu égard aux matières affectives mentionnées, et lui attribue une seconde caractéristique, celle de tenir de l'équité (ἐπιεικῆς, 1231b22). L'*épieikês* est directement en rapport avec l'élément constitutif prioritaire de la douceur, l'indulgence²⁰; Aristote déclare en effet, dans le deuxième des livres communs, que c'est surtout l'individu équitable ou honnête qui incline à l'indulgence (συγγνωμονικόν, 1143a21-22). Ainsi l'optique eudémienne se limite à observer le fait que la douceur est le meilleur état, autrement dit qu'elle constitue un sommet, sans insister sur ce que cette caractéristique implique. C'est plutôt le point de vue de l'*EN*, qui fait activement la promotion de la vertu de douceur. À deux reprises, Aristote dit de la douceur qu'elle est objet de louanges (1125b33, 1126b5). Ce qui lui vaut ce statut particulier réside dans la complexité qu'elle implique, le Philosophe soulignant la difficulté qu'il y a à satisfaire à toutes les exigences inhérentes à la colère ὡς δεῖ. Pas facile, en effet, de déterminer concrètement comment, contre qui, pour quels motifs, pour combien de temps et jusqu'à quel point il faut s'irriter. Trouver la formule qui le définit est chose ardue; Aristote précise que l'opération relève des circonstances particulières et que la discrimination s'effectue par la perception sensible (ἐν τῇ αἰσθήσει, 1126b3-4²¹). Par conséquent, chaque cas de colère convenable est un cas d'espèce, et l'agent éprouve son affection selon des paramètres établis en regard de la spécificité de la situation. Si l'*EE* admet l'aspect pénible de la colère, en revanche elle ne reconnaît pas la difficulté de trouver le milieu à son égard, ce qui peut laisser entendre qu'il s'obtient facilement. C'est précisément ce contre quoi Aristote met le lecteur en

¹⁸ *Rhétorique*, II, 2, 1378a33-34, trad. Dufour.

¹⁹ *Rhétorique*, II, 4, 1382a5-6.

²⁰ de Romilly (1979), p. 192.

²¹ Voir également 1109b22-23 et 1098b3-4.

garde à la fin de son développement nicomachéen sur la notion de médiété : si se mettre en colère est à la portée de tout le monde et chose facile, le faire contre les personnes qu'il faut, dans la mesure, au moment, dans le but et de la manière qu'il faut n'est plus à la portée de tous ni chose facile. Voilà pourquoi, ajoute-t-il, le bien est chose rare, louable et belle (1109a24-30). Par conséquent, l'*EN*, insistant sur la louange due à la douceur, montre qu'elle est un état à adopter, et mettant l'accent sur sa complexité, la fait apparaître comme exceptionnelle. Face à ce tableau axé sur la pratique se trouve celui de l'*EE*, qui commente la douceur en se bornant à signaler son adéquation avec la doctrine de la médiété.

Outre le niveau de traitement plus général, l'intérêt pour la cause d'une des affections en jeu dans la douceur et une approche qui tient moins compte de l'exercice de la vertu, l'*EE* a pour particularité de considérer le vice par excès de manière intégrale. Aristote adopte ce point de vue dès le livre II; il affirme dans sa description des états extrêmes (qui suit le tableau du chapitre 3) que le colérique est excessif à tous égards : il s'irrite plus qu'il ne devrait, plus rapidement et contre plus de personnes qu'il ne faudrait (1221a15-16). Dans le développement consacré à la douceur, en III, 3, le Philosophe souligne expressément que tous les travers de la personne colérique, incommode et sauvage relèvent de la même disposition (1231b8-10). Ces deux passages montrent que le Stagirite conçoit ensemble les différents excès auxquels les paramètres de la colère donnent lieu et favorise une vue globale; l'emphase est mise sur ce que partagent les excès, savoir l'affection de colère, plutôt que sur ce que chacun présente en propre. C'est là la perspective nicomachéenne, qui dresse une véritable typologie des vices par excès mettant la colère en jeu. Quatre sortes d'excessifs sont identifiés, en regard du paramètre par rapport auquel ils exagèrent le plus. Il y a d'abord les gens irascibles (ὀργίλοι, 1126a13-15), dont le principal trait est de s'irriter rapidement; ils cumulent par ailleurs trois autres paramètres, c'est-à-dire qu'ils se mettent en colère contre ceux qu'il ne faut pas, pour des motifs indus et plus qu'ils ne devraient. Aristote précise que l'apaisement rapide de leur colère est un beau côté des irascibles, dû au fait qu'ils ne contiennent pas leur colère, mais l'extériorisent. Les individus bilieux (ἀκράχοι, 1126a18-19), quant à eux, exagèrent surtout eu égard au paramètre d'intensité — leur colère est vive —, mais sont aussi prompts à s'emporter, contre tout et pour tout. La troisième classe d'excessifs

exagère sous le rapport de la durée : Aristote explique qu'étant donné que les personnes amères (*πικροί*) refoulent leur ardeur, elles sont d'une aigreur difficile à dissiper (1126a19 et sq.). Elles gardent en effet leur affection à l'intérieur, sans la manifester, ce qui fait qu'elle dure longtemps, parce « digérer en soi-même la colère demande du temps ». Ces personnes ne s'apaisent qu'une fois la vengeance accomplie, car celle-ci suscite du plaisir à la place du chagrin. Enfin Aristote appelle fâcheux (*χαλεπούς*) les agents qui font des difficultés pour des raisons indues; ceux-ci s'irritent également plus qu'ils ne doivent et plus longtemps qu'il ne faut (1126a26-28). Cette typologie fait suite à la remarque selon laquelle tous ces travers n'appartiennent pas au même individu (1126a11). S'il ne peut en aller ainsi, signale le Stagirite, c'est que le mal en question a un effet destructeur et que l'excès intégral devient insupportable (1126a11-13). Dans l'*EN*, Aristote est donc préoccupé par ce qui arrive concrètement à l'individu en colère, au point d'opposer différents excès de cette affection : si l'irascible s'irrite trop vite, sa colère tombe aussi rapidement qu'elle est venue, alors il ne reste pas longtemps dans cet état; à l'inverse, la personne amère, parce qu'elle retient sa colère et ne s'y laisse pas aller trop vite, la garde longtemps²². L'*EE*, en revanche, ne tient pas compte de l'effet que peut produire sur l'agent l'excès intégral, et l'attribue au malcommode²³ sans noter la difficulté : Aristote écrit qu'il est le genre d'individu qui s'emporte plus vite, plus fort et plus longtemps qu'il ne doit, au moment et pour les motifs qu'il ne doit pas (1231b17-19). Ici le Philosophe accorde plus d'importance à l'énumération des paramètres de la colère qu'à l'état réel de la personne qui l'éprouve, ce qui traduit un souci plus grand pour le déploiement de la théorie de la médiété que pour son application dans la réalité. Il y a cependant un passage où Aristote procède à la division du vice par excès dans l'*EE*; en II, 3, après avoir décrit sommairement les vices, il affirme que les affections prennent des formes particulières d'après les différences qu'on observe au niveau des excès, et amène l'exemple des vices associés à la douceur. Ainsi celui qui réagit (*πάσχειν*) plus vite qu'il ne devrait est d'humeur vive (*όξύθυμος*), celui qui réagit trop fort est difficile et bouillant (*χαλεπός, θυμώδης*), celui qui tend à garder sa colère est amer (*πικρός*),

²² Gauthier & Jolif (1970), p. 303.

²³ Dans son traitement eudémien, Aristote adopte l'appellation *χαλεπός* pour signifier le vice par excès; il utilise toutefois *όργίλος* en 1221a15.

enfin on est appelé brutal et querelleur (πλήκτης, λοιδορητικός) en raison des ripostes punitives que suscite la colère (1221b12-15). Mais le fait que cette division n'apparaisse pas dans le traitement eudémien de la douceur est révélateur de l'importance moindre que Aristote lui porte dans cet ouvrage. On remarquera par ailleurs que les noms retenus par le Philosophe diffèrent d'une éthique à l'autre; ici le choix reflète le fait que l'*EE* parle plus volontiers d'ardeur que de colère dans son développement sur la douceur, et l'emploi du verbe *paschein* au lieu d'*orgizomai* indique un niveau de généralité plus élevé. Bref, cet extrait montre que les deux perspectives sur le vice par excès — globalisante ou cumulative et divisionniste — ne s'excluent pas; elles manifestent simplement deux préoccupations différentes, soit l'énonciation des divers paramètres dont la colère est susceptible d'une part et l'état concret de l'agent d'autre part.

Le vice par défaut reçoit lui aussi un traitement différent dans chacune des éthiques. L'écart se fait d'abord sentir au niveau des appellations : dans le tableau eudémien (II, 3), Aristote utilise le terme ἀναλγησία pour désigner l'extrême par défaut, et le nom ἀνάλητος pour désigner l'agent qui en fait preuve. Dans l'aperçu nicomachéen des états particuliers (II, 7), on trouve plutôt les noms d'ἀοργησία et ἀοργητος, formés d'après le substantif qui signifie « colère », un des éléments constitutifs de la douceur. D'emblée, l'on remarque que la terminologie de l'*EE* est plus générale, puisque le mot *analgésia* renvoie à l'insensibilité en général²⁴, alors que *aorgésia* fait plus spécialement référence au manque de colère. L'impassibilité de l'*EE* et l'incapacité de s'irriter de l'*EN* ont toutefois en commun de cumuler les divers défauts; Aristote précise en effet que l'impassible manque à son devoir contre les personnes et aux moments qui réclament sa colère et par les façons dont il l'exprime (1221a16-17), et que le « déficient » ne s'irrite pas pour les motifs qu'il faut, ni ne le fait comme il faut, quand il faut et contre les personnes qu'il faut (1126a4-6). En somme, le défaut associé à la douceur présente une structure analogue à celui qui se rapporte à la tempérance : se constituant comme un manque, il se manifeste à tous les égards et forme un tout indivisible, à l'inverse du vice par excès. Les deux éthiques se distinguent par ailleurs en regard de la description qu'elles donnent du vice par défaut : si l'*EN* insiste davantage sur son aspect de manque d'irritabilité, l'*EE* quant à elle mentionne aussi son aspect

²⁴ Nolet de Brauwere (1952), p. 350.

d'exagération eu égard à l'indulgence. Face aux manifestations de dédain, explique Aristote, l'ardeur de l'homme servile — c'est l'appellation particulière de l'*analgétos* — n'est pas remuée; au contraire, il s'abaisse de bonne grâce et s'humilie (1231b11-13). Les deux éléments constitutifs du vice étant ciblés, la nature synthétique de celui-ci apparaît clairement dans l'*EE*, à la différence de l'*EN*, où il est décrit d'une manière unilatérale. Notons enfin qu'à trois reprises, l'*EE* appelle celui qui fait preuve du vice par défaut « servile » (ἀνδραποδώδης, 1231b10, 20, 26), alors que l'*EN* n'utilise ce nom qu'une seule fois (1126a8); le vocabulaire nicomachéen est plus varié, Aristote qualifiant les *aorgétoi* de sots (ἡλίθιοι, 1126a5) et d'insensibles (οὐκ αἰσθάνεσθαι, 1126a6), portant ainsi un jugement de valeur négatif sur l'attitude en question. Considérant les extrêmes et la moyenne de manière globale, il appert que les schémas respectifs de l'*EN* et de l'*EE* possèdent chacun leur force : le premier situe précisément la douceur près du défaut et détaille le vice par excès de manière concrète, tandis que le second identifie le cadre général de la douceur et des vices associés, et met l'accent sur leur nature synthétique, sur le fait que ces derniers sont à la fois excès et défaut.

L'*EE* présente une autre particularité eu égard aux extrêmes reliés à la douceur, celle de les opposer ensemble à la médiété, conformément à l'observation générale faite en III, 7 selon laquelle le moyen est plus contraire aux extrêmes que chacun d'eux l'un par rapport à l'autre (1234b1). Aristote, en effet, qualifie le malcommode et le servile, face à l'individu qui tient le milieu, de déséquilibrés (ἀνισότης, 1231b20-21). Ce déséquilibre concerne les deux éléments constitutifs des vices : le malcommode se trouve dans un état de déséquilibre parce qu'il éprouve trop de colère et pas assez d'indulgence, alors que le servile n'éprouve pas assez de colère et trop d'indulgence. C'est pourquoi, en regard de la moyenne qui est le meilleur état, ces deux extrêmes sont fautifs (ἡμαρτημέναι, 1231b21). Ainsi, dans l'optique eudémienne, le vice, qu'il soit excès ou défaut, se conçoit comme une synthèse déséquilibrée au sein de laquelle les affections ont perdu leur complémentarité, et il relève de l'erreur. Nulle part dans son développement eudémien sur la douceur Aristote ne mentionne que la vertu est objet de louange et le vice, objet de blâme. Il réserve ces appréciations pour son traitement nicomachéen, où il insiste sur la valeur morale des différentes attitudes. Il affirme d'abord que l'absence d'irritabilité encourt le blâme (1126a4) : faute de manifester sa colère, l'agent passe pour

un sot et donne l'impression de n'être pas capable de se défendre (1126a5 et sq.). Le vice par excès n'est pas en reste et est lui aussi susceptible de blâme (1126b7). Distinguant les deux extrêmes, Aristote précise que c'est l'excès du fâcheux qui s'oppose le plus à la douceur (1126a29). Même si dans l'*EE* il reconnaît que les contrariétés que présentent les extrêmes par rapport au moyen ne sont pas identiques (1234b6-7), le Philosophe ne s'arrête pas sur ce point dans son traitement de la douceur, ayant situé celle-ci de manière plutôt centrale entre les deux vices. Or dans l'*EN*, Aristote, ayant signalé que la douceur va dans le sens du défaut (de colère), fait comprendre que la vertu se situe plus loin de l'excès et donc s'y oppose davantage. Il attire par ailleurs l'attention sur le fait que l'excès est plus fréquent que le défaut, car l'être humain est volontiers porté à se venger (1126a30) — rappelons ici que dans le chapitre consacré aux modes d'opposition des différents états (II, 8), Aristote avait noté que les penchants auxquels nous inclinons par nature paraissent de préférence contraires au moyen (1109a12-14). Non seulement les gens fâcheux sont-ils à l'opposé des individus doux, mais quand il s'agit de partager leur existence, ils sont les pires (1126a32). Aristote juge vraisemblablement les gens fâcheux à la fois comme les pires de tous les excessifs (pires que les irascibles, les bilieux et les amers), et comme pires que ceux qui font preuve d'un manque d'irascibilité. Étant détestables et plus éloignés du milieu, les gens fâcheux s'exposent à un blâme sévère puisque d'après l'*EN*, le blâme est proportionnel à l'écart avec la moyenne : il est léger si les écarts sont faibles, mais plus sérieux s'ils sont plus grands (1126b7-8). Aristote explique qu'un petit écart n'est pas blâmé, que ce soit dans le sens du plus ou dans le sens du moins : il arrive même qu'on loue ceux qui sont trop peu irascibles, prétendant qu'ils sont doux, ou qu'on félicite ceux qui s'emportent pour leur caractère viril (1126a35-b2). Pas facile, concède le Philosophe, de donner la formule qui détermine dans quelle mesure l'écart est blâmable; la discrimination relève des circonstances particulières et de la perception sensible (1126b3-4; voir aussi 1109b15 et sq.). On remarque par conséquent la tendance proprement nicomachéenne à distinguer les attitudes et à leur attribuer mérite et blâme, alors que l'*EE* n'évalue pas les états extrêmes et, au lieu d'insister sur leurs particularités, considère ce qu'ils ont de commun.

Comme le note à juste titre Fillion-Lahille, la colère parfaitement légitime risque d'être chose bien rare²⁵. La voie du milieu, en effet, exige plusieurs conditions et est une position très délicate. Faut-il pour cela assujettir l'affection en jeu dans la douceur au contrôle de la raison, ainsi que le font certains commentateurs²⁶? Rien n'est moins sûr, si du moins l'on tient compte du fait qu'Aristote ne parle pas d'un rôle que jouerait la raison dans ses développements sur la douceur. Tout au plus la mentionne-t-il dans l'*EN*, mais dans le cadre d'une conditionnelle introduite par ἄν qui exprime seulement une éventualité : comme le *prescrirait* (subjonctif) la raison, le doux manifeste sa mauvaise humeur pour les motifs et pour le temps qu'il faut (1125b35-1126a1). Ici Aristote renvoie vraisemblablement à une concordance entre la raison et la médiété, puisque la conditionnelle est à entendre en ce sens : comme le *prescrirait* la raison *si éventuellement elle le faisait*. Or un passage des livres communs, cité par plusieurs auteurs²⁷, laisse croire que ce n'est pas la raison qui dicte les paramètres de la colère légitime. Voici l'extrait en question : « l'ardeur en effet a l'air d'entendre un peu la raison, mais de travers, comme les serviteurs pressés qui, avant d'avoir entendu tout ce qu'on leur dit, sortent au pas de course puis exécutent fautivement ce qu'on leur prescrit, ou comme les chiens qui, avant de voir s'ils n'ont pas affaire à un ami, se mettent à aboyer au seul bruit perceptible. De la même façon, l'ardeur que l'on doit à la chaleur et à la vivacité de sa nature, entend bel et bien une voix, mais n'entend pas un commandement et se précipite pour tirer vengeance. La raison en effet ou la représentation ont-elles fait voir qu'il y avait outrage ou dédain, l'ardeur de son côté, comme si elle en avait inféré qu'il faut partir en guerre contre ce genre de choses, prend alors feu sur-le-champ²⁸. » Si les commentateurs qui s'appuient sur ce passage le font pour démontrer que la colère ou l'ardeur est à l'écoute de la raison, en revanche nous voulons plutôt attirer l'attention sur la piètre qualité de cette écoute; Aristote dit en effet de l'ardeur qu'elle entend seulement *un peu* la raison et *de travers*, et qu'elle exécute *fautivement* ce qui est prescrit. On ne saurait exprimer plus clairement l'idée que la raison seule ne parvient pas à dominer l'ardeur ou la colère, ni à informer adéquatement ses divers paramètres; l'unique fonction que lui prête ce passage consiste à

²⁵ Fillion-Lahille (1970), p. 72.

²⁶ Frère (2000), pp. 171, 179, 181; Fillion-Lahille (1970), pp. 55, 57, 72, 76.

²⁷ Viano (2002), p. 249; Leighton (2002), p. 26; Frère (2000), p. 185; Fillion-Lahille (1970), p. 57.

²⁸ 1149a26-24, trad. Bodéüs.

signaler à l'agent qu'il est la cible du dédain. Ainsi le rôle que joue la raison dans le cadre de la douceur est préalable à l'amorce de la colère; une fois l'affection éveillée, il n'appartient pas à la raison de la maîtriser, mais à la sensibilité d'établir ce qui convient à la situation particulière, comme Aristote le spécifie en 1126b3-4. Loin de nous l'idée d'assimiler la colère légitime à un pur réflexe²⁹ face au dédain, seulement l'élément cognitif qu'elle comporte assume non pas une fonction de contrôle, mais une fonction de discernement de la cause efficiente. Il n'y a certes pas de colère sans raison de colère³⁰, et il est assuré que lorsque l'agent atteint la médiété dans cette affection, elle est en un sens raisonnable, c'est-à-dire en accord avec ce que prescrirait la raison, puisque l'affection équilibrée va dans le sens de la raison, sans cependant être déterminée par elle — comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les autres affections impliquées dans les différentes vertus. Du reste, la domination des affections par la raison est le propre non de la vertu, mais d'un pis-aller, l'*enkrateia*, comme nous l'avons déjà signalé.

Si la colère en jeu dans la douceur n'est pas un automatisme, ni une affection que doit brider la raison, elle n'est pas non plus un élément à éradiquer complètement, comme c'est le cas dans la doctrine stoïcienne³¹ de l'*apatheia*. L'agent qui fait preuve de douceur, en éprouvant à la fois colère et indulgence, se trouve dans un état d'équilibre complexe, qu'il importe à présent de définir plus concrètement. Examinons d'abord les quelques indices donnés par les éthiques qui permettent d'illustrer les différents paramètres de la colère. Au contraire de l'excès, décomposable selon les paramètres, le vertueux cumule le $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\epsilon\acute{\iota}$ sous tous les rapports — c'est précisément cette caractéristique qui lui vaut les louanges (1125b33). D'après l'énumération complète de 1125b31-32, la personne douce s'irrite pour les motifs qu'il faut. C'est l'*EE* qui fournit le plus clairement les motifs de la colère, soit les manifestations de dédain (1231b12-13); l'*EN*, quant à elle, traitant de l'individu servile, affirme qu'il accepte — à tort, bien entendu — d'être traîné dans la boue ($\pi\rho\omicron\pi\eta\lambda\alpha\kappa\acute{\iota}\zeta\omega$) et détourne les yeux quand ses intimes le sont (1126a7-8). Deuxièmement l'individu doux s'irrite contre les personnes qu'il faut, c'est-à-dire contre l'auteur du dédain³². La précision peut paraître triviale —

²⁹ Elle est tout sauf un instinct, de signaler Konstan (2003), p. 104.

³⁰ Comme le souligne Frère (2000), p. 187.

³¹ Fillion-Lahille (1970), pp. 55-56.

³² Leighton (2002), p. 26.

c'est peut-être la raison pour laquelle l'*EE* ne mentionne pas ce paramètre — mais elle importe considérant que la colère constitue une affection facilement détournée (pour ne pas dire refoulée); il est assez fréquent en effet qu'un agent essuie un affront de la part d'une personne et se mette en colère contre une autre. Troisièmement la personne douce s'irrite de la façon qu'il faut, à savoir avec l'intensité appropriée. C'est vraisemblablement dans cette perspective que la douceur se rapproche du défaut; chez le vertueux, la colère ne s'exprime pas par une crise (ce serait plutôt le fait de l'irascible), mais avec une certaine retenue, sans toutefois être complètement gardée à l'intérieur (c'est le fait de la personne amère). L'agent vertueux manifeste-t-il sa mauvaise humeur par des paroles ou par des gestes? Aristote précise en 1129b22 que la personne douce ne donne pas de coup et ne profère pas de calomnie; on peut donc supposer que la riposte correcte est proportionnelle à et de même nature que le dédain qui a provoqué la colère. Quatrièmement, l'individu doux s'irrite au moment qu'il faut, soit ni trop lentement ni trop promptement. Contrairement à l'irascible, il évite de s'emporter avant que la raison ait pu juger s'il y a réellement dédain et si celui-ci est vraiment dirigé contre lui ou contre ses intimes, sans quoi il se comparerait au serviteur trop pressé qui exécute fautivement les ordres. Mais une fois l'offense identifiée comme telle, il semble convenable pour la personne douce de riposter immédiatement³³, du tac au tac. Ce n'est pas là une caractéristique de l'irascible³⁴, car ce dernier s'emporte hâtivement, *avant* d'avoir évalué s'il y a dédain et s'il est concerné directement; chez lui la colère relève presque de l'automatisme. Cinquièmement, la personne douce s'irrite tout le temps qu'il faut — notons ici que le paramètre de durée répertorié par les deux éthiques est propre à la vertu de douceur, signe de l'adaptabilité de la notion de médiété, qui s'instancie à chaque fois selon des paramètres particuliers. La durée de la colère du vertueux est plutôt brève, si l'on tient compte d'une remarque nicomachéenne à propos des irascibles. Aristote déclare en effet qu'ils ont un beau côté : leur colère cesse rapidement (1126a15). Si donc l'on rassemble toutes ces indications, on obtient le portrait suivant : la personne douce s'irrite en raison d'une manifestation de dédain dont lui (ou ses intimes) est la cible, contre l'auteur de l'offense, avec une intensité proportionnelle à l'outrage, sur le champ et pour

³³ Idem.

³⁴ Comme l'affirment Gauthier & Jolif (1970), p. 303.

une courte durée. Cette description, il est vrai en grande partie extrapolée, est davantage redevable à l'*EN*, qui démontre un plus grand souci pour les situations concrètes que l'*EE*.

Ce portrait, pourtant, n'est pas complet : il lui manque les détails concernant l'élément constitutif prioritaire, l'indulgence. Mais si nous avons décrit unilatéralement la personne douce, c'est parce qu'Aristote lui-même adopte cette perspective; les traitements nicomachéen et eudémien de la douceur tiennent exclusivement compte de l'élément de colère, sans doute en raison de sa grande complexité. C'est pourquoi définir l'indulgence constitue une tâche difficile. Le seul extrait qu'il est possible d'invoquer à cet effet se trouve au deuxième livre commun; traitant des capacités liées à la sagacité, Aristote caractérise l'indulgence comme « le bon sens capable de discerner correctement ce qui est honnête³⁵. » Considérant que ce qui est honnête correspond à ce qui est vertueux, l'on peut transposer cette définition dans le cadre de la douceur et envisager que le bon sens en question ait pour fonction de rendre l'agent apte à déterminer le *métaxu* en regard de la colère, autrement dit à éprouver une colère vertueuse. L'élément d'indulgence permettrait d'une part à l'individu doux, dans sa colère, de demeurer en quelque sorte imperturbable (1125b33), c'est-à-dire de ne pas se laisser conduire par elle. D'autre part il lui permettrait de reconnaître les marques de dédain auxquelles il ne convient pas de répondre par la colère, par exemple celles que manifestent les gens ivres³⁶. La composante d'indulgence, comme celle de colère, est susceptible d'excès et de défaut; le colérique, en effet, en est dépourvu, alors que le servile exagère à son endroit (1222b1). Il ne s'agit pas de prétendre que le servile a trop de bon sens, mais de voir son incapacité à discerner les situations où la colère est appropriée, incapacité qui le mène à l'excès de conciliation. Seule la personne douce fait adéquatement preuve d'indulgence ou de bon sens; sous ce rapport, elle se rapproche de l'excès, puisqu'elle exerce totalement son aptitude.

Finalement, la douceur est une vertu typique de la doctrine de la médiété. Sur chacun des deux axes des éléments constitutifs, la vertu est *métaxu* : elle se situe près du défaut en ce qui concerne la colère ou l'ardeur, mais tend davantage vers l'excès en ce

³⁵ ἡ δὲ συγγνώμη γνώμη ἐστὶ κριτικὴ τοῦ ἐπιεικοῦς ὀρθή, 1143a23, trad. Bodéüs; passage ciblé par de Romilly (1979), p. 194.

³⁶ Aristote signale en *Politique*, II, 12, 1274b22 qu'il convient d'accorder l'indulgence aux gens ivres.

qui concerne l'indulgence. En tant que synthèse, la douceur se compose d'une part plus grande d'indulgence que de colère; l'agent éprouve simultanément les deux affections constitutives selon une proportion délicatement équilibrée. Aussi les affects ne sont pas contraires, mais complémentaires; la colère est en quelque sorte limitée — on peut même dire apaisée — par l'indulgence, de façon à la maintenir près du défaut et à lui éviter de verser dans l'excès et de devenir un pathos aveugle³⁷. Les deux éléments constitutifs contribuent à la vertu, chacun selon leur importance respective. À cet égard, la douceur se comprend au rebours du courage : alors que dans ce dernier l'élément constitutif prioritaire, l'intrépidité, est démarqué par l'élément constitutif secondaire, la crainte, dans le cas de la douceur, c'est l'élément prioritaire (l'indulgence) qui démarque l'élément secondaire (la colère), l'empêchant de prendre trop d'ampleur. Tel est le cas en raison de l'effet puissant qu'a cette affection sur l'agent. La colère, en effet, n'est pas seulement un phénomène psychologique ou moral, mais aussi un phénomène physique; selon le point de vue du physicien, la colère est l'ébullition du sang qui entoure le cœur³⁸. Cette définition rend compte de ce qui est appelé dans l'*EN* l'effet destructeur du vice intégral. La colère, en tant que bouillonnement du sang, doit se combiner à l'indulgence afin de garder une proportion convenable, car laissé à lui-même, l'aspect physiologique de l'affection risque d'entraîner l'agent vers le vice par excès. Autrement dit, la manifestation physique de la colère requiert l'intervention de l'indulgence pour s'apaiser et demeurer dans les limites du $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\iota$. Double *métaxu*, combinaison de deux éléments complémentaires, la douceur est par ailleurs une médiété entre deux extrêmes, la servilité et l'irascibilité. La première, bien que vice par excès spécifique — puisqu'elle est excès de l'élément prioritaire, l'indulgence — est plutôt présentée comme vice par défaut; cela est dû au fait qu'Aristote la considère sous l'angle de l'élément secondaire, la colère. Eu égard à cette affection, la servilité (ou encore l'absence d'irritabilité) est bien un défaut, et si Aristote l'envisage avant tout comme telle, c'est parce que la colère est une affection plus complexe que la conciliation, susceptible de multiples paramètres. C'est pour cette même raison qu'Aristote choisit de traiter l'irascibilité selon son aspect secondaire de vice par excès (de colère) et non dans l'optique de son aspect prioritaire de vice par

³⁷ Schilling (1930), p. 72.

³⁸ *De l'âme*, I, 1, 403a31.

défaut (d'indulgence). En tant que moyenne entre deux extrêmes, la douceur constitue le meilleur état (d'après l'*EE*) et est un sommet (d'après l'*EN*); or il ne se trouve dans les éthiques aucune indication sur la dimension « acrotique » de la douceur, qui fait de l'union des deux éléments le point culminant parmi les différents états. Faute de mieux, on peut raisonner *a contrario* à partir des précisions que donne Aristote à propos des vilains. Ainsi il affirme en 1126a25-26 que les personnes amères, qui exagèrent en gardant leur colère, sont mortellement fastidieuses pour leurs plus proches amis et en 1126a31 que lorsqu'il s'agit de partager leur existence, les gens fâcheux sont les pires. Ces remarques permettent d'inférer qu'à l'inverse des personnes amères et fâcheuses, les individus doux sont agréables et faciles à vivre pour leur entourage, et donc que leur attitude contribue aux bonnes relations entre amis³⁹. Par conséquent ce qui fait la beauté de la douceur réside dans le fait que le vertueux n'a pas tendance à s'emporter contre son entourage; comme l'appellation de douceur l'indique, il garde son calme devant les marques de dédain qui attisent une colère injustifiée chez les irascibles, s'irritant seulement quand le motif l'exige, c'est-à-dire lorsque l'offense est sérieuse et le vise personnellement. Le beau côté de l'individu doux consiste d'une part à ne pas se mettre en colère pour des riens, à rester imperturbable devant l'affront qui n'exige pas que l'on s'emporte; d'autre part il consiste, quand l'agent s'irrite, à ne pas se laisser conduire par son affection (1125b34). Comme les autres vertus morales, la douceur n'est jamais διὰ τὸ πάθος; elle est plutôt διὰ τὸ καλόν, et en cela s'harmonise avec la raison, — sans toutefois être déterminée par elle — constituant ainsi un sommet dans l'ordre du bien.

³⁹ Collins (1999), p. 144.

3.7 L'amabilité

Les vertus qui ont trait aux relations sociales — l'amabilité, la franchise et l'enjouement — reçoivent bien peu d'attention de la part des commentateurs; la présente étude se propose de remédier à la situation en accordant à chacune un examen particulier. Un tel examen est d'autant plus pertinent que ces états permettent de départager les éthiques, qui en offrent un traitement assez différent. Cette différence est notable à l'égard de la longueur des développements que chaque traité consacre à ces vertus; dans le cas de l'amabilité, le traitement nicomachéen fait une demi page Bekker (1126b11-1127a12) et le traitement eudémien, à peine cinq lignes (1233b29-34). Il ne faut donc pas s'étonner si, dans un premier temps, notre analyse repose surtout sur l'*EN*; c'est en effet cet ouvrage qui nous permettra de dégager la structure de l'amabilité. Il sera question, comme pour les vertus examinées jusqu'à maintenant, des thèmes suivants : d'abord le domaine ou contexte de réalisation de l'amabilité, ses éléments constitutifs (nombre, identité, nature, importance), la composition de la synthèse et les vices associés. C'est dans le deuxième moment de notre analyse que les contributions de l'*EE* interviendront, lorsque nous aborderons le dédoublement à l'œuvre dans cet ouvrage ainsi que son classement de l'amabilité hors de la vertu morale.

De manière générale, l'amabilité — au même titre que la franchise et l'enjouement — met en jeu les relations sociales, c'est-à-dire les échanges, en paroles ou en action, de la vie en société (1108a11). Plus précisément, cette vertu concerne ce qu'il y a d'agréable dans ces échanges, à la différence de ce qu'il y a de vrai, ce dernier $\pi\epsilon\rho\iota\ \delta\epsilon$ étant celui de la franchise. Or l'agréable dans les relations sociales peut relever soit du jeu, soit des autres choses de l'existence; puisque l'agrément qu'on prend au jeu constitue le domaine de l'enjouement, reste pour l'amabilité l'agrément « dans le reste de l'existence » (1108a27). Cette expression, très générale, nécessite des précisions. L'amabilité, en effet, ne concerne pas la vie en société au sens large; il faut lui retrancher tout l'aspect légal, savoir tous les rapports qui sont régis par des lois, étant donné que ceux-ci forment le domaine d'une autre vertu, la justice¹. L'amabilité se manifeste en fait surtout dans la vie personnelle, laquelle comprend ce qu'on peut appeler la « vie mondaine » ou publique. Aristote, en effet, dans son traitement nicomachéen de

¹ Gauthier & Jolif (1970), p. 304.

l'amabilité, réfère à certaines classes d'individus. Ainsi, la personne aimable est dite fréquenter des inconnus aussi bien que des connaissances, des familiers aussi bien que des non-familiers (1126b25-26), des dignitaires, le tout-venant et des personnes moins connues (1127a1). L'énumération laisse entendre que l'amabilité s'exerce à tous les niveaux du cercle social de l'agent, que ce soit dans son cadre familial, dans le cadre plus formel de rencontre ayant trait à ses fonctions ou dans le cadre de rencontres dues au hasard. Les réunions amicales, cependant, ne font pas partie du domaine de l'amabilité. L'individu aimable, explique Aristote, est tel sans éprouver de sentiment ou d'affection à l'égard de ceux qu'il fréquente (1126b22-23); même si son état rappelle l'amitié², il n'agit pas en ami, car il lui manque pour cela l'affection. La vie en société à laquelle se rapporte l'amabilité exclut donc l'aspect légal et l'aspect amical. De cette façon, l'amabilité met en jeu l'échange de paroles et le traitement des affaires qui ont lieu dans la vie en société (1126b11-12), cette dernière étant entendu dans le sens restreint qui vient d'être précisé.

Bien que le domaine de l'amabilité soit déterminé, nous ne sommes pas fixé pour autant quant à sa matière. La première observation que l'on peut faire est que cette matière n'est pas de nature affective, puisqu'il est précisé que la personne aimable n'éprouve pas de sentiment envers ses relations. Si l'amabilité ne met pas d'affection en jeu, alors c'est qu'elle concerne des actions³. De fait, les deux éthiques identifient bien des actions comme matière de l'amabilité. L'*EE* définit l'individu aimable comme celui qui ne souscrit (ἀκολουθῶ) ni ne s'oppose (ἀντιτείνω) toujours au plaisir de tous (au contraire, il cherche à satisfaire ce qui lui paraît le mieux, 1233b32-34). L'*EN*, pour sa part, utilise plus d'une expression pour caractériser les actions envers lesquelles l'amabilité est un état moyen. Dans l'aperçu des vertus particulières, l'homme aimable est dit se montrer agréable (ἡδὺς ὢν, 1108a27); dans le traitement de la vertu, Aristote affirme qu'il accepte (ἀποδέχομαι, 1226b18) ce qu'il faut comme il le faut, et se montre réticent (δυσχεραίνω, b19) quand il le faut. Plus loin, l'individu aimable est dit

² En plus de rappeler l'amitié, l'amabilité porte en grec le même nom, φιλία. Aristote lui donne d'emblée cette appellation dans son aperçu des vertus particulières en 1108a27, mais, pour la distinguer de l'amitié (qui fait l'objet des livres VIII et IX de l'*EN* et du livre VII de l'*EE*), affirme en 1126b19 et en 1127a12 que cet état n'a pas reçu de nom.

³ C'est l'avis de Ross (1949), p. 203.

s'associer au plaisir d'autrui (συνηδύνω, 1226b32, 1227a3). Ces différentes appellations, pourtant, ne laissent pas de doute concernant le nombre et l'identité des actions en jeu : comme dans le cas des autres vertus, les éléments constitutifs de l'amabilité sont au nombre de deux; il s'agit précisément des actes d'accepter et de se montrer réticent. Le court extrait de l'*EE* et l'emploi du verbe *sunédunô* dans l'*EN* nous informent que ce que l'individu aimable accepte et ce envers quoi il se montre réticent réside dans les plaisirs et les peines impliqués dans les fréquentations. Aristote ne définit pas ces plaisirs et ces peines, mais on peut supposer qu'en paroles, ils prennent la forme de l'agrément (et du désagrément) inhérents à ces petites conversations que l'on peut avoir, par exemple, au marché avec son épicier, au travail avec des collègues ou sur la rue avec une connaissance; concernant le traitement des affaires, on imagine qu'ils prennent la forme de l'agrément (et du désagrément) rattachés aux échanges de biens et services de la vie courante. Ces deux éléments constitutifs, faut-il le répéter, constituent des actions autonomes, se situant chacune sur leur propre axe allant du défaut à l'excès. Ainsi tout accepter s'oppose à ne rien accepter, et se montrer réticent à propos de tout s'oppose à ne jamais faire preuve de mécontentement. Autrement dit, puisque ne pas accepter et démontrer positivement sa réticence sont deux choses différentes, il appert que l'acceptation et la réticence sont deux actions indépendantes, qui entretiennent entre elles un rapport qui relève moins de l'opposition que de la complémentarité dans le cadre de la vertu qu'est l'amabilité. Si tel n'était pas le cas (si ne pas accepter équivalait à faire preuve de réticence), Aristote n'aurait pas besoin de décrire la médiété selon ses deux éléments constitutifs; or le fait est qu'il prend la peine d'ajouter que l'agent démontre son mécontentement en plus de ne pas accepter (1126b35).

Il importe à présent d'examiner ce qui, dans le cas de chaque élément constitutif, fait de lui une moyenne. À cet égard, la description nicomachéenne fournit certains paramètres, savoir ceux d'objet et de manière, auxquels on peut ajouter celui de la personne envers qui on fait preuve de réticence ou d'acceptation. Globalement, l'individu aimable se montre comme il sied agréable (ὡς δεῖ, 1108a27) et se comporte comme il se doit avec ses relations (ὡς δεῖ, 1126b28). En particulier, il accepte ce qu'il faut comme il le faut (1126b18). Le seul indice qui permette d'éclairer ces paramètres se trouve en 1126a29, où Aristote affirme que la personne aimable agit en référence à ce qui est beau

et utile. Dans cette optique, accepter ce qu'il faut consiste à accepter ce qui est beau et utile. Comme Aristote ne précise pas l'utilité qu'il a en vue, nous suggérons qu'il s'agit de ce qui est utile à la nature de la relation en jeu; par exemple, on acceptera de son collègue de travail les propos et les gestes qui contribuent à maintenir une atmosphère de travail agréable et saine — lorsqu'il demande des nouvelles de notre entourage ou offre un café. Ainsi accepter ce qu'il faut variera selon la catégorie de personne à laquelle l'agent a affaire; Aristote affirme en effet qu'il ne convient pas d'avoir le même souci envers des familiers et des étrangers (1126b27), et que la personne aimable tient compte de ces différences en accordant à chaque catégorie les égards qui lui conviennent (1227a1-2). Et l'on acceptera de tels propos et gestes de la manière qu'il faut, c'est-à-dire, vraisemblablement, avec grâce et politesse. Dans la mesure où ces conjectures sont valables, l'amabilité se rapprocherait d'une sorte de civilité, ce vernis de courtoisie qui rend les fréquentations agréables. Mais l'individu aimable se trouve également dans une disposition moyenne à l'endroit de l'autre élément constitutif, la réticence : il se montre pareillement réticent envers ce qu'il faut comme il faut (1126b19). Se montrer réticent à l'égard de ce qu'il faut consiste à éviter de s'associer aux plaisirs qu'il ne serait pas beau ou qu'il serait nuisible de partager (1126b32). En l'absence de spécifications de la part d'Aristote, on peut soutenir que la personne aimable évite, par exemple, les indiscretions et les racontars — qui nuisent autant à la victime qu'à leur auteur, qui passe alors pour une commère. Ces « plaisirs », explique le Philosophe, entraînent pour celui qui s'y livre inconvenance et dommage (1126b33-34). Aussi dans ces cas l'individu aimable manifestera son mécontentement, de la manière qu'il doit. Il ne s'agit pas pour lui de se mettre en colère — c'est la matière d'une autre vertu — mais de se dissocier des propos et des actes nuisibles, de la même façon qu'il partage les plaisirs utiles, c'est-à-dire avec une certaine grâce, et ce même s'il cause un peu de peine par l'occasion. Ce portrait de l'individu aimable rend donc plus concrète la description assez générale qu'en donne l'*EE*, selon laquelle est aimable « celui qui ne souscrit ni ne s'oppose toujours au plaisir de tous et, au contraire, cherche à satisfaire ce qui lui paraît le mieux⁴. » Notons que cette formule est particulièrement apte à montrer que l'état de la personne aimable constitue un

⁴ 1233b32-34, trad. Bodéüs.

métaxu entre le trop et le trop peu de chacun des éléments constitutifs, en plus d'être une synthèse impliquant les deux.

Mais l'amabilité n'est pas seulement *métaxu* et synthèse; en tant que médité, elle tient aussi le milieu entre deux états extrêmes, qui font intervenir les mêmes éléments constitutifs. Examinons d'abord l'état concernant lequel il y a accord entre les deux éthiques, l'extrême par défaut, qui porte plusieurs noms. D'après l'*EE*, est détestable (ἀπεχθητικός) celui qui accorde moins de louanges qu'il ne faut (1221a26-27) et qui oppose au désir de chacun un refus (1233b21-32). On constate, sur la base du premier extrait, que l'état du détestable constitue le vice spécifique par défaut⁵; comme ce vice se révèle un manque en regard de l'élément d'acceptation, cela signifie que cet élément a la priorité au sein de la synthèse d'amabilité, qu'il importe davantage au niveau de la réunion des deux constituants. Mais l'ἀπέχθεια se fait également excès dans la perspective du second élément constitutif, la réticence; c'est ce que montre le deuxième extrait ci-devant, et certains passages de l'*EN*. Il n'est plus question, dans cet ouvrage, d'être détestable, mais bien d'être grincheux et querelleur (δύσκολος, δύσρεσις, 1108a30, 1126b16, 1127a11). Le vice spécifique par défaut est décrit à deux reprises sous son aspect secondaire d'excès — le querelleur est dit s'objecter à tout en 1126b5, et être perpétuellement mécontent en 1127a10 — et une fois au moyen de ses deux éléments — le querelleur est dit manquer de grâce et se montrer en tout désagréable en 1108a29-30. Notons que ces descriptions en restent à un niveau global qui ne fait pas intervenir de paramètres, comme dans le cas de l'acte aimable; ceci n'est sans doute pas étranger au fait que l'extrême par défaut soit, contrairement à certains autres — par exemple ceux associés à la générosité — indécomposable. Le défaut d'acceptation et l'excès de réticence ne s'autonomisent pas pour former deux extrêmes distincts; ils demeurent unis l'un à l'autre dans le cadre de la synthèse déséquilibrée que constitue l'hostilité. Il s'agit là d'une marque spécifique à l'extrême par défaut, car l'extrême par excès est pour sa part décomposable, selon l'exposé nicomachéen, du moins.

L'*EE* oppose à l'hostilité la flatterie (κολακεία), et à l'homme détestable le flatteur (κόλαξ); ce dernier se caractérise par le fait qu'il accumule plus de louanges qu'il n'est séant (1221a26), et se range de bonne grâce aux désirs de chacun (1233b30-31).

⁵ Schilling (1930), p. 74.

C'est donc dire que le flatteur excède en regard de l'élément constitutif prioritaire, l'acceptation. Et c'est bien ainsi que l'*EN* décrit les excessifs : ils approuvent tout en termes élogieux et ne s'objectent à rien, croyant devoir s'abstenir de chagriner ceux qu'ils rencontrent (1126b12-14). La différence avec l'*EE* tient à ce que l'*EN* divise en deux classes les excessifs, selon la motivation qui les anime. Si l'agent s'associe toujours au plaisir des autres et se montre agréable sans poursuivre aucun but particulier, c'est un complaisant (ἄρσεκος, 1108a28-29, 1127a8-9), mais s'il vise son propre intérêt et cherche à obtenir à son profit quelque avantage pour avoir de l'argent, c'est un flatteur (κόλαξι, 1108a29, 1127a9-10). Aristote ne précise pas lequel de ces extrêmes est le pire, toutefois l'on peut supposer que c'est celui qui implique la recherche de l'intérêt du sujet⁶, car s'ajoute à la faute une fin peu louable; si tel est le cas, on voit que l'*EE* choisit de contraster la médiété avec le plus prononcé des vices par excès. Le flatteur nicomachéen, par sa motivation vicieuse, s'oppose à celui qui tient le milieu; l'homme aimable, en effet, n'agit pas pour faire plaisir, ni parce qu'il aime ou déteste ceux envers qui il est aimable, mais bien parce qu'il a ce genre de disposition (1226b24-25). Autrement dit, la vertu d'amabilité est à elle-même sa propre fin, et l'individu aimable la pratique dans le seul but d'être aimable. Cela dit, il appert que l'amabilité, en tant que médiété nicomachéenne, se situe entre un défaut et deux excès, schéma qui ne correspond pas à la traditionnelle triade, sans toutefois satisfaire pleinement l'exégèse des quatre extrêmes; en tant que médiété eudémienne, elle se situe entre un défaut et un excès. Ce n'est pourtant pas une raison d'y voir un exposé simplifié, d'une part parce que les états sont tout de même descriptibles selon leurs éléments complémentaires, ce qui les fait apparaître comme excès et défaut à la fois, d'autre part parce que l'*EE* ne laisse pas tomber l'extrême de complaisance, comme nous allons maintenant l'expliquer.

L'*EE* tient compte de la complaisance en la situant au sein d'une triade distincte de celle qui s'articule autour de l'amabilité. En effet, l'*EE* identifie une médiété ignorée par l'*EN*, la déférence ou σεμνότης. Est déférente la personne qui tantôt se préoccupe d'autrui tantôt ne s'en préoccupe pas, et prend ces attitudes envers ceux qui le méritent (1233b37-38). Cette courte description permet d'identifier les deux éléments constitutifs de la médiété, soit la considération pour autrui et le mépris, et de voir qu'elle se forme

⁶ C'est aussi l'opinion de Schilling (1930), p. 73.

selon les paramètres d'intensité et de personne (ou de destinataire). C'est donc dire que le degré de considération et de mépris sont fonction du type d'individu impliqué — une personne connue recevra, par exemple, plus d'attention qu'un étranger, et un dignitaire plus d'égard que le premier venu. La déférence occupe le milieu entre l'arrogance (αὐθάδεια) et la complaisance (ἀρέσκεια, 1233b34-35). L'arrogance, extrême par défaut, consiste à n'avoir de considération pour personne et à mépriser les autres, alors que la complaisance, extrême par excès, consiste à n'en avoir que pour autrui, voire même à s'abaisser devant tous (1233b35-37). Les deux éthiques donnent la complaisance comme vice par excès, cependant la ressemblance s'arrête là, car l'*EN* la décrit en terme d'acceptation et d'association au plaisir d'autrui, et l'*EE* en terme de considération, comme elle le fait pour la médiété de déférence. La nuance est subtile, mais elle importe : ainsi le rapprochement qui avait été établi entre l'amabilité et la civilité conviendrait davantage à la déférence. Dans cette optique, l'amabilité consisterait plus en une sorte d'accueil des propos et gestes d'autrui, en un genre d'ouverture chaleureuse, tandis que la déférence s'apparenterait à la courtoisie et à la politesse qu'il convient de démontrer dans les échanges. Dévalorisant la subtilité eudémienne, Nolet de Brauwere argumente en faveur de la supériorité du développement nicomachéen. D'après l'auteur, les deux triades primitives de l'*EE*⁷ se recourent à un point tel qu'Aristote avait intérêt à les réunir dans l'*EN*; il aurait de cette façon fusionné les deux triades en une seule, plus complexe⁸, l'amabilité absorbant la déférence. L'argument, toutefois, n'est pas décisif, puisqu'il repose sur le préjugé de la supériorité de l'*EN*, si bien qu'il est possible de soutenir l'hypothèse inverse, savoir que le traitement de l'*EE* représenterait une avancée sur celui de l'*EN*, étant donné qu'il distingue et met de l'ordre là où un double vice indiquait une certaine hésitation de la part d'Aristote. Chose certaine, la déférence compte effectivement parmi les médiétés dans le cadre eudémien, car Aristote la nomme dans le tableau (1221a8), fait état de ses extrêmes associés dans les descriptions qui suivent (1221a27-28) et la caractérise brièvement dans la section consacrée aux médiétés dans l'affection (1233b34-39).

⁷ Les triades eudémiennes sont considérées comme primitives par Nolet de Brauwere, car tout son article tend à démontrer l'antériorité — et l'infériorité — de l'*EE*; mais puisque son propos s'appuie sur une pétition de principe, nous ne tiendrons pas compte ici de ses conclusions chronologiques.

⁸ Nolet de Brauwere (1953), p. 357.

Ce qui toutefois départage vraiment les éthiques eu égard à l'amabilité, c'est le classement qu'elles en donnent : l'*EN* la range parmi les vertus morales, l'*EE* parmi les moyennes dans l'affection (μεσότητες παθητικάί, 1233b18). Il faut noter d'emblée que l'*EN* n'ignore pas cette dernière catégorie : elle admet l'existence de moyennes quand sont en jeu les affections (μεσότητες περί τὰ πάθη, 1108a30-31), et en répertorie deux, la pudeur et l'indignation, mais ne traite que la première à la fin de son développement sur les vertus morales (1128b10-33). Pour sa part, l'*EE* répertorie six moyennes dans l'affection, savoir l'indignation, la pudeur, l'amabilité, la déférence, la franchise et l'enjouement, et traite brièvement de chacune d'entre elles au chapitre sept du troisième livre. Il appert donc que les quatre médiétés ayant trait aux relations sociales se trouvent hors de la vertu selon l'*EE*; plutôt que de conclure à l'erreur⁹, il importe d'examiner le statut que leur confère cet ouvrage afin de voir ce qui les exclut de la vertu. Pour toute information à ce sujet, on trouve dans l'*EE* une seule phrase : « si toutes ces moyennes sont louables, ce ne sont pourtant pas des vertus, ni leurs contraires, des vices, car ils se passent de décision, et tout cela se range dans le répertoire des affections; chacune de ces choses en effet constitue une certaine affection.¹⁰ » Ainsi le critère qui fait la différence est celui de décision (προαίρεσις) : d'une part, la vertu est un état décisionnel (1227b8), d'autre part les moyennes dans l'affection se passent de décision. Ne comptant pas parmi les vertus, ces moyennes sont qualifiées de naturelles (φυσικά, 1234a27) par Aristote. À ce titre, on comprend qu'elles ne sont pas acquises à l'aide de l'habitude, mais qu'elles appartiennent de façon innée à leur possesseur. Ces moyennes se rapprochent, sous ce rapport, des affections, qui elles aussi nous accompagnent dès la naissance¹¹; cependant l'impression demeure qu'elles constituent quelque chose de plus que ce qui entraîne à sa suite plaisir des sens ou chagrin (il s'agit de la définition de l'affection, donnée en 1220b12-14). Le fait est que les moyennes dans l'affection sont louées, comme les vertus, et celles qui concernent les relations sociales semblent davantage correspondre à des qualités durables qu'à de simples affections, qui de leur côté sont ponctuelles, épisodiques. C'est possiblement pourquoi W. Fortenbaugh suggère une alternative au classement eudémien et propose de définir les quatre moyennes de la

⁹ Comme le fait Fortenbaugh (2002), p. 91, n. 1.

¹⁰ 1234a23-27; trad. Bodéüs.

¹¹ L'innéité, en effet, définit le naturel; voir 1224b33.

vie sociale comme des traits de caractère. Il soutient que les médiétés d'amabilité, de franchise, d'enjouement et de déférence, n'impliquant pas de décision, ne se rapportent pas à ce qu'un agent décide de faire, mais à la manière dont il exécute les buts qu'il a décidés¹². Considérons par exemple l'amabilité. La personne aimable a des manières agréables, prend les choses du bon côté, et peu importe ce qu'elle fait, elle l'accomplit d'une manière agréable; elle n'est pas appelée « aimable » parce qu'elle tend vers un but particulier, mais parce qu'elle poursuit ses buts d'une façon particulière¹³. Pour prendre un autre exemple, on ne qualifie pas un individu de franc pour indiquer la sorte de but qu'il poursuit; l'appellation indique plutôt la manière dont il accomplit ses actions. Ainsi ces moyennes constituent des traits de caractère, des sortes de dispositions à agir d'une manière spéciale, et ce sans égard à la fin poursuivie; en d'autres termes, dire d'une personne qu'elle est aimable, franche, enjouée ou déférente revient à préciser la façon dont elle agit¹⁴. Comme les traits de caractère sont non décidés et naturels, ils correspondent bien à ce qu'Aristote affirme des moyennes dans les affections. D'ailleurs l'idée est reprise par P. Gottlieb, qui affirme que les quatre médiétés de la vie sociale sont affaire de tempérament plutôt que de vertu; d'après elle, la présentation qu'en donne l'*EE* supporterait l'idée qu'une personne de tempérament aimable agirait aussi bien que la personne vertueuse de l'*EN*¹⁵. Dans cette perspective, ces quatre médiétés ne constituent ni tout à fait des vertus, ni des affections : elles font office d'analogues de la vertu, mais en regard de leur aspect naturel, elles s'apparentent davantage aux affections.

Si l'*EE* considère davantage la nature affective des médiétés se rapportant aux relations sociales, l'*EN* n'hésite pas à les classer parmi les vertus morales. Dans son aperçu des états particuliers, Aristote note en effet que dans tous les cas, la moyenne est objet de louange, et les extrêmes, objets de blâme (1108a15 et sq.). De plus, dans le cadre de l'analyse de la franchise, il spécifie que les vertus sont des moyennes et qu'il en est ainsi dans tous les cas (1127a16-17). De fait, l'amabilité, puisque c'est d'elle qu'il est surtout question ici, correspond à la structure de la médiété qui s'est dégagée jusqu'à maintenant : elle possède un contexte de réalisation propre (l'échange de paroles et le

¹² Fortenbaugh (1968), p. 222.

¹³ Op. cit., p. 226.

¹⁴ Op. cit., p. 227.

¹⁵ Gottlieb (1994), p. 12.

traitement des affaires dans la vie en société), constitue une synthèse paramétrée de deux éléments constitutifs (acceptation et réticence) et se situe entre deux extrêmes (l'un par excès, la flatterie, et l'autre par défaut, l'hostilité). Par ailleurs, l'amabilité présente, selon l'*EN*, un autre point commun avec la vertu, la décision. Aristote en effet mentionne à deux reprises cet élément dans le traitement de l'amabilité : il explique en 1126b31 et sq. que lorsque la personne aimable se montre réticente, elle décide (προαιρήσεται, b33) qu'il vaut mieux peiner les autres que de s'associer aux plaisirs qu'il ne serait pas beau de partager; de même, en 1127a2-3, le Philosophe déclare que l'individu aimable choisit (αἰρούμενος) de s'associer au plaisir d'autrui. Ainsi l'amabilité recouvre complètement l'aspect décisionnel qui lui est dénié par l'*EE*, aspect essentiel à toute vertu, selon les caractérisations qu'en donnent les deux éthiques. Finalement, l'amabilité partage avec la vertu le fait d'être un état acquis à agir en vue du beau, parce que c'est beau d'agir ainsi¹⁶. Être aimable ne consiste pas seulement à échanger et à transiger de façon agréable; l'agent aimable se comporte aussi en vue de ce qui est beau et utile dans ses relations (1126b29). De façon similaire, l'homme franc aime la vérité pour elle-même (1127b3-4), et l'individu enjoué sait dire et entendre des propos qui conviennent au caractère d'un homme libre et éduqué (1128a17 et sq.). À cet égard, l'amabilité perd le côté naturel qu'elle revêt dans l'*EE* pour se constituer comme un état appris, car être apte à exécuter ses actes en référence à ce qui est beau résulte de l'éducation. Il ne fait donc pas de doute que dans le cadre nicomachéen, l'amabilité se classe comme une vertu morale à part entière.

Reste à se questionner concernant les raisons qui expliquent la différence de classement que reçoit l'amabilité (ainsi que la franchise et l'enjouement) dans les deux éthiques. L'hypothèse de travail adoptée dans cette recherche — la complémentarité des traités — exclut d'emblée les considérations d'ordre chronologique, ainsi que celles concernant la supériorité ou l'infériorité de l'un et l'autre ouvrage. Une piste de solution pourrait résider dans la perspective propre à chaque éthique. Accorder le statut de vertu aux médiétés portant sur les relations sociales, comme le fait l'*EN*, revient à affirmer leur importance, donc à valoriser le contexte dans lequel elles s'exercent, la vie en société. Ces vertus, en régissant la manière dont l'agent se présente et traite les autres, assurent le

¹⁶ Fortenbaugh (2002), pp. 90-91.

bon fonctionnement de la vie sociale; ainsi elles portent sur l'un des aspects les plus importants de la nature humaine, l'aspect social. Dans l'*EN*, Aristote précise effectivement que l'être humain est un être fait pour la cité et pour la vie en commun, de par sa nature même (1169b18-19; voir également 1097b11 et 1162a17-19). Donc les vertus de la sociabilité sont aussi importantes que toutes les autres qui reçoivent un traitement plus développé parce qu'elles sont nécessaires à toute communauté humaine pour exister en tant que communauté¹⁷, que groupe doté d'une certaine cohésion. En ce sens, elles fournissent les conditions nécessaires au bien-être et au bonheur de la communauté humaine, et doivent être prises en compte par le politique. L'*EE*, de son côté, ne met aucun accent particulier sur l'aspect social de la nature humaine; déclassant les médiétés de la sociabilité, elle accorde moins d'importance à leur contexte de réalisation. Ainsi l'*EE* se situerait davantage au niveau individuel qu'au niveau communautaire; elle semble considérer l'agent en lui-même, et non en tant que membre d'une communauté. Si tel est bien le cas, la nécessité des médiétés de la sociabilité est moins grande, et l'on comprend mieux qu'elles ne soient pas rangées parmi les vertus. Bref l'*EN* s'adresserait à un public soucieux de l'état de la communauté, alors que l'*EE* viserait un public avant tout préoccupé de ce qui concerne l'individu.

Afin d'affiner la distinction vertu/moyenne dans les affections, il importe maintenant d'examiner deux attitudes que les éthiques s'entendent pour présenter comme des moyennes dans l'affection, la pudeur et l'indignation. Le tableau de l'*EE* (1221a1) situe la pudeur (αἰδώς) entre l'impudence (ἀναίσχυντία) et la timidité (κατὰπληξίς). Ces attitudes sont décrites en 1233b26-29 : celui qui ne s'embarrasse d'aucune opinion est impudent, celui qui s'embarrasse de toutes, un timide, et celui qui considère celles des personnes lui paraissant honnêtes est pudique. D'après l'*EN*, c'est le timide qui est excessif¹⁸, ayant honte de tout, alors que l'impudent est « déficient » car il n'a honte d'absolument rien et manque de réserve; quant à lui le pudique tient le milieu, et il est loué pour cela (1108a33-34). Le pudeur fait l'objet d'un plus long développement dans l'*EN* (1228b10-33). D'emblée, Aristote y précise que la pudeur ne constitue pas une

¹⁷ Gottlieb (1994), p. 13.

¹⁸ Schilling (1930), p. 79, ignorant ce passage, donne la timidité comme défaut; nous ne tiendrons pas compte de ce classement, étant donné qu'il se fonde sur la *Grande morale*, suspectée d'inauthenticité, et non sur les éthiques.

vertu, car elle a plutôt l'air d'une affection que d'un état. En effet, la pudeur se définit comme la crainte de l'infamie, et se rapproche de la crainte des dangers terribles : de même que la crainte de la mort fait pâlir, éprouver de la honte (*αἰσχύνω*) fait rougir. Ces manifestations corporelles, observables dans les deux cas, semblent être la marque d'une affection plutôt que d'un état (1128b15). Ce début de caractérisation permet déjà quelques remarques. D'abord les deux éthiques classent la pudeur parmi les affections, pour des raisons différentes cependant : l'*EN* invoque les manifestations corporelles, tandis que l'*EE* argue qu'elle se passe de décision (1234a25-26). Ensuite les deux traités affirment qu'il s'agit tout de même d'une médiété louable (1108a32, 1234a23-24), ce qui montre qu'elle n'est pas une affection comme les autres, car Aristote affirme en 1105b31 que les affections ne nous valent ni louanges ni blâmes; la pudeur, par sa double caractérisation en tant que pathos et moyenne louable, signalerait une certaine difficulté qu'éprouve le Philosophe à classer cette attitude¹⁹. Enfin les deux ouvrages définissent la pudeur en relation avec l'opinion d'autrui concernant l'agent; le pudique, en effet, tient compte de l'opinion des gens honnêtes (1233b29) et craint l'infamie (1128b11-12), c'est-à-dire la désapprobation sociale. Si la pudeur n'est pas une affection comme les autres, elle ne constitue pas pour autant une vertu, en raison de la sanction externe qu'elle implique. La pudeur, explique Cairns, provient du jugement selon lequel une action est honteuse aux yeux des autres, alors que la personne vertueuse s'abstient de telles actions et exécute celles qui sont belles à ses propres yeux, sans se référer à l'opinion d'autrui²⁰. Mais il y a plus : comme la pudeur est inspirée par les mauvaises actions (1128b22), l'honnête homme ne peut l'éprouver car, justement, il ne commet pas de telles actions. Autrement dit, l'on a honte lorsqu'on envisage l'hypothèse d'un forfait (1128b30), cependant cette éventualité n'est pas réelle quand on est vertueux. Ainsi la pudeur ne compte pas parmi les vertus, et on ne peut pas dire non plus qu'elle accompagne l'état vertueux.

Contrairement à ce que laissait attendre le passage 1108a30-35, Aristote, dans le traitement de 1128b10 et sq., ne démontre pas en quoi la pudeur pourrait constituer une moyenne entre deux extrêmes. L'attitude y reçoit plutôt une définition négative; c'est

¹⁹ Cairns (1993), p. 412.

²⁰ Op.cit., p. 422.

qu'elle ne contribue positivement à aucune belle action, mais empêche les mauvaises (1128b18)²¹. Aristote soutient que la pudeur convient à la jeunesse, qu'à cet âge, la vie affective incite à beaucoup de fautes, et que la pudeur les prévient. Cette fonction inhibitrice de la pudeur est à l'origine de l'interprétation de Cairns, qui suggère de considérer l'attitude comme une forme de maîtrise de soi (*enkrateia*). L'analogie entre les deux conditions repose sur la lutte interne qui se joue chez les agents : comme l'*enkratês*, qui est tenté par l'action qu'il sait être mauvaise, mais se contrôle, le pudique contemple la mauvaise action et est momentanément attiré par elle. L'auteur concède que l'analogie n'est pas exprimée explicitement par Aristote, mais note que la remarque à propos de l'*enkrateia*, suivant immédiatement le traitement de la pudeur (1128b33-34), indique dans l'esprit du Philosophe un lien certain entre les deux notions²². Par ailleurs, l'*enkrateia* et l'*aidôs* se rejoignent en ce qu'elles se situent un cran en dessous de la véritable vertu. La pudeur, en effet, apparaît dans le développement sur le courage comme le motif du courage civique (1116a28), attitude inférieure à la vertu mais qui s'y s'apparente, car elle fait affronter les dangers de la guerre. En deçà de la vertu, possible analogue de l'*enkrateia*, la pudeur, précise l'*EE*, contribue à la tempérance (1234a32). Cette fonction positive peut être éclairée par un passage de l'*EN*; en 1179b10-11, Aristote rapproche la pudeur du fait de se garder des choses vilaines parce qu'elles sont laides — et non parce qu'elles entraînent des sanctions. Présentée de cette façon, la pudeur apparaît comme le revers de la motivation vertueuse : plutôt que de faire exécuter des actions belles parce qu'elles sont telles, elle empêche l'accomplissement d'actions mauvaises parce qu'elles sont laides — non à cause de l'opinion d'autrui, mais par dégoût de ce qui est laid en tant que tel. Certes l'*aidôs* demeure moins louable que la vertu, à cause surtout de son aspect passif²³, mais elle peut être considérée comme un allié indispensable dans le processus du développement moral. Elle contribue à la vertu puisqu'elle en constitue une condition nécessaire et préliminaire, c'est-à-dire une étape cruciale dans l'acquisition d'une attirance pour le beau en lui-même²⁴.

²¹ Hartmann (1951), p. 263.

²² Cairns (1993), p. 419.

²³ Hartmann (1951), p. 263.

²⁴ Cairns (1993), p. 429.

Quelques mots à présent au sujet de l'indignation (νέμεσις), l'autre attitude que les deux éthiques donnent comme moyenne dans l'affection. L'*EE*, dans son tableau, la situe entre l'envie (φθόνος) et un vice anonyme. L'envie consiste à s'attrister des succès mérités d'autrui; l'affection du malveillant (ἐπιχαιρέκακος), quant à elle, consiste à se réjouir des revers immérités. Celui qui occupe le milieu entre les deux a le sens de l'indignation : d'une part, il s'attriste des succès et des revers immérités, d'autre part il s'en réjouit lorsqu'ils sont mérités (1233b19-25). L'*EN*, de son côté, signale l'indignation en tant que moyenne entre l'envie et la jubilation maligne²⁵ (ἐπιχαιρεκακία). Elle définit unilatéralement celui qui s'indigne comme s'affligeant des succès non mérités des proches; l'envieux, pour sa part, est qualifié d'excessif, et s'afflige de tous leurs succès. Enfin le malveillant qui jubile, peu porté au chagrin, se réjouit de leur revers (1108b1-7). Dans les deux éthiques, les extrémistes se distinguent de celui qui tient le milieu en ce qu'ils s'affligent et se réjouissent sans égard au mérite²⁶ : l'envieux, dont l'affection est excessive, s'attriste de tous les succès d'autrui, qu'ils soient mérités ou non, et le malveillant, dont l'affection est déficiente (eu égard au chagrin), se réjouit de tous les revers. Seul celui qui s'indigne établit une distinction morale entre ceux qui méritent leur sort et ceux qui ne le méritent pas, éprouvant ainsi plaisir et chagrin à bon escient. Notons ici que l'*EE* donne une description plus complète de l'indignation que l'*EN*, qui inclut à la fois plaisir et chagrin. Dans cette perspective, la *némésis* constitue une médiété complexe qui se décomposerait en quatre affects²⁷ éprouvés par l'agent selon les circonstances. Il y a d'abord l'indignation proprement dite, qui consiste dans le chagrin par rapport au succès non mérité. Les trois autres affects qu'impliquerait la *némésis* ne sont pas nommés par Aristote. Il s'agirait de la pitié, qui réside dans l'affliction face au malheur d'autrui lorsqu'il n'est pas mérité; d'un certain enthousiasme ou exultation, c'est-à-dire de joie éprouvée par rapport au succès mérité; puis d'une sorte de satisfaction vindicative ou plaisir ressenti en regard des revers mérités. Quoi qu'il en soit de cette

²⁵ Notons que ce classement intervient dans le cadre de l'aperçu des vertus particulières; Aristote ne traite pas l'indignation dans son analyse détaillée des médiétés, qui se termine avec le développement sur la pudeur. Schilling (1930), pp. 80-81, suggère que ce manquement serait dû au fait que l'indignation se présente comme une médiété atypique, dont les deux vices se situent au niveau du seul pôle de la malveillance.

²⁶ Stevens (1948), p. 183; Mills (1985), pp. 4, 9.

²⁷ C'est l'hypothèse de trois commentateurs: Stevens (1948), p. 181, Mills (1985), p. 4 et Coker (1992), p. 69.

hypothèse qui trouve bien peu d'appui dans les textes, les brèves descriptions données dans les éthiques montrent que l'indignation se distingue de la pudeur parce que ce n'est pas au même titre qu'elle constitue une affection. En effet, elle n'implique pas de manifestation corporelle, et ne met pas en jeu la crainte de l'opinion d'autrui par rapport à soi, mais plutôt l'appréciation de l'agent sur ce qui arrive aux autres. Sous ce dernier rapport, l'indignation est une attitude davantage positive et active — pas au point cependant de se constituer en vertu. C'est que l'indignation, selon le propos de Fortenbaugh, fait partie d'une classe particulière, les affections « non pratiques ». Contrairement aux affections pratiques, par exemple la colère, qui se manifestent par une action orientée vers un but précis (se venger, en l'occurrence) et qui admettent la vertu, les affections non pratiques ne sont pas logiquement reliées à l'action. Ainsi celui qui s'indigne ne manifeste pas son affection par un geste; il est dérangé, disons, par un parvenu qui obtient un poste prestigieux, et s'indigne d'un fait accompli auquel il ne peut rien. Même s'il souhaite que les choses soient autrement, il n'agit pas, puisqu'il n'a pas de but exécutable. L'indignation, de ce fait, est compatible avec l'inaction²⁸ — tout comme la pudeur d'ailleurs, car on peut éprouver de la honte tout en ne faisant rien du tout — et donc n'appelle pas la vertu, et ce même si elle constitue une moyenne entre deux extrêmes. Si l'indignation et la pudeur ne sont pas des vertus, néanmoins elles contribuent au développement de certaines d'entre elles : la première à la justice et la seconde à la tempérance (1234a31).

Subsiste enfin la question de savoir ce qui unit, dans le cadre eudémien, l'amabilité avec les affections de pudeur et d'indignation. Chose certaine, ce sont pas les manifestations corporelles, car l'amabilité n'en implique pas. Ce n'est pas non plus une fonction inhibitrice, puisque l'attitude en question peut se comprendre, comme expliqué ci-devant, en tant que manière d'agir, cette dernière caractéristique excluant par ailleurs qu'elle puisse compter parmi les affections non pratiques. Les critères d'absence de décision et de caractère naturel ont déjà été discutés; force est ici de conclure que malgré la similarité des définitions de la décision dans les deux éthiques (comparez 1113b10-13 et 1226b16-17), cette dernière a une moins grande extension dans l'*EE*, étant donné qu'y sont exclues de la vertu trois médiétés qui se définissent comme état décisionnel dans

²⁸ Fortenbaugh (2002), p. 82.

l'EN. Reste le critère de contribution à la vertu, évoqué précédemment; il trouve écho dans le texte, car Aristote affirme en 1234a27-28 que ces médiétés contribuent aux vertus naturelles. Dans cette perspective, l'amabilité serait une sorte de forme primitive de la vertu, une capacité naturelle ou un trait de caractère inné qu'il convient de cultiver si l'on souhaite entretenir des relations sociales harmonieuses. Cela expliquerait que bien qu'elle ait une nature affective, l'amabilité soit tout de même louée. Mais l'on pourrait également concevoir la contribution de l'amabilité à la vertu comme une alliée facultative, comme un élément surrogatoire qui vient ajouter une certaine aisance aux vertus qui se pratiquent par rapport à autrui, la générosité par exemple. Quoi qu'il en soit, les deux éthiques classent l'amabilité d'une manière qui leur est propre, et il demeure impossible de déterminer le classement définitif : est-ce que Aristote, se ravisant par rapport à *l'EE*, aurait décidé de réintégrer l'amabilité parmi les vertus dans *l'EN* ou, au contraire, considérant dans *l'EE* l'affection de manière plus générale, il aurait choisi d'y inclure cette médiété? Nous l'ignorons, et ce qui importe, au fond, c'est que l'amabilité se présente de manière cohérente à l'intérieur de chacun des ouvrages; cette présentation reflète une conception de la médiété plus restrictive dans le cas de *l'EE*, laquelle relègue l'amabilité au rang d'affection (ce qui précisément va sans la décision) et de trait de caractère naturel. Sous ce dernier rapport, l'amabilité rejoint presque la vertu naturelle et pourrait faire office de capacité que possède l'être humain dès sa naissance et qui sert à agrémenter la vie sociale. À ce titre, il appert que *l'EE* accorde moins d'importance à l'aspect social de la vie humaine que *l'EN*, car elle n'envisage pas qu'il faille développer plus avant la part d'amabilité qui échoit naturellement à chaque individu. *L'EN*, en donnant l'amabilité comme vertu, indique que concernant les rapports sociaux, le naturel ne suffit pas, et qu'il a besoin d'être éduqué et entraîné.

3.8 La franchise

Comme sa vertu « sœur » d'amabilité, la franchise reçoit un traitement inégal dans les deux éthiques : celui de l'*EE* compte quatre lignes Bekker (1233b39-1234a3) alors que celui de l'*EN* compte presque une page (1127a13-1127b31). Cette disparité est sans doute due au fait que l'*EE* considère la franchise non comme une vertu, mais comme une moyenne dans l'affection, au même titre que l'amabilité, la déférence et l'enjouement, classement dont nous avons discuté ci-devant. Cela dit, l'aperçu nicomachéen des vertus particulières relie la franchise au même περιὸς général que les autres médiétés de la sociabilité, c'est-à-dire aux échanges, en paroles ou en action, de la vie en société (1108a11-12). À la différence de l'amabilité, qui concerne ce que ces échanges ont d'agréable, la franchise¹ (ἀλήθεια) a trait à ce qu'il peut y avoir de vrai dans ce même contexte (1108a12-13); elle met donc la vérité en jeu (τὸ ἀληθές, 1108a19). Cependant Aristote précise dans son développement sur la franchise que le domaine de cette médiété ne s'étend pas à toute la vie sociale; il faut en exclure les accords et les opérations qui concourent à l'injustice ou à la justice, car ils relèvent d'une autre vertu (1127b1). Ainsi la franchise n'a rien à voir avec l'obligation que crée la justice à dire le vrai, lorsque, par exemple, on est appelé à témoigner devant le tribunal; dans ce cas, c'est la vertu de justice qui nous impose de dire la vérité, tandis que la franchise suppose précisément qu'aucune contrainte de ce genre n'existe². En fait, la franchise s'exerce « dans les circonstances où rien de tel ne compte, et où malgré tout, l'intéressé tient à dire la vérité » (1127b2-3). Comme dans le cas de toutes les autres vertus, la franchise se pratique pour elle-même; l'individu franc dit donc vrai même dans les circonstances où cela n'a pas d'importance (1127b4). On peut encore restreindre le domaine de la franchise en signalant qu'elle s'applique avant tout à l'agent lui-même; considérant en effet les extrêmes, il appert que l'un prétend à des titres de gloire qu'il n'a pas et que l'autre se dénigre lui-même, alors que la moyenne consiste à reconnaître les mérites qui sont les siens sans les majorer ni les diminuer (1127a22-26). Cet extrait révèle que les trois états résident dans la présentation que l'agent donne aux autres de lui-même : les vilains déforment leur propre réalité, et celui qui tient la moyenne dit la vérité sur son compte. La franchise, par conséquent, comporte une dimension réflexive : elle consiste à révéler l'information adéquate sur soi-même dans les bonnes circonstances³.

¹ Aristote note en 1108a17 que plusieurs dispositions n'ont pas de nom, et affirme en 1127a14 que la moyenne en question ici reste anonyme. Il la nomme tout de même ἀλήθεια en 1108a20 car, dit-il, il est nécessaire de forger des appellations par souci de clarté (1108a18).

² Gauthier & Jolif (1970), p. 310.

³ Gottlieb (1994), p. 5.

Le contexte de réalisation de la franchise, la vérité, donne lieu à trois attitudes : on peut en effet dire les choses telles qu'elles sont, les exagérer ou les amoindrir, ce qui implique un seul axe aux extrémités duquel se trouve d'une part l'exagération intégrale et d'autre part le rabaissement total, avec au centre le fait d'être en adéquation avec la réalité; notons que les actions d'exagération et de rabaissement se rapportent au fait de dire positivement le faux, que l'individu sincère évite complètement, puisque le mensonge est chose mauvaise ($\alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{o}\nu$, 1127a5-6). Il appert, dans cette perspective, que la franchise ne se constitue pas en synthèse; elle est simplement *métaxu* entre l'exagération et le rabaissement eu égard à la vérité. Qui plus est, Aristote ne précise aucun paramètre selon lequel la franchise forme un *métaxu*; il indique seulement qu'elle se rapproche du défaut, expliquant que l'individu franc a tendance à en dire moins sur lui-même que ce que représente la vérité (1127b7-9). La franchise a donc cette particularité de présenter un élément constitutif unique non paramétré. Et l'aspect unilatéral de cette médiété se reflète dans les descriptions qu'en offrent les éthiques, qui font intervenir un seul élément : l'*EE* définit l'homme franc comme celui qui dit les choses telles qu'elles sont (1234a2), et l'*EN* le caractérise comme quelqu'un qui reste lui-même, porté à la vérité dans l'existence et dans ses propos (1127a23-24), qui aime la vérité ($\phi\iota\lambda\alpha\lambda\acute{\eta}\theta\eta\varsigma$, 1127b4). L'individu sincère est par ailleurs décrit négativement : il sait éviter les extrêmes en reconnaissant ses propres mérites sans les majorer ni les diminuer (1127a25-26). Cet extrait correspond à la définition de la médiété *pros hemas* de 1106a31-32 selon laquelle elle est ce qui n'est ni trop, ni trop peu.

Or la vertu, en plus d'être essentiellement une moyenne, constitue une extrémité dans l'ordre de la perfection et du bien (1107a6-8); cette dimension « acrotique » permet à la vertu de se dissocier complètement du vice, qui lui demeure un extrême au sens péjoratif du mot, comme excès ou défaut. Malgré la particularité de son aspect unilatéral, la franchise a en commun avec les autres vertus de se constituer comme extrême sur la base de la motivation de l'agent. Ainsi ce qui fait le propre de l'individu franc autant dans l'*EE* que dans l'*EN* est son attachement à la vérité; il lui importe de dire la vérité non parce que cela lui apporterait un quelconque avantage, mais parce que tel est son état (1127b2-3). La personne sincère aime la vérité (1127b4, 1234a3), et adopte son comportement de manière spontanée, sans aucune autre intention que de rester elle-même ($\alpha\upsilon\theta\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$, 1127a23-24, 1233b39). La franchise donc n'a aucune visée utilitaire, elle se fonde « exclusivement sur la beauté intrinsèque du vrai en lui-même⁴ », de sorte que l'individu franc dit vrai par seul égard pour le vrai. C'est précisément pourquoi il est loué : Aristote signale

⁴ Gauthier & Jolif (1970), p. 309.

que la vérité, poursuivie pour elle-même dans le cas de la franchise, est quelque chose de beau et de louable, et que donc l'individu porté à la vérité est, lui aussi, louable (1127a29-32). Sous ce rapport, la franchise est à l'image des autres vertus, qui ont, en dernière analyse, le beau comme motif. Et si le contenu de la beauté n'allait pas de soi pour une vertu comme la tempérance, en revanche la beauté de la vérité apparaît immédiatement, puisqu'il s'agit d'une valeur universelle. Ayant identifié la vérité en tant que motif de la franchise, Aristote ne commente pas plus avant cette médiété, si ce n'est une brève remarque, mentionnée ci-devant, selon laquelle l'homme franc a plutôt tendance à en dire moins sur lui-même que ce que représente la vérité — ce faisant, il donne une meilleure impression, étant donné que les excès sont gênants (1127b7-9). Ce passage montre que la médiété se situe plus près du défaut eu égard à la vérité que de l'excès; ressemblant davantage à l'auto-dénigrement, qui est un défaut, la franchise s'oppose donc plus au vice par excès de vantardise. Cette précision, toutefois, est proprement nicomachéenne; Aristote dans l'*EE* se limite à situer l'individu franc au milieu du dissimulateur et du vantard, définissant le μέσος non comme une vertu, mais comme une moyenne dans l'affection. Ce faisant, le Philosophe adopte possiblement le point de vue de l'élément qui incite l'agent à manifester de la franchise, soit son attachement à la vérité, alors que dans l'*EN* il envisage plus volontiers le comportement objectif du vertueux.

Aristote, dans l'*EE*, n'hésite pas à mettre en rapport les deux extrêmes avec le fait de dire faux : il utilise en effet le verbe ψεύδομαι pour les décrire en 1234a1. Concernant le vantard (ἀλαζών), Aristote affirme qu'il ment sciemment (μὴ ἀγνοῶν) sur son propre compte afin de paraître mieux (1234a1-2). L'expression rendue par le terme « sciemment » prend ici une certaine importance : c'est qu'elle pourrait sembler contredire la déclaration subséquente selon laquelle toutes les médiétés dans l'affection, y compris la franchise, ne sont pas des vertus parce qu'elles se passent de décision (1234a25). Pour éliminer la tension, il faut bien distinguer entre le consentement et la décision. Est consenti « tout ce qu'on exécute alors qu'il ne tient qu'à soi de ne pas l'exécuter, sans ignorance et de soi-même⁵ »; la décision, pour sa part, réside dans le désir délibératif des choses qui dépendent de soi-même, c'est-à-dire dans le désir dont le principe et la cause sont la délibération (1226b17-20). Aristote explique que tout ce qui est décidé est consenti (ἐκούσιον), mais que ce n'est pas tout acte consenti qui relève de la décision (1226b34-36). Autrement dit, si la décision est quelque chose à laquelle on consent, elle ne s'assimile pas au consentement, ce dernier ayant plus d'extension. Il est donc possible d'agir en toute connaissance

⁵ 1225b9, trad. Bodéüs.

sans l'avoir décidé, et c'est précisément ce que fait le vantard, qui ment sciemment sur son compte, mais dont l'acte n'est pas décidé. On doit cependant spécifier le vantard *eudémien*, car il en va tout autrement dans l'*EN*, où Aristote soutient que ce qui fait le vantard, c'est la décision (1127b14); étant vantard, il manifeste son état, et le fait parce qu'il est devenu tel genre d'individu (b15). Ainsi dans l'*EE*, la vantardise se situe dans le registre plus général du consenti et ne compte pas parmi les vices, alors que dans l'*EN* elle présente une nature décisionnelle l'incluant parmi les vices, qui sont, comme la vertu d'ailleurs, des états décisionnels. Quel est donc le critère qui fait en sorte que le classement d'une même attitude, la vantardise, diffère d'une éthique à l'autre? Une réponse se trouve possiblement dans la notion de but. Dans sa très brève description du vantard, l'*EE* ne fait pas état d'un but que poursuivrait cet agent; or pour délibérer, il est nécessaire d'avoir un but (1226b30). Comme le vantard eudémien n'a pas de but, il ne peut délibérer, et l'absence de délibération entraîne celle de la décision, puisque cette dernière est désir délibératif. Au contraire, dans l'*EN*, le vantard poursuit un but (l'honneur ou l'argent), de sorte qu'il y a matière à délibération et donc à décision. Par conséquent, les deux éthiques offrent chacune un point de vue propre eu égard à la vantardise, et il n'y a pas à se demander si l'un est plus valable que l'autre; simplement Aristote se fonde sur des prémisses différentes pour classer l'attitude, et c'est pourquoi il tire des conclusions distinctes.

Ce n'est pas la décision seule qui départage les deux traités par rapport à la vantardise; Aristote, évaluant les différents états — procédé distinctif de l'*EN* —, identifie dans cet ouvrage trois sortes de vantardise et établit une hiérarchie parmi elles⁶. Le premier type de vantard, prenant joie au mensonge, feint des titres de gloire plus grand que ceux qu'il possède⁷ (1127b9-10); même s'il se situe sur l'axe du dire faux, et que le mensonge est vilain et blâmable (1127a29), ce vantard paraît plus vaniteux que méchant. Cette dernière précision est à rapprocher du passage où Aristote explique que les extrêmes associés à la magnanimité ne semblent pas être des vices, puisque les agents qui en font preuve ne font pas le mal (1125a18-19); de la même façon, le vantard qui essaie uniquement de paraître mieux ne nuit pas à autrui, mais seulement à lui-même. Outre le vantard pur et simple se trouvent ceux qui exagèrent pour des motifs précis. Il y a d'abord celui qui se vante en vue d'acquérir gloire ou honneur; d'après Aristote, il reste assez peu blâmable. Cela est dû au fait que l'honneur constitue un motif qui se range parmi les choses belles (1116a28-29). Ces personnes qui exagèrent en vue de l'honneur feignent le genre d'avantages qui attirent les louanges — supposons par exemple des exploits brillants ou une

⁶ Collins (1999), p. 145.

⁷ C'est le seul type reconnu dans l'*EE*, qui veut seulement paraître mieux qu'il ne l'est réellement.

fortune élevée. Enfin Aristote mentionne les vantards dont le but est l'argent ou tout ce qui peut en rapporter (1127b13); il s'agit de la plus honteuse des trois inconduites. Ces imposteurs, comme on peut les appeler, affectent le genre de titres pour lesquels il est possible de demander une rémunération, par exemple être devin, sage ou médecin. On ne manquera pas d'associer, même si Aristote ne le fait pas explicitement, le deuxième exemple au cas des sophistes, qui tentent de paraître sages dans le but d'obtenir une rétribution⁸. On constate donc que l'*EN* accorde une attention spéciale à la motivation de l'agent, car cela lui permet de proportionner le blâme⁹ : le but le plus vil fait l'état le plus blâmable. Notons par ailleurs que l'hésitation d'Aristote à blâmer les deux premiers types de vantard rapproche ceux-ci du vantard eudémien, qui n'est pas considéré comme un vilain; à cet égard, le classement de la vantardise comme vice apparaît plutôt incertain, ce qui légitime la position de l'*EE*. Signalons finalement que la hiérarchie des vantards n'est pas la seule à l'œuvre dans l'*EN* : Aristote situe aussi les deux extrêmes associés à la franchise l'un par rapport à l'autre, faisant valoir que parmi ceux qui prennent de faux airs, c'est le vantard qui est surtout à blâmer (1127a31-32). Il ajoute en 1127b31 que le vantard paraît l'opposé de l'homme porté à la vérité parce qu'il est pire que celui qui se dénigre. Ainsi l'extrême par excès — mentir en majorant ses mérites — surpasse en vilénie l'excès par défaut — mentir en diminuant ses avantages.

Pour toute information concernant le vice par défaut, l'*EE* affirme que le dissimulateur (εἴρων) s'attribue moins de mérite qu'il n'en possède (1221a25), et qu'il ment sciemment sur son propre compte pour paraître pire (1234a1). Comme le vantard, il dit le faux, à la différence qu'il ment non en exagérant, mais en minimisant la vérité. L'*eirôn*, cependant, ne pèche pas seulement par omission; son dénigrement, au-delà du fait de taire ses avantages, consiste à feindre positivement certains défauts. C'est sur cette base qu'Aristote distingue dans l'*EN* deux types de dissimulateurs. Les premiers feignent des petits défauts courants; ils attirent le mépris car ils font les finassiers et donnent en cela l'apparence de la vantardise. En d'autres termes, ces dissimulateurs exagèrent dans le défaut et le poussent trop loin, ce qui fait en sorte que leur attitude rejoint l'extrême inverse, exactement comme dans le cas des téméraires qui se révèlent finalement des lâches et n'affrontent pas les dangers (1115b32-33). Aristote d'ailleurs précise dans l'*EE* que les extrêmes apparaissent souvent ensemble, et c'est pourquoi la moyenne est plus contraires aux extrêmes que chacun d'eux l'un à l'autre (1234a34-b2). Cette ironie-vantardise se manifeste notamment chez les Lacédémoniens (1127b28), par le port de leur vêtement,

⁸ Zembaty (1993), p. 12, renvoyant aux *Réfutations sophistiques*, 165a20 et sq.

⁹ Gooch (1987), p. 97.

excessivement austère, qui donne l'impression d'ostentation. Analogue de la vantardise, le premier type d'ironie est blâmable dans la même proportion, c'est-à-dire assez peu, puisqu'elle est plus vanité que méchanceté. Quant au second type de dissimulateurs, ils feignent des défauts qui ne sont pas trop courants (1227b30). Il est difficile de déterminer ce qu'Aristote veut dire par cette dernière expression; pour ce faire, l'on peut se référer à l'exemple d'*eirôn* qu'il donne, celui de Socrate. Ceux qui se dénigrent, signale Aristote, nient posséder les titres qui font la gloire, exactement comme le faisait Socrate (1227b25-26). Il faut donc regarder du côté de ce que Socrate se défend de posséder. À cet égard, il est naturel de songer à sa profession d'ignorance, qui consiste à nier la possession de tout savoir (moral)¹⁰. Ainsi affecter des défauts qui ne sont pas trop ordinaires résiderait entre autres dans le fait d'afficher son ignorance — et de fait, la vaste majorité des gens répugnent à reconnaître leur ignorance, même lorsqu'on les met à l'épreuve. La rareté de ce second type d'auto-dénigrement, rendant l'état quasi imperceptible, fait en sorte qu'il paraît moins s'opposer à la médiété; l'opposition la plus nette par rapport à la franchise est donc celle du vice par excès, la vantardise, ce qui explique qu'elle semble pire que l'auto-dénigrement (1127b31).

Le bref témoignage de l'*EN* sur Socrate va de pair chez Aristote avec une certaine indulgence¹¹ face au second type d'*eironia*. À la différence de Platon, chez qui il ne se trouve aucune réhabilitation de ce trait socratique¹², Aristote réserve un traitement positif à cet état dont le nom est d'ordinaire péjoratif¹³. Il affirme en effet à deux reprises que ceux qui se dénigrent, en rabaissant la vérité, offrent l'apparence de gens charmants (*χαρίεντες*, 1127b23, b31). La raison en est que ces personnes, par leurs propos, ne cherchent pas le profit, mais veulent plutôt éviter l'enflure (1127b24). User d'auto-dénigrement devient de cette façon une marque de distinction, à condition qu'on le fasse avec mesure (*μετρίως*, 1127b30); dans cette limite, l'état extrême est légitimé, et l'*eirôn* apparaît plus distingué que le vantard. Il convenait donc, afin de préserver Socrate du vice, de distinguer deux sortes d'auto-dénigrement : la première, qui concède à l'usage le sens péjoratif du mot, et qui s'insère bien dans la théorie de la médiété, faisant figure d'extrême par défaut, la seconde, qui confère à l'attitude un charme certain, et qui ne cadre pas avec la doctrine de la médiété, puisqu'on a là un extrême qui se range aux côtés de la vertu. Notons que ce schéma (nicomachéen) est atypique par rapport à celui des autres vertus : lorsque les états extrêmes se décomposent en plusieurs vices, comme c'est le cas de ceux qui sont

¹⁰ Voir par exemple *Euthyphron*, 16a, *Apologie de Socrate*, 21d, *Lachès*, 186e.

¹¹ Gauthier & Jolif (1970), pp. 313, 315.

¹² Gooch (1987), p. 103.

¹³ Il signifie originellement « sournoiserie »; Gauthier & Jolif (1970), p. 313.

associés à la générosité, Aristote ne prend jamais le parti de valoriser l'un d'entre eux — tout au plus établit-il une hiérarchie parmi eux, pour indiquer lequel est le plus blâmable. Cependant il est question ici de la valorisation d'un extrême qui se rapporte de surcroît à un élément blâmable, le mensonge (1127a29). Afin d'éliminer la tension entre l'indulgence d'Aristote pour l'*eironia* et sa condamnation du mensonge, il importe de distinguer entre le mensonge pris « en soi », considéré inconditionnellement, et celui qui survient dans des circonstances particulières. De la même façon que ce qui est considéré mauvais sans spécification peut se révéler bon dans des conditions spécifiques — par exemple un traitement douloureux destiné à un malade¹⁴ — ainsi le mensonge, qui est en lui-même mauvais et blâmable, se montre acceptable dans certaines conditions particulières, c'est-à-dire dans la mesure où il n'implique personne d'autre que l'agent (où il porte sur soi-même) et où il ne nuit aucunement aux autres. Dans cette perspective, l'*eirôn* évite le blâme, préférant des mensonges que l'on peut qualifier de non répréhensibles.

L'individu franc tient donc la moyenne — laquelle constitue un sommet — eu égard à la vérité, et son état est entouré de cinq extrêmes, que Aristote, dans l'*EN*, ne blâme pas dans la même mesure que les vices associés à d'autres vertus, ceux du courage ou de la tempérance, par exemple. L'optique diffère dans l'*EE*, qui reconnaît à la franchise deux extrêmes, et signale, pour l'ensemble des médiétés, des excès et des défauts se rapportant à la sociabilité qu'ils sont louables ou blâmables (1233b16-18). Ainsi le schéma eudémien apparaît moins hésitant, même s'il exclut la franchise et ses extrêmes des états vertueux et vicieux, en leur déniaient la décision. Cependant les deux ouvrages demeurent constants sur le fait que la médiété, qu'elle soit classée ou non comme vertu, est digne d'éloge. Il y a, sous ce rapport, un parallèle à faire entre l'attitude de la personne franche et celle du magnanime¹⁵. Tous deux, en effet, portent sur eux-mêmes un jugement qui correspond à la réalité : l'homme franc dit les choses telles qu'elles sont (1234a2), savoir qu'il reconnaît ses avantages sans les majorer ni les diminuer (1127a25), et le magnanime se juge digne de ce dont il est réellement digne (1123b14-15, 1232b33). De fait, Aristote, dans l'*EN*, compte la franchise parmi les traits particuliers du magnanime. Ce dernier, précise le Philosophe, trouve important d'afficher ce qu'il aime et ce qu'il déteste; cultivant la vérité, il parle et agit au grand jour (1124b26-29). Ces caractéristiques montrent que l'individu franc, à l'inverse du vantard et à l'image de l'*eirôn*, est indépendant par rapport à l'opinion des autres : il parle et agit sans se soucier de ce qu'autrui pensera de lui, préférant se fier à son propre jugement. Une telle proximité de l'*eirôn* et de l'individu franc explique qu'Aristote, dans l'*EN*,

¹⁴ Zembaty (1993), p. 23, citant 1152b25-33.

¹⁵ Schilling (1930), p. 75.

doive dégager deux types d'auto-dénigrement, et en exonérer un du blâme. Puisque l'*EE* ignore cette proximité de la médiété et du défaut, elle peut traiter ce dernier en tant que tel, comme méritant le blâme. Par conséquent, les deux éthiques se distinguent au niveau de leur tendance : l'*EE* considère la médiété et les extrêmes comme des opposés, alors que l'*EN* propose un classement des différentes attitudes qui, laissant plus de place à la nuance, est favorable au rapprochement de la médiété avec les extrêmes, et des extrêmes entre eux. Les deux approches, toutefois, ne se heurtent pas; elles constituent plutôt des vues complémentaires sur une même matière, l'*EE* restant à niveau d'explication plus général que l'*EN*.

3.9 L'enjouement

L'enjouement (εὐτραπελία) est celle des quatre médiétés naturelles qui reçoit le plus d'attention dans l'*EE* : vingt lignes Bekker (1234a4-24). L'*EN* lui réserve pour sa part un traitement qui occupe un peu plus d'une colonne, de 1127b33 à 1128b4. L'*EE* ne répertorie pas l'enjouement dans sa liste des médiétés particulières au chapitre 3 du livre II; il semble cependant s'agir d'un simple oubli, puisqu'elle est traitée au même titre que les autres médiétés de la sociabilité au chapitre 7 du livre III. Dans l'aperçu des vertus particulières, au chapitre 7 du livre II, l'*EN* signale que l'enjouement, comme l'amabilité et la franchise, concerne les échanges, en paroles ou en actions, de la vie en société (1108a11-12). Alors que la franchise porte sur ce que ces échanges ont de vrai, l'amabilité et l'enjouement portent sur ce qu'ils ont d'agréable (1108a13, 1128b7). Or l'agrément peut résider soit dans le jeu ou les réunions d'amusement, soit dans toutes les choses de l'existence (1108a13-14); comme le plaisir qu'implique les fréquentations du reste de l'existence forme le domaine de l'amabilité, le plaisir procuré par le jeu (παιδιά) constitue le domaine de l'enjouement. Le jeu dont il est question ne se prend pas au sens littéral, c'est-à-dire l'amusement qu'on retire en jouant à des passe-temps tels le tric-trac ou les cartes. Aristote explique plutôt dans l'*EN* qu'il y a place pour la détente dans l'existence, et qu'alors on meuble son temps en s'amusant, ce qui donne lieu à quelque commerce de bon ton (ὀμιλία τις ἐμμελής, 1128a1). Ainsi l'enjouement se rapporte à l'amusement qu'on trouve dans la conversation de détente, et plus particulièrement dans l'échange humoristique¹, comme en font foi les deux éthiques dans leurs descriptions des états extrêmes. Le rire en effet intervient à plusieurs reprises : le bouffon traque le ridicule (τοῦ γελοίου, 1128a5) et vise à faire rire (a6), le rustre ne dit pas le moindre mot pour rire (1128a8); selon l'*EE*, le second n'accepte rien de drôle et le premier accepte tout ce qui est drôle (1234a9-10). À proprement parler donc, l'enjouement et les vices opposés se produisent en relation avec le ridicule ou la plaisanterie, le tout étant de garder le bon ton. C'est qu'il importe de respecter certaines limites, et Aristote dans l'*EN* donne à cet effet deux critères. Pour qu'une plaisanterie soit de bon ton, elle doit se faire dans un langage qu'on tolérerait sur son propre compte (1128a28-29); c'est en quelque sorte la maxime « ne fait pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse » qui

¹ Collins (1999), p. 147.

s'applique. Le deuxième critère est d'ordre légal : comme la raillerie est une sorte d'insulte, il faut éviter le genre de propos insultants interdits par les législateurs (1128a30-31) — on pense ici aux propos diffamatoires, qui peuvent porter atteinte à la réputation d'autrui. Ce critère, cependant, n'est pas, comme on pourrait le croire, purement externe; Aristote précise que la personne charmante s'interdit elle-même les propos insultants, sans que ne soit nécessaire la menace de sanction qui accompagne la législation, car cela représente une sorte de loi à ses propres yeux (a31-32). Autrement dit, la norme du bon goût est interne à l'agent et tient du caractère plutôt que de l'interdit légal — même sans loi, celui qui tient la moyenne par rapport au ridicule plaisanterait de manière à ne pas verser dans la médisance, car il fait preuve d'autonomie morale².

L'échange humoristique est à l'enjouement ce que le danger de mort et les occasions de plaisir sont au courage et à la tempérance : le contexte objectif de réalisation. Comme dans le cas de la générosité, cet objet donne lieu aux deux éléments constitutifs de la médiété; l'enjouement, précise Aristote dans l'*EE*, est double (διττῆς, 1234a14). L'ouvrage souligne clairement le fait : d'une part l'enjouement consiste dans la joie qu'on prend au ridicule — et ce même si on est soi-même l'objet de la plaisanterie — et d'autre part elle réside dans la capacité de produire de telles plaisanteries (1234a15-17). Aristote affirme qu'il s'agit de deux états différents l'un de l'autre (ἕτεραί) qui constituent deux moyennes (1234a17-18). On ne saurait exprimer plus explicitement la dualité des éléments constitutifs³, ainsi que leur indépendance l'un face à l'autre. Cette dernière caractéristique s'illustre par le fait qu'il est possible de s'amuser du ridicule en appréciant une plaisanterie de manière passive, sans être soi-même l'auteur de propos humoristiques. Or pour conserver la dimension active de la vertu, Aristote ajoute à l'enjouement le second volet de production, autonome par rapport au premier, où l'agent exerce son talent d'humoriste. Même si l'*EN* n'utilise pas un langage aussi explicite, elle n'est pas en reste, car elle identifie pareillement les deux composantes de l'enjouement. Dans cet ouvrage, la médiété consiste à tenir certains propos et à prêter l'oreille (λέγειν [...] καὶ ἀκούειν, 1128a1, 2), à dire et à entendre (1128a18, 19-20). Ainsi l'enjouement

² Aristote exprimerait l'idée d'autonomie par l'expression οἶον νόμος ὧν ἑαυτῷ (1128a32) selon Schilling (1930), p. 78.

³ Gauthier & Jolif (1970), p. 317, parlent improprement des deux formes de l'enjouement; il n'y a pas deux vertus, mais deux éléments constitutifs d'un même état.

a manifestement pour éléments constitutifs une paire d'actions complémentaires, qui se situent chacune sur une axe gradué du plus au moins. Cette vertu présente par ailleurs la particularité, eu égard aux autres médiétés, de comporter en proportion égale les deux éléments constitutifs. Aristote, en effet, n'argumente pas en faveur de la plus grande importance de l'un ou l'autre, comme il le fait par exemple dans le cas de la générosité, synthèse au sein de laquelle le don est l'élément dominant. Ici les deux actions ont valeur équivalente, tant selon l'*EE* que l'*EN*.

Puisque l'*EE* identifie très clairement deux actions comme constituants de l'enjouement, on comprend assez difficilement que Aristote y classe cette médiété non parmi les vertus, mais dans la catégorie des moyennes dans l'affection. Pour mieux saisir cette appartenance, il importe de considérer que l'enjouement, se rapportant au ridicule, implique de trouver quelque chose drôle; or on peut concevoir que trouver une plaisanterie drôle — que ce soit la sienne ou celle d'un autre — constitue une affection, au même titre que la crainte ou la colère⁴. Sous ce rapport, le rire exprimerait la bonne humeur de l'agent, laquelle affection serait l'objet premier de l'enjouement, qui mettrait en jeu l'appréciation et la production de plaisanteries de manière secondaire. On aurait donc, dans le cas de l'*EE*, un schéma de type indirect, moins économique que celui de l'*EN*, où l'enjouement concerne l'écoute et la production de blagues sans détour préalable par l'hilarité — cette dernière comptant plutôt comme une conséquence de la médiété. Il faut cependant concéder à la présentation eudémienne le fait que l'enjouement se conçoit aisément comme une vertu naturelle : le rire et la bonne humeur en effet font partie des attributs innés inégalement répartis selon les individus. Dans cette perspective, on admet que l'enjouement se passe de décision : c'est que l'humeur dans laquelle se trouve un agent arrive naturellement, sans faire l'objet d'une décision. Qu'en est-il alors de l'*EN*, qui donne l'enjouement comme une vertu et donc comme un état décisionnel? La différence de point de vue est, semble-t-il, celle du général au particulier : même si l'*EE* reconnaît l'existence des éléments constitutifs, elle envisage l'enjouement de façon globale, eu égard à son contexte de réalisation, alors que l'*EN* la considère dans l'optique plus spécifique de ses éléments constitutifs. Cette différence toutefois n'empêche pas

⁴ Fortenbaugh (1968), pp. 216-217.

l'*EE* de préciser que la moyenne est louable (1234a14), comme pour signaler la dimension positive de cet état qui n'est pas tout à fait une vertu morale.

Un autre indice du niveau plus spécifique de l'*EN* réside dans l'identification de paramètres pour les éléments constitutifs de l'enjouement. Tandis que l'*EE* se limite à affirmer que la joie qu'on prend au ridicule et la capacité de produire des plaisanteries sont des moyennes (1234a18), l'*EN* explique comment. Ainsi le commerce de bon ton qu'est l'enjouement consiste à tenir le genre de propos qu'il faut de la manière qu'il faut, et à écouter selon les mêmes exigences (1128a1). Deux paramètres sont donc ciblés à l'aide du $\delta\epsilon\iota$, ceux d'objet et de manière. En ce qui concerne le premier, la plaisanterie « comme il faut » ne dépassera pas les limites de la bienséance, c'est-à-dire qu'elle ne versera pas dans l'insulte (1128a29-30); de façon complémentaire, l'individu enjoué ne tolérera pas d'entendre le genre de propos que lui-même ne proférerait pas (1128b1). Pour sa part, le paramètre de manière se traduit par le type de langage utilisé. Aristote, à cet effet, établit une comparaison avec les anciennes et les nouvelles comédies : dans les premières, ce qui déclenchait l'hilarité, c'était le langage obscène, mais dans les secondes, c'est plutôt l'insinuation (1128a22-24). On saisit, par ce parallèle, que la personne enjouée garde le bon ton en employant un langage tout en subtilité et en nuances, qui dit les choses de manière imagée et demande une certaine réflexion de la part de l'auditeur — pareillement elle apprécie entendre d'autrui ce genre de propos. L'enjouement, par conséquent, consiste en une synthèse de deux éléments constitutifs, symétriques et paramétrés, qui chacun sur leur axe sont des *métaxu* entre le défaut et l'excès. Aristote rapproche même le nom de l'enjoué, *eutrapelos*, du terme *eutropos* (1128a10), afin de signifier la versatilité de celui-ci, de sorte que l'on peut concevoir l'*eutrapelia* comme une espèce d'habileté ou de dextérité⁵ dans la plaisanterie.

Avant de traiter des états extrêmes associés à l'enjouement, il importe de mentionner que celle-ci dispose en quelque sorte d'un auxiliaire; tout comme dans le cas du courage, l'ardeur sert d'auxiliaire (1116b32), l'enjouement va de pair avec une attitude qui y concourt, le tact ($\epsilon\pi\iota\delta\epsilon\chi\iota\omicron\tau\eta\varsigma$, 1128a17). Le tact s'applique aux deux éléments constitutifs de la médiété, car il réside dans le fait de savoir dire et entendre le genre de discours qui convient à l'honnêteté et au caractère de l'homme libre (1128a17-

⁵ Comme le fait Fortenbaugh (1968), p. 227.

19). La personne de qualité parle et écoute comme il convient, et ne s’amuse pas de la même manière que l’individu servile. Ce qui fait la différence, selon Aristote, c’est le fait d’avoir ou non de l’éducation (1128a20-22). Contrairement à l’ardeur, le tact n’est pas une aptitude innée; il se développe graduellement, sous l’effet des enseignements reçus par l’individu, et s’affine dans la mesure de ses connaissances. Au-delà du simple évitement des extrêmes dans la plaisanterie, l’enjoué sait donc faire preuve d’un certain raffinement dans l’humour, qui lui permet de produire et d’apprécier les mots d’esprit. Bien qu’il ne soit pas question du tact dans l’*EE*, Aristote y mentionne une qualité qui s’en approche, celle d’être bon juge (εὖ κρίνων, 1234a19, 23), qui consiste vraisemblablement à tolérer certaines plaisanteries et non d’autres (1234a11). Comme le tact, le bon jugement est une aptitude acquise, qui découle de l’éducation et distingue l’individu charmant de celui qui ne l’est pas. La personne enjouée, usant de discernement, garde le bon ton dans la plaisanterie et demeure dans les limites de la bienséance. Ainsi les deux éthiques, chacune à leur façon, font état d’un trait distinctif de l’enjoué relié à sa culture. Notons enfin, quant à la médiété, que ni l’un ni l’autre ouvrage ne traite de la motivation de l’enjouement. Son statut de vertu naturelle⁶ rend cette absence justifiable dans l’*EE*, cependant le lecteur reste sur son appétit en ce qui concerne l’*EN*. On peut seulement supposer, dans ce cas, que l’enjoué produit et apprécie les plaisanteries non pour faire plaisir à autrui ni s’intégrer à un groupe, mais parce le rire comporte en lui-même une certaine utilité ou beauté, Aristote précisant en effet que la détente et l’amusement sont une nécessité dans l’existence (ἀναγκαῖον, 1128b2-3).

Les deux éléments constitutifs de l’enjouement donnent lieu à la possibilité de quatre extrêmes; de fait, l’*EE* associe à cette médiété quatre vices, à la différence de l’*EN*, laquelle n’en répertorie que deux. La différence s’explique par le fait que l’*EN* considère ensemble les deux volets de l’enjouement, alors que l’*EE* les distingue. Ainsi, selon l’*EN*, le vice par excès est la bouffonnerie (βωμολοχία, 1108a24-25), les bouffons cherchant à faire rire à l’excès (1128a4). C’est donc sous le rapport de la production de l’hilarité que se démarque l’excèsif : il cherche le ridicule de toutes les manières et vise à faire pouffer de rire, sans se préoccuper de la bienséance dans le langage (1128a4-7). En fait, le

⁶ Notons l’inconsistance de la présentation eudémienne de l’enjouement : elle lui adjoint une qualité qui relève du domaine de l’acquis tout en lui attribuant un caractère naturel.

bouffon ne résiste pas à la tentation de ridiculiser — personne n'est ménagé s'il peut faire rire. De plus, il tient le genre de propos que jamais ne tiendrait un homme honnête (1128a34-1128b1). La production de plaisanterie du bouffon est excessive selon trois paramètres : l'objet, la manière et le temps. L'objet n'est pas « comme il faut » en ce sens que les propos du bouffon dépassent la simple raillerie et versent dans l'insulte, peinant les personnes moquées. De même, la manière dont cet agent s'exprime outrepassé le convenable, l'exemple d'Aristote étant celui du langage obscène de l'ancienne comédie. Le bouffon, par ailleurs, traquant partout le ridicule, exagère en plaisantant trop souvent. Bref, son excès eu égard à la plaisanterie s'accompagne d'un manque de tact et de jugement qui lui fait perdre de vue le bon ton. Aristote, dans l'*EE*, compare le bouffon au goinfre : de même qu'en matière de nourriture le goinfre avale tout de bonne grâce, pareillement le bouffon admet toutes les plaisanteries avec plaisir (1234a9-10). Dans cette optique, le bouffon se signale selon l'élément constitutif de réception ou d'appréciation des blagues : il exagère en les acceptant toutes, sans aucun discernement. Aristote réserve dans cet ouvrage une autre appellation à l'individu qui exagère sous le rapport de la production de plaisanterie : il s'agit du grossier (φορτικός, 1234a20). Mais les deux attitudes peuvent se trouver chez le même individu, car Aristote parle de concert du bouffon et du grossier (1128a5, 1234a8-9). Ainsi le vice par excès peut soit conjuguer les deux éléments constitutifs et constituer, comme la vertu, une synthèse, soit se scinder en deux par l'autonomisation de chacun de ces éléments.

L'*EN*, dans son aperçu des vertus particulières, donne d'emblée la rusticité (ἀγροικία) comme vice par défaut (1108a25-26), et décrit l'état du rustre comme combinant les deux aspects : il ne dit pas le moindre mot pour rire et ne supporte pas ceux qui en disent (1128a7-9). L'ἀγροικος se situe donc du côté du manque sous tous les rapports, de sorte qu'il passe pour un insensible⁷ : à fuir tous les plaisirs, comme le font les rustres, on devient insensible, explique Aristote en 1104a24. Il passe la même réflexion en 1230b18-20, où il affirme que les rustres sont des êtres insensibles qui ne s'approchent pas des plaisirs, même s'ils sont modérés et nécessaires. N'entendant pas à rire, le rustre est pourtant la cible des auteurs comiques : c'est le paysan, le « campagnard mal dégrossi », qui ignore tout des raffinements et des plaisirs de la vie. Comme le

⁷ Gauthier & Jolif (1970), p. 319.

bouffon se compare au goinfre, le rustre, dans l'*EE*, se compare au frugal : de la même façon que ce dernier ne prend pas de nourriture ou en prend très peu et avec répugnance, le rustre n'admet aucune plaisanterie (1234a9). C'est donc en regard de l'élément constitutif de réception des blagues que se révèle le rustre dans le traitement eudémien, lequel appelle « homme froid » (ψυχρός, 1234a20) l'individu incapable de produire des plaisanteries. L'*EE* est par conséquent davantage portée à dissocier les composantes du vice par défaut, alors que l'*EN* les considère comme formant une synthèse. En isolant les composantes des vices, l'*EE* permet de voir plus clairement comment la médiété est *métaxu* sous le rapport des éléments constitutifs : d'une part elle est moyenne dans la production de plaisanterie, entre le grossier qui exagère et la personne froide qui fait preuve de manque, d'autre part elle est moyenne dans l'appréciation des blagues, entre le bouffon qui les admet toutes et le rustre qui n'en admet aucune.

C'est donc sous trois rapports que l'enjouement est médiété : d'abord elle est *métaxu* sur chacun des axes des éléments constitutifs; ensuite elle est synthèse unissant les deux aspects complémentaires; enfin elle est milieu *pros alléla*, moyenne entre deux extrêmes. À la différence cependant de l'amabilité, qui occupe une place plutôt centrale entre les vices, et de la franchise, qui se situe plus près du défaut, l'enjouement trouve sa place, au sein du schéma des quatre extrêmes, dans le voisinage de l'excès. Aristote précise en effet que les bouffons plutôt que les rustres passent pour des enjoués (1128a15), ce qui traduit une certaine proximité entre ces deux types d'agents. Malgré cette proximité, la différence n'est pas mince, car les bouffons s'amuse en passant les bornes (1128a14), ce que ne fait jamais la personne charmante. Ainsi les trois états moyens relatifs à la vie en société instancient chacun à leur façon la notion générale de médiété, qui plus est d'une manière propre dans chaque éthique. La différence la plus substantielle réside bien sûr dans l'exclusion eudémienne de la vertu morale de ces trois états moyens, signe peut-être que l'*EE* accorde moins d'importance que l'*EN* à l'aspect social de la vie humaine, considérant ces états comme naturels et n'ayant nul besoin d'être développés par l'habitude ni de faire l'objet d'une décision de la part de l'agent. Il reste cependant que l'*EE* qualifie ces moyennes dans l'affection de louables, ce qui indique qu'elles contribuent tout de même à la vie morale, ajoutant les parts d'amabilité, de franchise et de bonne humeur qui rendent les rapports sociaux agréables. Ainsi les

deux optiques ne se contredisent pas l'une l'autre, simplement Aristote dans l'*EN* choisit de mettre en valeur la sociabilité des agents moraux alors qu'elle fait plutôt office de donnée innée dans l'*EE*, qui ne renie pas pour autant l'importance qu'elle peut avoir dans l'agir moral. Autrement dit, le vertueux nicomachéen fait nécessairement preuve d'amabilité, de franchise et d'enjouement, tandis que le vertueux eudémien affiche ces médiétés de manière surrogatoire, en surplus des moyennes qui sont des vertus au sens strict. Il appert donc que malgré la parenté des définitions générales de la vertu morale de 1106b36 et de 1227b8-9, celle de l'*EN* a une plus grande extension, ce qui cadre avec son approche plus détaillée et plus concrète. L'*EE* propose un schéma différent, qui cependant n'est pas inférieur par rapport à celui de l'*EN*; seulement l'ouvrage donne comme traits de caractère naturels ce qui dans l'*EN* requiert développement et décision. Il y a par conséquent à l'œuvre dans les deux éthiques une certaine différence dans la conception de l'être humain, celle de l'*EE* étant plus inclusive. La disparité, toutefois, est légère, car elle concerne les mêmes attitudes — ainsi les deux traités reconnaissent les médiétés de la sociabilité, tout en leur conférant un statut distinct au sein de l'âme humaine, laquelle compte cependant plus d'attributs naturels dans l'optique eudémienne. Comme quoi la sociabilité est donnée d'emblée à l'être humain selon l'*EE*, alors qu'elle est susceptible de perfectionnement selon l'*EN*.

4. Conclusion

Ce panorama comparatif des neuf vertus morales particulières a permis d'illustrer la notion de médiété éthique dans la totalité de ses applications. Comme chaque vertu réalise le concept avec des nuances qui lui sont propres, la synthèse qui suit s'articulera autour de ces apports respectifs, selon l'ordre de présentation adopté dans le développement. Considérant d'abord le courage, il convient, dans un premier temps, de voir ce qu'il advient de la médiété *pros hemas*, qui définit en général la vertu. Force est d'admettre que l'expression n'apparaît ni dans l'un ni dans l'autre exposé sur le courage. Ce silence, toutefois, ne signifie pas que le Stagirite a évacué la notion; dans la mesure où, comme nous l'avons proposé, le *pros hemas* renvoie à la partie irrationnelle de l'âme humaine, c'est-à-dire aux affects, il s'agit du premier élément dont se préoccupe le Philosophe dans les deux éthiques. En effet, chacun des traitements du courage s'ouvre par une identification des affects mis en jeu par cette vertu, autrement dit de ses éléments constitutifs, savoir la crainte et l'intrépidité. Ainsi, dans le cas particulier du courage, l'expression « médiété *pros hemas* » veut dire « médiété par rapport à la crainte et à l'intrépidité ». D'apparence simple, cette caractérisation du courage n'en exprime pas moins deux des trois points de vue selon lesquels il est possible de qualifier la notion de μεσότης. Elle renvoie premièrement à la nature synthétique du courage, qui met en jeu une double matière. Les deux affects, en tant qu'altérités spécifiques, sont indépendants l'un de l'autre et jouent un rôle complémentaire dans le cadre de la synthèse : l'intrépidité ou anticipation positive permet à l'agent d'affronter alors que la crainte ou appréhension négative assure la fonction d'alerte face aux dangers de mort. Ainsi les deux éléments constitutifs s'associent en une synthèse au sein de laquelle l'intrépidité a la préséance — cette précision de composition relevant proprement de l'*EN*. Même si cette première perspective sur le courage s'illustre dans les deux éthiques, chacune d'elles présente des nuances particulières. La première différence s'observe au niveau du vocabulaire utilisé pour caractériser la crainte : l'*EN* la donne comme appréhension d'un mal (κακός), l'*EE* comme attente d'une peine (λύπη), de sorte que cette dernière se situe dans un registre plus neutre. La seconde différence se trouve au niveau de la détermination du contexte objectif du courage, le redoutable. Dans l'optique nicomachéenne, le courageux se révèle devant les plus grands et les plus beaux dangers, c'est-à-dire la mort dans les dangers de

la guerre; de plus, ces dangers sont imminents et ne dépassent pas la mesure humaine. Quant à elle, l'optique eudémienne assigne au redoutable une extension plus grande : n'invoquant pas les attributs de grandeur et de beauté, elle cible les dangers susceptibles d'ôter la vie, ajoutant aussi les critères de proximité et de mesure humaine. L'*EE* permet donc une inclusion, au sein du redoutable face auquel le courageux se révèle, de périls de mort autres que ceux qui se rattachent à la guerre, de sorte que le contexte de réalisation du courage a plus d'extension dans cet ouvrage.

La brève caractérisation du courage mentionnée ci-haut indique deuxièmement que chacun des affects composant la synthèse est lui-même une médiété entre le trop et le trop peu, ce que nous avons appelé *métaxu*. La crainte et l'intrépidité, en effet, sont susceptibles de plus et de moins, et atteignent la médiété en vertu de différentes modalités ou exigences du contexte de l'acte courageux. La crainte et l'intrépidité se configurent selon les paramètres d'objet, de temps et d'intensité. Ainsi le courageux craint ce qu'il doit (les dangers mortels), quand il le doit (quand le danger est proche) et comme il le doit (légèrement); parallèlement, il éprouve de l'intrépidité en regard de ce qu'il doit (de la beauté de son geste), quand il le doit (simultanément à la crainte) et comme il doit (avec une intensité maximale). Chacun des affects se positionne de cette façon comme un *métaxu* sur un axe aux extrémités duquel se trouvent d'une part le degré zéro, d'autre part le degré maximal — notons que c'est entre ces deux extrémités que réside l'opposition, et non entre la crainte et l'intrépidité. Sous ce rapport, les éthiques se prêtent un renfort mutuel, l'une comportant des détails qui complètent l'autre. Mentionnons tout de même que c'est l'*EE* qui détermine le paramètre d'intensité de la crainte, et qui explique comment le courageux peut demeurer impavide (*ἄφοβος*). C'est que les périls qu'il affronte lui paraissent en un sens redoutables, mais non en un autre sens : en tant qu'être humain, il les trouve redoutables, mais en tant que courageux, cela lui paraît peu redoutable ou pas du tout (1228b26-29). Ce détail eudémien confirme l'importance secondaire de la crainte au sein du courage, bien que l'*EE*, à la différence de l'*EN*, ait tendance à traiter les éléments constitutifs de manière symétrique.

Synthèse et *métaxu*, le courage est médiété sous un troisième aspect, celui du *pros alléla* : il est milieu entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut, nommément la témérité et la lâcheté. Chacun de ces extrêmes est une association des deux éléments

constitutifs avec priorité, et se caractérise par le déséquilibre, par la perte de complémentarité des affects. Plus concrètement, la lâcheté consiste à éprouver un défaut d'intrépidité assorti d'un excès de crainte, alors que la témérité réside dans l'exagération d'intrépidité jumelée au défaut de crainte, de sorte que la première est vice par défaut, et la seconde, vice par excès. Les deux éthiques se distinguent eu égard aux extrêmes en ce que l'*EN*, envisageant le défaut de crainte de façon autonome, identifie un troisième vice qui consiste en l'absence de crainte, l'*aphobia*, dont il n'est pas question dans l'*EE*. Cet ajout, qui témoigne de l'intérêt particulier de l'*EN* à relever avec exhaustivité les cas de figure possibles, n'a pas d'incidence sur la conception du vice à l'œuvre, qui reste la même dans les deux éthiques. À cet égard, il est révélateur que les deux traités situent la médiété du courage plus près de la témérité que de la lâcheté, puisqu'elle lui ressemble davantage, exagérant l'élément constitutif prioritaire.

Milieu entre deux vices, le courage n'en constitue pas moins un extrême : la vertu, en effet, est un sommet dans l'ordre de la perfection et du bien. Même si ce complément de définition est proprement nicomachéen, ce que nous avons appelé la dimension acrotique de la vertu est aussi exploitée dans l'*EE* : les deux éthiques confèrent au courage sa position de sommet en spécifiant qu'il s'exerce en vue du beau. Si l'*EE* insiste davantage pour dire que le beau, en tant que motif du courage, est une exigence de la raison, les deux traités distinguent la vertu de ses formes impropres sur la base de ce critère. Les cinq mêmes simili-courage sont répertoriés dans l'un et l'autre ouvrage, à la différence que l'*EE* les classe selon leur éloignement progressif du beau comme motif rationnel, alors que l'*EN* utilise vraisemblablement le critère du mérite moral décroissant, par où l'on constate la tendance nicomacheenne à promouvoir la vertu. Cette particularité d'ailleurs différencie les finales des traitements du courage : l'*EE* se limite à observer la beauté du courage et à le distinguer des formes impropres; l'*EN*, pour sa part, exalte cette vertu en soulignant le caractère pénible de sa mise en œuvre. Bref, les deux exposés sur le courage révèlent une vertu qui illustre adéquatement la théorie générale; chacun des traités déploie le triple aspect de la médiété, ce qui montre qu'Aristote y applique la même conception de la vertu. Comme la différence entre les ouvrages relève de la nuance, et donc réside dans un ensemble de détails difficile à qualifier globalement, contentons-nous ici d'observer que le trait proprement eudémien qui a le plus d'incidence

sur la définition du courage consiste dans sa caractérisation du redoutable, laquelle confère une extension plus large à cette vertu.

Quant à elle, la tempérance est une médité par rapport au plaisir et à la peine. La nature synthétique de cette vertu apparaît dans chaque éthique : elle se compose de deux affects complémentaires, l'un ayant pour fonction de limiter l'autre. Le plaisir, en effet, en tant qu'élément constitutif prioritaire, est équilibré par la peine, qui consiste en quelque sorte, à la manière de la crainte, une alerte face aux plaisirs exagérés affectionnés par les intempérants. Si la définition du plaisir en jeu dans la tempérance comme sensation corporelle locale procurée par le toucher d'objets agréables convient aux deux éthiques, en revanche elles ne procèdent pas exactement de la même manière pour la dégager. L'*EN* met de l'avant une argumentation éliminatoire, qui exclut d'abord les plaisirs de l'âme du domaine de la tempérance, alors que l'*EE* fait l'économie de cette étape, commençant par exclure les plaisirs causés par les sens à distance. En outre, l'*EN* signale le caractère bestial de la matière de la tempérance, et insiste pour dire que c'est à juste titre qu'on décrie l'intempérance, car elle met en jeu — comme la tempérance d'ailleurs — des plaisirs qui ne nous appartiennent pas en tant qu'être humain, mais en tant qu'animal. L'*EE*, pour sa part, se limite à constater que les bêtes aussi sont réceptives à de tels plaisirs, mais ne relève pas l'animalité des attitudes qui les impliquent, ce qui lui confère une certaine neutralité, puisque Aristote s'abstient de juger la valeur des états en question.

Chacun des éléments constitutifs de la synthèse est lui-même un milieu entre le trop et le trop peu; il s'agit du deuxième aspect de la médiété. Ainsi le tempérant éprouve du plaisir par rapport aux objets qu'il faut, c'est-à-dire aux tactiles agréables qui servent la santé, comme il faut, savoir avec mesure, et quand il faut, soit après y avoir aspiré. Ces trois paramètres (objet, intensité, temps) n'informent pas l'affect de peine au même titre; celui-ci, en effet, dans la mesure où le tempérant doit l'éviter, intervient négativement dans la vertu, et c'est pourquoi le milieu, dans son cas, avoisine le degré zéro. Bien que les paramètres soient les mêmes que ceux qui s'appliquent aux affects constitutifs du courage, le $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\iota$ qui les caractérise prend une signification particulière dans chaque cas; par exemple, craindre de la manière qu'il faut veut dire craindre légèrement, alors que se réjouir de la manière qu'il faut veut dire se réjouir avec mesure. D'une vertu à

l'autre, les paramètres qui font des affections un *métaxu* varient, et cette adaptabilité fait en sorte que chaque vertu est une médiété dans un sens qui lui est tout à fait propre. Et cela est aussi vrai concernant le troisième aspect de la médiété : la tempérance est milieu entre deux vices d'une manière qui diffère du courage. Alors que le courage, par essence plus près de l'excès de l'élément constitutif prioritaire (l'intrépidité), savoir la témérité, s'oppose davantage au vice par défaut, la lâcheté, la tempérance pour sa part s'oppose davantage au vice par excès de l'élément constitutif prioritaire, l'intempérance, les deux éthiques faisant valoir qu'est plus contraire au moyen l'état vers lequel la plupart des gens sont enclins à errer; or l'être humain est naturellement porté au plaisir, donc tombe plus facilement dans l'intempérance que dans l'extrême par défaut. Les deux ouvrages envisagent toutefois les vices selon une optique qui leur est particulière. L'*EN*, qui avait noté la bestialité de l'intempérance, laisse anonyme le vice par défaut, et souligne qu'il est éloigné de la nature humaine et ne se rencontre pas vraiment, de sorte que les états extrêmes rappellent des attitudes en-deçà du vice et au-delà de la vertu. En outre, Aristote compare, dans l'*EN*, l'intempérance à la lâcheté, pour établir que la première est pire, ce qui témoigne de la tendance de ce traité à hiérarchiser les états moraux. À la différence de l'*EN*, qui accorde plus d'importance à celui des vices qui se manifeste le plus souvent dans la pratique, l'*EE* offre un traitement plus égalitaire des extrêmes, ce qui traduit un intérêt pour l'illustration de la définition générale, qui situe la vertu entre deux vices. Quant à elle, la dimension acrotique de la tempérance apparaît différemment d'un ouvrage à l'autre. Elle se révèle, dans l'*EE*, par le fait que la tempérance est décrite comme le meilleur état. Dans l'*EN*, cette excellence est fonction de la finalité de la vertu, la beauté, qu'Aristote situe dans la santé : le tempérant éprouve du plaisir en vue de la beauté biologique, c'est-à-dire qu'il se réjouit de ceux des plaisirs qui favorisent la santé du corps. Signalons finalement qu'en conclusion du traitement de la tempérance, l'*EE* rappelle comment cette vertu est médiété, s'inscrivant donc dans un souci de précision de la thèse générale, tandis que l'*EN* termine par une exhortation pratique, qui insiste sur la nécessité de tempérer l'appétit et de fait indique comment la vertu s'acquiert.

Si les vertus de courage et de tempérance particularisent adéquatement les multiples aspects de la médiété, la générosité le fait d'une manière encore plus complète; à ce titre, elle constitue l'exemple-type de la vertu morale. À la différence du courage et

de la tempérance, la générosité, en tant que médiété *pros hemas*, met en jeu deux éléments constitutifs qui relèvent de l'activité. Si les deux éthiques reconnaissent la nature synthétique de la générosité, en revanche elles se distinguent quant à l'identité des deux éléments : l'*EN* cible le don et l'acquisition, et l'*EE*, la perte et l'acquisition. Le don et la perte constituent deux perspectives concernant l'opération qui consiste à se départir d'un bien en faveur d'autrui. Le don nicomachéen semble se situer dans l'optique du bénéficiaire, car Aristote considère l'effet de l'action de l'agent vertueux sur le patient qui reçoit le bien en question. L'appellation « perte », pour sa part, paraît se situer dans l'optique du bienfaiteur, puisqu'elle met en évidence l'effet de l'action sur l'agent : se départir de son bien en faveur d'autrui implique en fait une perte, peu importe la valeur morale de l'action eu égard au patient. Certes l'altruisme n'est pas une valeur dans l'éthique aristotélicienne, aussi la valeur du don ne tient pas au bénéfice qu'autrui en retire — elle réside dans l'état d'esprit du donateur — mais il demeure que la différence de vocabulaire est significative et traduit une différence de perspective : l'*EE* envisage l'action pour elle-même, alors que l'*EN* tient compte de sa dimension morale, savoir du bien qu'elle produit. L'aspect synthétique de la générosité donne lieu à une autre distinction entre les traités : l'*EE* présente les deux éléments de manière égalitaire, tandis que l'*EN* identifie très clairement un élément prioritaire. Dans le cas du courage et de la tempérance, la priorité respective de l'intrépidité et du plaisir demeure plutôt discrète, mais dans le cas de la générosité, elle est explicite : Aristote établit la supériorité morale du don à l'aide de cinq arguments, en plus de démontrer comment les deux opérations se démarquent mutuellement. Ce faisant, il déploie la théorie de la médiété à un niveau plus particulier qu'il ne le fait dans l'*EE*; il ne s'agit pas là de deux doctrines différentes, mais plutôt de deux applications, étant donné que dans chaque ouvrage la générosité, comme elle met en jeu deux actions, reste une synthèse, bien qu'elle soit symétrique dans un cas et asymétrique dans l'autre.

En tant que médiété, la générosité se présente aussi comme double *métaxu* : ses deux éléments constitutifs occupent le milieu entre le trop et le trop peu, chacun selon certains paramètres. Ce deuxième aspect de la médiété marque la limite de la perspective eudémienne : celle-ci décrit la générosité globalement, traitant la médiété au niveau de la synthèse de ses composantes, sans montrer comment ces dernières se configurent. Ainsi,

l'*EE* expose la structure superficielle de la vertu, et l'*EN*, la structure profonde, en détaillant les paramètres selon lesquels ses éléments s'organisent en *métaxu*. L'*EN* fournit donc un portrait assez concret du généreux aristotélicien : il donne à qui il doit (à ses pairs) tout ce qu'il doit (ses surplus de biens matériels) quand il le doit (chaque fois que le lui permet son avoir) et de façon complémentaire, il rentabilise au maximum ses possessions privées (savoir qu'il acquiert tout ce qu'il doit comme il le doit). L'*EE*, toutefois, n'ignore pas le $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\hat{\iota}$, seulement elle l'applique de manière indifférenciée à l'attitude du généreux, affirmant qu'il est affecté comme il doit eu égard à l'acquisition et à la perte.

La générosité constitue une médiété sous un troisième rapport, puisqu'elle se situe entre deux vices, la prodigalité et l'avarice. La prodigalité est vice par excès spécifique dans la mesure où elle exagère l'élément prioritaire, le don; à cet excès s'associe un défaut par rapport à l'acquisition, de sorte que ce vice présente la structure excès-défaut, dans l'*EN* du moins. Bien qu'elle reconnaisse l'aspect d'exagération de la prodigalité, l'*EE* décrit ce vice au moyen de la structure défaut-défaut, se plaçant dans une optique explicative : le prodigue est moins affecté qu'il ne doit en regard de l'acquisition et de la perte. Mais ce qui distingue le plus les deux traitements de la prodigalité, c'est que l'*EE* considère ce vice en lui-même, alors que l'*EN* l'envisage de manière comparative et évaluative. Aristote, en effet, s'emploie à y montrer que la prodigalité vaut beaucoup mieux que l'avarice, puisqu'elle est curable, plus près du milieu et utile. Proprement nicomachéenne, la tendance à hiérarchiser les maux reflète une orientation pratique, qui va au-delà de la simple exposition de la doctrine de la médiété. En ce qui concerne l'avarice, l'*EN* adopte la structure défaut-excès : elle est défaut eu égard au don, et excès eu égard à l'acquisition. Pour sa part, l'*EE*, expliquant la motivation de l'avare, adopte la structure excès-excès : l'avare est affecté plus qu'il ne doit par la perte et l'acquisition. Si l'*EN* admet que les travers de la prodigalité ne vont pas de pair, l'aspect décomposable du vice se concrétise encore davantage du côté de l'avarice : les deux éthiques en répertorient neuf variétés, ce qui en fait le vice le plus polymorphe. Bien que chaque traité décrive les vices selon un point de vue qui lui est particulier, ils notent tous deux que la prodigalité ressemble davantage à la générosité, de sorte que, comme dans le cas du courage, ils situent la médiété plus près de l'excès que du défaut. Finalement, la

générosité apparaît dans les deux ouvrages comme un sommet : dans l'*EN*, la dimension acrotique de la vertu est fonction de sa finalité, la beauté, laquelle consiste dans le plaisir qu'éprouve l'agent en agissant généreusement; dans l'*EE*, cet aspect de la vertu est dû au fait que la générosité constitue l'état le meilleur, conforme à la droite raison. Bref, l'*EN* déploie au maximum les caractéristiques de la médiété : elle dégage deux éléments constitutifs, accorde clairement la priorité au don, détaille les paramètres de chaque élément, montre la nature décomposable des extrêmes, les hiérarchise et signale la beauté inhérente à la médiété. L'*EE*, pour sa part, s'en tient à l'essentiel, décrivant la générosité comme synthèse symétrique située entre deux vices qu'elle traite sur pied d'égalité. Dans les deux cas, cependant, la générosité reste une médiété *pros hemas*, illustrant ainsi la définition générale, tantôt de manière minimale, tantôt exhaustivement.

Après la parfaite régularité de la générosité, la vertu de magnanimité apparaît moins représentative de la théorie de la médiété. Comme les autres vertus, la magnanimité est une synthèse de deux éléments constitutifs : les deux éthiques affirment qu'elle consiste à se juger digne de grandes choses et à en être digne. La nature de ces éléments, toutefois, reste sujet à argumentation. D'abord être digne de grandes choses n'est ni un affect, ni une action, mais un état de fait. Ensuite, si d'emblée le fait de se juger digne de grandes choses apparaît comme une action — et le verbe utilisé par Aristote (ἀξιόω) renforce l'impression — il faut prendre garde à la rationalisation de cet élément. En effet, le jugement, en tant qu'acte psychologique, relève de la partie rationnelle de l'âme; si donc l'on comprend le verbe *axiô* au premier degré, on fait de la magnanimité une vertu intellectuelle. Afin de la maintenir parmi les vertus morales, qui se rattachent à la partie irrationnelle de l'âme, l'on peut concevoir l'appréciation du magnanime par rapport à lui-même comme une perception ou un sentiment de lui-même, ce qui permet de considérer cet élément comme un affect. En plus de présenter une nature incertaine dans les deux éthiques, cette composante entretient une relation particulière avec l'autre élément. Alors que dans le cas des autres vertus les deux composantes sont indépendantes l'une de l'autre, dans le cas de la magnanimité, l'élément d'autoperception dépend de celui de dignité, savoir que le sentiment du magnanime est adéquat en fonction de sa dignité réelle. Ainsi l'élément constitutif secondaire est un élément de second ordre, tributaire du premier, ce qui confère à la magnanimité une dimension réflexive que ne

présentent pas les autres vertus. Cette caractéristique fait en sorte que le sentiment de soi-même du magnanime se constitue en *métaxu* entre le trop et le trop peu selon un unique paramètre : ce sentiment est $\omega\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$ dans la mesure où il correspond à la dignité réelle du vertueux. La dignité en question, qui n'est autre que l'excellence du magnanime, est décrite en détail dans l'*EN*, où Aristote trace un portrait qui révèle comment ce dernier exécute ce qu'il y a de difficile dans chaque vertu. Cette description, assez longue (1124b7-1125a16), n'a pas de parallèle eudémien; l'ouvrage, au lieu d'illustrer les traits particuliers du magnanime, se soucie de présenter la vertu de manière à éviter la contradiction, en prévenant à deux reprises de possibles objections (en ce qui concerne le type d'honneur en jeu et le mépris du magnanime). Par conséquent, le traitement eudémien vise à donner une présentation cohérente de ce qu'est la vertu, alors que le traitement nicomachéen, moins préoccupé par les difficultés d'ordre théorique, comporte des considérations pratiques eu égard à l'exercice de la vertu.

C'est sous le troisième aspect de la médiété que la magnanimité est la plus régulière, puisqu'elle occupe le milieu entre deux vices, soit la vanité et la pusillanimité. L'*EE* signale cette caractéristique à trois reprises (1233a3, a8-9, a16), sans spécifier laquelle est vice par excès et laquelle est vice par défaut, traitant ensemble les extrêmes comme des contraires de la médiété. C'est l'*EN* qui définit la pusillanimité comme vice par défaut, et la vanité comme vice par excès, le manquement de la première et l'exagération de la seconde se situant au niveau de l'élément d'autoperception. Les deux synthèses se trouvent en déséquilibre en raison de l'absence d'adéquation entre les éléments constitutifs : la composante subjective ne reflète pas l'état de l'agent, ce qui rend la première incorrecte. Si les extrêmes sont considérés sur pied d'égalité dans l'*EE*, l'*EN* établit en revanche une hiérarchie : la pusillanimité, affirme le Philosophe, s'oppose davantage à la magnanimité que la vanité, car elle est plus fréquente et pire, de sorte que la vertu se situe plus près de l'excès que du défaut. À la différence des autres états extrêmes, les pusillanimes et les vaniteux ne font pas le mal; plutôt que des vicieux, déclare Aristote dans l'*EN*, ils sont des ratés, puisqu'ils se trouvent dans l'erreur en se méconnaissant eux-mêmes. En comparant les extrêmes entre eux et en diminuant leur gravité, l'exposé nicomachéen ajoute des indications qui relèvent de la pratique, tandis que l'exposé eudémien se limite à une application minimale de la théorie de la médiété en

posant la vertu comme moyenne entre deux vices. Finalement la magnanimité, à l'image des autres vertus, est à elle-même sa propre fin : si le magnanime dispense des bienfaits et en conserve le souvenir, c'est pour avoir conscience de sa propre perfection.

Si la magnanimité présente quelques irrégularités dans sa structure, la magnificence pour sa part est une vertu atypique à plusieurs égards. Avant d'expliquer comment, mentionnons que les deux éthiques ciblent comme contexte de réalisation la grande dépense, à la différence que l'*EN* ajoute une caractéristique : il s'agit des dépenses les plus grandes et les plus honorables. Le traité nicomachéen a par ailleurs ceci de particulier qu'il compare la magnificence avec la vertu qui lui est le plus apparentée, la générosité, précisant que la première implique la seconde, mais non l'inverse. Cela dit, la magnificence se distingue des autres vertus parce qu'elle convient à une classe spécifique d'agents; cette vertu, en effet, est l'apanage des gens fortunés, eux seuls disposant des moyens appropriés, qui leur permettent de dépenser en grand. L'exclusion des personnes de condition modeste, explicite dans l'*EN*, est suggérée dans un exemple de l'*EE*. Mais le caractère atypique de la magnificence se manifeste surtout au niveau des éléments constitutifs : cette vertu met en jeu non pas deux, mais une seule action, la dépense, de sorte qu'elle ne forme pas de synthèse. La magnificence n'en est pas moins une médiété, puisque l'agent vertueux trouve la moyenne eu égard à l'élément constitutif unique en décidant la grandeur qui convient; comme le nom de la vertu l'indique, il s'agit non seulement de dépenser en grand, mais à le faire comme il convient. Cette convenance, qui fait de la dépense un *métaxu*, est relative à trois paramètres : au sujet, à la situation et à l'objet en cause. Cette description de la structure profonde de la vertu, toutefois, est proprement nicomachéenne; l'*EE* pour sa part considère globalement l'action du magnifique en affirmant qu'il se comporte comme l'exige la situation et comme le veut la raison. Or la correspondance de la vertu avec la raison fait de la première un sommet, car ce qui est conforme à la raison constitue ce qu'il y a de mieux; c'est donc à titre de meilleur état que la magnificence dans l'*EE* manifeste sa dimension acrotique. Du côté de l'*EN*, c'est le motif de la vertu qui l'élève au rang de sommet : lorsqu'il dépense avec la grandeur qui convient, le magnifique a en vue la beauté de son geste, laquelle réside dans la gratuité, savoir que le vertueux agit au nom de l'intérêt commun. Si la magnificence est typique de la médiété en regard de son aspect de sommet et de sa position de milieu

entre deux vices, l'un par excès, l'extravagance, l'autre par défaut, la mesquinerie, en revanche elle l'est moins considérant le statut de ces extrêmes. C'est que l'*EN*, diminuant leur gravité, précise qu'ils n'entraînent pas l'opprobre; comme le pusillanime et le vaniteux, l'extravagant et le mesquin ne font pas le mal, c'est-à-dire qu'ils ne nuisent à personne. Il appert ainsi que l'irrégularité de la magnificence, bien qu'elle apparaisse dans les deux traités, est légèrement plus accusée dans l'*EN*.

La vertu de douceur, quant à elle, illustre parfaitement la structure de la médiété, et est par ailleurs représentative des différences entre les éthiques. Premièrement, la douceur est une synthèse de deux éléments constitutifs; la composante prioritaire, l'indulgence, n'est pas définie, cependant elle est attestée par les deux éthiques. La composante complémentaire, pour sa part, diffère d'un ouvrage à l'autre : l'*EN* cible la colère tandis que l'*EE* parle d'ardeur. La distinction est celle du général au particulier : l'*EE* envisage le genre de l'affect en jeu et l'*EN*, l'affect dans ce qu'il a de spécifique. Comme dans le cas du courage, où le traité eudémien définit le danger de manière inclusive, l'affect impliqué dans la douceur est considéré dans l'*EE* selon un point de vue général. Est proprement eudémienne l'identification de la cause de l'ardeur : Aristote précise qu'il s'agit des manifestations de dédain, déterminant ainsi le contexte de réalisation de la douceur. Deuxièmement, les éléments constitutifs de la douceur s'organisent en *métaxu*, savoir qu'ils forment une moyenne entre le trop et le trop peu. En ce qui concerne l'indulgence, on peut seulement dire que le milieu est proche de l'excès, car l'individu doux est plus enclin à pardonner qu'à se mettre en colère. Parallèlement, la moyenne de colère ou d'ardeur est plus près du défaut, et c'est par le cumul de cinq paramètres que la personne douce l'atteint (savoir la manière, le destinataire, le motif, le temps et la durée). C'est sans doute cette complexité qui incite Aristote dans l'*EN* à promouvoir la vertu de douceur; alors que dans l'*EE* il se limite à établir qu'elle est le meilleur état, le Stagirite répète dans l'*EN* que la douceur est objet de louanges, et note la difficulté qu'il y a à réunir toutes les exigences de la colère $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\acute{\iota}$, ce qui traduit un intérêt certain pour la pratique de la vertu. Troisièmement, la douceur est une médiété entre deux vices, l'un par excès (l'irascibilité), l'autre par défaut (la servilité), extrêmes qui se présentent différemment d'une éthique à l'autre. L'*EE* considère l'excès de manière intégrale, c'est-à-dire en attribuant au même agent l'exagération à l'égard de

tous les paramètres de l'ardeur. L'*EN*, de son côté, décompose le vice par excès selon les divers paramètres dont est susceptible la colère, car Aristote tient compte de l'effet destructeur du mal; il explique que l'excès intégral est insupportable, ce qui reflète une préoccupation pour ce qui arrive concrètement à l'individu en colère, que l'on ne trouve pas dans l'*EE*. Conformément à la variation eu égard à l'appellation de l'élément constitutif complémentaire, chaque éthique propose une terminologie propre pour désigner le vice par défaut : l'*EE* utilise le terme d'*analgésia*, qui renvoie à l'insensibilité en général, tandis que l'*EN* emploie le mot *aorgésia*, qui fait spécifiquement référence au manque de colère — le vice est le même, seulement Aristote l'envisage dans des perspectives légèrement différents. Signalons que la nature synthétique du vice par défaut apparaît exclusivement dans l'*EE*; plutôt que de décrire l'essence de l'extrême, Aristote dans l'*EN* s'emploie à comparer et à évaluer les divers états, établissant ainsi que le vice par excès est pire et plus blâmable, et situant la vertu à proximité du défaut. Finalement, le seul point sur lequel la vertu de douceur est moins régulière est sa dimension acrotique; Aristote reste muet sur la question dans un traité comme dans l'autre. Si donc la douceur est un sommet, c'est parce que selon l'*EE* elle constitue le meilleur état et parce que d'après l'*EN* elle est digne de louanges.

Dans la perspective nicomachéenne, l'amabilité se présente comme une vertu typique. D'abord elle est synthèse, savoir qu'elle met en jeu deux actions, l'acceptation et la réticence face aux plaisirs et aux peines impliqués dans la vie sociale. Ensuite chacun des éléments constitutifs est un *métaxu* entre le trop et le trop peu selon certains paramètres. Enfin l'amabilité tient le milieu entre deux états extrêmes, l'un par défaut, l'hostilité, l'autre par excès, la flatterie — Aristote, cependant, ne précise pas l'extrême duquel la médiété se rapproche le plus. La perspective eudémienne, quant à elle, ne considère pas cette régularité et donne l'amabilité comme une moyenne dans l'affection, au même titre que l'indignation, la pudeur, la déférence, la franchise et l'enjouement, qui néanmoins sont des états louables. Le critère sur lequel se fonde le Stagirite pour établir une distinction est la décision : l'amabilité est un état décisionnel selon l'*EN* — qui la reconnaît conséquemment comme une vertu morale à part entière —, mais se passe de décision selon l'*EE*, où elle est qualifiée de naturelle, ce caractère inné la rapprochant de l'affection. C'est possiblement une légère variation d'une éthique à l'autre quant à la

conception de l'être humain qui explique la différence de statut de l'amabilité : l'*EN*, accordant une certaine importance à l'aspect social de la nature humaine, valorise l'amabilité, fruit de l'habitude et de l'entraînement, alors que l'*EE*, envisageant l'agent plus en lui-même qu'en tant que membre d'une communauté, fait de l'amabilité une capacité naturelle qui suffit aux bonnes relations sociales.

La franchise, pour sa part, est dans l'optique nicomachéenne une vertu irrégulière. En effet, elle ne constitue pas une synthèse, puisqu'elle comporte un seul élément constitutif, qui fait intervenir la vérité dans les rapports sociaux. De plus, sa position de *métaxu* entre le trop et le trop peu n'est fonction d'aucun paramètre; Aristote indique seulement que la franchise se rapproche du défaut. Le trait le plus typique de la franchise est sa situation de milieu entre des extrêmes; le Stagirite en répertorie cinq dans l'*EN* : trois types de vantardise, vice par excès, et deux types d'auto-dénigrement, vice par défaut. Toutefois, le statut des vices demeure incertain : Aristote hésite à blâmer les vantards et soutient que ceux qui se dénigrent sont des gens charmants. Rangeant l'extrême aux côtés de la vertu, Aristote propose une application très souple et nuancée de la doctrine de la médiété, qui laisse place à l'adaptation. Peut-être ces irrégularités ont-elles incité le Philosophe dans l'*EE* à dénier à la franchise le statut de vertu? Chose certaine, la franchise en tant que médiété dans l'affection y apparaît dans un schéma plus rigide, qui l'oppose à deux extrêmes, la vantardise et l'auto-dénigrement, lesquels sont considérés en général et non selon leurs différentes espèces.

Enfin la situation de l'enjouement est quelque peu étrange : c'est l'*EN* qui la considère comme une vertu morale, mais c'est l'*EE*, qui la range parmi les médiétés dans l'affection, qui illustre le plus clairement sa correspondance avec les traits typiques de la vertu. En effet, le bref exposé eudémien affirme explicitement que l'enjouement est double, et identifie deux actions complémentaires comme éléments constitutifs, soit l'appréciation et la production de plaisanteries, précisant qu'ils sont tous deux des moyennes. De plus, l'*EN* situe l'enjouement entre deux vices, la bouffonnerie et la rusticité, alors que l'*EE*, traitant les éléments constitutifs de façon autonome, dégage quatre extrêmes. Cependant l'*EN* est plus précise à un égard, celui des paramètres : l'*EE* se limite à dire que les composantes de l'enjouement sont des moyennes, et l'*EN* indique comment en ciblant les paramètres d'objet et de manière, décrivant ainsi la structure

profonde de la vertu. Mais qu'est-ce qui empêche Aristote dans l'*EE* d'envisager l'enjouement en tant que vertu, puisqu'il en présente les caractéristiques? Si le Philosophe y donne l'enjouement comme naturel, c'est possiblement en raison d'une conception de l'être humain légèrement différente de celle de l'*EN*, plus inclusive, qui d'emblée accorde aux individus l'usage des états relatifs à la sociabilité — alors que selon l'*EN*, ces états sont perfectibles par l'éducation.

Au terme de cette analyse comparative, il appert une certaine unité doctrinale entre les deux éthiques quant à la question précise des vertus morales. Que l'on considère la définition générale de la vertu ou les traitements des états particuliers, l'on trouve dans les deux ouvrages les mêmes éléments et une même structure à l'œuvre; la différence, ou plutôt la nuance, se révèle dans le détail, et tient de la perspective propre à chaque traité, qui est davantage axée sur la pratique dans le cas de l'*EN*. Certaines observations permettent d'avancer cette vue. Notons d'abord une légère variation au niveau de la terminologie employée par Aristote : alors qu'il s'exprime avec précision dans l'*EN*, en appelant « mal » la cause de la crainte en jeu dans le courage, en ciblant le don comme élément constitutif de la générosité et la colère comme celui de la douceur et en faisant spécifiquement référence au manque de colère en nommant *aorgésia* le vice par défaut opposé à la douceur, il utilise dans l'*EE* un vocabulaire empreint d'une certaine généralité, appelant « peine » la cause de la crainte en jeu dans le courage, donnant la perte comme élément constitutif de la générosité et l'ardeur comme celui de la douceur et référant à l'insensibilité en général en nommant *analgésia* le vice par défaut opposé à la douceur. Signalons ensuite que le contexte de réalisation de quelques vertus est défini de manière plus restreinte dans l'*EN*. C'est le cas du courage et de la magnificence; Aristote explique que le courage s'exerce face aux dangers les plus grands et les plus beaux, soit ceux de la guerre, et que la magnificence se réalise dans le cadre non seulement des grandes dépenses, mais aussi des plus honorables. La concision de la terminologie et la détermination stricte du domaine traduisent une volonté de circonscrire exactement chaque vertu, dans le but vraisemblablement d'orienter leur exécution. Mais ce qui démarque le plus les deux éthiques réside dans la manière dont elles déploient la théorie de la médiété : l'*EN* le fait à un niveau plus particulier, et cela sous deux rapports. Premièrement, elle établit la proportion de chaque élément constitutif au sein de la

synthèse en indiquant la composante prioritaire, tandis que l'*EE* se limite à identifier les éléments formant la synthèse, comme si chacun d'eux y tenait une part égale. Deuxièmement, l'*EN* détaille systématiquement les paramètres selon lesquels chaque élément forme une moyenne, exposant ainsi la structure profonde de la vertu; l'*EE*, de son côté, sans ignorer les paramètres qui informent les composantes — elle les énumère parfois, dans le cas par exemple du courage et de la douceur — traite plusieurs médiétés dans la seule perspective de la synthèse de leurs éléments, de sorte qu'elle demeure à la structure superficielle de la vertu. Ce qui en outre explique la différence de longueur des développements que consacrent l'*EN* et l'*EE* à chaque vertu consiste dans deux tendances proprement nicomachéennes. D'une part, l'*EN* est portée à promouvoir la vertu, c'est-à-dire à souligner qu'elle est digne de louanges (et le vice, digne de blâme) et à noter la difficulté de sa mise en œuvre. D'autre part — et cette tendance est encore plus marquée — Aristote dans l'*EN* procède à des comparaisons entre les états et les hiérarchise, savoir qu'il indique celui qui est le meilleur et celui qui est le pire; par exemple, dans le traitement de la magnificence, il situe cette dernière par rapport à la générosité, et dans le traitement de la générosité, il insiste pour dire que la prodigalité vaut mieux que l'avarice. Ces deux particularités témoignent d'un intérêt pour la pratique des différents états, qui n'a pas d'équivalent (ou si peu) dans l'*EE*, où Aristote s'abstient d'évaluer les états. Bien que l'*EN* et l'*EE* présentent la même conception du vice — il se définit comme un extrême — chaque ouvrage le considère selon une optique propre : l'*EE* offre aux extrêmes un traitement plutôt égalitaire, ce qui traduit un souci de précision de la thèse générale, alors que l'*EN* accorde quelquefois plus d'importance au vice le plus courant dans la pratique et diminue la gravité de certains extrêmes, montrant par là qu'ils ne sont pas tous pareillement blâmables, ce qui a pour effet d'assouplir la doctrine de la médiété. Mentionnons ici une différence spécifique au vice par excès opposé à la douceur, néanmoins révélatrice de l'orientation de chaque ouvrage : l'*EE*, ayant une vue globale de ce vice, attribue au même agent les excès sous tous les rapports, cependant que l'*EN*, tenant compte de ce qui arrive concrètement à l'individu en colère, décompose le vice selon les paramètres dont est susceptible cet affect, notant l'effet destructeur du mal et observant le caractère insupportable de l'excès intégral. Finalement, les deux éthiques rendent compte chacune à leur façon de la dimension acrotique de la vertu : l'*EN* la

rattache à sa finalité, la beauté, et l'*EE* la relie au fait qu'elle est le meilleur état, conforme à la droite raison. Bref, Aristote applique différemment une même doctrine de la médiété dans ses deux ouvrages : il expose l'essence de la vertu dans l'*EE*, ce que chacune d'elles est dans une perspective générale, ajoutant dans l'*EN* des considérations concernant la mise en œuvre des états moraux, adoptant ainsi un point de vue pratique, qui l'amène à détailler et par le fait même à nuancer la théorie. Si donc l'on retranche à l'*EN* les éléments qui font sa particularité, la différence entre les deux éthiques quant à la vertu morale se réduit à des traits peu significatifs, tels l'ordre de présentation des vertus et la structure interne de chaque développement. Mais c'est l'*EE* qui, en finale, exprime le mieux le profit que procure la vertu morale : en tant que médiété de la partie irrationnelle, elle fait en sorte que l'agent ait le moins possible sensation de cette partie de l'âme, ce qui favorise l'activité de celle qui le définit en propre comme être humain, c'est-à-dire la méditation et ainsi le service du dieu.

Bibliographie

I. Éthique à Nicomaque

Textes

A) Éditions

Aristotelis Ethica Nicomachea / Recognovit Franciscus Susemihl, editio tertia curavit O. Apelt. Leipzig : Teubner, 1903. XXVIII-280p. index.

Aristotelis Ethica Nicomachea / Recognovit Ingram Bywater. Oxonii : E Typ. Clarendoniano, 1957. VII-224p. index.

Aristotelis Opera / Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri. Berlin; New York : editio Academia regia Borussica, 1960, vol. II (XV-791-1462).

The Ethics of Aristotle / John Burnet. Londres : Methuen, 1900. LII-502 p. 2 index.

B) Traductions

Die Nikomachische Ethik / Aristoteles ; übers. von Olof Gigon ; neu hrsg. von Rainer Nickel. Düsseldorf ; Zürich : Artemis und Winkler, 2001. 558 p. index.

Éthique à Nicomaque / Aristote; introd., trad. et notes par Richard Bodéüs. Paris : GF-Flammarion, 2003. 560p.

Éthique à Nicomaque / Aristote; trad. de Jean Defradas, notes de M. Defradas et F. Defradas-Colmez. Paris : Presses Pocket, 1992. 308p.

Éthique à Nicomaque / Aristote; trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller; préface et notes d'A. G.-M. Paris : Librairie générale française, 1992. 447 p.

Éthique à Nicomaque / Aristote; introd., trad. et notes par Jules Tricot. Paris : Librairie philosophie J. Vrin, 1994, 8^e éd. 539p. index.

Éthique à Nicomaque, II / Aristote; trad. de P. d'Hérouville et H. Verne, introd. et notes par P. d'Hérouville. Paris : Alcan, 1910. XXIV-28p.

L'Éthique à Nicomaque / Aristote; introd., trad. et comm. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 2^e éd. avec une introd. nouv. Louvain : Publications Universitaires, 1970. 322, 360 & 986 p. (Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain, Centre De Wulf-Mansion).

L'éthique nicomachéenne, livres I et II / Aristote; trad. et comm. par Joseph Souilhé et Georges Cruchon. Paris : Beauchesne, 1929. 248p.

Etica nicomachea / Aristotele; trad., introd. e note di Carlo Natali. Roma : Laterza, 1999. XVIII-556p. [texte grec en regard]

Nicomachean Ethics / Aristotle; transl. by Christopher J. Rowe, introd. and comm. by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002. X-468p. index.

Nicomachean Ethics / Aristotle ; transl. and ed. by R. Crisp. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2000. XLII-213 p. index.

Nicomachean Ethics / Aristotle ; transl. and ed. by Terence Irwin. Indianapolis: Hackett, 1999, 2^e éd. XXVIII-360p.

Nicomachean Ethics / Aristotle; transl. with an introd. by W. D. Ross (rev. by J. O. Urmson). Oxford; New York : Oxford University Press, 1986. XXXVI-283p. index

Nikomachische Ethik / Aristoteles; übers. von Franz Dirlmeier. Berlin : Akademie Verlag, 1964, 3^e éd. 606p.

Études

Achtenberg, Deborah. *Cognition of Value in Aristotle's Ethics: Promise of Enrichment, Treat of Destruction*. Albany : State University of New York Press, 2002.

Action and contemplation : studies in the moral and political thought of Aristotle / Ed. by Robert C. Bartlett & Susan D. Collins. Albany (NY) : State University of New York Press, 1999.

Allan, Donald, J. – *Aristote le philosophe*. Louvain; Paris : Nauwelaerts, 1962.

Allard-Nelson, Suzan K. – « Virtue in Aristotle's *Rhetoric* : a metaphysical and ethical capacity », *Philosophy and Rhetoric*, 2001, 34 (3) : 245-259.

Aristote. Bonheur et vertus / Coord. par Pierre Destrée. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.

Aristotle. Virtue and the Mean / Ed. by R. Bosley, R. A Shiner, J. D. Sisson. Edmonton : Academic Printing & Publishing, 1995. [= *Apeiron*, 1995, 28 (4)]

Aristotle's Ethics / Ed. by Timothy D. Roche. Memphis (Tenn.), 1988. (*Southern Journal of Philosophy Supplement Spindel Conference*, 1988)

Aristotle's Ethics : critical essays / Ed. by Nancy Sherman. New York : Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

Articles on Aristotle. Ethics and Politics (vol. IV) / Ed. by J. Barnes, M. Schofield & R. Sorajbi. Londres : Duckworth, 1977.

Aubenque, Pierre. – « Sur la définition aristotélicienne de la colère », *Revue philosophique*, 1957, 147 : 300-317.

Aubenque, Pierre. – *La prudence chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France, 1963.

Bae, Eunshil. – « An Ornament of the Virtues », *Ancient Philosophy*, 2003, 23 : 337-349.

Bardakes, Markos. – *Die Mesoteslehre des Aristoteles*. Diss. Heidelberg, 1984.

Becchi, Francesco. – « La nozione di orgh e di aorghsia in Aristotele e in Plutarco », *Prometheus*, 1990, XVI : 65-87.

Bergson, L. – « Eiron und Eironeia », *Hermes*, 1971, XCIX : 409-422.

Besnier, Bernard. – « Aristote et les passions », *Les passions antiques et médiévales* / Éd. par B. Besnier, P.- F. Moreau, L. Renault, 2003 : 29-94.

Blankenship, J. David. – « Commentary on Charles M. Young's "The doctrine of the mean" », *Topoi* (Dordrecht), 1996, 15 (1) : 101-106.

Bodéüs, Richard. – *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris : Les Belles Lettres, 1982.

Bosley, Richard. – *On Virtue and Vice : The Metaphysical Foundations of the Doctrine of the Mean*. New York : Peter Lang, 1991.

Bostock, David. – *Aristotle's Ethics*. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2000.

Bradhwar, Neera. – « The limited unity of virtue », *Nous*, 1996 : 303-329.

Brady, Michelle. – « The Fearlessness of Courage », *The Southern Journal of Philosophy*, 2005, XLIII : 189-210.

Brickhouse, Thomas C. – « Does Aristotle have a consistent account of vice? », *The Review of Metaphysics*, 2003, 57 (1) : 3-23.

Broadie, Sarah. – *Ethics with Aristotle*. Oxford : Oxford University Press, 1991.

Brown, Lesley. – « What is the 'Mean relative to us' in Aristotle's Ethics? », *Phronesis*, 1997, XLII : 77-93.

Burger, Ronna. – « Ethical Reflection and Righteous Indignation: *Nemesis* in the *Nicomachean Ethics* », *Essays in Ancient Greek Philosophy* / Ed. by J. Anton & A. Preus, 1991 : 127-140.

Cairns, Douglas L. – *Aidos : The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1993. [pp. 393-431]

Cervantes Mauri, Juan Manuel. – « El concepto de “eleutheriotes” en Aristoteles y Plutarco », *Plutarco, Platon y Aristoteles : actas del V Congreso Internacional de la I. P. S. (Madrid-Cuenca, 4-7 Mayo de 1999)* / Aurelio Pérez Jiménez, José García López & Rosa María Aguilar (eds), Madrid : Ed. Clasicas, 1999 : 583-591.

Classical Philosophy. Collected Papers : Aristotle's Ethics (vol.V) / Ed. by T. Irwin. New York: Garland, 1995.

Coker, John C. – « On Being ‘Nemesitikos’ as a Mean », *Journal of Philosophical Research*, 1992, 17 : 61-92.

Colle, G. – « Les quatre premiers livres de la morale à Nicomaque », *Annales de l'institut supérieur de Philosophie de l'université de Louvain*, 1920, 4 : 179-218.

Collins, Suzan D. – « The Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Action and contemplation* / Ed. by S. D. Collins & R. C. Bartlett, 1999 : 131-158.

Cooper, John Madison. – « Reason, moral virtue, and moral value », *Rationality in Greek thought* / Ed. by Michael Frede & Gisela Striker. Oxford ; New York : Oxford University Press, 1996 : 81-114.

Cooper, John Madison. – *Reason and emotion : essays on ancient moral philosophy and ethical theory*. Princeton : Princeton University Press, 1999. [pp. 406-423]

Cooper, Neil. – « Aristotle's Crowning Virtue », *Apeiron*, 1989, 22 : 191-206.

Crisp, Roger. – « Aristotle on Greatness of Soul », *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* / ed. by Richard Kraut, 2006 : 158-178.

Curzer, Howard J. – « A great philosopher's not so great account of great virtue : Aristotle's treatment of 'greatness of the soul' », *Canadian Journal of Philosophy*, 1990, 20 : 517-537.

Curzer, Howard J. – « Aristotle's much maligned *megalopsuchos* », *Australasian Journal of Philosophy*, 1991, 69 : 131-151.

Curzer, Howard J. – « A Defense of Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean », *Ancient Philosophy*, 1996, XVI : 129-138.

Curzer, Howard J. – « Aristotle's bad advice about becoming good », *Philosophy*, 1996, 71: 139-146.

Curzer, Howard J. – « Aristotle's account of the virtue of temperance in NE III, 10-11 », *Journal of the History of philosophy*, 1997, 35 (1) : 5-25.

Curzer, Howard J. – « Aristotle's painful path to virtue », *Journal of the History of Philosophy*, 2002, 40 (2) : 141-162.

D'Hérouville, P. – « La vertu et le juste milieu », *Revue de Philosophie*, 1910, 16 : 337-346.

D'Hérouville, P. – « Aristote, Eth. Nic. B, 9, 1109a35 », *Revue de philologie, d'histoire et de littérature ancienne*, 1916, 11 : 47-48.

Delabays, Georges. – *La notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote*. Fribourg, 1946. [thèse]

Deslauriers, Marguerite. – « How to distinguish Aristotle's Virtues », *Phronesis*, 2002, 47 (2) : 101-126.

Deslauriers, Marguerite. – « Aristotle on the virtues of slaves and women », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2003 (XXV) : 213-231. [1]

Deslauriers, Marguerite. – « Aristotle on Andreia, Divine and Sub-Human Virtues », *Andreia: Studies in manliness and courage in classical antiquity, Proceedings of the Penn-Leiden Colloquium on Ancient Values I* / Ed. by I. Sluiter & R. Rosen, Leiden: Brill, 2003 : 187-211. [2]

Drefcinski, Shane David. – « Aristotle's fallible phronimos », *Ancient Philosophy*, 1996, 16 (1) : 139-154.

Duff, A. – « Aristotelian courage », *Ratio*, 1987, 29 : 2-15.

Essays in Ancient Greek Philosophy, IV : Aristotle's Ethics / Ed. by J. P. Anton & A. Preus. Albany : State University of New York Press, 1991.

Essays on Aristotle's Ethics / Ed. by A. O. Rorty. Berkeley; Los Angeles; London : University of California Press, 1980.

Evrigenis, Ioannis D. – « The doctrine of the mean in Aristotle's ethical and political theory », *History of Political Thought*, 1999, 20 (3) : 393-416.

Exham, G. A. – « Aristotle's doctrine of the mean », *Hermathena*, 1904-5, 13 : 110-128.

Festugière, A. J. – *Aristote. Le plaisir*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1936.

Fillion-Lahille, J. – « La colère chez Aristote », *Revue des études anciennes*, 1970, LXXII : 46-79.

Fortenbaugh, William W. – « Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role », *Transactions of the American Philological Association*, 1964, 95 : 77-87.

Fortenbaugh, William W. – « Aristotle and the questionable mean-dispositions », *Transactions of the American Philological Association*, 1968, IC : 203-231.

Fortenbaugh, William W. – « Aristotle. Emotion and moral virtue », *Arethusa*, 1969, 2 : 163-185.

Fortenbaugh, William W. – « Aristotle's distinction between moral virtue and practical wisdom », *Essays in Ancient Greek Philosophy* / Ed. by J. P. Anton & A. Preus, 1991 : 97-106.

Fortenbaugh, William W. – *Aristotle on emotion: a contribution to philosophical psychology, rhetoric, poetics, politics and ethics*, Londres : Duckworth, 2002, 2^e éd.

Frenkian, A. M. – « Langue et philosophie. La notion d'*arêtê* et l'éthique d'Aristote », *Helikon*, 1961, I : 439-448.

Frère, Jean. – « Emportement et colère : « thumos » et « orgè » selon Aristote », *Ontologie et dialogue : mélanges en hommage à Pierre Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70e anniversaire* / textes réunis par Nestor-Luis Cordero. Paris : Vrin, 2000, pp. 171-187.

Gardiner, Stephen M. – « Aristotle's basic and non-basic virtues », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2001, 20 : 261-295.

Garver, Eugene. – « Aristotle on virtue and pleasure », *The Greeks and the good life. Proceedings of the ninth annual philosophy symposium, California State University, Fullerton* / Ed. by D. J. Depew. Fullerton : California State University, 1981 : 157-176.

Garver, Eugene. – « The meaning of *thrasos* in Aristotle's Ethics », *Classical Philology*, 1982, LXXVII : 228-233.

Garver, Eugene. – « The Moral Virtues and the two Sides of *Energieia* », *Ancient Philosophy*, 1989, IX : 293-312.

Gauthier, R. A. – *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*. Paris : Vrin, 1951. [La magnanimité aristotélicienne, pp. 55-118]

Gauthier, R. A. – *La morale d'Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France, 1973, 3^e éd.

Gauthier-Muzellec, Marie-Hélène. – *Aristote et la juste mesure*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.

Gillet, M. – « Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote », *Revue des sciences théologiques et philosophiques*, 1907 : 217-238.

Gillet, M. – « Le tempérament moral d'après Aristote », *Revue Néoscholastique*, 1909, 16 : 185-214.

Gobry, Yvan. – *La philosophie pratique d'Aristote*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1995.

Gomez-Lobo, Alfonso – « Aristotle's Right Reason », *Apeiron*, 1995, 28 (4) : 15-34.

Gooch, P. W. – « Socratic irony and Aristotle's eiron. Some puzzles. », *Phoenix*, 1987, XLI : 95-104.

Goodrich, W. J. – « Nic. Eth. IV, III, 15, 1123b31 », *Classical Review*, 1911, 25 : 197-198.

Gottlieb, Paula. – « Aristotle's 'Nameless Virtues' », *Apeiron*, 1994, 27 : 1-16. [1]

Gottlieb, Paula. – « Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues », *Phronesis*, 1994, 39 (3) : 275-290. [2]

Griffith, John G. – « Aristotle's megalopsuchos and Greek tragedy », *Festinat senex or An old man in a hurry, being an assortment of unpublished essays on problems in Greek and Latin literature and archaeology together with reprints of three articles*. Oxford : Oxbow Books, 1988 : 36-43.

Halper, Edward. – « The unity of virtues in Aristotle », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1999, 17 : 115-143.

Hanley, Ryan Patrick. – « Aristotle on the greatness of greatness of soul », *History of political thought*, 2002, 23 (1) : 1-20.

Hardie, W. F. R. – « Aristotle's Doctrine that Virtue is a Mean », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1964-65, 65 : 183-204.

Hardie, W.F.R. – *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford : Clarendon Press, 1968.

Hardie, W. F. R. – « Magnanimity in Aristotle's Ethics », *Phronesis*, 1978, 23 : 63-79.

Hare, J. – « *Eleutheriotês* in Aristotle's Ethics », *Ancient Philosophy*, 1988, 8 : 19-32.

Hartmann, Nicolai. – *Ethics*. Transl. by S. Coit. London; New York : George Allen; The Macmillan Company, 1951 (2nd ed.).

Held, Dirk T. D. – « *Megalopsukhia* in Nicomachean Ethics IV », *Ancient Philosophy*, 1993, 13 : 95-110.

Hester, D. A. – « The concept of honour in the structure of Aristotle's ethical treatises », *Prudentia*, 1991, XXIII (2) : 13-35.

Hoffman, Robert. – « Aristotle on Moral Virtue », *Philosophia*, 1971, 1 : 191-195.

Horner, David A. – « What it takes to be great : Aristotle and Aquinas on magnanimity », *Faith and Philosophy*, 1998, 15 (4) : 415-444.

Hughes, Gerard J. – *Aristotle on Ethics*. Londres; New York : Routledge, 2001.

Hursthouse, Rosalind. – « A false doctrine of the mean », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1981, LXXXI : 57-72.

Hursthouse, Rosalind. – « The central doctrine on the mean », *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* / ed. by Richard Kraut, 2006 : 96-115.

Hutchinson, D. S. – *The virtues of Aristotle*. Londres; New York : Routledge & Kegan Paul, 1986.

Hutchison, D. S. – « Doctrines of the mean and the debate concerning skills in fourth-century medicine, rhetoric and ethics », *Apeiron*, 1988, XXI : 17-52.

Irwin, Terence H. – « Disunity in the Aristotelian Virtues », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1988 : 61-78.

Irwin, Terence H. – « Disunity in the Aristotelian virtues : a reply to Richard Kraut », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1988 : 87-90.

Jacobs, Jonathan. – *Aristotle's virtues : nature, knowledge and human good*. Bern; Frankfurt am Main : Lang, 2004.

Jaeger, W. – « Die Schilderung des *megalopsukhos* in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles », *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1931 : 89.

Jiang, Xinyan. – « Courage and the Aristotelian Unity of Action and Passion », *Philosophical Inquiry*, 2000, 22 : 23-45.

Joachim, H. H. – *Aristotle. The Nicomachean Ethics. A commentary by the late H.H. Joachim*. Ed. by D. A. Rees, Oxford : Clarendon Press, 1951.

Kalchreuter, H. – *Die Mesotes bei und vor Aristoteles*. Tübingen : Laupp, 1911.

Kenny, Anthony J. P. – *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford : Oxford University Press, 1992.

Konstan, David. – « Aristotle on anger and the emotions : the strategies of status », *Yale Classical Studies*, 2003, 32 : 99-120.

Kontos, Pavlos. – *L'action morale chez Aristote*. Paris : Presses universitaires de France, 2002.

Korsgaard, Christine M. – « Aristotle on function and virtue », *History of Philosophy Quarterly*, 1986, 3 : 3-18.

Kosman, L. A. – « Being properly affected. Virtues and feelings in Aristotle's Ethics », *Essays on Aristotle's Ethics* / Ed. by A. O. Rorty, 1980 : 103-116.

Kousoulakos, G. P. – « Mesotes and metron in Greek thought », *Xenion. Festschrift für P. J. Zepos, I* / Hrsg. E. von Caemmerer, J. H. Kaiser, G. Kegel & W. Mueller-Freienfels. Athènes : Katsikalis, 1973 : 203-265.

Kraut, Richard. – « Comments on 'Disunity in the Aristotelian virtues' by T. H. Irwin », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume, 1988 : 79-86

Kristjansson, Kristjan. – « Self-respect, *Megalopsychia*, and Moral Education », *Journal of Moral Education*, 1998, 27 : 5-17. [1]

Kristjansson, Kristjan. – « Liberating moral traditions : saga morality and Aristotle's *megalopsychia* », *Ethical Theory and Moral Practice*, 1998, 4 : 397-422. [2]

Kurschwitz, Robert B. – « Christian Virtues and the Doctrine of the Mean », *Faith and Philosophy*, 1986, 3 : 416-428.

Leighton, Stephen R. – « Aristotle and the emotions », *Phronesis*, 1982, XXVII : 144-174.

Leighton, Stephen R. – « Aristotle's courageous passions », *Phronesis*, 1988, XXXIII : 76-99.

Leighton, Stephen R. – « Relativizing moral excellence in Aristotle », *Apeiron*, 1992, XXV : 49-66.

Leighton Stephen R. – « The Mean relative to us », *Apeiron*, 1995, XXVIII : 67-78.

Leighton, Stephen R. – « Aristotle's Account of Anger : Narcissism and Illusions of Self-Sufficiency », *Ratio*, 2002, 15 (1) : 23-45.

Lemos, John. – « The Unity of the Virtues and Its Defenses », *The Southern Journal of Philosophy*, 1994, 32 : 85-105.

Les passions antiques et médiévales / Éd. par B. Besnier, P.- F. Moreau, L. Renault. Paris : Presses universitaires de France, 2003.

Losin, Peter. – « Aristotle's doctrine of the mean », *History of Philosophy Quarterly*, 1987, IV : 329-341.

Lottin, O. – « Aristote et la connexion des vertus morales », *Autour d'Aristote, mélanges Mansion*, Louvain : Publications universitaires, 1955, 18 : 343-366.

MacInnes, J. – « On Aristotle, Nicomachean Ethics, IV, 3, 15 », *Classical Review*, 1910, 24 : 48-49 et 228-229.

Mansion, S. – « Le plaisir et la peine, matière de l'agir moral selon Aristote », *Images of man in ancient and medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dicata*, Leuven : Leuven Univ. Pr., 1976 : 37-51.

Martin, Troy W. – « Sorting the syntax of Aristotle's anger », *Hermès*, 2001, 129 (4) : 474-478.

Mills, M. J. – « *Phthonos* and its related *pathê* in Plato and Aristotle », *Phronesis*, 1985, 30 : 1-12.

Monro, B. D. – « On Ethica Nic. II, 7 », *Journal of Philosophy*, 1876, VI : 185-188.

Morel, Pierre-Marie. – « L'habitude, une seconde nature? », *Aristote et la notion de nature*. Textes réunis par P.-M. Morel. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, 1997 : 131-148.

Müller, A. W. – « Aristotle's conception of ethical and natural virtue : how the unity thesis sheds light on the doctrine of the mean », *What is good for a human being?* / Ed. by J. Szaif, M. Lutz-Bachman. New York : Walter de Gruyter, 2004 : 18-53.

Mulvany, C. M. – « Some Vicissitudes of Eth. Nic. IV, VIII, 6 », *Classical Review*, 1920, 34 : 51-54.

Nisters, Thomas. – *Aristotle on courage*. Bern ; Frankfurt am Main : Lang, 2000.

Nolet de Brauwere, Y. – « Les tableaux aristotéliens des vertus et des vices », *Mélanges Henri Grégoire, IV* (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 12), 1952 : 345-360.

North, Helen. – *Sophrosyne : Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca (N. Y.) : Cornell University Press, 1966. [pp. 197-211]

Oates, Whitney J. – « The Doctrine of the Mean », *Philosophical Review*, 1936, XLV (4): 382-398.

Ollé-Laprune, Léon. – *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris : Eugène Belin, 1881.

Oxford Studies in Ancient Philosophy : supplementary volume 1988 / Ed. by Julia Annas & Robert H. Grimm. Oxford : Clarendon Press, 1988.

Pakaluk, Michael. – « On an alleged contradiction in Aristotle's 'Nicomachean Ethics' », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2002 (22) : 201-219.

Pakaluk, Michael. – « The meaning of Aristotelian magnanimity », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2004, 26 : 241-275.

Palmour, Jody. – *On moral character. A practical guide to Aristotle's Virtues and vices based on a psychoanalytic perspective and the theory of the four causes, cross-referenced to both Nicomachean Ethics and the Art of rhetoric*. Washington : Archon Press, 1987

Pears, David F. – « Aristotle's Analysis of courage », *Philosophical Exchange*, 1976 : 42-52.

Pears, David F. – « Aristotle's Analysis of Courage », *Midwest Studies in Philosophy, vol. III : Studies in Ethical Theory*, 1978 : 273-285.

Pears, David F. – « Courage as a mean », *Essays on Aristotle's Ethics* / Ed. by A. O. Rorty, pp. 171-187.

Pearson, Giles. – « Does the fearless phobic really fear the squeak of mice "too much"? », *Ancient Philosophy*, 2006, 26 : 81-91.

Polansky, Ronald & Stover, James. – « Moral Virtue and *Megalopsychia* », *Ancient Philosophy*, 2003, 23 : 351-359.

Prosen, A. J. – « Aristotle on temperance », *The Classical bulletin*, 1968, XLIV : 73-75.

Reeves, C. D. C. – *Practices of reason. Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford : Clarendon Press, 1992.

Renehan, R. – « Aristotle's definition of anger », *Philologus*, 1963, CVII : 61-74.

Rodier, Georges. – *La morale aristotélicienne*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1926.

Rogers, Kelly E. – « Aristotle on the motive of courage », *The Southern Journal of Philosophy*, 1994, 32 : 303-313.

- Romilly, J. de. – *La douceur dans la pensée grecque*, Paris : Les Belles Lettres, 1979.
- Rorty, A. O. – « Aristotle on the metaphysical status of *pathê* », *Review of Metaphysics*, 1984, XXXVII : 521-546.
- Rosenfield, Lawrence W. – « The Doctrine of the Mean in Aristotle's Rhetoric », *Theoria*, 1965, 31 : 191-198.
- Ross, William D. – *Aristotle*. Londres : Methuen, 1949 (1962, 5^e éd.).
- Saunders, T. J. – « *Arêtê* and *ergon* in Aristotle, Politics III, IV, 1276b24-26 », *Mnemosyne*, 1980, XXXIII : 353-355.
- Scaltsas, Theodore. – *The golden age of virtue : Aristotle's Ethics*. Athina : Ed. Alexandria, 1993.
- Schaefer, Gerd. – « Megalopsuchia und magnanimitas bei Aristoteles und Thomas von Aquin », *Charisteria. Dankesgabe an Professor D. Dr. Hildebrecht Hommel zum 85. Geburtstag, dargebracht von seinen Doktoranten aus 50 Jahren / hrsg. von Kiefner Gottfried*. Hildesheim, Olms, 1988: 18-25.
- Schilling, Harald. – *Das Ethos der Mesotes*. Tübingen : Verlag J.C.B. Mohr, 1930.
- Schmidt, E. A. – « Ehre und Tugend. Zur *Megalopsychia* der aristotelischen Ethik », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1967, XLIX : 149-168.
- Schütrumpf, E. – « Magnanimity, *megalopsuchia* and the system of Aristotle's *Nicomachean Ethics* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1989, 71 : 10-22.
- Seddon, Frederick Andrew. – « *Megalopsychia* : A Suggestion », *The Personalist*, 1975 : 31-37.
- Seddon, Frederick Andrew. – « A problem at *Nicomachean Ethics* 1109a30-b13 », *Ancient Philosophy*, 1988, VIII : 101-104.
- Sherman, Nancy. – « Common Sense and Uncommon Virtue », *Midwest Studies in Philosophy, Volume XIII, Ethical Theory : Character and Virtue / ed. by Peter A. French, Theodore E. Uehling, Howard K. Wettstein*. Notre Dame (In.) : University of Notre Dame Press, 1988 : 97-114.
- Sherman, Nancy. – *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford : Clarendon Press, 1989.
- Sherman, Nancy. – « The role of emotions in Aristotelian virtue », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. 9, 1993 / ed. by John J. Cleary & William Wians*. Lanham (Md.) : University Press of America, 1995 : 1-56.

Sherman, Nancy. – *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1997.

Simonin, H. D. – « Note sur la notion aristotélicienne de *métaxu* », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1929 : 74-82.

Sisko, J. E. – « Taste, touch, and temperance in Nicomachean Ethics », *Classical Quarterly*, 2003, 53 : 135-140.

Smoes, Étienne. – *Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*. Bruxelles : Éditions Ousia, 1995.

Some philosophical issues in moral matters: the collected ethical writing of Joseph Owens / Ed. by D. J. Billy & T. Kennedy. Roma : Editiones Academiae Alphonstianae, 1996.

Sorabji, Richard. – « Aristotle on the role of Intellect in Virtue », *Essays on Aristotle's Ethics* / Ed. by A. O. Rorty, 1980 : 201-219.

Sparshott, Francis Edward. – *Taking life seriously : a study of the argument of the Nicomachean ethics*. Toronto ; Buffalo : University of Toronto Press, 1994.

Stevens, E. D. B. – « Envy and pity in Greek Philosophy », *American Journal of Philology*, 1948 : 171-189.

Stewart, J. A. – *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York : Arno Press, 1973. [texte grec, avec notes en anglais; réimpression de l'édition de 1892]

Stocks, J. L. – « Logos and Mesotes in the De Anima of Aristotle », *Journal of Philology*, 1914, 33 : 183-194.

Telfer, Elizabeth. – « The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's Nicomachean Ethics », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1989-1990, 80 : 35-48.

Tessitore, Aristide. – *Reading Aristotle's Ethics : virtue, rhetoric and political philosophy*. Albany (New York) : State University of New York Press, 1996.

The Aristotelian Ethics and its Influence / Ed. by D. N. Koutras. Athènes, 1996.

The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. by Richard Kraut. Oxford : Blackwell, 2006.

The Ethics of Aristotle / Illustrated with essays and notes by Sir Alexandre Grant. New York : Arno Press, 1973.

Thorp, John. – « Aristotle on Brutishness », *Dialogue*, 2003, 42 (4) : 673-694.

Tracy, Theodore James. – *Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle*. Chicago : Loyola University Press, 1969.

Urmson, J. O. – « Aristotle on Pleasure », *Aristotle : a collection of critical essays* / ed. by J. M. E. Moravcsik. Garden City, New York : Anchor Books, 1968 : 323-333.

Urmson, J. O. – « Aristotle's Doctrine of the Mean », *American Philosophical Quarterly*, 1973, X: 223-230.

Urmson, J.O. – *Aristotle's Ethics*. Oxford : Blackwell, 1988.

Van der Meulen, J. – *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*. Meisenheim : Westkulturverl, 1951.

Vannier, Guillaume. – *L'esclave dans la cité : Aristote, éthique et politique*. La Ferté-St-Aubin : Atelier de l'archer, 1999.

Vergnière, Solange. – *Éthique et politique chez Aristote*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.

Viano, Cristina. – « Passions de rivalité chez Aristote », *L'excellence de la vie* / dir. par G. Romeyer-Dherbey, 2002 : 237-252.

von Fragstein, Artur. – *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam : B. R. Grüner Verlag, 1974.

Walsh, Moira M. – « The role of universal knowledge in Aristotelian moral virtue », *Ancient Philosophy*, 1999, 19 (1) : 73-88.

Wehrli, F. – « Ethik und Medizin: zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre », *Museum Helveticum*, 1951, 8 : 36-62.

White, M. J. – « Functionalism and the moral virtues in Aristotle's ethics », *International Studies in Philosophy*, 1979, XI : 49-57.

Wielenberg, Erik J. – « Pleasure, pain, and moral character and development », *Pacific Philosophical Quarterly*, 2002, 83: 282-299.

Wilpert, P. – « Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik », *Philosophisches Jahrbuch*, 1940, LIII : 324-338.

Wilson, J. Cook. – « Megalopreia and megalopsukhia in Aristotle », *Classical Review*, 1902, 4 : 203.

Wilson, J. Cook. – « Nic. Eth. IV, III, 15, 1123b31 », *Classical Review*, 1911, 25 : 132-135.

Wolf, Ursula – « Über den Sinn der aristotelischen Mesoteslehre », *Phronesis*, 1988, XXXIII : 54-75.

Wolf, Ursula. – *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Young, Charles L. – « Aristotle on courage », *Humanitas : Essays in honor of Ralph Ross* / Ed. by Q. Howe. Claremont : Scripps College Press, 1977 : 194-203.

Young, Charles L. – « Aristotle on temperance », *Philosophical Review*, 1988, XCVII (4): 521-542.

Young, Charles L. – « Aristotle on liberality », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 10, 1994 / Ed. by J. Cleary & W. Wians. Lanham : University Press of America, 1996 : 313-334.

Young, Charles M. – « The doctrine of the mean », *Topoi* (Dordrecht), 1996, 15 (1) : 89-99.

Zembyk, J. S. – « Aristotle on lying », *Journal of the History of Philosophy*, 1993, 31 : 7-29.

II. Éthique à Eudème

Textes

A) Éditions

Aristotelis Ethica Eudemia / recensuerunt breuique adnotatione critica instruxerunt R. R. Walzer, J. M. Mingay ; praefatione auxit J. M. Mingay. Oxford : Oxford University Press, 1991. XX-162 p. index

Aristotelis Ethica Eudemia / Recognovit Franciscus Susemihl. Amsterdam : Verlag A.M. Hakkert, 1967. XXXII-199p. index. [réimpression de l'édition publiée à Leipzig par Teubner en 1884]

B) Traductions

Éthique à Eudème / Aristote; introd., trad., notes & index par Vianney Décarie; avec la collab. de Renée Houde-Sauvé. Paris : Vrin, 1978. 240p. index

Éthique à Eudème / Aristote; préf., trad. et notes de Pierre Maréchaux. Paris : Payot & Rivages, 1994. 227 p.

Éthique à Eudème / Aristote; préf., trad. et notes d'Émile Lavielle. Paris : Pocket Books, 1999. 288p.

Éthique à Eudème / Aristote; traduction inédite de Richard Bodéüs.

Ethica Eudemia / Aristotle; transl. by J. Solomon. Oxford : Oxford University Press, 1915. [*The Works of Aristotle*, volume IX]

Etica Eudemia / Aristotele; trad., introd. e note di Pierluigi Donini. Roma : Laterza, 1999. XXXI-229p. [texte grec en regard]

Eudemian Ethics books I, II, and VIII / Aristotle; transl. with a comm. by Michael Woods. Oxford: Clarendon Press, 1982. 234p. index.

Eudemische Ethik / Aristoteles; übers. von Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag, 1962. 504p.

Morale à Eudème / Aristote; trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, 1856.

The Athenian constitution, the Eudemian ethics, on virtues and vices / Aristotle; transl. by H. Rackham. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1952. VII-505 p. [texte grec en regard]

Études

Allan, D. J. – « Quasi-mathematical method in the *Eudemian Ethics* », *Aristote et les problèmes de méthode*, Paris : Nauwelaerts, 1961 : 303-318.

Apelt, Otto. – *Zur Eudemischen Ethik*. Eisenach, 1902.

Décarie, Vianney. – « Vertu totale et *kalokagathia* dans l'EE », *Sens et existence, Hommage à Paul Ricoeur*, Paris : Seuil, 1975.

Brzoska, K. – *Die Formen des aristotelischen Denkens und die Eudemische Ethik*, Frankfurt : Klostermann, 1943.

Heil, John Ferguson. – « Why is Aristotle's brave man so frightened? The paradox of courage in the *Eudemian Ethics* », *Apeiron*, 1996, 29 (1): 47-74.

Jackson, H. – « Notes et recherches sur Aristote, *Éthique à Eudème*, III, V, VI », *Proceedings of the Cambridge philological society*, 1916 : 13-14.

Jackson, H. – « On Eudemian Ethics », *Journal of philology*, 1914 : 298; 1919 : 147-151.

Jost, Lawrence J. – « Eudemian ethical method », *Essays in Ancient Greek Philosophy* / Ed. by J. Anton and A. Preus, 1991: 29-39.

Jost, Lawrence J. – « Owen and the “single-science” argument in the “Eudemian ethics” », *Southern Journal of Philosophy*, 2001, 39 (2) : 207-218.

Kapp, E. – *Der Verhältnis der Eudemischen zur Nikomachischen Ethik*. Dissertation Freiburg Br., 1912.

Kenny, Anthony J. P. – *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the “Eudemian” and the “Nicomachean” Ethics of Aristotle*. Oxford : Clarendon Press, 1978.

Leighton, Stephen R. – « Eudemian Ethics 1220b11-13 », *Classical Quarterly*, 1984, XXXIV (1) : 135-138.

L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote / Dir. par Gilbert Romeyer Dherbey. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

London, Alex John. – « Moral knowledge and the acquisition of virtue in Aristotle's “Nicomachean” and “Eudemian ethics” », *Review of Metaphysics*, 2000-2001, 54 (3) : 553-583.

Margueritte, H. – « Notes critiques sur le texte de l'Éthique à Eudème », *Revue d'histoire de la philosophie*, 1930 : 87-97.

Mills, M. J. – « The Discussions of Andreia in the Eudemian and Nicomachean Ethics », *Phronesis*, 1980, XXV : 198-218.

Moravcsik, Julius M. – « The nature of ethical theorizing in the Eudemian Ethics », *Topoi* (Dordrecht), 1996, 15 (1) : 81-88.

Olmsted, E. H. – « The ‘moral sense’ aspect of Aristotle's ethical theory », *American Journal of Philology*, 1948 : 42-61.

Pakaluk, Michael. – « The egalitarianism of the Eudemian Ethics », *Classical Quarterly*, 1998, N. S. 48 (2) : 411-432.

Rees, D. A. – « Magnanimity in the Eudemian and Nicomachean Ethics », *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21-29, august, 1969), hrsg. von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin : de Gruyter, 1971 : 231-244.

Ross, W. D. – « Emendations in the Eudemian Ethics », *Journal of Philology*, 1915, 34 : 155-158.

Rowe, C. J. – *The Eudemian and Nicomachean Ethics : A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Proceedings of the Cambridge Philological Society, Supplement no. 3, 1971.

Schofield, Malcolm. – « L'Éthique à Eudème postérieure à l'Éthique à Nicomaque? », *L'excellence de la vie* / Dir. Par G. Romeyer-Dherbey, pp. 299-315.

Trabattoni, Franco. – « Aristotele, Etica Eudemia A8 », *Elenchos*, 2003, 24 (2) : 279-309.

III. Autres oeuvres d'Aristote

Catégories / Aristote ; texte établi et traduit par Richard Bodéüs. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

De la génération des animaux / Aristote ; texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1961.

De la génération et de la corruption / Aristote ; trad. et notes de Jules Tricot. Paris : Vrin, 1971.

De l'âme / Aristote ; trad., prés. et notes de Richard Bodéüs. Paris : GF Flammarion, 1993.

Les grands livres d'éthique / Aristote ; trad. et notes de Catherine Dalimier. Paris : Arléa, 1992.

Les parties des animaux / Aristote ; texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1956.

Les politiques / Aristote ; trad., prés. et notes de Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion, 1993.

Métaphysique / Aristote ; trad. et notes de Jules Tricot. Paris : Vrin, 1991.

Physique / Aristote ; trad., prés. et notes de Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion, 2000.

Politique / Aristote ; trad. et notes de Jules Tricot. Paris : Vrin, 1977.

Prior and posterior analytics / Aristotle ; introd., commentary and transl. by William D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1949.

Réfutations sophistiques / Aristote ; trad., introd. et commentaire de Louis-André Dorion. Paris : Vrin, 1995.

Rhétorique / Aristote ; texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris : Les Belles Lettres, 1938.

Topiques / Aristote ; texte établi et traduit par Jacques Brunschwig. Paris : Les Belles Lettres, 1967.

Traité du ciel / Aristote ; trad. et notes de Jules Tricot. Paris : Vrin, 1949.