

LIVRE QUATRIÈME

Leçon 1

#649. — Après avoir traité du courage et de la tempérance, qui regardent ce par quoi la vie même de l'homme se conserve, le Philosophe commence ici à traiter d'autres médiétés, qui regardent certains biens et maux secondaires.

En premier, il traite des médiétés louables qui sont des vertus. En second (1128b10), de celles qui ne sont pas des vertus, mais des passions.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de vertus qui regardent les choses extérieures. En second (1126b11), de vertus qui concernent des actes humains.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de vertus qui regardent les biens extérieurs. En second (1125b26), de la douceur, qui regarde les maux extérieurs.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de vertus qui regardent les richesses. En second (1123a34), de celles qui regardent les honneurs.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de la libéralité. En second (1122a18), de la magnificence.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il s'enquiert de la matière de la libéralité et des vices opposés. En second (1120a4), il traite de leurs actes concernant leur matière propre.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la libéralité porte sur l'argent. En second (1119b27), il montre qu'il y a, sur cette matière, des vices opposés.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre sur quoi porte son intention. En second (1119b21), il montre la matière de la libéralité. En troisième (1119b26), il explique ce qu'il avait dit.

#650. — Il dit donc, en premier, qu'après la tempérance, on doit parler de la libéralité, et cela, en raison de la ressemblance de la libéralité avec la tempérance. En effet, comme la tempérance modère les désirs des plaisirs du toucher, de même la libéralité modère la cupidité dans l'acquisition ou la possession des choses extérieures.

#651. — Ensuite (1119b21), il montre quelle est la matière de la libéralité. Il dit qu'elle constitue une médiété concernant l'argent, comme il appert manifestement du fait qu'on ne loue pas le libéral en matière de guerre, sur quoi porte le courage, ni en plaisirs du toucher, sur quoi porte la tempérance, ni non plus en matière de jugement, sur quoi porte la justice. Mais on le loue en ce qu'il s'agit de donner et de prendre, c'est-à-dire, de recevoir, de l'argent; mais davantage en ce qu'il s'agit de donner que de prendre, comme on le montrera plus loin (#660, 661-665, 666, 683).

#652. — On doit tenir compte de ce que l'on peut appeler quelque chose la matière d'une vertu morale de deux manières. D'une manière, en tant que sa matière prochaine. C'est de cette manière que les passions sont la matière de la plupart des vertus morales. D'une autre manière, en tant que sa [matière] éloignée. De cette manière, on donne les objets des passions comme matière. Par exemple, comme matière très prochaine du courage, on donne la crainte et l'audace, tandis que comme matière éloignée, on donne les dangers de mort. En outre, la matière la plus prochaine de la tempérance, ce sont les désirs et les plaisirs, tandis que sa matière éloignée, ce sont les aliments et les boissons, ainsi que les actes du sexe. De même, donc, la matière de la libéralité, bien sûr, c'est la cupidité ou l'amour de l'argent, et sa matière éloignée, c'est l'argent lui-même.

#653. — Ensuite (1119b26), il explique ce que l'on entend avec le nom d'argent, et il dit qu'avec le nom d'argent, on signifie tout ce dont on peut mesurer le digne prix avec de la monnaie, comme un cheval,

un vêtement, une maison, et tout ce qui peut s'apprécier en deniers; car c'est la même chose de donner ou de recevoir ces [choses], et de donner ou de recevoir de l'argent.

#654. — Ensuite (1119b27), il montre comment, à propos de la matière présentée, il y a aussi des vices opposés à la libéralité.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente de manière commune ce qu'il vise. Il dit que c'est aussi à propos d'argent que la prodigalité et la parcimonie¹ entretiennent les relations d'excès et de défaut. En effet, le milieu et les extrêmes portent sur le même [objet]. Aussi, comme la prodigalité et la parcimonie sont les extrêmes pour la libéralité, il s'ensuit qu'elles aussi portent sur l'argent.

#655. — En second (1119b28), il montre, spécialement pour la parcimonie, que nous la lions² toujours, c'est-à-dire, que nous l'attribuons, à ceux qui s'efforcent, c'est-à-dire, mettent leur soin, à acquérir ou à conserver de l'argent plus qu'il ne faut.

#656. — En troisième (1119b30), il montre quelle relation la prodigalité entretient avec l'argent. Il dit que le nom de prodigalité, nous l'étendons parfois, en allant jusqu'à l'attribuer à des personnes intempérantes. Nous appelons *prodigues*, en effet, les gens qui vivent de manière incontinent et consomment leurs richesses par intempérance, d'aliments ou de sexe. Aussi, de pareilles gens paraissent les plus dépravés dans le genre, parce qu'ils ont pareillement plusieurs vices, c'est-à-dire, intempérance et prodigalité. Bien que, parfois, on appelle de telles personnes des prodigues, le nom de prodigalité, cependant, ne leur convient pas proprement; car le nom de *prodigue* a été imposé pour signifier un vice qui consiste en une corruption ou une consommation indue de son patrimoine³, c'est-à-dire, de ses propres richesses. Il le prouve ensuite à partir du nom même de *prodigalité*. En effet, on nomme le prodigue comme quelqu'un de perdu, en tant qu'en corrompant ses propres richesses, par lesquelles on doit vivre, on paraît, en effet, détruire son être, que l'on conserve avec ces richesses.

#657. — Mais il faut que cela lui convienne par soi; parce que chacun a espèce et dénomination à partir de ce qui lui convient par soi. C'est celui-là, donc, que l'on dit vraiment prodigue, auquel cela convient par soi, qu'il consume ses richesses en n'en ayant pas le soin qui leur est dû. Tandis que celui qui consume son patrimoine à cause d'autre chose, par exemple, par intempérance, n'est pas par soi un consommateur de richesses, mais est par soi un intempérant. Il se peut, en effet, parfois, que même des gens cupides et attachés consomment leurs biens en raison de la force de leur concupiscence. Ainsi donc, nous parlons maintenant de prodigalité en tant que l'on consomme ses propres richesses par soi et non à cause d'autre chose.

#658. — Ensuite (1120a4), il montre de quelle manière agissent la libéralité et les vices opposés, sur la matière présentée.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il traite du libéral. En second (1120b24), du prodigue. En troisième (1121b12), du parcimonieux.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de l'acte de la libéralité. En second (1120b4), il présente quelques propriétés à elle.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'est l'acte principal de la libéralité. En second (1120a23), il montre quel il doit être.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que l'acte de la libéralité est le bon usage de l'argent, avec la raison qui suit. Tout ce qui est utile à quelque chose, on peut en

¹*Illiberalitas*. Sans le faire jusque dans la formation matérielle du mot, en usant d'un préfixe privatif, *parcimonie* nomme quand même le vice le plus opposé à la libéralité à partir de son opposition même; autant *libéralité* connote le détachement, autant *parcimonie* — de *parcere* : «sens premier 'retenir, contenir' (Ernout-Meillet, 482) — connote l'attachement. Cette étymologie permettra à la traduction de ne pas trop jurer, plus bas (voir #705), quand saint Thomas signalera «que l'on nomme avec raison la parcimonie à partir de son opposition à la libéralité».

²*Copulamus*.

³*Substantia*, οὐσία. Les deux termes combinent le sens de *substance*, c'est-à-dire, l'être, l'essence, la personne même, et de *patrimoine*, c'est-à-dire, ces biens et cet avoir nécessaires pour l'entretien de la vie.

user bien ou mal. Or on recherche les richesses en tant qu'utiles à quelque chose. Donc, on peut en user bien ou mal. Mais, si on peut user de certaines choses, leur bon usage appartient à la vertu qui porte sur elles. Donc, bien user de l'argent appartient à la libéralité, qui porte sur l'argent, comme il a été montré plus haut (#651-653).

#659. — En second (1120a8), il montre quel est l'usage de l'argent. Il dit que son usage consiste à s'en défaire, ce qui, bien sûr, se fait en assumant des dépenses et par des dons. Tandis que recevoir ou garder de l'argent n'est pas user de l'argent, mais le posséder. En effet, en recevant de l'argent, on acquiert sa possession; en le gardant, on la conserve; car en recevoir, c'est comme engendrer de l'argent, et le garder, c'est comme en avoir l'habitus. Or l'usage ne nomme ni une génération ni un habitus, mais un acte.

#660. — En troisième (1120a9), il tire une conclusion de ce qu'il a dit. En premier, il la présente, concluant de ce qui précède qu'il appartient davantage au libéral de donner de l'argent à qui il faut, en quoi consiste d'en bien user, que d'en recevoir d'où il faut, en quoi consiste la génération correcte d'argent, et de n'en pas recevoir d'où il ne faut pas, en quoi consiste l'enlèvement du contraire.

#661. — En second (1120a11), il confirme la conclusion induite, avec cinq raisons. La première en va comme suit. Il appartient davantage à la vertu de bien faire que de bien pâtir, car bien faire est meilleur et plus difficile. Ainsi aussi, il appartient davantage à la vertu de bien agir que de s'abstenir d'une action honteuse. Car s'éloigner d'un terme est le principe d'un mouvement auquel s'assimile éviter une action honteuse. Tandis que faire le bien s'assimile au fait de parvenir au terme qui parfait un mouvement. Or il est manifeste que du fait de donner on fait bien et on agit bien. Mais prendre, c'est-à-dire, recevoir, relève du fait de bien pâtir, pour autant que l'on reçoit d'où il faut, ou de ne pas agir honteusement, pour autant qu'on ne reçoit pas d'où il ne faut pas. Donc, il s'ensuit qu'à la vertu de libéralité appartient davantage de bien donner que de bien recevoir ou de s'abstenir d'une acceptation malicieuse.

#662. — Il présente ensuite sa seconde raison (1120a15), qui va comme suit. À l'action de la vertu, on doit louange et action de grâces. Mais on doit l'une et l'autre davantage à celui qui donne qu'à celui qui reçoit bien ou mal. Donc, la vertu de libéralité consiste davantage à donner qu'à recevoir.

#663. — Il présente ensuite sa troisième raison (1120a17), qui va comme suit. La vertu porte sur le difficile. Or il est plus facile de ne pas accepter de biens étrangers que de donner son propre [bien]. Car, donner ce qui est propre à soi, c'est comme couper de soi ce qui est incorporé à soi. Donc, la vertu de libéralité porte davantage sur le don que sur la réception.

#664. — Il présente ensuite sa quatrième raison (1120a18), qui se prend de la manière commune de parler. On dit surtout libéraux, en effet, ceux qui donnent. Par ailleurs, ce n'est pas tant pour leur libéralité que pour leur justice qu'on loue ceux qui ne reçoivent pas de manière désordonnée; enfin, on ne loue pas beaucoup ceux qui reçoivent. Donc, la libéralité porte manifestement surtout sur les dons.

#665. — Il présente ensuite sa cinquième raison (1120a21), qui va comme suit. Parmi tous les vertueux, on aime surtout les libéraux, non bien sûr par amour de l'honorable, comme si la libéralité était la plus grande vertu, mais par amour de l'utile, du fait qu'ils sont utiles aux autres. Or ils sont utiles du fait qu'ils donnent. Donc, la libéralité consiste surtout en dons.

Leçon 2

#666. — Après avoir montré quel est l'acte principal de la libéralité, le Philosophe montre quel il doit être.

En premier, il montre de quelle sorte est son acte principal. En second (1120a31), de quelle sorte sont ses actes secondaires.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre de quelle sorte doit être le don de la libéralité, qui est son acte principal. En second (1120a27), il montre que certaines autres donations n'appartiennent pas à la libéralité.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que le don libéral doit être revêtu de circonstances, car toutes les actions qui se conforment à la vertu doivent être bonnes, rectifiées par la raison en conformité avec les circonstances dues, et ensuite ordonnées avec intention à une fin bonne. Comme, donc, le don est l'acte principal de la libéralité, il s'ensuit que le libéral donne pour une fin bonne, et correctement, c'est-à-dire, en conformité à la règle de la raison, dans la mesure où il donne à qui il faut et comme il faut et [en respectant] toute autre circonstance due qui appartient à la raison droite.

#667. — En second (1120a26), il montre que le don libéral doit être plaisant. C'est ce qu'il dit, que le libéral donne avec plaisir, ou du moins sans tristesse. Il en va ainsi, en effet, en toute vertu, comme il appert de ce que l'on a dit plus haut (#265-279, 371-378), que l'acte vertueux, ou bien est plaisant, ou du moins se fait sans tristesse; ou s'il faut que de la tristesse y soit mêlée, il y en aura le minimum, en comparaison des autres hommes, comme il a été dit plus haut du courageux (#586-587). Celui-ci, s'il ne prend pas beaucoup de plaisir à son acte, ne s'en attriste pas, pourtant, ou du moins s'en attriste moins, entre tous ceux qui sont soumis à des dangers de la sorte en leur acte.

#668. — Ensuite (1120a27), il montre que certains autres dons n'appartiennent pas au libéral. En premier, pour les dons où manquent les circonstances dues. Il dit que celui qui donne à qui il ne faut pas, ou non pour un motif honorable, mais pour une autre cause licite ou illicite, on ne l'appelle pas libéral. Mais on le nomme d'un autre nom, selon la différence de la fin pour laquelle il donne, d'où les [choses] morales tirent leur espèce et leur nom.

#669. — En second (1120a29), il montre que celui qui donne avec tristesse n'est pas libéral. Car de cela même qu'il s'attriste en donnant, il est manifeste qu'il choisirait plutôt l'argent que l'action vertueuse du don honorable. Or cela n'appartient pas au libéral.

#670. — Ensuite (1120a31), il montre de quelle sorte sont les opérations secondaires de la libéralité, comme celui de recevoir, et d'autres de la sorte.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qu'évite le libéral, quand il reçoit. En second (1120a34), il montre ce qu'il observe.

Sur le premier [point], il présente deux [éléments]. Le premier en est que le libéral ne reçoit pas d'où il ne faut pas. Recevoir ainsi, en effet, ne relève manifestement pas de qui n'accorde aucun prix à l'argent. Le second est que le libéral n'est pas prompt à demander. De même que, chez les [êtres] naturels, en effet, ce qui, comme le feu, est très actif est peu passif, de même aussi, en [matières] morale, le libéral, qui est prompt à faire le bien en donnant, ne veut pas facilement recevoir des bienfaits d'un d'autre, ce qui est bien pâtre.

#671. — Ensuite (1120a34), il montre ce qu'observe le libéral, quand il reçoit ou retient. Il présente trois [points]. Le premier en est que le libéral reçoit d'où il faut, à savoir, de ses possessions propres, et non d'autres, car il ne cherche pas l'argent comme quelque chose de bon par soi, mais comme nécessaire pour donner. Le second est que le libéral ne néglige pas l'administration de ses propres biens, car il veut avoir assez pour donner aux autres. Le troisième est que le libéral ne donne pas à n'importe qui, mais retient, pour pouvoir donner à qui il faut, et en lieu et en temps dus.

#672. — Ensuite (1120b4), il présente quatre propriétés de la libéralité. La première en est qu'il appartient au libéral d'excéder violemment en don, quoique non sans raison droite, mais de sorte que le don, chez lui, dépasse la rétention. Car il se laisse moins qu'il ne donne aux autres. En effet, il est content de peu pour lui-même; mais en même temps qu'il veut pourvoir pour beaucoup, il faut qu'il fasse des largesses à plusieurs. Il n'appartient pas au libéral, en effet, qu'il se porte attention à lui seul.

#673. — Il présente ensuite la seconde propriété (1120b7).

Il dit que la libéralité s'adapte en proportion du patrimoine, c'est-à-dire, des richesses. Le don, en effet, ne se juge pas libéral à partir de la multitude des dons, mais à partir de l'habitus, c'est-à-dire, à partir de la faculté et de la volonté de celui qui donne, lequel donne en regard de la nature de ses

richesses. Aussi, rien n'empêche que quelqu'un qui donne moins soit jugé plus libéral, s'il donne à partir de richesses moindres.

#674. — Il présente ensuite la troisième propriété (1120b11).

Il dit que ceux qui reçoivent des richesses de leurs parents sont plus libéraux que ceux qui les acquièrent avec leur propre travail. Pour cela, il assigne deux raisons. La première en est que ceux qui reçoivent des richesses de leurs parents n'ont jamais souffert de l'indigence. Aussi, ils ne craignent pas de dépenser, comme ceux qui ont déjà fait l'expérience de la pauvreté. La seconde raison est qu'il est naturel que tous aiment leurs œuvres, comme les parents aiment leurs enfants, et les poètes leurs poèmes. De même, ceux qui acquièrent des richesses avec leur propre travail les considèrent comme leurs œuvres. Aussi veulent-ils davantage les conserver.

#675. — Il présente ensuite la quatrième propriété (1120b14).

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente la propriété. Il dit qu'il n'est pas facile, pour quelqu'un de libéral, de s'enrichir, puisqu'il ne reçoit pas facilement, ni ne garde beaucoup les richesses, mais s'en défait plutôt, en les donnant ou en les dépensant. Et puisqu'il n'accorde pas de prix aux richesses pour elles-mêmes, mais seulement pour en faire don.

#676. — En second (1120b17), il manifeste ce qu'il avait dit, avec un signe. Parce qu'en effet, les libéraux ne deviennent pas facilement riches, les gens ordinaires accusent la fortune, à qui ils attribuent les richesses, du fait que ne soient pas riches ceux qui en sont le plus dignes, à savoir, les libéraux, qui font aux autres des largesses. Mais lui-même dit que cela ne se produit pas sans raison, car il n'est pas possible que l'on ait de l'argent, si on ne se préoccupe pas beaucoup d'en avoir; comme aussi il n'est pas possible d'avoir autre chose dont on ne s'occupe pas.

#677. — En troisième (1120b20), il exclut une opinion fausse. En effet, à cause de ce qui a été dit, qu'il ne se préoccupe pas des richesses, [il ne va] pas donner à qui il ne faut pas, ou quand il ne faut pas, ou de quelque manière indue en regard de n'importe quelle autre circonstance. Tant parce que pareille action ne serait pas libérale, que parce que par cela il serait empêché d'une action libérale: alors qu'il consumerait inutilement, il n'aurait pas de quoi consumer au mieux. Comme cela a été dit (#658-659), en effet, on appelle libéral celui qui dépense en proportion de son propre patrimoine, et à ce qu'il faut.

Leçon 3

#678. — Après avoir traité du libéral, le Philosophe traite ici du prodigue.

En premier, il traite de celui qui est totalement prodigue. En second (1121a30), de celui qui est partie prodigue et partie libéral.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite du prodigue de manière absolue. En second (1121a10), il compare le prodigue au parcimonieux.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre en regard de quoi le prodigue commet un excès. En second (1120b27), il montre de quelle nature est l'acte du prodigue.

Il dit donc, en premier, que, comme on dit quelqu'un libéral du fait qu'il dépense en proportion de son patrimoine, on dit prodigue celui qui dépasse la proportion de son patrimoine quand il dépense et donne. À partir de là, il conclut que les tyrans, qui jouissent d'une abondance indéfaillible de richesses, du fait d'usurper pour eux tout ce qui est commun, on ne les dit pas prodigues. Car en raison de la multitude des biens qu'ils possèdent, il n'est manifestement pas facile qu'en donnant ou dépensant, ils dépassent la proportion de leurs richesses.

#679. — Ensuite (1120b27), il manifeste de quelle nature est l'acte du prodigue.

Comme les opposés se manifestent l'un par l'autre, il reprend en premier ce que l'on a dit de l'acte du libéral. En second (1121a8), il montre de quelle nature est l'acte du prodigue.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il reprend de quelle manière le libéral se comporte quant à ce qui relève principalement de lui, à savoir, sur le don et le plaisir de donner. En second (1120b30), de quelle manière il se comporte en ce d'après quoi on le dit libéral d'une manière secondaire.

Il dit donc, en premier, que, comme la libéralité est une médiété à propos de don et d'acception d'argent, le libéral se défait d'argent en donnant et en dépensant, et cela en accord avec la raison droite, en ce qu'il faut, et tout ce qu'il faut, et autres circonstances à observer. Par cela, le libéral diffère du prodigue. Il le fait tant dans les petites [choses] que dans les grandes, par quoi le libéral diffère du magnifique, qui n'agit qu'en regard de grandes [choses], comme on le dira plus loin (#708, 717). Et il le fait avec plaisir, par quoi il diffère du parcimonieux, qui s'attriste à se défaire d'argent.

#680. — Ensuite (1120b30), il reprend comment le libéral se comporte à propos de ce qui relève de manière secondaire de la libéralité.

En premier, comment il se comporte à propos d'acception. En second (1121a1), comment il se comporte à propos de tristesse.

Il dit donc, en premier, que le libéral reçoit d'où il faut, et observe tout ce qu'il faut observer quand on reçoit. Comme, en effet, la vertu de libéralité tient le milieu en l'un et en l'autre, à savoir, en acception et en don, le libéral fait l'un et l'autre comme il faut, car à un don qui convient suit qu'il y ait une acception qui convienne. Au contraire, si l'acception n'est pas convenable, elle est contraire à un don qui convient, parce qu'elles procèdent de causes contraires. En effet, le don qui convient procède de ce que l'on préfère le bien de la raison à la convoitise de l'argent. Mais l'acception qui ne convient pas provient de ce que l'on place la convoitise de l'argent avant le bien de la raison. Et comme ce qui se suit réciproquement se produit ensemble dans le même [sujet], et que ce qui est contraire ne peut se retrouver ensemble, il s'ensuit que le don qui convient et l'acception qui convient, qui se suivent l'un l'autre, se trouvent réunis chez le libéral. Mais l'acception qui ne convient pas ne se trouve pas en lui en même temps que l'acception qui convient, à laquelle elle est contraire.

#681. — Ensuite (1121a1), il montre comment se comporte le libéral à propos de la tristesse qui porte sur la perte d'argent.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre comment il s'attriste d'un don désordonné. Il dit que s'il lui arrive de consommer ses richesses en dehors d'une ordonnance à la meilleure fin et en dehors de ce qui est bien se comporter en cas de dommage, en accord avec les circonstances dues, il s'en attriste, comme tout vertueux s'attriste lorsqu'il fait quelque chose contraire à la vertu. Pourtant, quant à la tristesse même, il observe le mode de la raison, de sorte que sa tristesse soit modérée et comme il faut. Car il appartient à la vertu que l'on prenne plaisir et s'attriste en ce qu'il faut et comme il faut.

#682. — En second (1121a4), il montre comment il s'attriste à propos de perte d'argent. Il dit que le libéral communique bien son argent, c'est-à-dire, qu'il est prompt à tenir son argent comme [lui appartenant en] commun avec les autres. Il peut supporter sans tristesse, en effet, qu'on lui fasse dommage en argent, du fait qu'il n'accorde pas grand prix à l'argent.

#683. — En troisième (1121a5), il montre de quelle manière il lui en pèse à propos de rétention induite d'argent. Il dit qu'il lui pèse plus, c'est-à-dire, il s'attriste davantage, s'il ne consomme pas en donnant ou dépensant, qu'il ne s'attriste s'il consomme quelque chose qu'il ne fallait pas consommer; c'est qu'il lui appartient plus de donner que de recevoir et de conserver, quoique cela ne plairait pas à Simonide, c'est-à-dire, à un certain poète, qui disait que le contraire devait se produire.

#684. — Ensuite (1121a8), il montre, à partir de ce qui précède, de quelle nature est l'acte du prodigue. Il dit qu'en tout ce dont on a parlé, le prodigue se rend fautif, c'est-à-dire, non seulement en donnant et en recevant, mais aussi en prenant plaisir et en s'attristant; parce qu'il ne prend pas plaisir ni ne s'attriste à ce qu'il faut et comme il faut. Cela sera plus manifeste en ce qui suit.

#685. — Ensuite (1121a10), il compare la prodigalité à la parcimonie.

En premier, quant à leur opposition. En second (1121a16), quant à la quantité de leur caractère fautif.

Il dit donc, en premier, que l'on a dit, plus haut (#654), que la prodigalité et la parcimonie se comportent comme excès et défaut sous deux [rapports], à savoir, en acception et en don. C'est que les dépenses qui relèvent de la libéralité sont comprises sous le don. Or en cela, le prodigue et le parcimonieux excèdent et font défaut de manière contraire. Le prodigue, en effet, excède à donner, et à ne pas recevoir. Le parcimonieux, au contraire, fait défaut à donner et excède à recevoir, sauf peut-être dans les petites choses, que le parcimonieux donne et ne se préoccupe pas de recevoir.

Leçon 4

#686. — Après avoir montré l'opposition de la prodigalité avec la parcimonie, le Philosophe montre ici que la parcimonie dépasse [la prodigalité] en gravité de faute. Cela, avec trois raisons, dont la première se tire du caractère changeant de la prodigalité, car elle n'augmente pas facilement, mais change facilement. Aussi dit-il que les [actes] qui relèvent de la prodigalité ne peuvent pas beaucoup augmenter en même temps, de sorte qu'on en vienne à ne recevoir de personne et à donner de manière superflue à tous; c'est que le patrimoine, c'est-à-dire, les richesses, s'épuisera rapidement pour ceux qui donnent sans discernement, en idiots et irrationnels. C'est bien ainsi que paraissent être les prodiges. De plus, comme leur vice, qui n'augmente pas beaucoup mais se soigne facilement, est moins grave, il s'ensuit que le prodigue n'est pas peu meilleur, c'est-à-dire, moins mauvais que le parcimonieux.

#687. — En effet, le prodigue est facile à guérir de son vice, par deux [faits]. D'une manière, bien sûr, par l'âge, car dans la mesure où l'on accède davantage à la vieillesse, on devient plus enclin à retenir et à ne pas donner. Car du fait que l'on désire les richesses pour subvenir par elles aux défauts humains, il s'ensuit que dans la mesure où ont grandi les défauts d'une personne, elle devient plus encline à retenir et à ne pas donner. En second, par la pauvreté qui s'ensuit du don superflu du prodigue. Or la pauvreté empêche la prodigalité de donner, tant à cause de l'impossibilité de donner, qu'à cause de l'expérience du manque.

#688. — Il présente ensuite sa seconde raison (1121a21), qui se tire de la ressemblance avec la libéralité. Aussi dit-il que le prodigue peut facilement se ramener au milieu de la vertu, à cause de la ressemblance qu'il a avec le libéral. Le prodigue a, en effet, ce qu'a le libéral, qu'il donne de bon gré et ne reçoit pas facilement. Mais il diffère du libéral, car il ne fait ni l'un ni l'autre comme il faut, et bien, c'est-à-dire, en accord avec la raison droite. C'est pourquoi si, soit par accoutumance, soit par n'importe quelle autre transformation d'âge ou de fortune, il est conduit à poser comme il faut les actes dont on a parlé, il sera libéral, de façon qu'il donne à qui il faut, et ne reçoive pas d'où il ne faut pas.

#689. — À partir de là, il conclut que le prodigue ne paraît pas mauvais quant à ce qui appartient proprement à la vertu morale, qui regarde directement la puissance appetitive. En effet, cela ne relève pas d'un appétit mauvais ou corrompu, ni à un défaut de l'âme virile, que l'on commette l'excès à donner et à ne pas recevoir. Cela paraît plutôt relever d'une certaine sottise. Ainsi apparaît-il que la prodigalité ne relève pas tant de la malice morale, qui regarde l'inclination de l'appétit au mal, que d'un défaut de la raison.

#690. — En troisième (1121a27), il présente sa troisième raison, qui se tire du défaut de la prodigalité. Aussi dit-il que le fait que le prodigue est beaucoup meilleur que le parcimonieux apparaît non seulement à cause des deux raisons qui précèdent, mais aussi à cause de cette troisième, que le prodigue est utile à beaucoup du fait de donner, bien qu'il se nuise à lui, en donnant avec désordre. Tandis que le parcimonieux n'est utile à personne, en tant qu'il manque quant à donner, ni n'est même utile à lui-même, puisqu'il manque quant à dépenser.

#691. — Ensuite (1121a30), il traite de celui qui est un mélange du prodigue et du parcimonieux.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment certains prodiges ont quelque chose de la parcimonie. En second (1121b7), il infère certaines conclusions de ce qu'il a dit.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment certains prodigues se comportent mal pour ce qui est de recevoir. En second (1121b3), comment ils se comportent pour ce qui est de donner.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention: il dit que plusieurs, qui sont prodigues du fait de donner de manière superflue, sont aussi sous certain [rapport] parcimonieux, du fait de recevoir d'où il ne faut pas.

#692. — En second (1121a32), il assigne deux raisons. La première en va comme suit. De telles [gens] sont enclins à recevoir à cause de ce qu'ils veulent consommer leurs [biens] en les donnant et dépensant de manière superflue, et ils les consomment facilement. Pour cela, pour pouvoir combler leur volonté de [faire] des dons et des dépenses superflus, ils sont contraints, par ailleurs, à acquérir de manière désordonnée ce qu'ils n'ont pas.

#693. — La seconde raison est que, comme ils donnent plus par désir de donner que par raison droite, en ce qu'ils viseraient à quelque bien, il s'ensuit certes qu'ils veulent donner; mais de quelle manière, ou d'où, cela ne fait pour eux aucune différence. C'est pourquoi ils n'ont nul souci du bien. Par suite, ils reçoivent indifféremment de n'importe où.

#694. — Ensuite (1121b3), il montre comment ils manquent quant à donner. Il dit que, comme ils n'ont nul souci du bien, pour cela leurs dons ne sont pas libéraux, ni bons, ni pour le bien, ni n'ont le dû mode. Mais parfois ils rendent riches des hommes mauvais, qui devraient être pauvres, du fait qu'ils usent mal de leurs richesses et sont dommageables à eux et aux autres. Par contre, à des hommes d'esprit modéré en conformité avec la vertu, ils ne donneraient rien; en cela ils manquent quant à donner. Mais ils donnent beaucoup à leurs adulateurs, ou à d'autres gens qui leur procurent n'importe quel plaisir, par exemple, aux comédiens, ou aux entremetteurs; et en cela ils exagèrent pour ce qui est de donner.

#695. — Ensuite (1121b8), il tire deux conclusions de ce qui précède. La première en est qu'à cause de ce qui précède beaucoup de prodigues sont intempérants. Cela appert par deux [faits]. En premier, bien sûr, parce que, comme ils arrivent facilement à consommer leurs [biens], ils consomment facilement en intempérances, par exemple, en nourritures, et en choses du sexe, avec quoi beaucoup gardent leurs distances, par crainte des dépenses. En second, parce que, comme ils n'ordonnent pas leur vie au bien honorable, il s'ensuit qu'ils se tournent vers les plaisirs. Ce sont là, en effet, les deux [objets] désirables pour eux-mêmes: l'honorable, certes, pour l'appétit rationnel; le plaisant, pour l'appétit sensible. L'utile, lui, renvoie à l'un et à l'autre d'entre eux.

#696. — Il présente ensuite une seconde conclusion (1121b10).

Il dit qu'il appert de ce qui précède que le prodigue, s'il ne peut être conduit à la vertu, passe aux vices qui précèdent. Si, toutefois, il devient honnête, c'est-à-dire, vertueux, il parviendra facilement à mieux, c'est-à-dire, à donner et à s'abstenir de recevoir selon ce qu'il faut, comme il a été dit plus haut (#688).

Leçon 5

#697. — Après avoir traité de la prodigalité, le Philosophe traite ici de la parcimonie. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il présente une condition de la parcimonie. En second (1121b16), il distingue les modes ou espèces de parcimonie. En troisième (1122a13), il compare la parcimonie à son opposé.

Il dit donc, en premier, que la parcimonie est incurable; et il en assigne deux raisons. La première en est que la vie humaine, de même que les choses du monde, tendent la plupart du temps à leur déclin. Il est manifeste par expérience, d'ailleurs, que la veillesse et toute autre impuissance ou déficience rendent les gens parcimonieux, car il leur semble avoir besoin de plus de choses. C'est pourquoi on en désire davantage les choses extérieures avec lesquelles on subvient à l'indigence humaine.

#698. — La seconde raison est que ce à quoi on est naturellement incliné, on ne nous l'enlève pas facilement. Or on est plus incliné à la parcimonie qu'à la prodigalité. Le signe en est qu'on trouve plus de gens qui aiment et conservent leur argent, que [de gens] qui le donnent. Or ce qui est naturel se retrouve dans la plupart des cas. D'ailleurs, la nature nous incline à l'amour des richesses dans la mesure où c'est par elles que notre vie se conserve.

#699. — Ensuite (1121b16), il distingue les modes ou espèces de parcimonie.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que la parcimonie porte sur deux [objets]: sur le fait de prendre avec excès et sur le fait de donner avec déficience. En troisième, il présente les espèces qui se prennent en rapport à prendre avec excès.

Il dit donc, en premier, que la parcimonie augmente beaucoup, s'étend à beaucoup et est multi-forme, en tant qu'il y a beaucoup de modes de la parcimonie. Alors qu'en effet, la parcimonie réside en deux [objets]: le manque à donner et l'excès à prendre, tous les parcimonieux ne se rendent pas fautifs en rapport à l'un et à l'autre, comme réalisant toute la notion de parcimonie. Au contraire, [celle-ci] se répartit parfois chez des [personnes] différentes, de sorte que certains prennent avec excès, qui, pourtant, ne manquent pas à donner, comme on l'a dit plus haut (#678) du prodigue, tandis que d'autres manquent à donner, et pourtant ne prennent pas avec excès.

#700. — Ensuite (1121b21), il traite des modes de ceux qui manquent à donner. Il dit qu'on appelle de pareilles personnes chiches⁴, du fait qu'elles dépensent petit, ladres⁵ pour leur manque à donner, parce que très attachées; on les appelle aussi avares⁶, à la manière des vendeurs de cumin, pour leur ladrerie, du fait qu'elles ne donneraient pas la moindre chose sans compensation. Pourtant, ces [gens] ne prennent pas avec excès, car ils ne désirent pas les [biens] des autres, ni ne se préoccupent beaucoup de prendre ce qu'on leur offre. Et cela pour deux raisons.

#701. — La première en est qu'ils en font le sacrifice par modération de mœurs et par crainte de la honte. Ils semblent garder leurs [biens], en effet, et c'est aussi ce qu'ils disent, de crainte, s'ils [les] donnaient, d'être parfois contraints, par indigence, à faire quelque chose de honteux. C'est partant de là, aussi, qu'ils ne veulent pas prendre les biens des autres, trouvant cela honteux; ou même, ils craignent d'être conduits à [faire] quelque chose d'indécent par ceux qui leur donneraient. On compte manifestement dans leur nombre le scieur de cumin⁷, c'est-à-dire, le vendeur de cumin, que l'on nomme ainsi parce qu'il commet un grave excès en ceci qu'il ne veut donner à personne. La même raison vaut pour tous les [cas] semblables.

⁴*Parci*, donné en traduction de φειδωλόι. Les deux mots nomment le parcimonieux en renvoyant à l'idée de petitesse; φείδομαι a été rapproché de *findo*, ce qui suggère qu'on perçoit le parcimonieux comme quelqu'un qui coupe toujours sur ce dont il disposerait pour donner, qu'il le fend en sa plus petite partie. *Chiche* a une étymologie comparable; tiré de κικκον, qui, en grec tardif, désigne le zeste, tout petit morceau de la pelure d'un fruit amer, il image bien combien le parcimonieux donne petit.

⁵*Tenaces*, γλίσχροι. Les deux mots attachent au parcimonieux l'image d'un être gluant, auquel son argent colle comme une saleté, une crasse indécrottable. On retrouve quelque chose de cela dans *ladre*, qui — d'après Lazare, le pauvre de l'évangile — nomme d'abord un lépreux, à qui on ne peut enlever ses plaies, et dans *sordide* (de *sordes*, saleté), aussi fondu dans le plus bas intérêt qu'un misérable dans sa saleté.

⁶*Cymbiles*, κίμβικες. Pour traduire rigoureusement, il aurait fallu donner, en translittération, quelque chose comme *cumibles*. J'ai préféré revenir au terme grec, plus éclairant que l'étymologie fantaisiste que propose saint Thomas, sans doute conduit par la version latine à faire une association avec un terme qui intervient plus loin (1121b27): κυμινοπρίστης, *scieur de cumin* — traduit *cyminivenditor*, au lieu de *cuminisector*. Κίμβιξ nomme un insecte grignoteur qui n'abandonne rien de comestible, même sur le bois. *Avare*, de l'ancien français *avere*, *désirer vivement*, renvoie bien à cet autre aspect du parcimonieux, de ne pouvoir se délester de rien sans rétribution. On ne peut d'ailleurs oublier ce mot, dans l'énumération des termes principaux par lesquels on désigne le parcimonieux.

⁷Le même *cymbiles*, dont saint Thomas semble maintenant faire un singulier, donné maintenant en traduction de κυμινοπρίστης. Voir la note précédente. Le scieur de cumin, qui va jusqu'à scier en deux un grain de cumin, pour arriver au compte juste avec ce qu'on lui paie, fournit un saisissant patronyme du parcimonieux le plus extrême.

#702. — La seconde raison est que certains s'abstiennent de prendre les biens des autres parce qu'ils craignent qu'il ne leur faille [ensuite] donner; dans la mesure où il n'est pas facile, si on prend soi-même ce qui appartient aux autres, que les autres ne prennent pas ce qui est à soi; aussi leur plaît-il de ne [rien] donner ni prendre.

#703. — Ensuite (1121b31), il présente les modes de la parcimonie.

En premier, quant à ceux qui prennent de manière honteuse. En second (1122a7), quant à ceux qui [le font] injustement.

Il dit donc, en premier, que certains parcimonieux prennent avec excès, sans préoccupation de ce qu'ils prennent ni d'où ils le gagnent. Certains d'entre eux gagnent avec des actions viles et serviles. D'autres gagnent avec des actions honteuses et illicites, par exemple, avec la prostitution, ou avec autre semblable chose, comme les entremetteurs. D'autres, par ailleurs, gagnent par exaction malhon-nête, comme les usuriers, et ceux qui veulent gagner au moins un petit quelque chose dans une grande quantité [d'occasions] où ils donnent ou échangent. Tous ceux qui précèdent, en effet, prennent d'où il ne faut pas, avec des actions serviles ou honteuses; ou combien il ne faut pas, comme les usuriers, qui prennent plus que leur lot. À tous ceux-là, il y a de commun le gain et le petit. Car ceux qui gagnent gros, et qui le gagnent de manière honteuse — en ceci qu'ils supportent de mériter de l'opprobre pour [gagner] quelque chose —, qui prennent d'où il ne faut pas, ou ce qu'il ne faut pas, comme les tyrans, qui saccagent les cités et les temples, on ne les appelle pas parcimonieux, mais plutôt gens malfaisants et injustes, et impies face à Dieu, au sens de transgresseurs de la loi.

#704. — Ensuite (1122a7), il présente les parcimonieux qui prennent injustement, comme le joueur, qui gagne au jeu de dés. Et celui qui dépouille les morts ensevelis depuis longtemps avec grand appareil. Et le voleur, qui dépouille les vivants. Tous ceux-là, en effet, gagnent de manière honteuse, pour autant qu'en vue du gain, ils font des affaires qui comportent de l'opprobre, comme on l'a dit aussi des autres, plus haut (#703). En ceux-ci, toutefois, s'ajoute un élément spécial de honte. Certains d'entre eux, par exemple, le détrousseur de morts et le voleur, s'exposent à de grands dangers en vue du gain, faisant ce qui est puni par la loi; et d'autres, les joueurs, veulent gagner aux dépens des amis avec lesquels ils jouent, quand, pourtant, il convient davantage, selon la libéralité, de donner quelque chose à ses amis. Ainsi appert-il que les uns et les autres, tant qu'ils veulent gagner d'où il ne faut pas, gagnent de manière honteuse. Et ainsi, il faut bien que tous les profits, c'est-à-dire, toutes les acquisitions, qui précèdent soient parcimonieuses.

#705. — Ensuite (1122a13), il traite de la parcimonie par comparaison au vice opposé. Il dit que l'on nomme avec raison la parcimonie à partir de son opposition à la libéralité⁸. Toujours, en effet, le vice le pire est plus opposé à la vertu. Or la parcimonie est pire que la prodigalité, comme on l'a montré plus haut (#686-690); il reste donc que [la libéralité] soit davantage opposée à la parcimonie. La seconde raison est que les gens se rendent davantage fautifs d'après le vice que l'on appelle parcimonie que d'après le vice que l'on appelle prodigalité. C'est pour cela qu'on le nomme comme une privation de la libéralité, car la libéralité se trouve détruite de plusieurs manières par ce vice.

#607. — Enfin, il conclut ce qui a été dit, disant que voilà ce qu'il y avait à dire de la libéralité et des vices opposés.

Leçon 6

#707. — Après avoir traité de la libéralité, le Philosophe traite de la magnificence. Cette partie se divise en deux parties.

⁸En grec et en latin, l'opposition est marquée jusque dans la formation du mot, le vice portant simplement le nom de la vertu surtout modifié par un préfixe privatif: ἀνελευθερία, en opposition à ἀνελευθεριότης, *illiberalitas*, en opposition à *liberalitas*. Voir, *supra*, note 1, au #654.

Dans la première, il s'enquiert de la matière de la magnificence et des vices opposées. Dans la seconde (1122a34), il montre de quelle manière la magnificence et les vices opposés agissent sur leur propre matière.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre quelle est la matière de la magnificence. En second (1122a29), il montre quels sont les vices qui lui sont opposés.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente la matière commune à la magnificence et à la libéralité. En second (1122a20), il montre la différence entre l'une et l'autre. En troisième (1122a26), il prouve son propos.

Il dit donc, en premier, qu'après la libéralité, il paraît convenable que l'on continue avec le traité de la magnificence. La raison de cette convenance, c'est que la magnificence est manifestement une vertu qui porte sur l'argent, comme la libéralité.

#708. — Ensuite (1122a20), il montre la différence entre la magnificence et la libéralité, quant à leur matière.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la différence. En second (1122a24), il manifeste ce qu'il avait dit.

Sur le premier [point], il présente deux différences. La première en est que la libéralité s'étend à toutes les actions qui portent sur l'argent, c'est-à-dire, aux dépenses, acquisitions et dons. La magnificence, au contraire, porte seulement sur des frais⁹, c'est-à-dire, sur des dépenses. La seconde différence est qu'en frais ou dépenses, la magnificence dépasse la libéralité par la grandeur des dépenses. La magnificence, en effet, porte seulement sur de grandes dépenses, comme son nom même le montre. La libéralité, quant à elle, peut porter aussi sur des [dépenses] modestes ou non modestes. On ne doit cependant pas comprendre que, étant donné que la grandeur connote l'excès, le magnifique fait des frais si grands qu'il dépasse ce qui doit se faire en accord avec la raison. Au contraire, les frais du magnifique entretiennent avec la grandeur un rapport tel qu'en cela aussi ce qui convient est conservé. Il y a convenance, en effet, et quant à la personne qui agit, et quant à l'œuvre en laquelle se font les dépenses, comme on le dira plus loin (#721-724).

#709. — Ensuite (1122a24), il expose ce qu'il avait dit, à savoir, de quelle manière la grandeur des frais convient au magnifique. Toutefois, grand se dit de manière relative, comme on l'affirme dans les *Attributions* ; c'est pourquoi on dit aussi, ici, que la grandeur des frais se prend par rapport à autre chose; par exemple, à cela sur quoi portent les dépenses, ou à la personne de celui qui dépense; car ce ne sont pas les mêmes frais que l'on dit grands en comparaison au triérarque, c'est-à-dire, au chef des galères — elles ont trois rangées de rames; aussi les appelle-t-on encore des trières —, et à l'archithéoricien, c'est-à-dire, au chef de théorie. Par exemple, si on s'est trouvé préfet du temple, ou encore d'étude. Il faut, en effet, que les frais soient décents en comparaison à celui même qui dépense, et en comparaison à ce à quoi il dépense. À ce propos, il faut aussi regarder à quel propos cela se fait. Par exemple, si on fait des dépenses pour l'édification d'une maison, il faut encore regarder pour qui cette maison est édifiée; à savoir, si c'est pour un chef, ou pour une personne privée; car, en proportion, ce sont des frais différents qui sont requis.

#710. — Ensuite (1122a26), il prouve ce qu'il avait dit, que ce qui concerne la magnificence, c'est la grandeur des frais. Car celui qui dépense comme il est digne [de le faire] à de petites [choses], ou même à de moyennes, on ne l'appelle pas magnifique. Par exemple, si on dépensait beaucoup à de petites choses, séparément et en plusieurs fois, mais de sorte que toutes ces dépenses rassemblées feraient autant que ce que dépense le magnifique, on ne serait pas appelé magnifique, pourtant, même si on dépensait ces petites [sommes] promptement et libéralement. Car tout magnifique est libéral; mais il ne s'ensuit pas que tout libéral soit magnifique.

⁹*Sumptus*. Tout à fait synonyme de *expensae*. Je traduirai par *frais*, quand saint Thomas donne les deux termes et dans la mesure où le contexte ne fait pas trop artificiel de ne pas simplement dire *dépenses*.

#711. — Ensuite (1122a29), il montre quels sont les vices opposés à la magnificence. Il dit que le vice opposé à l'habitus de magnificence par mode de défaut s'appelle mesquinerie¹⁰, tandis que le vice qui s'y oppose par mode d'excès s'appelle *banausie*¹¹, de *bannos*, qui veut dire fourneau¹². C'est que de pareilles personnes consomment tous leurs biens comme dans une fournaise. On les appelle aussi des gens sans goût, pour autant que sans expérience du bien, car ils sont dépourvus d'expérience de la manière dont il faut réaliser le bien; il y a aussi d'autres pareilles dénominations. Mais elles impliquent l'excès non en ce que [ces gens] dépassent le magnifique quant à la grandeur de dépenses [appliquées] à quoi il faut dépenser, mais en ce qu'ils dépassent la raison droite, en faisant de grands frais, avec un certain éclat, mais à quoi il ne faut pas. De là appert que le milieu et les extrêmes, dans les vertus morales, ne se prennent pas selon la quantité absolue, mais en rapport à la raison droite. Il ajoute qu'on parlera de ces vices plus loin dans le même chapitre (#784-791).

#712. — Ensuite (1122a34), il montre comment la magnificence et les vices opposés portent sur la matière annoncée.

En premier, il traite de la magnificence, En second (1123a19), des vices opposés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente quelques propriétés du magnifique, concernant la manière de dépenser. En second (1122b19), il montre à quoi le magnifique dépense.

Sur le premier [point], il présente six propriétés du magnifique. La première en est que le magnifique s'assimile au savant. C'est que, de même qu'il appartient à l'artisan savant de connaître la proportion d'une [chose] à une autre, de même aussi il appartient au magnifique de connaître la proportion des dépenses avec ce à propos de quoi se font les dépenses. Le magnifique peut, en effet, en vertu de son habitus, planifier ce qu'il convient de dépenser; et ainsi il fera de grandes dépenses prudemment, ce qui est requis à toute vertu morale, à savoir, d'agir prudemment.

#713. — Ce qui est dit, le Philosophe le manifeste avec ce qui a été dit plus haut, au second [livre] (#322), que tout habitus est déterminé par les actions et par les objets dont il est l'habitus. C'est que des habitus déterminés portent sur des actions et des objets déterminés. Comme les actions de la magnificence sont des dépenses, et que les objets de ces actions sont ceux à propos desquels se font de grandes dépenses, il s'ensuit qu'il appartient au magnifique de planifier et de faire les grands frais qui conviennent, ce qui ne peut se faire sans prudence. C'est de cette manière, en effet, que les dépenses seront grandes, et convenables à [chaque] action, par exemple, à la construction d'une maison, ou à quelque chose de la sorte. Ainsi donc, il faut que l'œuvre à propos de laquelle se font les dépenses soit telle qu'elle soit digne de frais, c'est-à-dire, de dépenses, de la sorte: il faut que les frais, c'est-à-dire, les dépenses, soient proportionnés à l'œuvre, ou qu'ils soient en excès. Comme, en effet, il est très difficile d'atteindre le milieu, s'il y a risque de s'éloigner du milieu, la vertu s'en éloigne toujours du côté qui comporte le moins de mal, comme on dit que le courageux, c'est à moins craindre, et le libéral à donner; de même, le magnifique, c'est à dépenser trop.

#714. — Il présente ensuite une seconde propriété (1122b6), qui se prend du côté de la fin. Il dit que le magnifique consomme en faisant ainsi de grandes et décentes dépenses à cause d'un bien honorable comme en vue de sa fin. Agir en vue du bien est commun à toutes les vertus.

#715. — Il présente ensuite une troisième propriété (1122b7), et il dit qu'il appartient au magnifique de dépenser gros avec plaisir et avec profusion, c'est-à-dire, promptement, sans difficulté à se départir.

¹⁰*Parvificentia*, μικροπρέπεια. Il n'y a pas, en français, de vocable spécialement imposé à ce vice, indépendamment de la parcimonie, i.e. de l'opposition à la libéralité. *Petitesse* et *médiocrité*, quant à eux, n'étant pas assez précis, renvoient plus spontanément au vice opposé à la magnanimité.

¹¹*Bannausia*, βανναυσία, qualité attachée aux réalisations de peu de goût d'une personne peu cultivée.

¹²Βῶνος signifie effectivement fourneau, mais son implication dans l'étymologie de βανναυσία est hypothétique. De toute manière, l'usage qu'en fait saint Thomas est quelque peu fantaisiste; si de fait βανναυσία vient de βῶνος, cela est en lien avec son premier sens de *travail manuel*, lequel fait usage d'un four. Le mot en vient à nommer la vulgarité, le manque de goût dans les grandes dépenses, par analogie avec la façon déplacée dont l'artisan peu éduqué applique ses plus grands frais.

Car que l'on soit très diligent aux comptes, c'est-à-dire, au calcul des dépenses, appartient à la mesquinerie.

#716. — Il présente ensuite une quatrième propriété (1122b8), et il dit que le magnifique entend plus comment faire l'œuvre la meilleure et la plus décente que comment on pourrait dépenser le moins pour réaliser l'œuvre visée.

#717. — Il présente ensuite une cinquième propriété (1122b10), et il dit qu'il est nécessaire que le magnifique soit libéral. Car il appartient au libéral de dépenser ce qu'il faut et comme il faut. Le magnifique touche aussi à cela, car il dépense à des œuvres grandes et décentes, comme on l'a dit (#708). Et il fait cela avec plaisir, avec profusion et en vue du bien. Mais il appartient proprement au magnifique de faire quelque chose de grand à ce propos, et la magnificence n'est rien d'autre qu'une grandeur de libéralité portant sur les [objets] dont on a parlé.

#718. — Il présente ensuite une sixième propriété (1122b13), et il dit que lorsque le magnifique consacre de grandes dépenses à une grande œuvre, à égalité de dépenses, c'est lui qui constitue l'œuvre la plus magnifique. Car ce n'est pas à la même [chose] que vise la vertu, c'est-à-dire, l'ultime et le meilleur, dans la possession de richesses et dans l'œuvre pour laquelle on dépense des richesses. Car la vertu, c'est-à-dire, le plus grand et le meilleur, dans les possessions, est ce qui vaut le plus haut prix, c'est-à-dire, l'or, et ce que les hommes honorent, c'est-à-dire, apprécient le plus. Mais la vertu de l'œuvre, c'est qu'elle soit grande et bonne. Car c'est la contemplation d'une telle œuvre qui provoque l'étonnement. Or tel est l'objet de la magnificence, à savoir, d'étonner. Ainsi appert-il que la vertu de l'œuvre, c'est-à-dire, son excellence la meilleure, se conforme à la magnificence avec grandeur de dépenses.

Leçon 7

#719. — Après avoir montré de quelle manière le magnifique se comporte quand il dépense, le Philosophe montre ici à quoi principalement le magnifique dépense. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre à quoi le magnifique dépense. En second (1123a9), il montre comment il conserve la proportion des frais avec ce à quoi il dépense.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose à quoi principalement le magnifique dépense. En second (1122b35), à quoi il dépense secondairement.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre quelles sont les principales [œuvres] à quoi le magnifique dépense. En second (1122b23), il montre à qui il appartient de dépenser à de telles [œuvres]. En troisième (1122b33), il conclut ce qui a été dit.

Il dit donc, en premier, que le magnifique fait des frais à propos de ce qui est le plus honorable. Il y en a deux genres. Le premier en est ce qui touche aux affaires divines, par exemple, les offrandes déposées dans les temples des dieux, et les aménagements¹³, par exemple, les édifices des temples, ou autre chose de la sorte. Les sacrifices appartiennent aussi au même [genre]. Par ailleurs, les gentils ne vouaient pas des cultes seulement aux dieux, c'est-à-dire, à des substances séparées, mais ils en vouaient aussi aux démons, qu'ils disaient intermédiaires entre dieux et hommes. C'est pourquoi il ajoute qu'appartient au même genre tout ce qui est dépensé en rapport au culte de quelque démon. Le Philosophe parle ici selon la coutume des gentils, abrogée une fois la vérité manifestée. Aussi, si, maintenant, on dépensait pour le culte d'un démon, on ne serait pas magnifique, mais sacrilège.

#720. — Le second genre de frais honorables, ce sont ceux que l'on fait avec magnificence en rapport au bien public. Par exemple, si on fait cadeau, avec éclat et magnificence, d'une chose utile à la communauté, comme il le faut. Ou si on se fait attribuer une charge par la cité, par exemple, si on est

¹³*Praeparationes*, κατασκευαί. Le terme grec désigne toute espèce d'aménagement, de la construction d'édifices, et, par exemple, de temples, à leur équipement mobilier.

chef de trière, c'est-à-dire, d'une flotte de navires, ou de galères, et que, dans l'exécution de sa charge, on fasse de grands frais. Ou encore, si on offre un repas commun à toute la communauté, comme il y en avait habitude, ainsi qu'on en traite, au second [livre] de la *Politique* (ch. 6; lect. 14).

#721. — Ensuite (1122b23), il montre à qui il revient de faire de tels frais.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre en général à qui il revient de faire de tels frais. En second (1122b26), il conclut en particulier à qui cela ne revient pas. En troisième (1122b29), il montre en particulier à qui cela revient.

Il dit donc, en premier, qu'en toute dépense, comme on l'a dit plus haut (#712-713), il ne faut pas avoir regard seulement sur ce à quoi on dépense, mais que l'on tienne compte de qui dépense, si c'est un chef, ou une personne privée, un noble ou un roturier; et que l'on tienne compte aussi des possessions qu'il a, si [elles sont] grandes ou petites. Il faut, en effet, que les dépenses soient dignes, c'est-à-dire, bien proportionnées quant à cela, à savoir, quant à la condition de la personne et à ses richesses, de sorte que les dépenses non seulement conviennent pour telle œuvre à laquelle on dépense, mais aussi conviennent pour celui qui les fait.

#722. — Ensuite (1122b26), il conclut quels frais ne conviennent pas. Il dit qu'en raison de ce qui précède, le démuni¹⁴, c'est-à-dire, celui qui a de médiocres richesses, ne peut être magnifique, parce qu'il n'a pas assez pour pouvoir employer beaucoup de manière convenable. Et s'il tentait de dépenser davantage, il serait sot, parce que cela irait contre la dignité, et sortirait de ce qu'il faut faire. Ainsi, cela ne rejoint pas la vertu de magnificence. Car avec vertu, tout se fait correctement, c'est-à-dire, selon ce qu'il faut.

#723. — Ensuite (1122b29), il montre à qui il convient de faire les frais mentionnés.

Il prend cela d'après deux [points de vue]. En premier, certes, d'après la quantité de richesses. Aussi dit-il que doivent faire les frais mentionnés les gens qui possèdent déjà de cette façon, c'est-à-dire, qui ont de grandes richesses dont ils peuvent employer beaucoup de manière décente, soit qu'ils aient d'eux-mêmes de ces abondantes richesses, par exemple, en les acquérant avec leur propre travail, ou même qu'ils les aient de leurs parents, par succession, soit encore d'autres de qui des richesses passent à eux, par exemple, en héritant d'étrangers.

#724. — En second, il aborde le propos par la condition des personnes. Il convient, en effet, que fassent de grands frais les nobles de naissance et les gens fameux, entourés d'honneurs, et toute personne semblable. Tous les gens de la sorte détiennent en effet une certaine grandeur, et une certaine dignité, de sorte qu'il convient qu'ils fassent pareils grands frais.

#725. — Ensuite (1122b33), il conclut ce qui a été dit. Il dit que tel est le magnifique, comme on vient de le dire. Et c'est en de tels frais que réside la magnificence, comme il a été dit (#719-720), à savoir, dans les affaires divines et communes: ce sont là, en effet, entre les affaires humaines, les plus grandes et les plus honorables.

#726. — Ensuite (1122b35), il montre à quoi, secondairement, le magnifique dépense.

Il présente trois degrés. Le premier en est que le magnifique applique de grands frais à ce qui le touche proprement, mais qui ne se fait qu'une fois; par exemple, à des noces, au service militaire, et à toute chose de la sorte.

#727. — Il présente ensuite le second degré (1123a1).

Il dit que si toute la cité ou le chef de la cité entreprennent de faire quelque chose, et qu'il fasse aussi à ce propos de grands frais, il sera magnifique. Ainsi, s'il s'agit de recevoir avec honneur des étrangers, par exemple, des chefs ou des rois, s'il s'agit de leur envoyer d'importantes gratifications, ou encore s'il s'agit de leur offrir en leur présence de grands dons. Ou s'il s'agit de dépenser en vue de les rétribuer pour des bénéfices. En tout cela, le magnifique fera de grands frais. Il n'est pas dépensier, en effet, pour lui-même, de sorte qu'il dépenserait beaucoup à son propre usage. Mais il fait de grands frais en rapport aux [affaires] publiques. Les dons, d'ailleurs, que l'on donne à d'autres avec

¹⁴*Inops*, πεινῆς, le pauvre, celui qui doit même s'astreindre à travailler pour assurer sa vie.

magnificence, ont quelque chose de semblable à ce que l'on donne à Dieu, parce que, de même qu'on consacre des dons à Dieu non pas parce que Dieu en a besoin, mais par révérence et honneur, de même aussi on offre des dons aux grands hommes plus par honneur que par besoin.

#728. — Il présente ensuite le troisième degré (1123a6).

Il dit qu'il appartient à la magnificence de se pourvoir d'une maison qui convienne à ses richesses propres. Car d'avoir une maison qui lui convienne rehausse la valeur d'un homme. Dans les édifices à construire, le magnifique privilégie les frais appliqués à des œuvres durables et permanentes plutôt qu'à des appareils fragiles; par exemple, dans une maison, à des colonnes de marbre dans une maison plutôt qu'à des fenêtres en vitre. En effet, le plus permanent est le meilleur.

#729. — Ainsi donc, il appert de ce qui précède que le magnifique dépense principalement aux choses divines et publiques. Mais à propos de ce qui revient aux personnes privées, il dépense secondairement à trois conditions. En premier, que cela ne se fasse qu'une fois; en second, du fait d'y être poussé par la communauté; en troisième, pourvu que cela soit durable. C'est cela, en effet, qui apporte de la grandeur dans les matières privées.

#730. — Ensuite (1123a9), il montre comment le magnifique conserve la due proportion des frais avec ce à quoi il dépense. Il dit que le magnifique dépense à chaque chose ce qui convient, selon sa nature et sa quantité. Il est manifeste, en effet, que ce n'est pas la même [chose] en nature ou quantité qu'il convient d'offrir aux dieux et aux hommes, ni dans la construction d'un temple et d'un sépulcre. Il s'en tiendra à ceci, cependant, qu'il fera toujours de grands frais dans le genre [concerné]. Aussi, il sera le plus magnifique quand il fera de grands frais à propos d'un grand événement, mais ici, c'est-à-dire, dans chaque événement [concerné], il fera ce qui est grand en son genre. Aussi, le grand comme dépenses en regard d'une œuvre diffère parfois de l'absolument grand; par exemple, de faire une très belle sphère, c'est-à-dire, une balle, ou un flacon, c'est-à-dire, un petit vase, pour donner à un enfant, a de la magnificence dans le genre du don enfantin, même si le prix d'une très belle sphère, considéré en soi, est petit, et n'appartient pas à la donation libérale. À cause de cela il est manifeste qu'il appartient au magnifique qu'en n'importe quel genre il fasse quelque chose de grand. En cela, aussi, il fera des frais selon la dignité de l'œuvre. Or pareille action, grande en son genre, comportant les frais convenables, n'est pas facile à dépasser.

#731. — Enfin, il conclut que le magnifique est tel qu'on l'a dit.

#732. — Ensuite (1123a19), il traite des vices opposés.

En premier de l'excès. En second (1123a27), du défaut. En troisième (1123a31), il traite de manière commune de l'un et l'autre.

Il dit donc, en premier, que celui qui commet de l'excès dans les grands frais, celui que l'on appelle vulgaire¹⁵, au sens qu'il consume ses [biens] comme dans une fournaise, dépasse le magnifique non pas certes en quantité absolue de frais, mais en dépensant en dehors de ce qu'il faut; car il emploie beaucoup à des frais superflus, et il veut faire des frais splendides en dehors de la mélodie, c'est-à-dire, en dehors de la due proportion, à le dire en parabole ou métaphore. Par exemple, parce qu'il fait des repas nuptiaux avec danseurs et comédiens — il paie beaucoup à des représentants — et qu'il couvre entièrement le chemin de pourpre, comme le font les Mégariens, qui étaient des citoyens de la Grèce. Il fait tout cela et autres pareilles [choses] non en vue d'un bien, mais seulement pour montrer ses richesses, estimant qu'on le tient en admiration pour cela. Pourtant, il ne va pas dépenser partout de manière superflue; au contraire, il fait parfois défaut, parce qu'où il faudrait beaucoup dépenser, il dépense peu; et où peu, il dépense beaucoup. C'est qu'il ne porte pas attention au bien, mais à la vanité.

#733. — Ensuite (1123a27), il traite du vice par défaut. Il dit que le mesquin est celui qui manque pour tout. Il présente cinq propriétés. La première en est que, lorsqu'il se met à de grandes dépenses, il gâche le tout, pour une petite chose qu'il ne fait pas bien. La seconde propriété est que tout ce qu'il fait de frais, il le fait avec hésitation. La troisième est qu'il calcule toujours de quelle manière il pourrait

¹⁵Βάνανος. Voir *supra*, notes, #711.

dépenser le moins. La quatrième est qu'il dépense avec tristesse. La cinquième est que, en tout ce qu'il dépense, il croit faire plus qu'il ne faudrait. Il lui paraît, en effet, qu'il lui faut dépenser moins.

#734. — Ensuite (1123a31), il traite communément de l'un et l'autre vice. Il conclut que les deux habitus qui précèdent sont des malices, à cause du fait qu'ils contrarient à la vertu en s'écartant du juste milieu. Ils ne sont cependant pas dignes d'opprobre, parce qu'ils n'apportent pas de dommage au prochain, et ne comportant pas beaucoup de honte, du fait qu'il est difficile, en matière de grands frais, de ne pas s'écarter du juste milieu.

Leçon 8

#735. — Après avoir traité des vertus qui portent sur l'argent, le Philosophe traite ici des vertus qui portent sur les honneurs. En premier, de la magnanimité, qui porte sur les grands honneurs. En second (1125b1), d'une vertu sans nom qui porte sur les honneurs modérés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il investigate la matière de la magnanimité et des vices opposés. En second (1124a12), il traite de leurs actes et de leurs propriétés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente son intention. En second (1123b1), il manifeste son propos.

Il dit donc, en premier: par le nom même de la magnanimité il apparaît que la magnanimité porte sur de grandes [choses]. Aussi faut-il découvrir, en premier, sur quelle sorte de grandes [choses] elle porte. Il traite aussi de sa méthode de recherche, qui tient à ce qu'il n'y a aucune différence à parler de l'habitus même de magnanimité, ou de celui qui se trouve disposé conformément à cet habitus, c'est-à-dire, du magnanime.

#736. — Ensuite (1123b1), il manifeste son propos.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste la matière de la magnanimité en général. En second (1123b15), dans le détail.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que la magnanimité porte sur de grandes [choses]. En second (1123b8), il montre comment les vices opposés portent sur la même [matière]. En troisième (1123b13), comment la vertu consiste en un milieu.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention, disant que celui-là paraît magnanime, qui se pense lui-même digne de grandes [choses], c'est-à-dire, de faire de grandes [choses] et que de grandes [choses] lui soient faites, pour autant toutefois qu'il en soit digne [de fait].

#737. — En second (1123b2), il montre qu'il est requis au magnanime qu'il soit digne [de fait] de grandes [choses]. En effet, celui qui se juge digne de grandes [choses] sans l'être, c'est-à-dire, [de grandes choses] dont il n'est pas digne [de fait], est un sot¹⁶. Il relève du sage, en effet, en tout, de sauver l'ordre dû. Par ailleurs, le vertueux n'est ni sot ni stupide, car la vertu agit en conformité à la raison droite, comme il en a été traité au second [livre] (#257, 322, 335). Ainsi donc, il appert que le magnanime est celui que l'on a dit, à savoir, celui qui est digne de grandes [choses] dont il se juge lui-même digne.

#738. — En troisième (1123b5), il montre que le magnanime se juge lui-même digne de grandes [choses]. Celui, en effet, qui est digne de petites, et qui s'en juge lui-même digne, on peut l'appeler un *tempérant*, pour autant qu'on prend la tempérance pour n'importe quelle modération. Mais on ne peut l'appeler un magnanime, car la magnanimité consiste en une certaine grandeur, comme la beauté

¹⁶*Insipiens*, contraire du *sapiens*, le sage. Il n'y a malheureusement pas, en français, de nom de même racine pour le contraire du sage.

appartient proprement à un corps grand. Par suite, on peut dire, de petits, qu'ils sont bien faits¹⁷, à cause de la convenance de leur couleur et pour la due proportion de leurs membres, mais on ne peut toutefois pas dire qu'ils sont vraiment beaux¹⁸, à cause de leur manque de grandeur.

#739. — Ensuite (1123b8), il montre comment les vices opposés portent sur de grandes [choses].

En premier, comment porte sur de grandes [choses] le vice qui comporte excès. En second (1123b9), comment porte sur de grandes [choses] le vice qui comporte manque.

Il dit donc, en premier, que celui qui se pense lui-même digne de grandes [choses] alors qu'il en est indigne, on l'appelle vain¹⁹, c'est-à-dire, fumeux, et nous pouvons aussi l'appeler plein de vent, ou présomptueux. Cependant, celui qui est digne de grandes [choses], mais se pense digne de plus grandes encore, on ne l'appelle pas toujours vain, du fait qu'il est difficile de s'en tenir à la mesure exacte, de façon à ne pas se penser soi-même digne de trop grandes.

#740. — Ensuite (1123b9), il montre comment se rapporte à de grandes [choses] le vice qui comporte manque. Il dit que celui-là qui se pense digne de plus petites [choses] qu'il ne l'est [de fait], on l'appelle un pusillanime. Et cela, qu'il soit digne de grandes, de moyennes, ou de petites, tant, cependant, qu'il se juge lui-même digne de plus petites encore. Toutefois, on appelle surtout pusillanime celui qui est digne de grandes, s'il s'y refuse et vise à de plus petites. En effet, il s'abaisserait à de bien plus petites encore s'il n'était digne de grandes.

#741. — Ensuite (1123b13), il montre comment la magnanimité réside en un milieu. Il semble, en effet, si elle porte sur de grandes [choses], qu'elle se réside en un extrême. Car, comme l'égal est le milieu entre le grand et le petit, le grand a raison d'extrême. Aussi dit-il que le magnanime, quant aux grandes [choses] dont il se juge digne, se tient certes en un extrême. Mais en tant qu'il le fait comme il faut, il se tient en un milieu, parce qu'il se juge lui-même digne de grandes [choses], en conformité à sa dignité [véritable]. C'est que le milieu de la vertu ne se cherche pas d'après la quantité de la chose, mais d'après la raison droite. Aussi, si grande que soit l'œuvre que l'on fait, tant que l'on ne s'écarte pas de la raison droite, on ne sort pas du milieu de la vertu pour autant. Tandis que les vices opposés commettent excès et manque en regard de ce qu'il faut.

#742. — Ensuite (1123b15), il manifeste dans le détail la matière de la magnanimité.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que la magnanimité porte sur l'honneur. En second (1123b24), il montre comment les vices opposés ont rapport à cela. En troisième (1123b26), il montre quelle relation la magnanimité entretient avec les autres vertus.

Il montre le premier [point] de deux manières. En premier, certes, avec une raison: il dit que si le magnanime se juge lui-même digne de grandes [choses], en tant que digne d'elles de fait, il s'ensuit qu'il se juge surtout lui-même digne des plus grandes. Et ensuite, que la magnanimité porte sur une [chose] principalement, car ce que l'on dit par l'excellence, on l'attribue à une [chose]. Lorsque, par ailleurs, on est dit être digne de certaines [choses], pareille dignité renvoie à des biens extérieurs que l'on donne à quelqu'un pour récompense. Or il faut présenter surtout ce que l'on attribue à Dieu et que désirent le plus ceux qui sont en dignité; c'est la récompense des actes les meilleurs. C'est l'honneur qui est de la sorte. L'honneur, en effet, c'est à Dieu que nous le montrons. C'est encore l'honneur que requièrent ceux qui sont en dignité. En outre, on récompense avec l'honneur les actes vertueux. Aussi, il manifeste que l'honneur est le meilleur parmi tous les biens extérieurs. Ainsi s'ensuit-il que la magnanimité concerne surtout les honneurs et ce qui leur est opposé, pour autant que le magnanime se comporte comme il faut à leur propos.

¹⁷*Formosi*.

¹⁸*Pulchri*. En français, *beau* a un sens plus large, et j'ai dû, pour rendre le sens, l'accompagner d'un adverbe qui en fait sentir le caractère superlatif dans le contexte.

¹⁹*Chaymus*, χαῦνος, dont l'imposition de sens est très voisine de celle de *vanus*, nommant le défaut de celui qui se prend à tort pour quelqu'un de grande valeur à partir de l'idée du vide, du poreux, du béant. *Chaymus*, peut-être par association à κατινός, *fumée*, ou à κατινῶν, *fumant*, imagine une représentation du vaniteux inspirée de la fumée.

#743. — En second (1123b22), il manifeste son propos par l'expérience. Il dit que même sans raison il est apparent que la magnanimité porte surtout sur l'honneur, du fait qu'à l'expérience nous voyons que les magnanimes se jugent surtout eux-mêmes dignes d'honneur, mais non au-dessus de leur dignité.

#744. — Ensuite (1123b24), il montre comment les vices opposés se comportent devant la matière qui précède. Il dit que le pusillanime se fait défaut à lui-même, car il se juge digne de [choses] moindres qu'il n'est [de fait] digne; et aussi en regard de la dignité du magnanime, car il se juge lui-même digne de [choses] moindres que [celles dont] le magnanime est digne. Le vain, à l'opposé, c'est-à-dire, le présomptueux, commet un excès en rapport à lui-même, car il se magnifie avec des [choses] plus grandes qu'il n'en est digne; mais il n'excède pas le magnanime, car il ne se juge pas lui-même digne de plus grandes que [celles dont] le magnanime est digne.

#745. — Ensuite (1123b26), il traite de la magnanimité par comparaison aux autres vertus.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la magnanimité ne va pas sans les autres vertus. En second (1124a1), il manifeste certaines conclusions à partir de ce qui a été dit.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre avec une raison commune que le magnanime ne va pas sans les autres vertus. En second (1123b33), il montre la même [chose] par ce qui est apparent en chaque [chose].

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qui fait que la magnanimité est une vertu spéciale. En second (1123b34), il exclut une erreur.

Il dit donc, en premier, que, comme le magnanime se juge digne lui-même des plus grands biens, et qu'il en est de fait digne, il s'ensuit qu'il soit le meilleur. Le meilleur est toujours digne d'un plus grand bien et, par conséquent, celui qui est digne des plus grands, il faut qu'il soit le meilleur. Il faut, donc, que le magnanime soit vraiment bon; autrement, il ne serait pas digne des plus grands honneurs.

#746. — Ensuite (1123b29), il montre par quoi la magnanimité est une vertu spéciale, alors qu'elle accompagne les autres vertus. Il dit que semble appartenir à la magnanimité ce qui est grand en chaque vertu, à cause de cela qu'on n'est pas digne d'un grand honneur, si on ne fait pas un grand acte de vertu. Ainsi donc, cette vertu agit sur l'acte d'une autre vertu, mais en se portant sur ce qui lui est propre. Par exemple, le courage vise à agir courageusement; la magnanimité, elle, porte attention à faire de grandes [choses] en agissant courageusement. Comme les [choses] morales prennent leur nature de la fin à laquelle elles visent, il est manifeste que la magnanimité et le courage diffèrent de nature, bien qu'ils agissent à propos de la même [chose]; car ce n'est pas à un motif de même nature que l'une et l'autre vertu porte son attention.

#747. — Ensuite (1123b31), il exclut une erreur. Certains sont d'avis, en effet, qu'il appartienne au magnanime de se fier toujours à son impression et de ne suivre l'avis de personne. Et qu'il n'hésite pas à faire injustice à quiconque. Mais le Philosophe dit que cela est faux. Car personne ne fait quelque chose d'inconvenant, si ce n'est à cause du désir d'une chose. Or le magnanime n'apprécie aucune chose extérieure au point qu'il veuille, à cause d'elle, faire quelque chose de honteux.

#748. — Ensuite (1123b33), il manifeste ce qu'il a dit, avec ce qui apparaît en chaque [chose]. Il dit que si on veut viser à des [choses] singulières, on sera manifestement tout à fait ridicule, si on se pense magnanime sans être bon, car si l'on est mauvais, on ne sera pas digne d'honneur. En effet, l'honneur est la récompense de la vertu. Aussi, le magnanime se juge lui-même digne de grands honneurs. Il ne peut donc arriver que quelqu'un de mauvais soit magnanime.

#749. — Ensuite (1121a1), il infère deux conclusions de ce qui précède. La première en est que la magnanimité paraît être une parure pour toutes les vertus. Car par la magnanimité, toutes les vertus deviennent plus grandes, du fait qu'il appartient à la magnanimité de faire du grand en toutes les vertus. C'est par là que les vertus croissent. De plus, la magnanimité ne va pas sans les autres vertus; ainsi paraît-elle s'ajouter aux autres comme leur parure. La seconde conclusion est qu'il est difficile d'être vraiment magnanime. Car la magnanimité ne peut aller sans la bonté de la vertu, et même sans grande vertu, à laquelle le grand honneur est dû. Or atteindre cela est difficile. Aussi est-il difficile à quelqu'un d'être magnanime.

Leçon 9

#750. — Après avoir cherché la matière de la magnanimité et des vices opposés, le Philosophe traite ici de leurs actions et de leurs propriétés.

En premier, il traite de la magnanimité. En second (1125a17), des vices opposés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre de quelle manière le magnanime agit en sa propre matière. En second (1124b6), il traite des propriétés du magnanime.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment il se comporte en regard des honneurs, qui constituent la matière propre de la magnanimité. En second (1124a13), comment il se comporte en regard des autres [matières].

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il reprend ce que l'on a dit plus haut (#735-749) de la matière de la magnanimité. Il dit que, de ce que l'on a dit plus haut, il appert que l'on dit surtout et principalement une personne magnanime du fait qu'elle se comporte bien au regard des honneurs, et de leurs opposés, à savoir, les déshonneurs. C'est la même vertu, en effet, qui porte sur les opposés, comme le courage sur les craintes et les audaces.

#751. — En second (1124a5), il montre de quelle manière il se comporte au regard d'une matière de la sorte.

Il montre, en premier, de quelle manière et comment il se comporte au regard de grands honneurs. Il dit que, si l'on attribue aux magnanimes de grands et bons honneurs, et pour des actes bons, il s'y complaît modérément. Il arrive, en effet, que l'on se complaît sans modération de ce à quoi l'on parvient, du fait que cela survient de manière inespérée, et qu'on s'en surprend comme de très grands [biens] dont la valeur nous dépasse. Lorsque le magnanime y parvient, au contraire, il les estime comme des biens qui lui conviennent proprement, et même plus petits que ce qui lui est dû. Il considère, en effet, qu'aucun honneur extérieur attribué par des hommes est une digne récompense pour la vertu. Car le bien de la raison, pour lequel on loue la vertu, dépasse tous les biens extérieurs. Il ne s'indigne pas, cependant, qu'on lui attribue de moindres biens qu'il ne lui est dû. Au contraire, il les reçoit avec une âme égale, tenant compte de ce que les gens n'ont rien de plus grand pour le rétribuer.

#752. — En second (1124a10), il montre comment il se comporte à propos de petits honneurs. Il dit que s'il reçoit des honneurs pour des contingences, et s'il est honoré pour n'importe quoi d'autre que la vertu, par exemple, s'il est honoré pour ses richesses, ou pour quelque chose de la sorte, ou s'il est honoré par des petites gens, il méprise pareils honneurs, parce qu'il ne croit pas que ce soient de tels honneurs dont il soit digne. Il ne suffit pas au vertueux, en effet, d'être honoré comme riche.

#753. — En troisième (1124a11), il montre comment il se comporte à propos des déshonneurs. Il dit qu'il garde là un comportement modéré. De même, en effet, qu'il ne se sent pas élevé par de grands honneurs, de même son esprit ne déçoit pas par le fait d'outrages, puisqu'il considère qu'on les lui inflige injustement. Ainsi donc, il est manifeste qu'on loue surtout le magnanime à propos d'honneurs.

#754. — Ensuite (1124a13), il montre comme le magnanime se comporte au regard de matières secondaires, par exemple, au regard de richesses et d'autres [biens] de la sorte.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment le magnanime agit en rapport à pareils [biens]. En second (1124a20), il montre comment de pareils [biens] contribuent à la magnanimité.

Il dit donc, en premier, que, bien que le magnanime soit principalement concerné par les honneurs, il l'est quand même aussi, secondairement, par les richesses et les pouvoirs, et par tout ce qui relève de la chance, dans la mesure où, à cause de cela, on est honoré. En outre, tant à ce regard qu'à celui des malchances, le magnanime gardera de la modération quoi qu'il lui arrive; en conséquence, s'il est très chanceux, il ne se réjouira pas exagérément, et s'il est malchanceux, il ne s'attristera pas exagérément non plus.

#755. — Il prouve cela à l'aide de ce que l'on a dit plus haut (#741-742), qu'il garde modération à propos des honneurs, lesquels sont pourtant ce qu'il y a de plus grand parmi tous les biens extérieurs. Cela

appert de ce que l'on désire tant les pouvoirs que les richesses en vue de l'honneur, à savoir, pour autant que ceux qui en ont veulent en recevoir honneur. Si, donc, le magnanime estime petit l'honneur même, de sorte qu'il ne s'en réjouit pas exagérément, encore plus pensera-t-il petit le reste, de sorte qu'il ne s'en réjouira pas exagérément non plus. En conséquence, ils sont jugés par certains des contempteurs, du fait qu'ils méprisent les biens extérieurs et n'apprécient que les seuls biens intérieurs de la vertu.

#756. — Ensuite (1124a20), il montre comment les biens de fortune extérieurs contribuent à la magnanimité.

En premier, il montre qu'ils contribuent à la magnanimité en l'augmentant, quand ils s'accompagnent de vertu. En second (1124a26), il montre que sans vertu ils ne peuvent pas rendre magnanime.

Il dit donc que tous les biens de fortune extérieurs paraissent contribuer quelque chose à la magnanimité, pour autant qu'à cause d'eux des gens sont réputés dignes d'honneur, par exemple, les nobles et les puissants, ou les riches. Tous ces [biens], en effet, réalisent une certaine plénitude: les nobles dépassent les non nobles, et ainsi des autres. Or tout ce qui surpasse en bien est plus honorable. L'honneur, en effet, est une espèce de révérence que l'on doit à l'homme pleinement réalisé. Comme le magnanime est digne d'honneur, il s'ensuit que pareils [biens] rendent les gens plus magnanimes, pour autant que les honorent les gens vulgaires, qui ne connaissent que ces biens-là. Mais en vérité, seul le bon, c'est-à-dire, le vertueux, est à honorer. Car l'honneur est la récompense propre de la vertu. Si quelqu'un a les deux en même temps, à savoir, la vertu et les biens de fortune, il en deviendra plus digne d'honneur, du fait que l'une et l'autre matière est honorable. À la fois en vérité et selon l'opinion, les biens de fortune servent instrumentalement aux actions des vertus.

#757. — Ensuite (1124a26), il montre que les biens de fortune, sans vertu, ne peuvent rendre magnanime. Il dit que ceux qui ont de tels biens sans vertu, on ne peut les croire dignes de grands honneurs. Aussi, on ne les appelle pas à bon droit magnanimes, parce que d'être digne de grands [honneurs] et être magnanime ne peut se produire sans vertu parfaite, comme on l'a dit plus haut (#749). Au contraire, ceux qui manquent de vertu parce que comblés de [biens] extérieurs méprisent les autres, les injurient, et tombent en pareils maux, du fait qu'il n'est pas facile, sans vertu, de porter avec modération les biens de fortune. C'est une grande œuvre de vertu, en effet, que de se comporter avec modération avec les biens de fortune. Aussi, lorsque ceux qui manquent de vertu ne peuvent bien supporter les biens de fortune, comme ils croient qu'ils dépassent de manière absolue ceux qu'ils dépassent en richesses, ils les méprisent. Et parce qu'ils ne considèrent pas comme une excellence d'agir en conformité à la vertu, ils ne se préoccupent pas de faire du bien, mais font tout ce qui leur monte au cœur.

#758. — En effet, ils veulent imiter le magnanime, sans pourtant lui être semblables. Toutefois, ils l'imitent en ce qu'ils peuvent, non pas, bien sûr, à agir en conformité à la vertu, ce que, surtout, fait le magnanime, mais à mépriser les autres, et, encore là, non pas de la même manière que le magnanime. Car le magnanime méprise à juste titre, à savoir, les méchants, et glorifie en vérité, à savoir, les bons. Mais beaucoup, par manque de vertu, méprisent et glorifient indifféremment n'importe comment, méprisant parfois les bons et glorifiant les mauvais.

Leçon 10

#759. — Après avoir montré de quelle manière le magnanime agit en rapport à sa propre matière, le Philosophe traite ici des propriétés du magnanime. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il présente les propriétés du magnanime qui lui viennent d'une comparaison aux matières des vertus. En second (1125a2), il présente les propriétés qui lui viennent de sa propre disposition.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente les propriétés du magnanime qui lui viennent d'une comparaison aux choses extérieures. En second (1124b24), d'une comparaison aux actions humaines.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente les propriétés du magnanime en comparaison aux dangers extérieurs, qui sont la matière du courage. En second (1124b9), en comparaison aux services²⁰ extérieurs, qui relèvent proprement de la libéralité. En troisième (1124b18), en comparaison aux honneurs, qui relèvent proprement de la magnanimité. Il omet toutefois la matière de la tempérance, parce qu'elle ne comporte pas en elle-même de grandeur, portant plutôt sur ce qui nous est commun avec la brute, comme on l'a dit au troisième [livre] (#612). Or il appartient à la magnanimité d'agir en grand en toute vertu, comme on l'a dit plus haut (#746, 749).

#760. — En rapport au premier [point], il présente deux propriétés. La première en est que le magnanime n'est pas un *risque-petit* — il ne s'expose pas pour de petits [biens] —, ni n'est un *risquephile* — un amateur de danger, au sens qu'il s'exposerait volontiers et facilement aux dangers. C'est que personne ne s'expose à un danger, sinon pour une chose à laquelle il attache beaucoup de prix. Or il appartient au magnanime de n'apprécier que peu de choses au point de vouloir s'exposer à des dangers pour elles. Aussi, il ne se soumet aux dangers ni facilement ni pour de petites choses. Par contre, le magnanime est un *risque-gros* — il s'expose pour de grandes [choses] —, car il s'expose à n'importe quel danger pour de grandes choses, par exemple, pour le salut commun, pour la justice, pour le culte divin, et pour d'autres choses de la sorte.

#761. — Il présente ensuite la seconde propriété (1124b8).

Il dit que le magnanime, lorsqu'il s'expose à des dangers, le fait avec énergie, en sorte qu'il n'épargne pas sa vie, car il ne serait pas digne de vouloir davantage vivre que réaliser par la mort de grands biens.

#762. — Ensuite (1124b9), il présente cinq propriétés du magnanime qui lui viennent en comparaison des services, qui sont propres à la libéralité. La première en est que le magnanime est puissant en bienfaits, c'est-à-dire, prompt à accorder des services, mais rougit d'accepter des services d'autrui. En effet, accepter des services, c'est le fait de qui est moindre. Or le magnanime vise toujours à ce surpasser [tous les autres] dans le bien.

#763. — Il présente ensuite la seconde propriété (1124b11).

Il dit que si le magnanime accepte des services, il s'efforce toujours d'en remettre davantage. Ainsi, en effet, le bienfaiteur originaire en deviendra plutôt comblé, c'est-à-dire, bénéficiaire de services, dans la mesure où il aura davantage reçu que donné.

#764. — Il présente ensuite la troisième propriété (1124b12).

Cette propriété, bien sûr, ne vient pas du choix du magnanime, mais suit de sa disposition. En effet, le magnanime est disposé de telle manière qu'il prend plaisir à rendre des services, alors qu'il n'en reçoit que contre son gré. Or ce qui nous fait plaisir, nous y pensons souvent et, par conséquent, nous l'avons en mémoire, tandis que ce qui ne nous plaît pas, nous y pensons rarement et, par conséquent, nous ne le retenons pas beaucoup en mémoire. De là s'ensuit que le magnanime paraît se souvenir de ceux à qui il rend des services, mais non ceux de qui il en reçoit. Cela, en effet, est contraire à sa volonté, pour autant qu'il veut surpasser [tout le monde] dans le bien. Or celui qui reçoit bien, quand il reçoit des services, est moindre que celui qui rend les services. Dans son choix, toutefois, le magnanime n'oublie pas les services [reçus], mais il s'applique à en rendre de plus grands, comme on l'a dit (#763).

#765. — Il présente ensuite la quatrième propriété (1124b14).

Il dit que le magnanime entend parler avec plaisir des services qu'il a lui-même rendus, mais il n'entend pas parler avec plaisir des services qu'il a reçus. Car il peut prendre plaisir dans l'amour qu'il porte à celui à qui il a rendu des services. Il ne prend pas plaisir, cependant, au fait d'avoir lui-même reçu des services. À ce [sujet], il présente deux exemples. Le premier est tiré des dires d'Homère, qui montre Thétis, considérée comme la déesse des eaux, se présenter à Jupiter, considéré comme le roi de tous les dieux. Or Thétis n'a pas rappelé à Jupiter les services qu'elle-même lui avait rendus, comme si

²⁰*Beneficia.*

cela ne serait pas [bien] reçu de lui, mais plutôt les services qu'elle avait reçus de Jupiter, ce que Jupiter écoutait plus volontiers. Il prend l'autre exemple de l'histoire des Grecs, en laquelle on rapporte que des citoyens de Sparte, en implorant l'aide des Athéniens, ne leur ont pas rappelé les services qu'ils leur avaient rendus, mais ceux qu'ils en avaient reçus.

#766. — Il présente ensuite la cinquième propriété (1124b17).

Il dit qu'il appartient au magnanime de se montrer sans besoin de rien, ou de ne pas [montrer] facilement [leur besoin], du fait qu'il ne demande ni ne reçoit rien, mais qu'il est prompt à rendre service.

#767. — Ensuite (1124b18), il présente la propriété du magnanime en comparaison des honneurs.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente la propriété. Il dit qu'il appartient au magnanime de se montrer grand et honorable avec ceux qui sont [constitués] en dignité et qui excellent en biens de fortune. Mais il montre de la modération avec les gens ordinaires, n'usant pas de sa grandeur avec eux.

#768. — En second (1124b20), il apporte deux raisons de ce qu'il avait dit. La première en est que toute vertu tend au difficile et à l'honorable. Or surpasser en bien de grands hommes, c'est difficile et vénérable, mais surpasser des hommes ordinaires, c'est facile.

#769. — La seconde raison est que se donner à vénérer parmi de grands hommes appartient à une certaine virilité de l'âme, tandis que vouloir que de fort petites personnes nous montre une grande déférence, cela appartient à ceux qui sont pénibles pour les autres.

#770. — En troisième (1124b22), il présente un exemple. Il dit que ce dont on vient de parler est vicieux de manière comparable au fait de se montrer courageux contre des faibles et de ne pas s'attaquer à des [entreprises] difficiles, qui tiennent de l'honorable, mais où d'autres excellent déjà.

#771. — Ensuite (1124b24), il présente les propriétés du magnanime en rapport aux actions humaines.

En premier, quant à lui-même. En second (1124b26), en rapport aux autres.

Il dit donc, en premier, qu'il appartient au magnanime de se trouver désœuvré²¹, du fait qu'il ne se jette pas en beaucoup d'entreprises, et d'être lent, c'est-à-dire, qu'il ne se jette pas facilement en des entreprises. Au contraire, il ne donne ses soins qu'à ces seules actions qui appartiennent à quelque grand honneur, ou à réaliser une grande œuvre. De sorte que le magnanime ne fait que peu de choses, mais il en fait de grandes, et qui sont dignes du nom de grand.

#772. — Ensuite (1124b26), il présente la propriété du magnanime en rapport aux actions humaines en leur rapport à autrui.

D'abord quant à la vérité. En second quant au plaisir. Ce sont là, en effet, les exigences principales de la vie commune, comme on le dira plus loin (#816-849).

En rapport au premier [point], il présente quatre propriétés. La première regarde le sentiment intérieur. Il dit que nécessairement le magnanime est un ami déclaré et un ennemi déclaré. Car le fait d'aimer ou haïr en cachette provient de quelque crainte. Or la crainte répugne au magnanime.

#773. — Il présente ensuite la seconde propriété (1124b27).

Il dit qu'il appartient au magnanime de se préoccuper davantage de la vérité que de l'opinion des gens. En effet, il ne renonce pas, à cause de l'opinion humaine, à ce qu'il doit faire en conformité à la vertu.

#774. — Il présente ensuite la troisième propriété (1124b28).

Il dit qu'il appartient au magnanime de parler et d'agir visiblement, du fait qu'il méprise les autres. Aussi, il rend publics ses dires et ses faits. En effet, cacher ce que l'on fait ou dit provient de ce que l'on craint les autres. Or personne ne craint ceux qu'il méprise. Aussi, ces deux [comportements] se réciproquent, à savoir, parler librement et mépriser. On ne dit pas le magnanime méprisant, toutefois,

²¹*Otiosus*, en traduction d'*ἀργός*.

du fait qu'il méprise des gens en les privant de la déférence qui leur est due, mais parce qu'il ne leur attache pas plus de prix qu'il ne doit.

#775. — Il présente ensuite la quatrième propriété (1124b30).

Il dit que le magnanime n'est pas faux dans ses paroles, mais dit vrai, sauf s'il parle avec ironie par jeu. Il use d'ironie en compagnie de la masse.

#776. — Ensuite (1124b31), il présente la propriété du magnanime en rapport au plaisir qu'il y a dans la vie commune. Il dit qu'il appartient au magnanime de ne pas être prompt à mener vie commune avec d'autres, sinon avec ses amis. Car le fait de se jeter dans les familiarités avec tous est d'une âme servile. Aussi, tous les flatteurs, qui veulent indifféremment plaire à tous, sont obséquieux, c'est-à-dire, prêts à servir. Inversement, tous les humbles, c'est-à-dire, d'âme abjecte, sont des flatteurs.

#777. — Ensuite (1125a2), il présente les propriétés du magnanime qui lui viennent de sa disposition.

Il en présente certaines, en premier, qui résident dans le cœur. En second (1125a5), certaines qui résident dans la parole. En troisième (1125a11), il présente celles qui résident dans les relations avec les autres.

En rapport au premier [point], il présente deux propriétés. La première en est que le magnanime n'est pas prompt à admirer, car l'admiration porte sur les grandes choses. Or, pour le magnanime, il n'y a rien de grand dans ce qui peut arriver extérieurement; car toute sa vie est tournée vers les biens intérieurs, qui sont vraiment grands.

#778. — Ensuite (1125a4), il dit que le magnanime ne retient pas beaucoup les maux qu'il a soufferts. À cela, il apporte deux raisons. La première en est qu'il ne convient pas au magnanime de se rappeler beaucoup de choses, comme, non plus, d'en admirer [beaucoup]; en effet, nous avons coutume de nous rappeler les choses que nous admirons comme grandes. L'autre raison est qu'il appartient spécialement au magnanime d'oublier les maux qu'il a soufferts, en tant qu'il les méprise, puisque venant de gens par qui il n'a pu être diminué. Aussi Cicéron dit-il de Jules César qu'il n'avait coutume de ne rien oublier que les injures.

#779. — Ensuite (1125a5), il présente deux propriétés du magnanime en rapport à son élocution. La première en est qu'il ne parle pas beaucoup des choses humaines, parce qu'il n'attache pas beaucoup de prix aux choses particulières des hommes. Tout son intérêt porte au contraire sur les biens communs et divins. Aussi ne parle-t-il beaucoup ni de lui-même, ni des autres. Il n'a cure, en effet, d'être loué ou qu'on le vitupère. Aussi, il ne loue pas beaucoup lui-même les autres, ni ne parle en mal des autres, et pas même de ses ennemis, sinon à cause d'une injure reçue d'eux à repousser.

#780. — Il présente ensuite la seconde propriété (1125a9).

Il dit qu'il n'est ni pleurnichard à propos des [choses] nécessaires à la vie humaine ou de n'importe quoi d'autre — en ceci qu'il se plaindrait ou murmurerait si elles lui faisaient défaut —, ni porté à prier qu'on les lui fournisse. Cela, en effet, appartient à qui se préoccupe du nécessaire à la vie comme de quelque chose de grand, qui pourrait contrarier la magnanimité.

#781. — Ensuite (1125a11), il présente les propriétés qui ont rapport avec les [biens] extérieurs. En premier, quant aux possessions extérieures. Il dit que le magnanime est davantage prompt à posséder des biens honorables et inféconds, c'est-à-dire, qui non lucratifs, que des [biens] lucratifs et utiles. Car il appartient davantage à l'homme qui se suffit à lui-même de ne pas avoir besoin de tirer des gains d'ailleurs.

#782. — En second (1124a12), il présente la propriété du magnanime en rapport à ses mouvements corporels. Il dit que le mouvement du magnanime est d'allure posée, et que sa voix sonne grave, et que son élocution est ferme et lente. En assignant la raison de ces [propriétés], il dit que le mouvement du magnanime ne peut être hâtif, puisqu'il n'entend lui-même ne faire que peu de choses. Pareillement aussi, le magnanime n'est pas opiniâtre, car il n'estime grande aucune [chose] extérieure. Personne, en effet, ne s'obstine, sinon pour quelque chose de grand. Or l'acuité de la voix et la rapidité d'élocution ne se produit qu'en raison de l'opiniâtreté. Il appert donc que le sentiment même du magnanime requiert la gravité de la voix et la lenteur d'élocution et de mouvement. Le Philosophe dit d'ailleurs,

dans ses *Attributions* (ch. 6), que si on est naturellement incliné à une passion, par exemple, à la vergogne, il faut que l'on ait naturellement la couleur qui convient à la vergogne. Aussi, si on a une aptitude naturelle à la magnanimité, il s'ensuit aussi que l'on ait la disposition naturelle à ses accidents de la sorte.

#783. — Enfin, il conclut que le magnanime est tel qu'on l'a dit.

Leçon 11

#784. — Après avoir traité de la magnanimité, le Philosophe traite ici des vices opposés. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il traite de ce qui est commun à l'un et l'autre vice. En second (1125a19), il traite de l'un et l'autre en particulier. En troisième (1125a32), il compare l'un à l'autre.

Il dit donc, en premier, que celui qui fait défaut au milieu de la magnanimité s'appelle pusillanime, tandis que celui qui tombe dans l'excès s'appelle vain²², c'est-à-dire, fumeux, ce que nous appelons enflé, ou présomptueux. Néanmoins, on ne les appelle pas mauvais du fait qu'ils seraient des malfaiteurs. En effet, ils n'infligent de dommage à personne, ni ne font rien de honteux. Ils se rendent fautifs, pourtant, en ce qu'ils s'écartent du milieu de la raison.

#785. — Ensuite (1125a19), il traite de l'un et l'autre vice.

En premier, de celui par manque. En second (1125a27), de celui par excès.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente l'acte propre du pusillanime. Il dit que le pusillanime, alors qu'il est digne de biens, se prive lui-même de ce dont il est digne, en ceci qu'il ne s'efforce pas de faire ou d'obtenir ce qui lui reviendrait.

#786. — En second (1125a20), il montre la cause de la pusillanimité. Dans cette cause, certes, trois [éléments] sont à considérer en ordre. Qu'en effet l'on se prive de biens dont on est digne se produit, en premier, du fait que l'on ne se pense pas digne de tels biens, alors que cependant on est digne; par ailleurs, cela se produit du fait que l'on ignore sa condition. Comme, en effet, son bien propre est désirable pour n'importe qui, si l'on se connaissait soi-même comme pusillanime, on désirerait ce dont on est digne, comme ce serait choses bonnes et désirables. Par ailleurs, une ignorance de la sorte ne dépend pas de la sottise, car les sots ne sont pas dignes de grands [biens]; elle dépend plutôt, au contraire, d'une certaine paresse, qui entraîne que l'on ne veuille pas entreprendre de grandes [choses] en conformité avec sa dignité. Et voilà le troisième [élément], dont les deux autres originent.

#787. — En troisième (1125a24), il présente l'effet de la pusillanimité. Il dit que pareille opinion, par laquelle il nous semble que l'on ne soit pas digne des biens dont [de fait] on est digne, rend manifestement mauvais. Chaque être, en effet, désire ce qui lui convient selon sa dignité propre. C'est pourquoi, quand on ne connaît pas sa dignité, on souffre double dommage pour sa bonté. En premier, certes, du fait que l'on s'écarte des actions mêmes des vertus, et des découvertes des vérités spéculatives, par indignité et inaptitude à de pareils [biens]; du fait, alors, que l'on néglige de grands biens, on devient mauvais, car c'est l'exercice de grands biens qui rend meilleur. En second, parce que par l'opinion mentionnée, on s'écarte des biens extérieurs dont on est digne, lesquels servent à titre d'instruments aux actions des vertus.

#788. — Ensuite (1125a27), il traite du vice par excès.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la cause de ce vice. Il dit que les vains, c'est-à-dire, les présomptueux, à la fois sont sots et ignorent leur condition; non pas par paresse, bien sûr, comme les pusillanimes, mais par sottise. Cela apparaît manifestement, puisqu'ils s'efforcent

²²Chaymus. Voir, *supra*, la note au #739.

de faire ou d'obtenir des [biens] honorables auxquels leur dignité ne s'étend pas; de sorte que, lorsqu'ils échouent dans leur action ou recherche, ils apparaissent manifestement réfutés.

#789. — En second (1125a30), il présente l'acte de ce vice qui consiste en une vantardise extérieure, à savoir, en tant qu'ils se vantent eux-mêmes. En premier, certes, par des signes extérieurs, car ils usent de vêtements élégants, et aussi se donnent de l'allure en marchant pompeusement, et font d'autres [choses] de la sorte pour manifester leur excellence en biens extérieurs de fortune. En second, parce qu'ils se donnent de l'apparence avec un parler de même sorte, comme s'ils entendaient mériter de l'honneur par là.

#790. — Ensuite (1125a32), il compare entre eux les vices présentés. Il dit que la pusillanimité s'oppose davantage à la magnanimité que la vanité, c'est-à-dire, la présomption. Il en assigne deux raisons. La première en est qu'au second [livre] (#368), on a traité de ce que le vice qui se produit davantage, à cause d'une inclination plus grande de la nature humaine à son endroit, s'oppose davantage à la vertu, qui consiste à ceci, principalement, que se trouvent réprimées les inclinations humaines au mal. Or il est manifeste qu'il arrive davantage aux gens d'être pusillanimes, à savoir, d'omettre de faire le bien qu'ils peuvent, que de s'étendre à faire le bien qu'ils ne peuvent pas. Aussi, la pusillanimité s'oppose davantage à la vertu. L'autre raison est que la pusillanimité est pire, en tant qu'elle rend mauvais, comme on en a traité plus haut (#787). Or ce qui est pire s'oppose davantage à la vertu. Ainsi appert-il que la pusillanimité s'oppose davantage à la vertu.

#791. — Enfin, il conclut que la magnanimité porte sur ce qu'il y a de grand comme honneur, comme on l'a dit.

Leçon 12

#792. — Après avoir traité de la magnanimité, qui porte sur ce qu'il y a de grand comme honneur, le Philosophe traite ici d'une autre vertu, restée sans nom, qui porte sur les honneurs ordinaires. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il annonce qu'il existe une pareille vertu. En second (1125b6), il prouve ce qu'il vient de dire. En troisième (1125b17), il montre comment considérer milieu et extrême dans cette vertu.

Il dit donc, en premier, que, comme on l'a déjà dit au second [livre] de ce [traité] (#346-348), il semble bien y avoir une vertu à ce propos, à savoir, de l'honneur, qui entretienne avec la magnanimité le même rapport que la libéralité avec la magnificence. Ces deux vertus, en effet, la libéralité et celle dont nous traitons maintenant, s'écartent de ces deux autres, la magnificence et la magnanimité, comme de quelque chose de grand; car la magnanimité porte sur les grands honneurs, tandis que la magnificence porte sur les grands frais. Les deux vertus, pourtant, la libéralité et celle dont nous traitons maintenant, nous disposent à l'endroit d'[objets] petits et modestes, soit en matière d'honneur, soit en matière de richesses.

#793. — Ensuite (1125b6), il prouve ce qu'il vient de dire.

En premier, avec une raison tirée du semblable. En second (1125b10), avec la manière commune de parler.

Il dit donc que, de même que, pour ce qui est d'acquérir et de donner de petites sommes, des [sommes] ordinaires, il existe médiété, excès et défaut, comme on en a traité plus haut (#679, 710-711), de même aussi, dans l'appétit d'honneur petit ou ordinaire, il se peut que l'on fasse plus qu'il ne faut, et moins qu'il ne faut, pour l'intensité de l'appétit. Et aussi à partir d'une cause d'où il ne faut pas, dans la mesure où l'un veuille être honoré par plus ou de plus grands qu'il ne faut, et un autre par moins ou de moindres. Il se peut aussi que l'on désire être honoré selon ce qu'il faut à tous points de vue. Ainsi, il appert qu'il y a lieu de distinguer, à propos des honneurs petits ou ordinaires, un milieu vertueux et des extrêmes vicieux, comme aussi à propos de paiements modestes.

#794. — Ensuite (1125b10), il manifeste son propos par la manière commune de parler.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la manière commune de parler. En second (1125b14), il argumente de là à son propos.

Il dit donc, en premier, que parfois nous blâmons l'ambitieux, c'est-à-dire, l'amateur d'honneur, comme désirant l'honneur plus qu'il ne faut et d'où il ne faut pas. Parfois, pareillement, nous blâmons celui qui n'est pas amateur d'honneur, comme s'il ne voulait pas faire le bien pour lequel il serait honoré. Au contraire, par ailleurs, parfois nous louons celui qui est amateur d'honneur comme viril, c'est-à-dire, doué d'une grande âme, et comme amateur du bien, à savoir, de l'acte vertueux auquel est dû l'honneur. Parfois, pareillement, nous louons celui qui n'est pas amateur d'honneur, comme se modérant et se tempérant, de sorte qu'il ne dépasse pas sa condition, comme on l'a dit au second [livre] (#345-378).

#795. — Ensuite (1125b14), il argumente à partir de la manière de parler mentionnée.

Il dit que parfois nous louons l'amateur d'honneur, et parfois le blâmons. Or il est manifeste qu'*amateur d'honneur* se dit de plusieurs [manières]; c'est pourquoi ce n'est pas à la même [chose] que nous référons la louange et le blâme. Au contraire, nous louons l'amateur d'honneur pour autant qu'il s'applique davantage que la multitude vulgaire à ce qui a rapport à l'honneur. Mais nous le blâmons pour autant qu'il désire les honneurs davantage qu'il ne faut. La même raison vaut pour le non-amateur d'honneur. Aussi s'ensuit-il que, sur cela, le milieu est louable, où l'honneur et l'appétit est dédaigné comme il faut, tandis que les extrêmes sont blâmables, où on désire plus, ou moins, qu'il ne faut.

#796. — Ensuite (1125b17), il traite du milieu et de l'extrême dans cette vertu.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre une difficulté que l'on peut soulever à ce sujet. En second (1125b24), il montre ce qui s'ensuit de cette difficulté.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente la difficulté. Il dit que, parce que la médiété concernant les appétits d'honneur reste sans nom, et paraît ainsi presque abandonnée, parce qu'on ne la désigne pas par un nom, il s'ensuit que ses extrêmes font difficulté, du fait qu'ils sont parfois loués, parfois blâmés.

#797. — En second (1125b18), il montre de quelle manière, dans cette matière, se présente la vérité sur le milieu et les extrêmes. Il dit que, partout où il y a excès et défaut, il faut qu'il y ait aussi, là, un milieu. C'est pourquoi, comme certains désirent l'honneur et plus et moins qu'il ne faut, il s'ensuit que d'aucuns aussi désirent comme il faut, ce qui appartient à la raison de milieu.

#798. — En troisième (1125b20), il montre la raison de la difficulté mentionnée. En effet, comme il y a lieu de reconnaître un milieu en matière d'honneurs, on loue l'habitus moyen. Mais comme il reste sans nom, aussi, on le nomme des noms des extrêmes, en tant que, par comparaison à un extrême, il paraît montrer de la ressemblance avec l'autre extrême. En effet, l'habitus moyen, par comparaison à l'amour superflu de l'honneur, paraît mépris de l'honneur, tandis que, par comparaison avec le mépris de l'honneur, il paraît amour de l'honneur; par comparaison à l'un et l'autre, il paraît être l'un et l'autre à la fois, d'une certaine manière. Cela se présente aussi en d'autres vertus. En effet, le courageux, par comparaison au lâche, paraît audacieux, tandis que, par comparaison à l'audacieux, il paraît lâche. Ainsi donc, dans le propos, les extrêmes sont blâmés, considérés en eux-mêmes, mais sont loués en autant qu'ils sont attribués au milieu.

#799. — Ensuite (1125b24), il montre que, de la difficulté mentionnée, il s'ensuit que les vices extrêmes paraissent opposés seulement entre eux, mais non au milieu de la vertu, à cause de ce fait qu'il reste sans nom.

Leçon 13

#800. — Après avoir traité des vertus qui regardent les biens extérieurs, à savoir, les richesses et les honneurs, le Philosophe traite ici de la douceur, qui regarde les maux extérieurs par lesquels on est poussé à la colère. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il traite de la douceur²³ et des vices opposés. En second (1126a31), il répond à une question tacite.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment on trouve milieu et extrême à propos de colère. En second (1125b30), il en traite.

Il dit donc, en premier, que la douceur est une médiété à propos de colères. Dans cette matière, toutefois, le milieu pris proprement reste sans nom, et [il en va] presque [de même] aussi des extrêmes, car on ne les distingue pas par des noms exprès. Cependant, on use du nom de *douceur* pour marquer le milieu, bien que, néanmoins, par la force de son nom, [la douceur] penche vers le manque de colère. On dit quelqu'un doux, en effet, du fait qu'il ne se fâche pas, comme habitué à la main, à la ressemblance des bêtes, qui perdent leur irascibilité, une fois habituées aux mains des hommes. Le manque désordonné de colère est aussi resté sans nom. En effet, on dit quelqu'un doux de quelque manière qu'il ne se fâche pas, soit bien, soit mal. Mais l'excès, on l'appelle irascibilité.

#801. — Ensuite (1125b30), il traite de la douceur et des vices opposés.

En premier, de la douceur. En second, des vices opposés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qui convient à la douceur selon qu'on en fait une vertu. En second (1126a1), ce qui lui convient selon la propriété de son nom.

Il dit donc, en premier, qu'on fait de l'irascibilité le vice extrême, parce qu'elle implique un excès de colère, laquelle est une passion produite par des choses nombreuses et différentes. Aussi est-il possible, dans la colère, de prendre milieu et extrême d'après leur diversité. Celui, donc, qui se fâche en les choses où il le faut, avec les personnes qu'il faut, et, en plus, avec une manière de se mettre en colère qui tienne du milieu, pareil homme est loué, du fait de se fâcher comme il faut, quand il faut et autant de temps qu'il faut. Par ailleurs, si on prend le nom de douceur en bonne part, le doux semble bien disposé à cela, qu'en premier, certes, le jugement intérieur de sa raison ne soit pas troublé par la colère, et qu'en second, dans son choix extérieur, il ne soit pas mené par la colère, mais selon l'ordonnance de sa raison, quant aux choses et quant à tout le temps où il se fâche.

#802. — Ensuite (1126a1), il montre ce qui appartient au doux d'après les propriétés du nom. Il dit que, d'après cela, il paraît davantage se rendre fautif du fait d'être porté au manque. En effet, quand on dit quelqu'un doux, on marque qu'il n'est pas vengeur, mais plutôt remet les châtiments et y renonce, ce qui relève du manque de colère. Car la colère est un appétit de vengeance, laquelle se réalise dans le châtement.

#803. — Ensuite (1126a3), il traite des vices opposés.

En premier, du vice par manque. En second (1126a9), du vice par excès. En troisième (1126a29), il compare ces deux vices entre eux.

Il dit donc, en premier, qu'on blâme le manque, par rapport au milieu de la colère, qu'on l'appelle ou bien *inirascibilité*²⁴, par opposition à l'irascibilité, ou de quelque autre manière.

#804. — Comme les Stoïciens disaient toute colère blâmable, il montre, en conséquence, que le manque de colère est parfois blâmable, pour trois raisons. Il en présente d'abord la première (1126a4), qui va comme suit. Tout ce qui relève de la sottise est blâmable, car la louange de la vertu va à cela que l'on agit en conformité à la raison droite de la prudence. Or il relève manifestement de la sottise que l'on ne se fâche pas en ce en quoi il faut se fâcher, de la manière et le temps qu'il faut se fâcher et contre les personnes contre lesquelles il faut se fâcher. Il est manifeste, en effet, que la colère est causée par la tristesse, et que la tristesse est le sentiment d'un dommage. Si, donc, on ne se fâche pas

²³*Mansuetudo*, πραότης. Les deux termes dénotent d'abord, chez les animaux, l'idée d'appivoisement et, en latin, de domptage, comme l'indique l'étymologie apportée par saint Thomas. Le terme paraît donc davantage convenir à l'absence de colère plutôt qu'à la colère ressentie correctement. Le terme français, qui, de son côté, tiré du latin *dulcis*, apparente celui qui ne se fâche pas à un goût faible ou sucré, se prête aussi aux remarques d'Aristote et de saint Thomas comme quoi on tend à nommer cette vertu par un mot qui connote plus spontanément le manque que le milieu.

²⁴*Inirascibilitas*, ἀοργησία.

en ce en quoi il faut se fâcher, il s'ensuit que l'on n'en souffre pas, et ainsi que l'on ne perçoit pas que c'est mauvais, ce qui relève de la sottise. Il appert donc que le manque de colère est blâmable.

#805. Il présente ensuite la seconde raison (1126a6), qui va comme suit. La colère est un appétit de vengeance. Celui, donc, qui ne se fâche pas en ce en quoi il doit se fâcher, il s'ensuit qu'il ne vengera pas ce qu'il faut venger, ce qui est blâmable. Cependant, cette raison ne doit pas être ainsi comprise que la vengeance ne pourrait se faire autrement, par le jugement de la raison, sans colère, mais que le mouvement de colère excité par le jugement de la raison rend plus prompt à venger correctement. À moins, en effet, que l'appétit sensible n'aide à exécuter le jugement de la raison, il serait en vain dans la nature humaine.

#806. — Il présente ensuite la troisième raison (1126a7). Il dit qu'il relève d'une âme servile que l'on ne défende pas ses familiers et que l'on supporte ceux qui nous injurient, de sorte que l'on ne repousse pas les injures de la manière due. En effet, cela s'ensuit du manque de colère, parce qu'on en est rendu paresseux et négligent à repousser les injures. D'où il appert que le manque de colère est blâmable.

#807. — Ensuite (1126a9), il traite de l'excès de colère.

En premier, il montre que ce vice se produit de nombreuses manières. En second (1126a13), il traite de ses espèces.

Il dit donc, en premier, que l'excès de colère peut se produire selon toutes les circonstances, à savoir, en tant qu'il se peut que l'on se fâche contre des personnes contre qui il ne faut pas, et en ce en quoi il ne faut pas, et plus qu'il ne faut, et, aussi, qu'on soit poussé à la colère plus vite et que la colère dure plus de temps qu'il ne faut. Cependant, tous ces excès ne se retrouvent pas chez un seul homme, tant à cause du désagrément qu'il souffrirait lui-même de sa colère que parce que quelqu'un d'aussi désagréable pour les autres ne pourrait vivre avec les hommes.

#808. — C'est d'ailleurs ainsi qu'il en va du mal, à parler universellement, car s'il était total, il se détruirait lui-même. Il deviendrait insupportable, en effet, à supprimer le sujet par lequel il doit être porté, pour exister. Car ce qui n'est rien ne se dit pas mauvais, puisque le mal est la privation d'un bien. Or tout être, en tant que tel, est bon. Aussi appert-il que le mal ne détruit pas tout bien, mais le bien particulier dont il est privation. Par exemple, la cécité détruit la vue, mais ne détruit pas l'animal; celui-ci détruit, il n'y aurait plus de cécité. Il en appert que le mal ne peut être total, parce qu'en détruisant ainsi tout bien, il se détruirait lui-même.

#809. — Ensuite (1126a13), il présente trois espèces d'excès de colère. À propos de la première, il dit que ceux que l'on dit irascibles, c'est-à-dire, prompts à la colère, s'emportent vite, et aussi contre des personnes contre lesquelles il ne faut pas, et en des choses où il ne faut pas, et plus violemment qu'il ne faut; cependant, leur colère ne dure pas beaucoup de temps, mais ils s'en apaisent vite. C'est là ce qui leur arrive de mieux, car ils ne gardent pas de colère à l'intérieur de leur cœur, mais la déchaînent vite à l'extérieur: ou bien ils administrent tout de suite leur vengeance, ou bien, de quelque façon, ils manifestent leur colère par des signes à cause de la rapidité de leur mouvement de colère; leur colère ainsi exprimée à l'extérieur, ils s'apaisent. De même aussi, la chaleur enfermée se conserve mieux, tandis qu'évaporée, elle s'évanouit plus vite. Par ailleurs, il semble bien que les bilieux soient le plus disposés à cette espèce de colère, à cause de la subtilité ou de la rapidité de la bile. Dans cette rapidité, par ailleurs, passent à l'extrême de l'excès les supercolériques²⁵, c'est-à-dire, le comble en matière de colère, de *super*, qui signifie *extrême*, et de *cholos*, qui signifie *colère*, car ils sont vifs et prompts à se fâcher.

#810. — Il présente ensuite la seconde espèce (1126a19).

Il dit que l'on appelle amers, en matière de colère, ceux dont la colère se dissout difficilement, et qui restent en colère longtemps, parce qu'ils gardent leur colère dans leur cœur. Leur colère ne s'apaise que lorsqu'ils exercent une vengeance pour l'injure subie; le châtement, en effet, fait s'apaiser l'élan de

²⁵*Acrocholi*, ἀκρόχολοι, de χόλος, qui désigne la bile, avant de nommer la colère, et d'ἀκρός, *extrême*. En français, *supercolérique* a même sens, à peu près même étymologie, l'aspect extrême connoté par ἀκρός se rendant assez bien par *super*.

la colère, au moment où, au lieu de la tristesse qui précède, s'introduit le plaisir, car on prend plaisir à la vengeance. Mais si cela ne se produit pas, s'ils n'administrent pas de châtement, ils restent gravement affligés intérieurement, parce qu'ils ne manifestent pas leur colère. Et personne ne peut user de persuasion pour adoucir leur colère, puisqu'elle est ignorée. Au contraire, pour que leur colère se digère, beaucoup de temps est nécessaire où, peu à peu, le feu de la colère s'attédie et s'éteint. Pareilles gens, qui gardent ainsi une colère de longue durée, sont très désagréables pour eux-mêmes et principalement pour leurs amis, avec qui ils ne peuvent pas avoir de vie commune plaisante. C'est pour cela qu'on les appelle amers. Les mélancoliques paraissent le plus disposés à cette espèce d'excès, eux en qui les impressions reçues restent longtemps, à cause de l'épaisseur de leur humeur.

#811. — Il présente ensuite la troisième espèce (1126a26).

Il dit que nous appelons difficiles, ou fâcheux, ceux qui se fâchent en ce en quoi il ne faut pas, plus qu'il ne faut et plus de temps qu'il ne faut; ils ne sortent pas de leur colère tant qu'ils n'ont pas tourmenté, ou châtié, ceux contre qui ils se fâchent. En eux, en effet, la durée de la colère ne tient pas seulement à la rétention, de manière à pouvoir la digérer avec le temps, mais au propos ferme de châtier.

#812. — Ensuite (1126a29), il compare entre eux les [habitus] mentionnés. Il dit que l'excès de colère s'oppose plus à la douceur que son manque, ce qu'il prouve avec deux raisons. En premier, certes, parce qu'il se produit plus souvent. En effet, on est plus naturellement incliné à châtier, après une injure portée contre soi, bien que, quand on n'a pas souffert d'injure, on est naturellement incliné à la douceur. En second, parce que ceux qui commettent l'excès en [matière de] colère sont plus difficiles de vie commune. En cela, ils sont pires. Aussi contrarient-ils plus au bien de la vertu.

#813. — Ensuite (1126a31), il répond à une question tacite, à savoir, en quoi et comment on doit se fâcher.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il affirme que cela ne peut pas se fixer avec certitude. En second (1126b4), [il présente] ce qu'il y a de manifeste en cela.

Il dit donc, en premier, que, comme on l'a dit au second [livre] (#379), et comme on l'a manifesté là, il n'est pas facile de fixer comment on doit se fâcher, et en quelles choses ou quelle sorte de choses, et combien de temps, et jusqu'à quel terme il agit correctement ou se rend fautif, celui qui se fâche. Celui, en effet, qui s'écarte peu du milieu, soit en plus soit en moins, on ne le blâme pas; au contraire, nous louons plutôt, quelquefois, ceux qui manquent de colère, et nous les appelons doux; tandis que ceux qui tombent dans un peu d'excès, nous les appelons virils, comme capables et aptes à commander à cause de leur promptitude à la vengeance, qui appartient aux chefs. Mais pour combien et quelle sorte d'écart du milieu on est blâmé ou n'est pas blâmé, la raison ne peut pas facilement le fixer. C'est que le jugement de cette chose tient à des singuliers et à leur perception, non pas tant en une estimation extérieure qu'intérieure.

#814. Ensuite (1126b4), il montre ce qu'il y a de manifeste en pareille [matière]. Il dit qu'il est manifeste que l'habitus moyen est louable, en conformité auquel nous nous fâchons contre qui il faut, en ce en quoi il faut, et pareillement pour les autres circonstances; et que l'excès et le défaut sont blâmables. De sorte, toutefois, que s'il s'en produit peu, c'est tolérable; et que s'il s'en produit plus, c'est plus blâmable; que s'il s'en produit beaucoup, c'est très blâmable. Aussi, on doit toujours revenir au milieu.

#815. — Enfin, il conclut que voilà qui est dit pour les habitus qui portent sur la colère.

Leçon 14

#816. — Après avoir traité des vertus qui regardent les choses extérieures, le Philosophe traite ici des vertus qui regardent les actions humaines.

En premier, en [matière d'actions] sérieuses. En second (1127b32), en [matière d'actions] enjouées.

Dans les actions sérieuses, par ailleurs, il y a deux [aspects] à considérer: le plaisir et la vérité. En premier, donc, il traite d'une vertu qui porte sur les plaisirs et tristesses issus des actions sérieuses des gens. En second (1127a13), d'une vertu qui porte sur la vérité.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre qu'il y a, dans les plaisirs et tristesses des actions humaines, milieu et extrêmes. En second (1126b19), il en traite.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente le vice qui a trait au plaisir excessif. Il dit que, dans les entretiens humains, où tient, surtout, la vie commune que mènent les gens entre eux, selon la propriété de leur nature, et, universellement, en toute vie commune humaine, qui se fait par cela que les gens communiquent entre eux avec des paroles et des choses, certains se montrent complaisants²⁶, au sens qu'ils cherchent à plaire aux gens. Aussi, ils louent tout ce qui se dites et se fait par d'autres, pour se montrer plaisants pour eux. Ils ne contredisent en rien ceux avec qui ils vivent, de manière à ne pas les contrister, dans l'idée qu'il faut vivre avec tous sans tristesse.

#817. — En second (1126b14), il présente le vice qui a trait au manque en pareille [matière]. Il dit que ceux qui se comportent de la manière contraire aux complaisants veulent contrarier tout ce qui se dit ou se fait, au sens qu'ils cherchent à contrister les autres, et ne se préoccupent en rien d'éviter de les contrister autres: on les appellent grincheux²⁷ et chicaniers²⁸.

#818. — En troisième (1126b16), il conclut que c'est l'habitus moyen qui est louable. Il dit que, comme les habitus mentionnés, qui se situent dans l'extrême, ne sont pas louables, il en devient manifeste que c'est l'habitus moyen qui est louable, selon lequel on accepte ce que les autres disent ou font, ou encore on le méprise et contredit comme il le faut.

#819. — Ensuite (1126b19), il en traite.

En premier, du milieu. En second (1127a7), des extrêmes.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite du nom de l'habitus moyen. En second (1126b28), de sa propriété.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il affirme que l'habitus moyen est resté sans nom.

#820. — En second (1126b20), il le nomme par ressemblance avec l'amitié.

Il dit que cette vertu s'assimile surtout à l'amitié, car elle lui ressemble en l'acte extérieur qui lui est le plus propre, qui est de se montrer plaisant à vivre avec ses amis. Celui qui est disposé selon l'habitus moyen de cette vertu, en effet, se comporte de telle manière, dans ce fait d'être plaisant à vivre pour les autres, comme nous disons que cela convient à un ami, dont l'amitié soit modérée par la raison, ce qui relève de l'amitié de l'[homme] honorable. Car toute amitié n'est pas conforme à la vertu, comme on le dira plus loin (#1574-1577). S'il en allait ainsi que celui qui a cette vertu ressentait de la dilection envers ceux avec qui il vit, il serait tout à fait de nature à se trouver tout à fait vertueux.

#821. — En troisième (1126b22), il montre la différence entre cette vertu et la véritable amitié.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la différence. En second (1126b26), il exclut une fausse compréhension.

Il dit donc, en premier, que cette vertu diffère de la véritable amitié, car elle va sans l'amour, passion de l'appétit sensible, et sans la dilection envers ceux avec qui l'on converse, qui relève de l'appétit intellectuel. En effet, on ne reçoit pas chaque dire ou action des autres comme il faut parce que l'on est affecté envers eux de haine ou d'amour, mais parce que l'on est ainsi disposé en conformité à un habitus. Le signe en est que l'on observe cela non seulement envers ses amis, mais communément envers tous les inconnus et connus, familiers et non familiers. Il en va d'ailleurs

²⁶*Placidi*, ἄρεσκοι. L'étymologie des deux termes connote le plaisir; il s'agit de gens qui se conduisent comme avec la règle absolue qu'il ne faut procurer que du plaisir à ses congénères.

²⁷*Dyscoli*, δύσκολοι.

²⁸*Litigiosi*, δυσέριδες.

pareillement de la libéralité. L'ami, en effet, remet ses dons à ses amis par amour, tandis que le libéral ne [le fait] pas du fait qu'il aime, mais du fait qu'il est de nature à se défaire facilement de son argent.

#822. — Ensuite (1126b26), il exclut une fausse compréhension de ce qui précède. Du fait qu'il avait dit que cette vertu se comporte pareillement envers les inconnus et les connus, on pourrait entendre cette ressemblance à tous points de vue. Or elle est à entendre quant à ce [point] commun, qui consiste à se montrer plaisant pour tous dans la vie commune. Mais il y a une différence quant aux façons spéciales de mener la vie commune, car il fait en chaque [cas] comme il convient. Or il ne se peut pas que l'on se montre plaisant et contristant de la même manière avec des familiers et des étrangers.

#823. — Ensuite (1126b28), il présente cinq propriétés de cette vertu. La première se prend de la façon de s'entretenir. Il dit que, comme on l'a dit (#821), il s'entretient généralement avec tous comme il le faut.

#824. — Il présente ensuite la seconde propriété (1126b29), qui se prend du côté de la fin. Il dit qu'il tend à ne jamais se montrer attristant à vivre pour les autres, dans la vie commune, ou même plaisant. Il rattache cela au bien honorable, et à celui qui rapporte, c'est-à-dire, à l'utile, car il est concerné par les plaisirs et les tristesses qui se produisent dans les entretiens, en lesquels, principalement et proprement, consiste la vie commune humaine. C'est cela, en effet, le propre des hommes, en regard des autres animaux, qui communiquent entre eux pour la nourriture et pour autre chose de la sorte.

#825. — Il présente ensuite la troisième propriété (1126b31), qui se prend par comparaison à la tristesse. Il dit que parfois celui qui a cette vertu refuse de se montrer plaisant avec un autre, et même qu'il choisit parfois de le contrister. Cela, de deux manières. D'une manière, certes, en considération de soi-même, par exemple, si cela n'est pas honorable pour lui, par exemple, lorsque l'autre profère des paroles honteuses; ou encore s'il lui cause du dommage, par exemple, lorsque l'autre parle pour lui nuire. De l'autre manière, en considération de celui avec qui il vit. Par exemple, s'il dit ou fait quelque chose qui contribue à un grand déshonneur pour lui-même, ou encore qui soit très dommageable pour lui. Par le fait de le contredire, il lui apporte une petite tristesse. Le vertueux, en effet, n'acceptera pas ce que les autres disent de telle ou telle manière, mais il [les en] reprendra, plutôt.

#826. — Il présente ensuite la quatrième propriété (1126b36), qui se prend par comparaison à des personnes différentes. Il dit que le vertueux s'entretient et converse de manière différente avec ceux qui sont investis de responsabilités et avec n'importe quelles personnes privées. Pareillement encore, de manière différente avec ceux qu'il connaît plus ou moins, et en regard des autres différences entre les personnes. À chacun, en effet, il attribue ce qui est convenable.

#827. — Il présente ensuite la cinquième propriété (1127a2), qui se prend par comparaison au plaisir et à la tristesse. Il dit que, par soi, il vise à plaire et se refuse à contrister, mais que, cependant, il contriste quelquefois un peu, en regard du futur, s'il a plus de poids que la tristesse présente, quant à l'honorabilité et à l'utilité, ou même pour une considération future importante, pour laquelle il pare en contristant dans le présent. Il conclut, par ailleurs, que tel est l'habitus moyen, quoiqu'il soit resté sans nom. On pourrait quant à nous, toutefois, le nommer affabilité.

#828. — Ensuite (1127a7), il traite des vices opposés.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il traite du vice qui a trait au plaisir excessif. Il dit que celui qui se montre plaisant à l'excès, s'il ne le fait pas en vue d'autre chose, on l'appelle complaisant; tandis que s'il le fait soit en vue d'obtenir de l'argent, soit en vue de quoi que ce soit d'autre qu'il peut estimer, on l'appelle flatteur ou adulateur²⁹.

#829. — En second (1127a10), il détermine du vice opposé. Il dit que celui qui contriste tout le monde, on l'appelle chinanier et grincheux, comme on l'a dit plus haut (#817).

#830. — En troisième (1127a11), il compare entre eux les deux vices qui précèdent. Il dit qu'on dirait que les extrêmes s'opposent entre eux, mais non à la vertu, car le milieu de la vertu est resté sans nom.

²⁹*Blanditor sive adulator*, κόλλ᾽ ὄξ.

Leçon 15

#831. — Après avoir traité de la vertu qui tient le milieu, dans les actions humaines, quant à ce qui est de se montrer plaisant, le Philosophe traite ici de la vertu qui tient le milieu quant à cette vertu, dans les mêmes actions humaines, que l'on appelle vérité. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre sur quoi porte son intention. En second (1127a20), il traite de son propos.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il affirme qu'il existe une vertu moyenne opposée à la vantardise³⁰. En second (1127a14), il montre que l'on doit traiter de cette vertu. En troisième (1127a17), il montre la différence de cette vertu avec la précédente.

Il dit donc, en premier, que la médiété opposée à la vantardise porte pratiquement sur les mêmes [objets] que la vertu précédente, car elle porte sur les actions humaines. Néanmoins, ce n'est pas sous le même [rapport], car ce n'est pas sous le rapport du plaisir [que l'on procure aux autres], mais sous un autre [rapport], comme on le dira par la suite (#838). Comme pour la vertu précédente, toutefois, la médiété même est restée sans nom.

#832. — Ensuite (1127a14), il montre pourquoi il est nécessaire de traiter de cette vertu. Il présente deux raisons pour cela. Il en donne la première, qu'il n'est pas mauvais, et même utile pour les sciences morales, de traiter des vertus en les parcourant [une à une]. Car nous saurons davantage ce qui a trait aux mœurs, si, dans notre traité, nous parcourons ce qui appartient à chacun des habitus. C'est que la connaissance des choses morales atteint sa perfection du fait d'en connaître les [applications] particulières.

#833. — Il présente ensuite la seconde raison (1127a16).

Il dit qu'en constatant qu'il en va ainsi en chaque [cas], nous tiendrons mieux la certitude que les vertus sont des médiétés.

#834. — Ensuite (1127a17), il traite de la différence de cette vertu avec la précédente. Il dit que l'on a déjà parlé de ce qui a trait à se montrer plaisant ou attristant dans la vie commune et l'entretien avec d'autres. Il reste toutefois à parler de ce qui s'accorde avec la vérité et la fausseté dans les paroles et les actions, ou avec la prétention³¹, pour les faits.

#835. — Ensuite (1127a20), il traite des vertus et des vices.

En premier, il présente la vertu et les vices contraires. En second (1127a32), il en traite.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre ce qui relève du milieu et des extrêmes, dans cette matière. En second (1127a26), il montre de quelle manière ce que l'on a dit relève de l'habitus moyen et des extrêmes. En troisième (1127a28), que l'habitus moyen est louable, tandis que les extrêmes sont vicieux.

Il dit donc, en premier, que le vantard, celui qui commet l'excès, feint des [faits] glorieux. Cela, de deux manières. D'une manière, il feint que soient siens des [faits] glorieux qui n'existent pas. De l'autre manière, il prétend les [faits] plus grands qu'ils ne sont. Celui, par ailleurs, qui se rend fautif par manque, on dit qu'il minimise³². Mais celui qui tient le milieu, on le dit franc³³, c'est-à-dire, admirable

³⁰*Jactantia*, ἄλ αζ ονεΐ α. Le mot latin image ce vice par l'action de lancer sans cesse des choses devant soi, tandis que le mot grec renvoie au comportement peu distingué d'une tribu thrace, les Ἰ αλ αζ ὠ νες. En français, on a dérivé *vantardise* du latin ecclésiastique *vanitare*, action d'exercer sa vanité.

³¹*Fictio*, προσποίηση.

³²*Iron*, ἔ ῖ ρ ω ν. L'image de départ est l'idée de diminuer, de rapetisser. On ne peut dire simplement *ironique*, en français, puisque l'ironie s'est spécialisée à l'ironie socratique, qui rapetisse en matière de connaissance: on fait semblant, en questionnant un autre, de ne pas savoir ce que de fait l'on sait. On pourrait dire *réticent*, en partant du fait de taire obstinément des choses que l'on devrait dire.

³³*Autocastos*, αὐ θέ κ α σ τ ο ς, qui désigne que *chacun soit lui-même*. *Franc* nomme plus par opposition au vice par manque, à partir d'une certaine liberté de mouvement et de parole, comme en niant toute inclination à dissimuler.

en lui-même, car il ne cherche pas à s'attirer davantage d'admiration qu'il ne lui en convient par lui-même. Ou encore, on l'appelle sincère³⁴, c'est-à-dire, manifeste par lui-même, qui se laisse voir tel qu'il est. En effet, il est véridique en tant qu'il admet à son sujet ce qui est; et cela non seulement en parole, mais aussi par sa vie, en tant que ses manières extérieures sont conformes à sa condition, de même que son élocution.

#836. — Ensuite (1127a26), il montre de quelle manière ce qui précède a trait aux trois habitus annoncés. Il dit qu'il est possible d'accomplir de deux manières chacun des actes mentionnés. D'une manière, à cause d'autre chose, par exemple, quand on nie que l'on soit tel que l'on est, par peur. D'une autre manière, non pas à cause d'autre chose, mais parce que l'on prend plaisir à agir de la sorte. C'est ceci qui touche proprement à l'habitus. Car chacun parle, agit et conduit sa vie d'après la nature de son habitus, sauf quand, parfois, il agit autrement parce qu'autre chose est survenu.

#837. — Ensuite (1127a28), il montre ce qui, dans les habitus mentionnés, est louable et blâmable. Il dit que que le mensonge est par soi mauvais et à éviter, tandis que le vrai est bon et louable. En effet, les signes sont institués justement pour représenter les choses d'après ce qu'elles sont. C'est pourquoi, si on représente une chose autrement qu'elle n'est, en mentant, on agit avec désordre et vice, tandis que celui qui dit vrai agit dans l'ordre et la vertu. Il est manifeste, par ailleurs, que celui qui dit vrai se tient en un milieu, du fait qu'il marque la chose d'après ce qu'elle est. La vérité, en effet, consiste en une égalité, ce qui est un milieu entre grand et petit, tandis que celui qui ment se tient en un extrême, parlant ou bien par excès, parce qu'il dit plus qu'il n'y a, ou bien par défaut, parce qu'il [dit] moins qu'il n'y a. Aussi appert-il que les deux sont blâmables, mais davantage le vantard, qui s'écarte vers le plus, puisqu'il s'écarte davantage du vrai; car dans l'égal, on trouve le moins, mais non le plus.

#838. — Ensuite (1127a32), il traite des habitus annoncés.

En premier, de la vertu. En second (1127b9), des vices opposés.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il traite de quel véridique il s'agit. En second (1127b3), il montre ce qui a principalement trait à lui. En troisième (1127b7), il montre vers quel extrême il tend davantage.

Il dit donc, en premier, que l'on doit parler des habitus annoncés, mais d'abord du véridique. Cependant, nous ne visons pas maintenant celui qui parle avec vérité en matière de témoignages à des procès, par exemple, lorsque, interrogé par un juge, on témoigne ce qui est vrai; ni non plus celui qui dit vrai en quoi que ce soit qui ait trait à la justice; cela, en effet, relève d'une autre vertu, à savoir, de la justice. Mais nous visons ce véridique qui dit vrai dans sa vie et ses paroles en des matières qui ne comportent pas de différence de justice et d'injustice. Il dit vrai, néanmoins, seulement à cause de sa disposition d'habitus, comme aussi, plus haut, on l'a dit de la vertu qui précède, qu'elle veut se montrer plaisante pour les autres dans la vie commune non par amour, mais à cause de la disposition de son habitus. De même aussi, cette vertu montre le vrai non à cause de la justice à observer, mais à cause de l'aptitude qu'elle tient à dire vrai.

#839. — Ensuite (1127b3), il montre ce qui relève le plus du véridique qu'il vise. Il dit que pareil [homme] paraît posséder dans ses agissements une modération [qui lui permette] d'éviter l'excès et le défaut. En effet, il aime la vérité et le vrai même en ce en quoi il n'y a pas beaucoup matière à dommage ou profit. Et beaucoup plus encore en ce en quoi dire vrai ou faux fait une différence pour le dommage ou l'assistance à autrui. La raison en est qu'il a horreur du mensonge en lui-même comme de quelque chose de honteux, et non seulement dans la mesure où il tourne au dommage d'autrui. Or un tel [homme], il le dit louable.

#840. — Ensuite (1127b7), il montre vers quel extrême il tend davantage. Il dit que si, parfois, il est difficile de dire vrai avec totale précision, mieux vaut tendre à [dire] moins qu'à [dire] plus. En effet, cela paraît relever plus de la prudence, du fait que les gens sont portés à l'excès et, en parlant d'eux-

³⁴*Autophastos*, translittération plus travaillée, qui suppose, au lieu de ἕκαστος, un adjectif rattaché à φαίνομαι, en rapport avec la manière dont on se montre. *Sincère* — *sine cera*, sans cire — nomme à partir de la simplicité, de l'absence de mélange avec une substance étrangère à soi.

mêmes, ils deviennent pénibles pour les autres, car par cela ils ont l'air de vouloir se placer devant les autres.

#841. — Ensuite (1127b9), il traite des vices opposés.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il traite du vice qui a trait à l'excès. En second (1127b22), du vice qui a trait au manque. En troisième (1127b31), il traite de l'opposition des vices entre eux.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre de combien de manières on commet le vice de vantardise, qui tombe dans l'excès. En second (1127b14), il montre en rapport à quoi, principalement, on s'attend au vice de vantardise. En troisième (1127b17), il montre en quoi, principalement, on commet le vice de vantardise.

#842. — Il dit donc, en premier, que parfois on se vante de ce qui n'existe pas, ou de [faits] plus grands qu'ils ne sont, non pas à cause d'une autre fin, mais parce qu'on y prend du plaisir. Pareil [homme], on le dit tenir une ressemblance avec le mal, car autrement il ne trouverait pas de joie dans le mensonge. En effet, cela provient d'un désordre de l'esprit. Cependant, pareil [homme] n'est pas tout à fait mauvais, car il ne vise aucune malice. Mais il est vain, dans la mesure où il prend plaisir à une chose qui, en soi, n'est ni bonne ni utile. D'une seconde manière, il dit que l'on se vante à cause de l'appétit de gloire ou d'honneur. Pareil [homme], on dit qu'il n'est pas beaucoup blâmable, dans la mesure, où la gloire et l'honneur ont une affinité avec les choses honorables pour lesquelles on est loué et honoré. D'une troisième manière, certains se vantent en vue de l'argent, ou de n'importe quoi d'autre que l'on peut apprécier en argent. C'est pareil [homme] qu'il dit le plus difforme, car il ment pour un moindre bien.

#843. — Ensuite (1127b14), il montre en rapport à quoi, principalement, on s'attend à de la vantardise. Il dit que l'on ne juge pas quelqu'un vantard du fait qu'il tienne ou ne tienne pas d'où il puisse ainsi se vanter, mais du fait qu'il choisit [de le faire]. On appelle quelqu'un vantard, en effet, d'après l'habitue qui s'ensuit d'un pareil choix, comme aussi, pour n'importe quel menteur, que l'on dit menteur du fait qu'il choisit de mentir, ou parce qu'il prend joie au mensonge même, ou parce qu'il ment par appétit de gloire ou de gain.

#844. — Ensuite (1127b17), il montre de quoi, principalement, on se vante. Or il est manifeste que ceux qui prennent joie à la vantardise même se vantent indifféremment de n'importe quoi. Mais ceux qui se vantent en vue de la gloire feignent des [faits] de nature à paraître louables, comme le sont les actes de vertu ou qui ont trait au bonheur, comme la noblesse, les richesses et autres [choses] de la sorte. Par ailleurs, ceux qui se vantent en vue du gain feignent des [faits] de nature à donner plaisir aux autres; autrement, ils ne gagneraient rien. De plus, ils font attention à ce que les [faits] dont ils se vantent soient de nature à ce que, s'ils ne sont pas vrais, cela puisse échapper à l'attention, de façon que leur mensonge de soit pas surpris.

#845. — Il présente un exemple en deux [matières]. D'abord, pour les choses qui touchent la médecine, car tous désirent la santé, et on ne peut être surpris par personne, si on se trompe en soignant. D'autres, par ailleurs, touchent la divination du futur, dont naturellement les gens se préoccupent, et sur quoi on ne surprend pas facilement le mensonge. C'est pourquoi ceux qui se vantent en vue du gain feignent principalement d'être médecins ou sages en divination. Ou bien on peut renvoyer ce mot, *sage*, à ce que de pareilles [gens] se vantent de la connaissance des [choses] divines, désirable et cachée.

#846. — Ensuite (1127b22), il traite du vice qui a trait au manque.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il compare ce vice à la vantardise. En second (1127b25), il montre la variété de ce vice.

Il dit donc, en premier, que ceux qui minimisent, qui disent d'eux-mêmes moins qu'il n'y a, paraissent avoir meilleure grâce³⁵ en leurs mœurs que les vantards, car ils ne paraissent pas dire de pareilles [choses] en vue du gain, mais comme s'ils fuyaient l'enflure de l'orgueil.

#847. — Ensuite (1127b25), il montre comment ce vice peut se produire de diverse manière. Il dit qu'il y en a qui nient surtout d'eux-mêmes ce qui paraît avoir trait à une grande gloire, comme Socrate, qui niait qu'il soit savant. Il y en a, par ailleurs, qui, même dans n'importe quoi de petit et de manifeste, veulent montrer qu'ils ne se feignent pas plus grands qu'ils ne sont. Ceux-là, on les appelle faiseurs de manières³⁶, au sens qu'ils trouvent leurs délices dans l'astuce et la feinte. *Panoûgroi*, en grec, nomme les astucieux; et *baûkob*, c'est la même chose qu'*avec délice*³⁷. Ceux-là, par ailleurs, il dit qu'ils sont facilement méprisables, car leur feinte est trop manifeste. D'ailleurs, pareil défaut paraît quelquefois relever extérieurement de la vantardise, pour autant que par cela on veuille se montrer meilleur et plus modéré [qu'on ne l'est]. Comme les Lacédémoniens, qui portaient des vêtements plus négligés qu'il ne convenait à leur statut. Car tant l'excès des [choses] extérieures que leur défaut immodéré paraît relever de la vantardise, en tant que par l'un et l'autre paraît une certaine excellence de l'homme.

#848. — Il y en a d'autres encore qui usent de manière modérée de ce vice, car à la fois ils ne nient pas d'eux-mêmes tout [fait] glorieux, ni non plus n'en assument de trop petits, et usent de ce vice de manière à ne pas être trop prompts ni en vue; de pareilles [gens] paraissent avoir meilleure grâce, comme il a été dit plus haut.

#849. — Ensuite (1127b31), il traite de l'opposition du vice avec la vertu. Il dit que le vantard s'oppose manifestement plus au véridique, en tant qu'il est pire, comme on l'a dit (#837). Toujours, en effet, le vice pire s'oppose davantage à la vertu.

Leçon 16

#850. — Après avoir traité des vertus qui portent sur les actions humaines sérieuses, le Philosophe traite ici d'une vertu qui porte sur les jeux³⁸. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il montre que, dans les jeux, il peut y avoir vertu et vice. En second (1128a4), il traite de la vertu qui porte sur les jeux, et des vices opposés. En troisième (1128b4), il montre la différence entre cette vertu et les précédentes.

Sur le premier [point], on doit tenir compte qu'à propos de ce qui est par soi mauvais et ne peut avoir raison de bien, il n'existe ni vertu ni vice, comme on l'a montré (#329). Si, donc, le jeu ne pouvait avoir aucune raison de bien, il n'existerait pas de vertu à propos du jeu.

#851. — Cependant, le jeu comporte raison de bien, en tant qu'il est utile à la vie humaine. De même, en effet, que l'on a besoin de se reposer des travaux corporels en s'arrêtant de temps en temps, de même aussi on a besoin de se reposer l'âme un moment de la tension de l'esprit avec laquelle on s'adonne aux choses sérieuses; et c'est avec le jeu, bien sûr, qu'on le fait. C'est pourquoi il dit que,

³⁵*Videntur habere mores gratiosiores*, χαριέστεροι τὰ ἔθη φαίνονται.

³⁶*Blatopanurgi*, βαλκοπανουργοί. Πανούργος désigne la personne très adroite, trop adroite, peut-être, jusqu'à la fourberie, et *βαῦκος* précise que son adresse porte sur l'affectation, la réticence, la tendance à se faire prier.

³⁷De fait, *βαῦκος*, d'étymologie inconnue, est un terme populaire appliqué à l'efféminé, au maniéré, qui se conduit et s'abaisse comme une courtisane.

³⁸*Ludus*, παίδια. L'un et l'autre mot désigne toute action non sérieuse, faite sans autre motif que le plaisir qui l'accompagne; le terme grec attache cette notion à l'activité de l'enfant, distincte de celle de l'adulte justement du fait de n'être pas ordonnée à une fin sérieuse. *Jeu* dérive de *jocus*, qui a d'abord désigné plus spécialement les paroles non sérieuses, avant de remplacer *ludus*, jusque dans les langues romanes, pour désigner tout divertissement, en action ou en parole.

comme on trouve un repos pour l'anxiété liée aux préoccupations de cette vie, [on en trouve un] aussi dans les rapports humains, avec le jeu; le jeu a ainsi raison de bien utile. Par suite, on pourrait trouver dans les jeux une manière convenable, pour les gens, de s'entretenir entre eux, en sorte qu'on dise et entende les choses qu'il faut, et comme il le faut. Toutefois, il y a grande différence entre ce qu'il y a lieu de dire et d'entendre en pareil [contexte], car on peut entendre avec décence bien des [choses] que l'on ne pourrait dire avec décence. Par ailleurs, partout où il y a une différence entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, il n'y a pas seulement milieu, mais aussi excès et manque par rapport au milieu. Aussi, à propos du jeu, il peut y avoir milieu de la vertu et extrêmes.

#852. — Ensuite (1128a4), il traite du milieu et des extrêmes.

En premier, il dit la nature de chacun d'eux. En second (1128a16), il montre ce qui convient à chacun d'eux.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre ce qu'est le milieu et l'extrême dans le jeu. En second (1128a10), il montre que cela relève de la diversité des mœurs. En troisième (1128a12), il montre que parfois l'extrême est pris pour le milieu.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre ce qui relève de l'excès. Il dit que ceux qui commettent l'excès dans la drôlerie³⁹ du jeu, on les appelle des bouffons⁴⁰, c'est-à-dire, des voleurs, à la ressemblance des milans, qui volaient autour du temple pour dérober les intestins des animaux immolés. De même aussi, ceux-là guettent tout ce qu'ils pourraient dérober pour le tourner au drôle. C'est pourquoi pareilles [gens] sont pénibles, car ils ne cherchent qu'occasion de faire rire; et ils mettent davantage leurs efforts à cela qu'à dire des [choses] séantes, c'est-à-dire, honorables, et à ne pas déranger celui à qui ils proposent une plaisanterie par jeu. En effet, ils veulent davantage dire des [choses] honteuses, ou des [choses] par lesquelles les autres soient dérangés, que de faire rire les gens.

#853. — En second (1128a7), il montre ce qu'est le vice par manque. Il dit que ceux qui ne veulent rien dire de drôle et qui se montrent désagréables envers ceux qui en disent, même s'ils n'en sont dérangés que raisonnablement, passent pour rustres⁴¹, c'est-à-dire, paysans, et guindés⁴², c'est-à-dire, inaptes à se relâcher avec le plaisir du jeu.

#854. — En troisième (1128a9), il montre ce qu'est le milieu dans le jeu. Il dit que ceux qui se comportent avec modération dans les jeux, on les dit enjoués⁴³, c'est-à-dire, de bonne tournure⁴⁴, du fait qu'ils ne tournent en dérision qu'avec convenance ce qui se dit et se fait.

#855. — Ensuite (1128a10), il montre que ce dont on vient de parler a trait à des différences de mœurs. Il dit que les changements dont on vient de parler: que l'on veuille faire rire ou avec excès ou trop peu ou avec modération, sont un indice de la disposition morale intérieure. De même, en effet, qu'on discerne, par les changements corporels extérieurs, les dispositions intérieures des corps, de même, par les actions extérieures, on connaît les mœurs intérieures.

#856. — Ensuite (1128a12), il montre comment l'extrême est parfois pris pour le milieu. Il dit que parce que plusieurs rient trop volontiers, et qu'il y en a beaucoup qui prennent plus plaisir qu'il ne faut au jeu, et à dire aux autres des plaisanteries joyeuses, il s'ensuit que chez eux, on appelle les bouffons enjoués, car ils ont bonne grâce à leurs yeux. En effet, ils sont excessifs dans le jeu, et bien des gens aiment celui-ci avec excès. Pourtant, il n'y a pas qu'une petite différence entre bouffons et [personnes] enjouées, comme il appert de ce que l'on a dit plus haut (#852-854).

³⁹*Derisio*, γελοῖος, ce qui prête à rire.

⁴⁰*Bomolochi*, βωμολόχοι, de βωμός, *autel*, et λόχος, *embuscade*. Le βωμολόχος, c'est d'abord ce pauvre, si misérable qu'il se tient près de l'autel pour dérober les restes des sacrifices. De même, le bouffon est comme à l'affût pour enlever tout ce qu'il peut y avoir de sacré ou de sérieux dans une conversation ou dans une situation.

⁴¹*Agrii*, ἄγροικοι.

⁴²*Rudi*, σκληροί.

⁴³*Eutrapeli*, εὐτράπελοι.

⁴⁴*Bene vertentes*, εὐτρόπιοι. Ὁ τρόπος, c'est d'abord la direction, le fait d'être tourné dans une direction.

#857. — Ensuite (1128a16), il montre ce qui a proprement trait aux habitus dont on vient de parler.

En premier, il montre ce qui a proprement trait au milieu de la vertu. En second (1128a33), ce qui [a trait] à l'extrême par excès. En troisième (1128b1), il montre ce qui a trait à l'extrême par manque.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre de quelle manière, universellement, se comporte la personne enjouée en regard du jeu. En second (1128a25), comment elle se comporte spécialement en regard des plaisanteries joyeuses.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il affirme qu'il appartient à l'habitus moyen d'user de jeux convenables. Il dit qu'appartient à l'habitus moyen de cette vertu ce qui est le propre de l'adroit⁴⁵, c'est-à-dire, de celui qui est bien apte et disposé pour les rapports avec les gens. À pareilles gens, en effet, il appartient de dire et d'entendre des [propos] enjoués de nature à convenir à l'homme mesuré⁴⁶ et libéral⁴⁷, c'est-à-dire, qui a l'esprit libre des passions serviles.

#858. — En second (1128a19), il prouve et apporte une raison à l'appui de ce qu'il avait dit, que partout où l'on trouve quelque chose qui peut se faire avec décence, cela appartient à la vertu. Ainsi, il se peut qu'en se jouant, on dise et entende des [propos] qui conviennent. Cela appert à partir de la différence entre les jeux. En effet, le jeu de l'homme libéral, qui entend spontanément à faire proprement le bien, diffère du jeu de l'homme servile, occupé à des [intérêts] serviles. Et le jeu d'un homme discipliné, instruit sur la manière dont on doit jouer, diffère du jeu de l'homme non discipliné, qui n'est retenu dans le jeu par aucune discipline. Aussi est-il manifeste qu'il appartient à l'habitus moyen de la vertu de dire et d'entendre par jeu les [propos] qui conviennent.

#859. — En troisième (1128a22), il apporte un signe à l'appui de ce qui a été dit plus haut, que le jeu de l'homme discipliné et de l'homme non discipliné diffère. Il dit que cela apparaît le plus à regarder, tant dans les anciennes que dans les nouvelles comédies, c'est-à-dire, dans les représentations, les entretiens des gens entre eux. Car si quelque part, en pareils récits, il se produisait quelque conversation honteuse, cela entraînait le rire chez certains, puisque c'étaient de pareils [objets] de honte qui étaient tournés à la blague. Mais pour d'autres, c'est le soupçon qui était engendré, puisqu'ils soupçonnaient que ceux qui prononçaient des [propos] honteux détenaient de la malice en leur cœur. Il est manifeste, d'ailleurs, que cela n'a pas qu'un petit rapport à l'honorabilité d'un homme, s'il tient, par jeu, des [propos] honteux ou honorables⁴⁸.

#860. — Ensuite (1128a25), il montre comment se comporte le vertueux en regard des plaisanteries badines.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il soulève la question si l'on doit discerner que l'on plaisante bien dans le jeu à partir de ce que l'on dit, parce qu'on dit ce qu'il convient que dise l'homme libéral, vertueux et mesuré. Ou bien ce n'est pas par là que l'on discerne celui qui plaisante bien, mais plutôt à partir de la fin ou de l'effet, parce qu'à savoir, il vise à ne pas contrister son auditeur. Ou bien même, ce qui est plus, il vise à lui plaire.

#861. — En second (1128a27), il répond à la question sous le rapport de son second membre. Il dit que cela reste indéterminé ce qui contriste ou plaît à l'auditeur, car à différentes [gens] des [propos] différents sont haïssables et plaisants. Chacun entendra volontiers, en effet, les propos de nature à lui être plaisants, car ce que l'on supporte patiemment d'entendre, est manifestement ce que l'on fait, en le proposant à d'autres, quand on n'entend pas les contrister.

#862. — En troisième (1128a29), il montre qu'il y a quelque chose de déterminé, sous le rapport du premier membre, quant aux plaisanteries que l'on dit. Il est manifeste, en effet, que le vertueux ne fera

⁴⁵*Epydextiotis*, ἐπιδεδξιότης. Saint Thomas paraît avoir interprété le terme abstrait pour le concret. L'aptitude à bien faire les choses est nommée à partir du fait que l'on se trouve à droite, ou tourné vers la droite. On a une étymologie comparable avec *adresse*. Des mots davantage réservés à marquer la dextérité ici concernée seraient *doigté*, *tact*.

⁴⁶*Modestus*, ἐπιεικής. Les deux termes impliquent l'idée de mesure, de convenance.

⁴⁷*Liberalis*, ἐλευθέριος.

⁴⁸Saint Thomas paraît passer à côté du signe présenté par Aristote, du progrès moral observable des comédies anciennes, où on faisait rire avec de la grossière obscénité, aux comédies nouvelles, où on fait rire avec de fines allusions.

pas, c'est-à-dire, ne proposera pas toute plaisanterie, car la plaisanterie est une espèce de mépris; aussi, il se peut que l'on tienne par plaisanterie des propos qui produisent de l'infamie, et cela les législateurs l'interdisent. Mais il y a des plaisanteries qu'ils n'interdisent pas, qu'il faut dire pour le plaisir, ou pour la correction des gens, qui se fait tant que cela ne produit pas d'infamie. En effet, celui qui se comporte dans la plaisanterie comme l'homme de bonne grâce et le libéral paraît être pour lui-même sa loi, en tant que, de son propre choix, il évite ce que la loi interdit, et use de ce que la loi permet.

#863. — Enfin, il conclut que voilà de quelle nature est le milieu que l'on a dit, qu'on le nomme adroit, c'est-à-dire, apte, ou enjoué, c'est-à-dire, de bonne tournure.

#864. — Ensuite (1128a33), il traite du mal par excès. Il dit que le bouffon est moins mauvais que le railleur, car le railleur vise à confondre quelqu'un, ce que ne vise pas le bouffon, qui vise seulement à faire rire, et qui n'épargne ni lui ni les autres quand il vise à faire rire, car il tourne en dérision ses exemples et les dires et faits des autres; il tient même des [propos] de nature telle que l'homme de bonne grâce et vertueux n'en tiendrait aucun; même que certains d'entre de ces [propos], non seulement le vertueux ne les tiendrait pas, mais il n'y prêterait pas même l'oreille.

#865. — Ensuite (1128b1), il traite du vice par manque. Il dit que celui qui est rustre, c'est-à-dire, paysan, est inutile pour pareils entretiens enjoués. Il n'y apporte rien, en effet, et tous le contristent. En cela, il est vicieux, dans la mesure où il abhorre totalement le jeu, nécessaire à la vie humaine, en tant que repos.

#866. — Ensuite (1128b4), il infère la différence entre cette vertu et les deux précédentes. Il dit qu'on vient de parler de trois médiétés dans la vie humaine, et qu'elles portent toutes sur les communications en paroles et en actes. Elles diffèrent entre elles, par ailleurs, car l'une porte sur la vérité dans les paroles ou dans les actions, et les autres, sur ce qui est de se montrer plaisant. L'une d'entre elles porte sur le plaisir que l'on procure dans les jeux, tandis que l'autre sur le plaisir que l'on procure dans les entretiens, que l'on procure dans la vie, c'est-à-dire, que l'on procure à travers les [activités] sérieuses.

Leçon 17

#867. — Après avoir traité des médiétés qui sont des vertus, le Philosophe traite ici d'une médiété qui n'est pas une vertu, c'est-à-dire, de la pudeur.

En premier, il montre que la pudeur n'est pas une vertu. En second (1128b33), il montre la même chose à propos de la continence, qui, bien qu'elle soit louable, n'est pas une vertu.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il recherche le genre de la pudeur. En second (1128b15), il manifeste son sujet.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il propose son intention. Il dit qu'il ne convient pas de parler de la pudeur comme d'une vertu. Elle s'assimile plutôt, au contraire, à la passion qu'à l'*habitus*, genre de la vertu.

#868. — En second (1128b11), il prouve son propos de deux manières. En premier, bien sûr, par la définition de la pudeur. On dit, en effet, que la pudeur est la crainte de l'ignominie, c'est-à-dire, de la confusion qui s'oppose à la gloire. Or la crainte est une passion. Donc, la pudeur est dans le genre de la passion.

#869. — En second (1128b12), il prouve la même chose par l'effet de la pudeur. À ce sujet, on doit tenir compte que les passions sont des mouvements de l'appétit sensible, lequel se sert d'un organe corporel. Aussi, toutes les passions s'accompagnent d'une modification corporelle. De plus, la pudeur et la crainte qui porte sur les dangers de mort se comportent, en général, de la même manière, en ceci que l'une et l'autre passion se manifeste à une modification de la couleur corporelle.

#870. — Mais, dans le détail, elles diffèrent, car ceux qui ressentent de la pudeur rougissent, tandis que ceux qui craignent la mort pâlisent. La raison de cette différence est que la nature transmet souf-

fle et humeurs où elle sent une déficience. Or le siège de la vie réside dans le cœur; c'est pourquoi, quand du danger est à craindre pour la vie, souffle et humeurs accourent au cœur; c'est aussi pourquoi les [parties] extérieures, comme désertées, pâlisent. Par contre, honneur et confusion résident à l'extérieur. C'est pourquoi, comme il y a crainte, dans la pudeur, d'une privation d'honneur, humeurs et esprit accourent vers les [parties] extérieures et on rougit. Ainsi donc, il appert que tant la pudeur que la crainte de la mort sont des [entités] corporelles, en tant qu'elles s'accompagnent d'une modification, ce qui a manifestement trait à la passion plutôt qu'à l'habitus. Ainsi appert-il que la pudeur n'est pas une vertu.

#871. — Ensuite (1128b15), il montre quel sujet convient à la pudeur.

En premier, il montre à quel âge elle convient. En second (1128b21), il montre à quelle condition.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il propose son intention, à savoir, qu'elle ne convient pas à tout âge, mais à la jeunesse.

#872. — En second (1128b16), il prouve que la pudeur convient à la jeunesse. Cela, de deux manières. D'une manière, par une propriété de la jeunesse. Car les jeunes, à cause de l'ardeur de leur âge, vivent selon leurs passions. Aussi sont-ils enclins à se rendre fautifs de bien des manières. Ils en sont empêchés par la pudeur, par laquelle ils craignent la honte. C'est pourquoi la pudeur convient aux jeunes. D'une autre manière, il prouve la même chose par la coutume humaine. En effet, nous avons coutume de louer les jeunes qui ressentent de la pudeur.

#873. — En troisième (1128b19), il montre qu'à un autre âge, à la vieillesse, la pudeur ne convient pas. Il dit que personne ne loue un vieillard de ressentir de la pudeur. Car nous estimons qu'il ne doit faire aucune de ces [actions] honteuses, pour lesquelles on a coutume de ressentir de la pudeur. Tant parce qu'avec tout le temps qu'ils ont vécu, nous pensons qu'ils ont de l'expérience, que [parce qu']éteinte l'ardeur de l'âge, nous pensons qu'ils ne doivent plus rien faire de honteux par passion.

#874. — Ensuite (1128b21), il montre à quelle condition convient ou ne convient pas la pudeur.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre qu'elle ne convient pas au vertueux. En second (1128b23), il exclut certains sophismes contre son propos.

Il dit donc, en premier, que la pudeur n'appartient pas non plus au vertueux. En effet, la pudeur se ressent en regard de mauvaises [actions]. Or le vertueux ne fait rien de mal, puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui l'a et rend bonne son action. Donc, la pudeur ne convient pas au vertueux.

#875. — Ensuite (1128b23), il exclut trois objections sur ce dont il vient de parler. La première en est que l'on pourrait dire que la pudeur non seulement porte sur ce qui est honteux en vérité, qui contrarie à la vertu, mais aussi sur ce qui est honteux dans l'opinion.

#876. — Cependant, il dit lui-même que cela ne change rien à son propos, car, pour le vertueux, ni l'un ni l'autre n'est à faire, à savoir, ni le honteux en vérité, ni le honteux en opinion. C'est pourquoi il n'est exposé à ressentir de la pudeur pour quoi que ce soit. Au contraire, cela appartient au mauvais, d'être de nature à faire quelque chose de honteux, soit en vérité soit en opinion.

#877. — Il présente ensuite la seconde objection (1128b26).

En effet, on pourrait dire que bien que le vertueux n'ait rien dont ressentir de la pudeur, il est tout de même disposé de manière que, s'il faisait quelque chose de tel, il en ressentirait de la pudeur. Si donc, on allait estimer, à cause de cela que la pudeur convient au vertueux, il prouve que cela est inconvenant, de deux manières.

#878. — En premier, certes, parce que la pudeur, à parler proprement, ne regarde que les défauts volontaires, auxquels on doit le blâme. Mais cela répugne à la vertu que l'on fasse volontairement le mal. Donc, la pudeur ne lui convient pas, pour la raison qui précède. Il en irait autrement, d'ailleurs, si la pudeur avait trait à ce qui peut arriver involontairement, comme la maladie arrive involontairement aux gens. Aussi, même au vertueux en santé, il peut convenir de se préoccuper du médecin, à cause d'une maladie qui pourrait lui arriver.

#879. — En second (1128b29), il exclut l'objection qui précède.

Il dit que, d'après l'objection qui précède, la pudeur serait quelque chose de vertueux par hypothèse, parce que le vertueux ressentirait de la pudeur s'il faisait quelque chose de honteux. Mais cela ne porte pas sur les [caractères] qui conviennent proprement aux vertueux, lesquels, au contraire, leur conviennent de manière absolue, comme il appert pour toutes les vertus. Aussi reste-t-il que la pudeur ne convienne pas proprement au vertueux.

#880. — Il présente ensuite la troisième objection (1128b31).

En effet, on pourrait conclure, comme le manque de pudeur et le fait de ne pas ressentir de pudeur d'une action honteuse est quelque chose de mauvais, que, pour cette raison, ressentir de la pudeur soit vertueux.

#881. — Mais il répond que cela n'est pas nécessaire, car l'une et l'autre, à savoir, tant la pudeur que l'impudeur, suppose une action honteuse qui ne convient pas au vertueux. Laquelle supposée, cependant, il est plus convenable de la renier, par pudeur, que de ne pas s'en préoccuper, par impudeur. De là aussi apparaît que la pudeur ne soit pas une vertu; en effet, si elle était une vertu, elle appartiendrait au vertueux.

#882. — On doit aussi porter attention à ce que, plus haut, il a posé comme une passion louable l'indignation⁴⁹, dont il ne fait pas mention non plus ici, parce qu'il n'est pas de son intention, ici, de déterminer de ces passions; cela, en effet, appartient plutôt à la rhétorique, comme il appert au second [livre] de la *Rhétorique* (ch. 9); d'ailleurs, il n'a pas non plus traité ici de la pudeur, sauf à montrer qu'elle n'est pas une vertu. Il laisse la même chose à entendre de l'indignation.

#883. — Ensuite (1128b33), il apporte pareille [observation] sur la continence, qui, bien qu'elle soit louable, n'est pas une vertu, mais intègre quelque chose de la vertu: le continent, en effet, suit la raison droite, ce qui appartient à la vertu. Cependant, il souffre de violents mauvais désirs, ce qui appartient au manque de vertu. De cela, on parlera plus loin, au septième [livre] (1435-1454). C'est de manière assez convenable qu'il apporte cette comparaison avec la continence, parce que la pudeur est le plus requise où abondent les passions mauvaises, ce qui convient aux continents, comme on l'a dit.

#884. — Enfin, il se rattache à ce qui suit, en disant qu'il faut maintenant parler de la justice. C'est avec cela que se termine l'exposé du quatrième livre.

⁴⁹*Nemesis*.