

LIVRE NEUVIEME

Leçon 1

#1757. — Après avoir montré ce qu'est l'amitié, puis traité des espèces de l'amitié, le Philosophe traite ici, au neuvième livre, des propriétés de l'amitié.

En premier, il présente les propriétés de l'amitié. En second (1168a28), il soulève des difficultés sur ce qu'il a établi.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de ce qui touche à l'entretien¹ et à la rupture² de l'amitié. En second (1166a1), il traite des effets de l'amitié.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite de ce qui touche à l'entretien de l'amitié. En second (1165a36), il traite de ce qui touche à sa rupture.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente ce qui est propre à entretenir l'amitié. En second (1164a1), il montre comment, à défaut de cela, l'amitié se rompt. En troisième (1164a22), il enseigne des remèdes contre ce type de rupture.

#1758. — Il est déjà manifeste, dans les amitiés entre égaux, que ce qui entretient l'amitié, c'est de rendre à égalité; aussi manifeste-t-il d'abord de quelle manière on pourrait entretenir l'amitié développée entre des personnes dissemblables, ce qui paraissait bien plus douteux. Il dit qu'en toutes amitiés de cette nature, entre personnes dissemblables, par exemple, du parent pour son enfant, du roi pour son sujet, et ainsi des autres, ce qui établit l'égalité et entretient l'amitié, c'est le fait de rendre en proportion, à savoir, [de régler l'échange sur] ce qui est proportionnel à l'un et l'autre. Il manifeste cela avec l'exemple de ce que l'on trouve en justice politique, en rapport à ce qu'on a dit au cinquième [livre] (#975-976), qu'au cordonnier, pour les chaussures qu'il a fournies, la rémunération se fait d'après leur valeur, qui va d'après une proportion; et il en va de même du tisserand, et des autres artisans.

#1759. — Ensuite (1164a1), il montre comment, à défaut de proportion, l'amitié se trouve rompue.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la cause pour laquelle une rupture de la sorte ne peut se produire dans un échange [sur une base] de justice. Il dit qu'ici, à savoir, dans les échanges politiques, on a trouvé une commune mesure, à savoir, la monnaie, à laquelle tous les objets d'échange sont rapportés comme à leur mesure. Leur prix est mesuré en monnaie; c'est pourquoi on peut être certain de quoi l'on doit rendre pour quoi. Mais ce que l'on échange en amitié, par exemple, les affections et les services entre amis, cela ne peut s'apprécier en argent.

#1760. — C'est pourquoi, en second (1164a2), il montre comment, à défaut de proportion, l'amitié se trouve rompue.

En premier, il [le] montre du fait que la rémunération ne se trouve pas faite, d'un ami à l'autre. En second (1164a13), du fait que l'on ne rémunère pas avec ce que l'autre voulait.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la cause de la rupture de l'amitié. En second (1164a6), il montre en quelles amitiés cela se produit.

Sur le premier [point], on doit tenir compte de ce que la rémunération de l'amitié s'attend sous deux [regards]. En premier, quant au sentiment intérieur d'amour. Quant à cela, il dit qu'il arrive parfois, dans des amitiés, que celui qui aime accuse celui qu'il aime de ce que, alors que lui-même l'aime en surabondance, il ne reçoit pas d'amour en retour de celui qu'il aime. Parfois, son accusation est injuste, par exemple, s'il se trouve qu'il n'ait rien en lui par quoi il mérite d'être aimé. En second, la rémunération de l'amitié se fait quant aux dons et services extérieurs. Quant à cela, il dit que, souvent, celui qui est aimé accuse celui qui l'aime, parce qu'alors qu'au début, il lui avait tout promis, à la fin, il ne fait rien.

¹*Conservatio.*

²*Dissolutio.*

#1761. — Ensuite (1164a6), il montre en quelles amitiés ces [accusations] arrivent. Il dit que les accusations mutuelles dont on vient de parler arrivent, entre celui qui aime et celui qu'il aime, quand celui qui aime aime pour le plaisir, tandis que son ami aime celui qui l'aime pour une utilité. Il arrive parfois, d'ailleurs, que ces [accusations] ne se produisent pas, parce que ni à celui qui l'aime celui qu'il aime ne procure de plaisir, ni celui qui aime [ne procure] d'utilité à celui qu'il aime. C'est pourquoi se produit la rupture de l'amitié, puisque les [biens] n'existent plus, pour lesquels seuls il y avait amitié. En effet, ce n'était pas pour eux-mêmes qu'ils s'aimaient, mais pour les [biens] mentionnés, à savoir, l'utilité et le plaisir, qui ne durent pas, et c'est pourquoi des amitiés de cette nature ne sont pas non plus permanentes. Mais, comme on l'a dit plus haut (#1622-1623), l'amitié qui se développe pour les bonnes mœurs est permanente, parce qu'en rapport à elle, les amis s'aiment entre eux pour eux-mêmes.

#1762. — Ensuite (1164a13), il montre comment l'amitié se rompt du fait qu'on ne rémunère pas avec ce que l'on voulait, mais avec autre chose. Il dit que, souvent, des amis se disputent entre eux parce qu'ils ne sont pas rémunérés avec ce qu'ils désirent, mais avec autre chose. Lorsqu'en effet, on ne jouit pas de ce que l'on désire, c'est pareil à si on ne nous faisait rien.

#1763. — Il présente l'exemple d'un cithariste à qui on a promis qu'on lui donnerait d'autant plus qu'il jouerait mieux. Comme, le lendemain après avoir joué, il demandait qu'on remplisse ses promesses, le prometteur répondit qu'il lui avait rendu plaisir pour plaisir, car, réciproquement, il lui avait fait plaisir en quelque chose. Certes, si le cithariste cherchait un plaisir, elle est suffisante la rémunération. Mais si le prometteur cherchait un plaisir, et le cithariste un profit, l'échange n'est pas bien fait, car l'un d'eux a ce qu'il cherchait, tandis que l'autre non. En effet, celui qui procure quelque chose, s'attend à ce dont il a besoin, et c'est en vue de cela qu'il donne ce qu'il donne.

#1764. — Ensuite (1164a22), il enseigne les remèdes contre les ruptures d'amitié dont il a parlé. À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il enseigne ce qu'il y a à observer, pour entretenir la paix de l'amitié. En second (1164b22), il traite d'une difficulté.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre à qui il appartient d'apprécier la rémunération valable dans les amitiés. En second (1164a33), il montre de quelle manière se fait une rémunération de la sorte.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que l'appréciation de la rémunération valable relève de celui qui tire un bénéfice en premier. En second (1164a27), il montre comment, à défaut de cela, une accusation s'ensuit dans les amitiés.

#1765. — Il dit donc, en premier, que de régler la valeur de la rémunération relève de l'un et de l'autre, à savoir, de celui qui, avant, a donné, et de celui qui, avant, a tiré un bénéfice. Mais cependant, celui qui, avant, a donné paraît bien concéder le jugement de la rémunération à celui qui a reçu, comme on dit de Protagoras, le philosophe, que, quand il enseignait à ses disciples, il jugeait que le disciple lui fasse l'honneur d'une rémunération à la mesure qu'il lui semblait valable de donner pour les choses que son enseignement lui permettait de savoir; et il recevait de chacun d'eux dans cette mesure. Dans de tels services d'amitié, en effet, il suffit à certains qu'on leur rende d'après l'appréciation de ceux qui ont tiré un bénéfice. Ainsi semblent-ils recevoir un salaire suffisant, car on donne un salaire à quelqu'un, à savoir, à qui a fait du bien, et non à la chose procurée. C'est pourquoi le salaire paraît suffisant, qui suffit à l'homme, même s'il n'égale pas le bénéfice.

#1766. — Ensuite (1164a27), il montre comment la rupture de l'amitié provient du défaut de ceux qui ont reçu d'abord. Il dit que ceux qui, d'abord, reçoivent de l'argent, à savoir, avant de servir, mais ne font ensuite rien de ce qu'ils ont promis, peut-être parce que leurs promesses ont été excessives, on les accuse avec convenance, parce qu'ils ne font pas ce qu'ils ont promis. Cela, les Sophistes sont forcés de le faire, parce que, pour toutes les [choses] qu'ils savent, rien ne leur serait donné, si on s'en remettait à l'arbitre de leurs élèves; parce que toute leur science consiste en des apparences et frivolités. Ainsi donc, on les accuse avec justice, tant qu'ils ne font pas ce pour quoi ils ont pris un salaire.

#1767. — Ensuite (1164a33), il montre comment doit se faire la rémunération dans les amitiés.

En premier, quant aux amitiés qui se développent en rapport à la vertu. En second (1164b6), quant aux autres amitiés.

Il dit donc, en premier, que, si la contribution d'un bénéfice ne se fait pas pour une attestation, c'est-à-dire, pour la promesse d'un certain service, comme cela se faisait dans les [cas] précédents, il arrive parfois que des gens procurent dès l'abord des bénéfices à d'autres pour ceux-là mêmes qui les reçoivent, et non en considération d'une rémunération. Il est manifeste, à partir de ce que l'on a dit au huitième [livre] (#1743), que des [amis] de cette nature, on le peut les accuser. Cela, en effet, appartient à l'amitié qui se développe en rapport à la vertu, en laquelle la rémunération doit se faire en regard du choix, ou de l'affection de celui qui la fait. En effet, c'est le choix, surtout, qui appartient à l'amitié et à la vertu, comme on l'a dit (#1538).

#1768. — De même que l'on respecte cela dans l'amitié qui consiste en une relation basée sur la vertu, de même aussi on doit le respecter où la relation est basée sur la philosophie, par exemple, entre maître et disciple. En effet, la valeur de la philosophie que l'on apprend ne peut pas se mesurer en argent et le disciple ne peut la rendre à son maître à un prix égal; mais sans doute doit-on rendre ce qui suffit, comme à Dieu et à ses parents.

#1769. — Ensuite (1164b6), il montre de quelle manière se fait la rémunération dans les autres amitiés.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. En second (1164b10), il prouve son propos. En troisième (1164b20), il répond à une question tacite.

Il dit donc, en premier, que, si le don n'est pas donné à son ami pour lui-même, mais que l'intention du donneur soit de recevoir quelque chose, il faut que se fasse une rémunération qui apparaisse valable aux deux, à savoir, à la fois au donneur et au récipiendaire. Si cela ne se produit pas, celui-là doit apprécier la rémunération valable, qui a d'abord tiré un bénéfice. Et cela n'est pas seulement nécessaire, c'est aussi juste.

#1770. — Ensuite (1164b10), il prouve son propos.

En premier, avec une raison. En second (1164b13), avec l'autorité de la loi.

Il dit donc, en premier, qu'on doit rémunérer dans la mesure où on tire d'aide du bénéfice d'un ami, en amitié utile, ou dans la mesure où on reçoit du plaisir, en amitié de plaisirs. Car c'est ainsi, il semble bien, que l'on procède, dans les achats: on achète une chose pour autant qu'on l'apprécie. Or, combien on tire d'aide d'un bénéfice, ou combien on prend de plaisir, c'est surtout celui-là même qui tire aide ou à qui on a fait plaisir qui doit l'apprécier. C'est pourquoi il est nécessaire et juste que la rémunération soit échangée selon son estimation à lui.

#1771. — Ensuite (1164b13), il montre la même [chose] avec l'autorité de la loi. Il dit qu'en certaines cités, il est statué par la loi qu'il ne se fasse pas de punition après des conventions volontaires, si par la suite quelqu'un se croit trompé. C'est qu'il faut que, si on a volontairement fait confiance à quelqu'un pour [lui procurer] un bénéfice ou un service, qu'on soit payé selon le jugement de celui à qui on a fait confiance, en gardant l'esprit³ du premier échange. En effet, les législateurs estiment que celui à qui on a fourni au début doit régler la rémunération de manière plus juste que celui qui lui a fourni. Cela, c'est parce qu'il y a bien des choses que n'apprécient pas également ceux qui les ont déjà et ceux qui veulent les acquérir. Chacun a l'impression, en effet, que ses biens propres qu'il donne sont de grande valeur; mais la rémunération doit plutôt se faire d'après l'estime que leur accordent ceux qui les reçoivent.

#1772. — Ensuite (1164b20), il répond à une question tacite, en disant que celui qui tire un bénéfice doit l'apprécier non à la valeur qu'il lui accorde une fois qu'il l'a, mais à celle qu'il lui donnait avant de l'avoir. En effet, les gens ont coutume d'apprécier les biens temporels, une fois reçus, moins que lorsqu'ils les désiraient, avant de les avoir, et s'en trouvant en grande nécessité.

³Modus.

Leçon 2

#1773. — Après avoir montré que l'amitié s'entretient avec une rémunération proportionnelle, le Philosophe soulève ici des difficultés sur les biens que nous font les amis et sur leurs rémunérations.

En premier, il soulève des difficultés. En second (1164b27), il les résout.

Sur le premier [point], il soulève trois difficultés. La première, c'est: est-ce que, sur tout, il faut davantage faire du bien à son père et lui obéir qu'à n'importe quelles autres personnes? ou bien si, sur certaines [choses] on doit obéir davantage à d'autres: par exemple, est-ce que, souffrant, c'est-à-dire, malade, on doit davantage obéir au médecin qu'à son père? et est-ce que le guerrier doit obéir davantage au commandement du chef d'armée qu'au commandement de son père? La seconde difficulté est si l'on doit donner plus de service à son ami ou à quelqu'un de vertueux. La troisième difficulté est si l'on doit plutôt rémunérer celui qui nous fait du bien pour le service qu'on en reçoit que de donner à un ami, s'il se trouve que l'on ne puisse satisfaire à l'un et l'autre.

#1774. — Ensuite (1164b27), il résout les questions soulevées.

En premier, il [les] résout en général. En second (1164b31), en particulier.

Il dit donc, en premier, qu'il n'est pas facile de fixer tout cela avec certitude, parce que, sur ce dont on a parlé, on peut trouver une différenciation multiple et à tout regard: à savoir, selon la grandeur et la petitesse, par exemple, si l'on est vertueux, ou ami, ou bienfaiteur, soit beaucoup soit peu. Pareillement, il y a parfois une différence selon le bien et le nécessaire: par exemple, servir le vertueux ou l'ami est manifestement mieux, mais servir son bienfaiteur est manifestement plus nécessaire. C'est manifeste, cependant, en de pareilles [choses], que ce n'est pas tout que l'on doit procurer au même, mais certaines [choses] à certains, d'autres à d'autres.

#1775. — Ensuite (1164b31), il résout de manière particulière les questions proposées.

En premier, il résout la troisième difficulté. En second (1165a14), il résout la première, par quoi est aussi donnée à comprendre la solution de la seconde.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il enseigne ce qu'il y a à observer de manière commune. Il dit que, dans la plupart des [cas], on doit plutôt rémunérer celui qui nous a fait du bien que de donner gratuitement à un ami, si on ne peut pas faire l'un et l'autre; comme aussi on doit plutôt rendre la pareille que de donner gratuitement à un ami. C'est de la même manière, en effet, que l'on est tenu, par honnêteté morale, à rémunérer le bien que l'on nous fait et, par justice légale, à rendre la pareille.

#1776. — En second (1164b33), il présente un cas qui fait exception à ce que l'on a dit. Il dit que peut-être ce que l'on a dit n'est pas toujours à observer, par exemple, dans le cas où quelqu'un peut être libéré de bandits. Une difficulté peut surgir sur lequel de ces trois on doit plutôt faire. Le premier en est si l'on doit libérer de la main de bandits celui qui, déjà, nous a tiré de liens, quiconque soit-il. Le second est si celui qui nous a fait du bien n'est pas captif et demande d'être satisfait lui-même en quelque chose d'autre, si on doit le rémunérer. Le troisième est si l'on doit libérer son père de bandits: et ce troisième est à choisir de préférence à tous les autres. Il est manifeste, en effet, que l'on doive même libérer plutôt son père que soi-même.

#1777. — En troisième, il montre de quelle manière on doit observer ce que l'on a dit auparavant.

En premier, il montre son propos. En second (1165a12), il infère un corollaire de ce qu'il a dit.

Il dit donc, en premier, que ce que l'on a dit, à savoir, qu'on doive rendre ce que l'on doit plutôt que de donner gratuitement, est à observer universellement. Mais si la donation gratuite dépasse en bien de vertu, par exemple, s'il est question de servir quelqu'un de très vertueux, ou si elle dépasse en nécessité, par exemple, lorsqu'il est urgent pour quelqu'un de libérer son père, on doit plutôt incliner à cela. Parfois, en effet, il arrive que l'on ne peut mettre sur le même pied ce que l'on rémunère pour des biens que l'on nous a faits antérieurement et une donation gratuite; par exemple, lorsque, d'un côté, on procure un bien à quelqu'un que l'on sait être vertueux, et que, de l'autre côté, la rémunération se fait à quelqu'un que l'on estime être méchant.

#1778. — Et cela n'est pas étonnant, si parfois on ne doit pas rendre à celui qui nous a fait du bien; car parfois, on ne doit pas non plus prêter à qui nous prête. Il arrive parfois, en effet, qu'un méchant prête à un vertueux, dans l'idée de tirer quelque profit de lui. Mais le vertueux n'espère pas de profit s'il prête au méchant en retour. Si donc, en vérité, il en va ainsi que celui-là soit méchant, il est manifeste qu'il n'y a pas égale dignité à le rémunérer et à donner à un bon. Mais s'il n'en va pas ainsi que le bienfaiteur soit mauvais, mais que c'est celui qui en a reçu un bien qui le croit, il ne semble pas non plus faire quelque chose d'inconvenable, s'il préfère donner gratuitement au vertueux.

#1779. — Ensuite (1165a12), il infère un corrolaire de ce qu'il a dit. Il appert, en effet, de ce que l'on vient de dire, que soit vrai ce que l'on a souvent dit, à savoir, que les raisons qui portent sur les actions et les passions humaines ne peuvent comporter quoi que ce soit de fixé avec certitude, ni ce sur quoi elles portent.

#1780. — Ensuite (1165a14), il résout la première difficulté.

En premier, il montre que l'on ne doit pas tout procurer à son père. En second (1165a21), il établit qu'est-ce que l'on doit procurer à qui.

Il dit donc, en premier, qu'il est assez manifeste que ce ne sont pas les mêmes [choses] que l'on doit rendre à tous. Aussi ne doit-on pas rendre toutes [choses] à son père, tout comme, chez les Gentils, on ne sacrifie pas tout à Jupiter, mais certaines [choses] à d'autres dieux. Parce que, donc, autre chose est due aux parents et aux frères et aux amis et à ceux qui nous ont procuré un bien, à chacun d'eux on doit attribuer ce qui lui est propre et ce qui lui appartient. Et la même raison vaut concernant les vertueux.

#1781. — C'est aussi cela que les gens paraissent observer: car aux noces, où se règle la propagation du genre, on invite la parenté, avec qui il y a communauté de genre. Pareillement, pour les actions qui concernent les noces, on invite les consanguins. Pour la même raison, les gens croient que ce sont encore les consanguins qui doivent intervenir dans l'alliance⁴, c'est-à-dire, dans la convention où l'on traite des noces à faire.

#1782. — Ensuite (1165a21), il montre qu'est-ce que l'on doit attribuer à qui.

En premier, il manifeste son propos. En second (1165a33), il montre en quoi c'est facile et en quoi [c'est] difficile.

Il dit donc qu'en ce qui touche le support qui s'apporte avec de la nourriture, il semble bien que les enfants doivent surtout assurer une suffisance à leurs parents. C'est en cela, en effet, qu'ils sont leur débiteurs, à eux qui sont les causes de leur être par génération. Aussi, en ce qui touche à la conservation de l'être, on doit plus subvenir à ses parents qu'à soi-même. Pareillement aussi, les gens doivent de l'honneur à leurs parents en tant que causes de leur être, comme aussi aux dieux.

#1783. — Cependant, ce n'est pas tout honneur que les gens doivent à leurs parents: car ce n'est pas même le même honneur qu'ils doivent à leur père et à leur mère, et de plus l'on ne doit pas à son père l'honneur qui est dû au sage ou qui est dû au chef d'armée. Au contraire, on doit à son père l'honneur paternel et à sa mère [l'honneur] maternel. Pareillement aussi, dans les cités, on doit au vieillard de l'honneur pour son âge, en se levant ou en s'inclinant devant lui, et des choses de la sorte. Tandis qu'à ses amis et à ses frères, on doit d'être fiable et de partager les choses, et pareillement à ses consanguins et à ceux qui sont de la même tribu, et à ceux avec qui on vit et au reste des gens de la sorte. Toujours, on doit tenter d'attribuer ce qui est propre à chacun, et d'adapter à chacun ce qui relève de lui selon sa propriété, par exemple, d'âge et de vertu, par exemple, de sagesse, et selon l'usage de sa charge, comme au chef d'armée.

#1784. — Ensuite (1165a33), il montre en quoi c'est facile et difficile. Il dit que le jugement sur de pareilles [choses] est facile en ce qui va d'un seul genre, par exemple, que l'on doit subvenir davantage à celui qui est plus consanguin entre deux consanguins, ou au plus sage entre deux sages. Mais

⁴*Kedea*, κήδη. De fait, Aristote parle plutôt des funérailles, amenant ainsi un autre exemple, mais le terme dont il use peut aussi désigner la parenté par *alliance*, ce qui explique le quiproquo.

il est plus difficile de juger de [cas] différents: par exemple, si l'on doit subvenir davantage au plus sage ou au plus consanguin. Mais quoique cela soit difficile à établir, il ne faut cependant pas renoncer à une considération de la sorte, mais établir ce que l'on a dit comme ce peut être fait.

Leçon 3

#1785. — Après avoir traité de ce qui touche à l'entretien de l'amitié, le Philosophe traite ici ce qui regarde sa rupture. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il cherche quand on doit rompre une amitié. En second (1165b31), il montre de quelle manière on doit se comporter avec un ami, après la rupture d'une amitié.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il enquête sur la rupture de l'amitié pour ceux qui ont changé depuis leur condition originelle. En second (1165b23), sur la rupture de l'amitié pour ceux qui demeurent dans le même état.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente une difficulté. En second (1165b1), il présente la solution quant à l'amitié d'utilité et de plaisir. En troisième (1165b13), quant à l'amitié qui se développe pour la vertu.

Il dit donc, en premier, qu'il se pose cette difficulté, si l'on doit rompre l'amitié ou si on ne le doit pas, avec ceux qui ne demeurent pas dans la même condition au regard de laquelle on était des amis.

#1786. — Ensuite (1165b1), il résout la difficulté quant à l'amitié d'utilité ou de plaisir.

En premier, il montre de quelle manière on rompt des amitiés de cette sorte. En second (1165b4), il montre comment deviennent justes les accusations, en ce qui les concerne.

Il dit donc, en premier, qu'il n'est pas inconvenant de rompre une amitié avec des gens que l'on a comme amis pour l'utilité ou pour le plaisir, une fois que cesse cette utilité ou ce plaisir, car, dans ces amitiés, ce sont les plaisirs et l'utilité que les gens aiment, et non les personnes de leurs amis pour elles-mêmes. Aussi, si l'utilité ou le plaisir fait défaut, il est raisonnable que fasse aussi défaut l'amitié.

#1787. — Ensuite (1165b4), il montre comment, en ce qui concerne les amitiés de la sorte, c'est avec justice que surgissent des accusations. Il dit que c'est avec justice que l'on accusera celui qui, alors qu'il aime pour l'utilité ou le plaisir, fait semblant d'aimer pour la vertu morale. En effet, au début de ce traité, on a dit qu'il y a plusieurs spécifications de l'amitié. Aussi peut-il arriver que certains ne soient pas des amis de pareille manière, c'est-à-dire, selon la même espèce d'amitié qu'ils pensent l'être: par exemple, s'ils sont des amis pour une utilité et pensent qu'ils le sont pour la vertu. Dans ce cas, si celui qui pense être aimé pour la vertu se trompe lui-même, de sorte que celui qui l'aime ne fasse rien pour accréditer cette erreur, celui qui se trompe doit s'accuser lui-même.

#1788. — Mais quand il est trompé par la simulation de l'autre, il est juste qu'il accuse celui qui le trompe, beaucoup plus que ceux qui corrompent la monnaie, en autant que la malignité de celui qui simule la vertu porte sur une action qui touche une chose plus honorable. En effet, la vertu est beaucoup plus honorable que l'argent; aussi, ceux qui simulent faussement la vertu sont plus mauvais que ceux qui fabriquent une fausse monnaie.

#1789. — Ensuite (1165b13), il résout la question précédente quant à l'amitié qui se développe en rapport à la vertu.

En premier, il montre qu'avec ceux qui ne demeurent pas dans la vertu, on doit rompre l'amitié. En second (1165b17), comment on doit la rompre.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il répète la question. Si, en effet, on a laissé entrer dans son amitié quelqu'un pour sa bonté et qu'ensuite il devienne mauvais, de sorte que sa malice apparaisse manifestement, la question est, si on doit encore l'aimer par la suite.

#1790. — En second (1165b17), il résout la question répétée. Il dit deux [choses]. La première en est qu'il n'est pas possible que celui dont la malice est manifeste se fasse aimer par un vertueux, car, pour le vertueux, n'importe quoi ne peut pas être aimable, mais seulement un bien honorable. La seconde est qu'on ne doit pas aimer qui est désormais devenu mauvais; c'est-à-dire, ce n'est ni utile ni décent, car on ne doit pas aimer le mauvais ni se laisser assimiler à l'homme dépravé. Et cela s'ensuivrait, si l'on gardait de l'amitié pour qui est mauvais. On a dit, en effet, plus haut (#1654), que le semblable est ami avec le semblable; ainsi, il ne peut se faire que l'on garde longtemps de l'amitié avec un mauvais sans développer quelque ressemblance avec sa malice.

#1791. — Ensuite (1165b17), il montre de quelle manière on doit rompre une amitié de cette nature.

En premier, il présente la question, si l'on doit rompre tout de suite son amitié avec qui est devenu mauvais.

#1792. — En second (1165b18), il résout la question. Il dit que ce n'est pas ce qu'il faut faire dans tous les cas, de rompre tout de suite l'amitié, mais seulement avec ceux qui, vu la grandeur de leur malice, ne sont pas curables, c'est-à-dire, ne peuvent pas facilement se ramener à l'état de la vertu. Mais si certains sont susceptibles de redressement, de sorte qu'on puisse les ramener à un état de rectitude, il est encore mieux de leur apporter de l'aide pour récupérer leurs bonnes mœurs que pour récupérer le patrimoine qu'ils auraient perdu, puisque la vertu est meilleure et plus propre à l'amitié que l'argent. Mais lorsque l'on rompt son amitié avec qui est devenu mauvais, on ne fait manifestement pas quelque chose d'inconvenant, parce qu'on n'était pas ami avec lui tel qu'il est, c'est-à-dire, vicieux, mais vertueux. Et c'est pourquoi, du fait qu'il ait perdu sa première disposition, l'ami qui ne peut pas le ramener au salut, s'écarte avec convenance de son amitié.

#1793. — Ensuite (1165b23), il traite de la rupture de l'amitié.

En premier, il soulève la question. Si, en effet, l'un des amis demeure dans l'état originel, tandis que l'autre devient plus vertueux, de façon que se crée une grande différence de vertu entre l'un et l'autre, se pose la question si celui qui a progressé dans la vertu doit user comme d'un ami de celui qui n'a pas fait de progrès.

#1794. — En second (1165b24), il résout la question. Il dit que cela n'est pas possible, à savoir, qu'en faisant des progrès, on garde de l'amitié avec qui ne progresse pas. Cela se voit d'autant plus que la distance est grande entre les amis, par exemple, dans les amitiés qui se sont développées dès l'enfance. Si, en effet, l'un demeure enfant d'esprit, tandis que l'autre devient un excellent homme, ils ne pourront demeurer des amis, puisqu'il n'y aura pas d'agrément entre eux, et qu'ils ne se réjouiront ni ne s'attristeront des mêmes choses. Or, sans cela, on ne peut garder d'amitié, car pour elle il est surtout requis que les amis vivent ensemble. Or des gens ne peuvent pas vivre ensemble, si ce ne sont pas les mêmes [choses] qui leur plaisent, et dont ils se réjouissent, et dont ils s'attristent. D'ailleurs, on en a parlé plus haut (#1607-1623).

#1795. — Ensuite (1165b31), il cherche de quelle manière on doit se comporter envers un ami après la rupture de son amitié.

En premier, il soulève la question, à savoir, si, après la rupture de l'amitié, on ne doit avoir rien de plus distant ou de plus familier avec son ami, que si on n'avait jamais été son ami dans le passé.

#1796. — En second (1165b32), il résout la question. Il dit que, parce qu'il faut garder souvenir de l'habitude passée, comme nous pensons que l'on doit plus se manifester à des amis qu'à des étrangers, de même aussi, à ceux qui ont été nos amis dans le passé, on doit plus se manifester, à cause de l'amitié passée, sauf dans un cas, à savoir, quand la rupture de l'amitié s'est faite en raison de l'abondance de malice de l'ami; alors, en effet, on ne doit en rien manifester plus de familiarité à celui avec qui on a rompu l'amitié.

Leçon 4

#1797. — Après avoir traité de l'entretien et de la rupture de l'amitié, le Philosophe traite ici de ses effets.

En premier, il montre quels sont les effets de l'amitié. En second (1166b30), il en traite.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente quels sont les effets de l'amitié. En second (1166a10), il montre quels rapports les bonnes [gens] entretiennent avec eux. En troisième (1166b2), quels rapports entretiennent les mauvaises [gens] avec les [effets] mentionnés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente l'origine des effets ou actes de l'amitié. En second (1166a2), il énumère les effets ou actes de la sorte.

Il dit donc, en premier, que l'exercice de l'amitié⁵, c'est-à-dire, les actes de l'amitié, ceux dont on use envers ses amis, et d'après lesquels on définit l'amitié, paraît bien ressortir du rapport que l'on entretient avec soi-même. Ainsi, en effet, on paraît bien être l'ami d'un autre, si l'on fait pour son ami ce que l'on ferait pour soi-même.

#1798. — Ensuite (1166a2), il énumère les actes de l'amitié. Il en présente trois, dont l'un consiste dans le fait de procurer volontairement des biens. Il dit que l'on prétend que l'ami, c'est celui qui veut et fait pour son ami des biens, ou des [choses] qui en ont l'air, et pour le bien de son ami lui-même. Il dit, par ailleurs, *veut et fait*, car l'un sans l'autre ne suffit pas à l'amitié. En effet, la bienfaisance ne paraît pas bien amicale, si l'on fait du bien à l'autre malgré soi, ou si l'on néglige de mettre en œuvre sa volonté [d'en faire]. Il dit, par ailleurs, *des biens, ou des [choses] qui en ont l'air*, car, parfois, par amitié, on procure à l'autre ce que l'on croit bon pour lui, même si ce ne l'est pas. Il dit, par ailleurs, *pour son bien à lui*, parce que si l'on faisait volontiers du bien à quelqu'un, non pas en recherchant son bien à lui mais le sien à soi, on ne paraîtrait pas son ami véritable mais le sien propre, comme quand on nourrit un cheval pour sa commodité à soi.

#1799. — Le second touche à la bienveillance, et il le présente ensuite (1166a4).

Il dit que l'ami veut que son ami soit, et vive, pour le bien de son ami lui-même et non pour le sien à soi, c'est-à-dire, comme si on attendait de lui seulement sa commodité à soi. C'est ce que ressentent les mères envers leurs enfants: elles veulent qu'ils soient et vivent; et pareillement les amis, quand leur amitié souffre quelque heurt. En effet, même s'ils ne veulent pas, à cause du heurt, vivre amicalement avec leurs amis, ils veulent quand même qu'ils soient et vivent.

#1800. — Le troisième touche à la concorde, et il le présente ensuite (1166a6). Celui-là, on peut le rattacher à trois [aspects]. En premier, à la vie commune extérieure. En second, au choix. En troisième, aux passions, toutes suivies de joie et de tristesse. Aussi dit-il que certains disent que celui-là est ami, qui mène vie commune, sous le premier [aspect], et qui choisit les mêmes [choses], sous le second [aspect], et qui accompagne dans la douleur et la joie, sous le troisième [aspect]. On observe encore ces [choses-là] chez les mères, en rapport à leurs enfants.

#1801. — Il ajoute toutefois, en guise d'épilogue, que c'est à l'un des [éléments] mentionnés que l'on discerne l'amitié. En effet, les gens croient qu'il y a amitié entre ceux chez qui on trouve l'un de ces [éléments].

#1802. — Ensuite (1166a10), il montre quels rapports entretiennent les bonnes [gens] avec cela.

En premier, il montre quels rapports entretient le bon avec lui-même sur ce [sujet]. En second (1166a30), quel rapport il entretient avec un autre. En troisième (1166a33), il soulève une question.

⁵*Amicabilia.*

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. En second (1166a12), il assigne la raison d'une chose qu'il avait dite. En troisième (1166a13), il manifeste son propos principal.

Il dit donc, en premier, que chacun des [actes] mentionnés convient à l'homme vertueux en rapport à lui-même. Aux autres, par contre, qui ne sont pas vertueux, ce que l'on a mentionné convient en rapport à eux-mêmes dans la mesure où ils se croient vertueux.

#1803. — Ensuite (1166a12), il assigne la raison de ce que l'on a dit en second (#1802). La raison, en effet, pour laquelle chacun ressent des [sentiments] amicaux envers lui-même, pour autant qu'il se croit vertueux, c'est que la vertu et le vertueux sont manifestement une mesure pour chaque homme. En effet, en chaque genre, il faut tenir pour mesure ce qui est parfait en ce genre, en tant que tout le reste est jugé ou plus grand ou plus petit selon sa proximité ou son écart du plus parfait. Aussi, comme la vertu est la perfection propre de l'homme, et que l'homme vertueux est le parfait dans l'espèce humaine, il est convenable qu'on en tire la mesure pour tout le genre humain.

#1804. — Ensuite (1166a13), il manifeste son propos principal.

En premier, il montre que convient au vertueux, en regard de lui-même, ce qui appartient à la bienfaisance. En second (1166a17), ce qui appartient à la bienveillance. En troisième (1166a23), ce qui appartient à la concorde.

Il dit donc, en premier, que le vertueux veut le plus pour lui-même les biens et véritables et apparents. Il veut pour lui, en effet, les biens de la vertu, qui sont les biens véritables de l'homme; et sa volonté n'est pas vaine en cela, mais aussi il agit pour lui-même des biens de la sorte, parce qu'il est bon pour l'homme qu'il travaille à parfaire son bien.

#1805. — On a dit, en effet, au second [livre] (#222, 307, 309, 874, 1124), que la vertu rend bon celui qui l'a, et rend bonne aussi son action. C'est cela qu'il veut et agit pour son propre bien, c'est-à-dire, pour le bien de la partie intellectuelle, qui est principale en l'homme. Chaque chose, d'ailleurs, paraît bien être le plus ce qu'il y a de principal en elle. Or le vertueux tend toujours à agir ce qui convient à sa raison. Ainsi, il appert qu'il veut toujours pour lui le bien en lui-même.

#1806. — Ensuite (1166a17), il montre comment convient au vertueux, en regard de lui-même, ce qui touche à la bienveillance. Il dit que le vertueux veut le plus vivre lui-même, et se conserver dans l'être, et surtout quant à cette partie de l'âme à laquelle appartient la sagesse. Si, en effet, un homme est vertueux, il faut qu'il veuille ce qui est le bien pour lui, parce que chaque chose veut pour elle-même le bien. Or pour le vertueux, le bien, c'est son être, à savoir, qu'il soit vertueux.

#1807. — S'il arrivait, par ailleurs, qu'un homme en devienne un autre, ou, par exemple, si, comme dans les fables, on se transformait en pierre ou en âne, personne ne se préoccuperait que ce qui se transforme ait tous les biens. C'est pourquoi chacun veut être dans la mesure où il reste ce qu'il est lui-même. Or ce qui reste le plus le même dans son être, c'est Dieu; et certes, il ne veut pas pour lui quelque bien qu'il n'a pas maintenant, mais il a maintenant en lui le bien parfait. Il est lui-même toujours ce qu'il est une fois, parce qu'il est immuable. À Dieu, par ailleurs, nous sommes semblables surtout en regard de notre intelligence, qui est incorruptible et immuable. C'est pourquoi l'être de chaque homme se considère surtout d'après son intelligence. Aussi, le vertueux, qui vit tout entier en conformité à l'intelligence et à la raison, veut le plus que lui-même soit et vive. Il veut aussi être et vivre, en regard de ce qui dure en lui. Or celui qui veut être et vivre principalement selon le corps, soumis au changement, ne veut pas vraiment être et vivre.

#1808. — Ensuite (1166a23), il montre comment ce qui touche à la concorde est pertinent au vertueux en regard de lui-même.

En premier, quant à la vie commune. Il dit que le vertueux veut le plus vivre avec lui-même, à savoir, en se tournant vers son cœur, et en méditant avec lui-même. Cela, en effet, il le fait avec plaisir: d'une manière, quant à la mémoire du passé, parce que sa mémoire des bonnes [choses] qu'il a faites lui donne plaisir. En second, quant à l'espoir du futur. En effet, il a espoir de bien agir dans le futur, et cela lui donne plaisir. En troisième, quant à la connaissance du présent. En effet, il a l'esprit plein d'idées, c'est-à-dire, de considérations vraies et utiles.

#1809. — En second (1166a27), il montre que le vertueux possède concorde avec lui-même quant aux passions. Il dit que c'est lui-même qui souffre et prend plaisir le plus avec lui-même, parce que, pour tout lui-même, c'est-à-dire, à la fois quant à sa partie sensible et [sa partie] intellectuelle, c'est la même [chose] qui est triste et plaisante, et non pas une autre pour chaque [partie]. C'est que la partie sensible est en lui à ce point soumise à la raison qu'elle suit le mouvement de la raison, ou du moins ne lui est pas réticente avec véhémence; en effet, il n'est pas mené par les passions de sa partie sensible, de façon qu'ensuite, la passion cessant, il s'en repente, du fait d'avoir agi contre la raison. Mais comme il agit toujours en conformité avec la raison, il ne se repent pas facilement, et ainsi se trouve le plus en accord avec lui-même.

#1810. — Il conclut à la fin, comme en épilquant, que ce que l'on a dit convient au vertueux en regard de lui-même.

#1811. — Ensuite (1166b30), il montre comment ce que l'on a dit convient au vertueux en regard de son ami. Il dit que le vertueux entretient avec son ami la même relation qu'avec lui-même, parce que son ami, du fait de son affection d'ami, est comme un autre lui-même, c'est-à-dire, que l'on est affecté envers son ami comme envers soi-même. Il semble donc que l'amitié consiste en l'un des [choses] dont l'on a dit que les gens les ressentent envers eux-mêmes; et que ceux-là sont vraiment des amis, auxquels les [choses] que l'on a dites appartiennent.

#1812. — Ensuite (1166a33), il soulève une difficulté, s'il existe une amitié envers soi-même. Il dit que cette question est à laisser de côté pour le moment, car elle relève plus du nom que de la vérité de la chose. En effet, il paraît y avoir amitié entre des gens, selon que leur appartiennent deux ou trois des [éléments] mentionnés. Et lorsque nous avons une amitié extrême envers des gens, on l'assimile à l'affection que l'on a envers soi-même. Aussi, quand l'on veut faire valoir son amitié envers un autre, on a coutume de dire: 'Moi, je t'aime comme moi-même'. Aussi, cela n'est pas pertinent, quant à la vérité de la chose, si on use du nom de l'amitié en rapport à soi-même, étant donné que la chose elle-même, l'amitié, quelqu'un l'a de la manière la plus extrême envers soi-même.

#1813. — Ensuite (1166b2), il montre quelle relation les mauvaises [gens] entretiennent avec les actions de l'amitié dont nous avons parlé.

En premier, il montre qu'elles ne peuvent pas convenir aux mauvaises [gens]. En second (1166b26), il infère un corollaire de ce qu'il a dit.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente son intention. En second (1166b7), il manifeste son propos.

Il dit donc, en premier, que ces actions de l'amitié dont nous avons parlé paraissent convenir à bien des gens, en regard d'eux-mêmes, bien qu'ils soient dépravés. Cependant, on doit tenir compte qu'ils participent à ces actions de l'amitié dont nous avons parlé envers eux-mêmes dans la mesure où ils se plaisent à eux-mêmes et se croient vertueux. Mais de fait, les [actes] dont nous avons parlé ne conviennent à personne de très dépravé et scélérat, et, manifestement, ils ne vivent pas ensemble non plus. C'est manifestement que ces [actes] dont nous avons parlé ne conviennent presque à aucun dépravé, car il est rare que l'on trouve des gens dépravés qui se croient vertueux et ne connaissent pas leur malice.

#1814. — Ensuite (1166b7), il manifeste son propos.

En premier, il montre qu'aux dépravés ne convient pas, en regard d'eux-mêmes, l'action de l'amitié qui touche à la bienfaisance. En second (1166b11), que pas plus ce qui touche à la bienveillance. En troisième (1166b13), que pas non plus ce qui touche à la concorde.

Il dit donc, en premier, que les mauvaises [gens] s'opposent à eux-mêmes, en tant qu'ils désirent autre chose avec leur partie sensible et veulent autre chose avec leur raison; comme il appert des incontinents, qui, au lieu de ce qu'ils jugent bon pour eux d'après leur raison, désirent des plaisirs qui leur sont nocifs. D'autres, par ailleurs, à cause de leur timidité et de leur paresse, omettent de mettre en action ce qu'ils jugent bon pour eux avec leur raison. Et ainsi, de deux manières, ils manquent à la bienfaisance envers eux-mêmes: d'une manière, en tant qu'ils se font des dommages; d'une autre, en tant qu'ils omettent des avantages pour eux.

#1815. — Ensuite (1166b11), il montre que ne leur convient pas non plus, envers eux-mêmes, l'action qui touche à la bienveillance. Il dit que ceux par qui sont faits beaucoup de maux, et de graves, de sorte qu'ils sont haïs par les gens à cause d'eux-mêmes, ne veulent pas être ni vivre; au contraire, la vie leur est fastidieuse, du fait qu'ils se savent fâcheux pour les gens. Et ainsi, ils fuient la vie, parfois jusqu'à se suicider.

#1816. — Ensuite (1166b13), il montre que ne convient pas aux mauvaises [gens] l'action qui touche à la concorde.

En premier, quant à la vie commune. En effet, les mauvaises [gens] ne peuvent pas vivre avec eux-mêmes, en se tournant vers leur cœur, mais cherchent d'autres avec qui passer leur temps, en conversant et en coopérant avec eux en paroles et actes extérieurs. La raison en est que, dès qu'ils pensent en eux-mêmes d'eux-mêmes, ils se rappellent beaucoup de maux, et de graves, qu'ils ont commis dans le passé, et ils présument qu'ils en feront de semblables dans le futur, et cela leur est douloureux. Mais quand ils sont avec d'autres gens, en se répandant dans des choses extérieures, ils oublient leurs maux. Ainsi, comme ils n'ont rien en eux-mêmes qui soit digne d'être aimé, ils ne ressentent rien d'amical envers eux-mêmes.

#1817. — En second (1166b18), il manifeste qu'ils n'ont pas de concorde avec eux-mêmes même quant aux passions. Il dit que des [gens] de cette nature n'ont ni joie ni peine avec eux-mêmes. En effet, leur âme est en une certaine lutte contre elle-même, en tant que leur partie sensible répugne à leur raison; aussi, d'un côté, elle souffre si la personne s'écarte des plaisirs, à cause de la malice qui domine en elle, qui cause une tristesse de la sorte dans la partie sensible; de l'autre côté, elle a du plaisir, selon la raison qui juge qu'il faut éviter les maux; et ainsi, une partie de l'âme entraîne l'homme mauvais d'un côté, et l'autre partie l'entraîne du côté contraire, comme si son âme était déchirée en différents partis et luttait contre elle-même.

#1818. — En troisième (1166b22), il enlève une difficulté. Si, en effet, on disait qu'il n'est pas possible que l'homme dépravé souffre à la fois et prenne plaisir de la même [chose], cela, certes, est vrai, à prendre l'un et l'autre comme tels, bien que la cause de l'un et de l'autre puisse se trouver en même temps en lui, en des parties différentes de l'âme. Il dit donc que, s'il n'est pas possible que l'homme dépravé s'attriste et se réjouisse en même temps, cependant, peu après [avoir eu du] plaisir, il s'attriste de cela même à quoi il a pris plaisir, et voudrait ne pas avoir pris de plaisirs de la sorte. En effet, les gens dépravés sont pleins de regret, parce que, l'impulsion de la malice ou de la passion cessant, pour autant qu'ils ont fait du mal, ils connaissent avec leur raison qu'ils ont mal agi, et en ont de la peine. Ainsi appert-il que les [gens] dépravés n'ont pas de dispositions amicales envers eux-mêmes, à cause de ce qu'ils n'ont en eux-mêmes rien de digne d'amitié.

#1819. — Ensuite (1166b26), il conclut, à partir de ce qui précède, que s'il est si misérable de se trouver ainsi sans amitié pour soi-même, il faut intensément, c'est-à-dire, avec un effort véhément, fuir la malice et s'efforcer de devenir vertueux. C'est de cette manière, en effet, que l'on se trouvera amical envers soi-même, et que l'on deviendra aussi ami pour d'autres.

Leçon 5

#1820. — Après avoir montré quels sont les actes de l'amitié et à qui ils conviennent, le Philosophe traite ici de chacun d'eux. Les actes de l'amitié dont nous avons parlé se ramènent à trois, à savoir, la bienfaisance, la bienveillance et la concorde, comme on l'a dit (#1798-1801); c'est pourquoi il traite maintenant de ces trois-là.

En premier, certes, de la bienveillance, qui consiste en une affection intérieure envers la personne. En second (1167a22), de la concorde, qui consiste aussi en une affection, mais envers ce qui appartient à la personne. En troisième (1167b17), de la bienfaisance, qui consiste en un effet extérieur.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la bienveillance n'est pas l'amitié. En second (1167a3), il montre qu'elle est principe d'amitié.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la bienveillance n'est pas l'amitié que l'on signifie par mode d'habitus. En second (1166b32), qu'elle n'est pas une forme d'amour, lequel on signifie par mode de passion, comme on l'a dit au huitième [livre].

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que la bienveillance est manifestement quelque chose de semblable à l'amitié, dans la mesure où il faut que tous les amis soient bienveillants [entre eux]. Cependant, elle n'est pas la même [chose] que l'amitié.

#1821. — En second (1166b31), il prouve son propos avec deux moyens [termes]. Le premier en est que la bienveillance peut se ressentir envers des inconnus, dont on n'a pas acquis connaissance en vivant familièrement avec eux. Or il ne peut en être ainsi en amitié. Le second moyen [terme], c'est que la bienveillance peut échapper à celui envers qui nous avons de la bienveillance, ce que l'on ne peut dire de l'amitié. Cela, on l'a dit plus haut, au début du huitième [livre] (#1560).

#1822. — Ensuite (1166b32), il montre que la bienveillance n'est pas une forme d'amour, avec une double raison. La première en est que la bienveillance ne comporte pas de tension de l'âme, ni de désir, c'est-à-dire, de passion de l'appétit sensible, qui tend l'âme avec son impulsion, comme le poussant à quelque chose avec une certaine violence. Or cela arrive dans les passions d'amour, mais non dans la bienveillance, qui consiste en un simple mouvement de la volonté.

#1823. — Il présente ensuite la seconde raison (1166b34).

Il dit que l'amour se développe à travers une accoutumance. L'amour comporte, en effet, comme on l'a dit, une impulsion véhémence de l'âme. Or l'âme l'a pas coutume de se mouvoir tout d'un coup avec véhémence à une chose; mais elle est conduite peu à peu à plus. C'est pourquoi l'amour croît à travers une accoutumance; mais comme la bienveillance implique un simple mouvement de la volonté, elle peut se produire subitement, comme il arrive à des gens qui regardent des combats d'athlètes. Ils deviennent en effet bienveillants envers l'un des athlètes; et il plairait aux spectateurs que tel ou tel l'emporte; cependant, ils ne feraient rien pour cela, car, comme on l'a dit, les gens sont subitement bienveillants et aiment superficiellement, c'est-à-dire, selon le seul et faible mouvement de la volonté, sans passer à l'action.

#1824. — Ensuite (1167a3), il montre que la bienveillance est principe d'amitié.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que la bienveillance est principe d'amitié. En second (1167a12), il montre de quelle amitié elle est principe.

Il dit donc, en premier, qu'on dit la bienveillance principe d'amitié, comme prendre plaisir à l'apparence d'une femme est principe d'amour pour elle. En effet, personne ne commence à aimer une femme sans d'abord avoir pris plaisir à sa beauté. Cependant, ce n'est pas tout de suite quand on a du plaisir à l'apparence de sa forme qu'on l'aime; le signe d'un amour complet, c'est plutôt quand, si elle est absente, on la désire, comme supportant péniblement son absence et désirant sa présence. Il en va pareillement de l'amitié et de la bienveillance. Il n'est pas possible, en effet, que des gens soient des amis, sans d'abord être devenus bienveillants [l'un envers l'autre].

#1825. — Cependant, ce n'est pour le seul fait qu'ils sont bienveillants qu'on peut les dire amis, car cela seulement appartient aux bienveillants, qu'ils veulent du bien à ceux envers qui ils sont bienveillants, de sorte, cependant, qu'ils ne feraient rien pour eux, ni ne seraient troublés par leurs maux. Aussi peut-on dire, en parlant métaphoriquement, que la bienveillance est une espèce d'amitié oisive, car l'action amicale ne lui pas adjointe. Mais quand on reste longtemps en bienveillance, et qu'on a coutume de vouloir du bien à quelqu'un, on s'affirme l'âme à lui vouloir du bien, de sorte que la volonté cesse d'être oisive, et devient efficace; c'est ainsi que se produit l'amitié.

#1826. — Ensuite (1167a12), il montre de quelle amitié la bienveillance est principe.

En premier, il montre de laquelle elle n'est pas principe. En second (1167a18), de laquelle elle est principe.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que la bienveillance durable et accoutumée ne conduit pas à cette véritable espèce de l'amitié qui se développe pour l'utilité ou le plaisir.

#1827. — En second (1167a13), il prouve son propos. La bienveillance, en effet, ne passe pas à l'amitié dans laquelle la bienveillance n'a pas lieu. Or la bienveillance n'a pas lieu en les amitiés mentionnées. Cela apparaît manifestement, certes, dans l'amitié de plaisir, en laquelle l'un et l'autre des amis veut tirer pour soi de l'autre du plaisir, et cela va parfois avec du mal pour l'autre, et ainsi disparaît la bienveillance. Mais dans l'amitié d'utilité, il peut y avoir bienveillance du côté de celui qui a déjà reçu des avantages, et celui-ci, s'il se comporte avec justice, rémunère au moins avec de la bienveillance les biens qu'il a reçus.

#1828. — Toutefois, si on veut qu'il en aille bien pour quelqu'un, et qu'il réussisse, pour l'espoir que l'on a que par lui on abonde en biens, on n'est manifestement pas bienveillant envers celui par le biais de qui on espère ainsi tirer de l'abondance, mais plutôt envers soi-même; de même aussi, il n'est manifestement pas l'ami de quelqu'un, celui qui prend soin de son bien pour une utilité qu'il en attend, à savoir, pour en user pour quelque chose.

#1829. — Ensuite (1167a18), il montre de quelle amitié la bienveillance est principe. Il dit qu'universellement, la bienveillance s'adresse manifestement à quelqu'un pour sa vertu et son honnêteté, quand, à savoir, il semble à quelqu'un que celui envers qui il est bienveillant soit bon ou courageux ou quelque chose de la sorte pour quoi les gens ont coutume de se faire louer; comme on a dit des athlètes, envers qui nous devenons bienveillants pour le courage qui apparaît en eux, ou pour quelque chose de la sorte.

Leçon 6

#1830. — Après avoir traité de la bienveillance, le Philosophe traite ici de la concorde.

En premier, il montre ce qu'est la concorde. En second (1167b2), quelle relation elle entretient avec l'amitié politique.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il établit le genre de la concorde. En second (1167a24), sa matière.

Il dit donc, en premier, que la concorde appartient manifestement au genre de l'amitié. On a dit plus haut (#1800), en effet, qu'il appartient aux amis de choisir les mêmes [objets], en quoi consiste la notion de concorde. De là, il appert que la concorde n'est pas simple *homodoxie*, par quoi on veut dire une unité d'opinion. Il peut arriver, en effet, qu'ils soient de la même opinion, ceux-là même qui ne se connaissent pas, sans qu'il n'y ait cependant de concorde entre eux, ni non plus d'amitié.

#1831. — Ensuite (1167a24), il recherche la matière de la concorde.

En premier, il montre sur quoi ne porte pas la concorde. Il dit qu'on ne dit qu'il y a concorde entre les gens qui s'entendent sur n'importe quoi, comme entre ceux qui s'entendent sur des [choses] spéculatives, par exemple, sur ce qui touche aux corps célestes. S'entendre dans ces choses, en effet, ne relève pas de la notion d'amitié, car l'amitié procède du choix, tandis que le jugement des choses spéculatives ne tire pas sa nécessité du choix. C'est pourquoi rien n'empêche des amis d'avoir des avis différents sur des [objets] de la sorte, et des ennemis de s'entendre sur elles. Aussi, il appert que la concorde, qui relève de la notion d'amitié, ne porte pas sur de tels [objets].

#1832. — En second (1167a26), il montre sur quoi porte la concorde. En premier, il montre, en général, qu'elle intervient en matière d'action. Il dit que l'on dit qu'il y a concorde entre cités, quand elles s'entendent sur des utilités, de manière à choisir les mêmes, et réaliser en commun ce qu'elles pensent être utile. Ainsi appert-il que la concorde intervient en matière d'action.

#1833. — En troisième (1167a29), il montre plus spécialement en quelle matière d'action intervient la concorde. Il présente deux [items]. Le premier, c'est qu'on s'attend à de la concorde sur ce qui a de l'importance. En effet, la concorde n'est pas compromise, entre des gens, du fait qu'ils ne s'entendent pas sur de très petites [choses]. L'autre, c'est que ce sur quoi porte la concorde est de nature à pouvoir convenir à l'un et à l'autre de ceux entre qui il y a concorde, ou même à tous les hommes, ou à tous les citoyens d'une cité. Si, en effet, on s'entend avec quelqu'un pour avoir ce que personne ne peut avoir, cela ne regarde pas beaucoup la concorde.

#1834. — Puis, il apporte l'exemple de cités en lesquelles on dit qu'il y a de la concorde, quand tous les citoyens sont du même avis; par exemple, que les chefs sont désignés par élection, et non par hasard ou par succession; ou quand les Athéniens dont d'avis de former société avec les Lacédémoniens pour combattre ensemble des ennemis; ou quand tous les citoyens sont d'avis qu'un tel, par exemple, Pindare, devienne chef, à condition que lui-même le veuille aussi. Alors, en effet, ceux qui veulent cela ont de la concorde avec lui.

#1835. — Mais quand n'importe qui veut lui-même commander, il s'ensuit de la lutte, comme on le raconte de certains dans les *Phéniciennes*, c'est-à-dire, dans certains poèmes. La concorde, en effet, ne consiste pas en ce que l'un et l'autre veuillent pour soi-même un bien, quoique apparaisse alors en proportion une similitude de volonté, parce que l'un et l'autre veulent un bien pour soi-même. Même que cela est cause de lutte. Il faut plutôt, pour qu'il y ait concorde, que l'on s'entende sur la même [chose] numériquement; comme lorsque, dans une cité, tant le bas peuple que les gens vertueux s'entendent sur ce que les meilleurs gouvernent. De cette manière, en effet, tous ont ce qu'ils désirent, quand tous s'entendent sur la même [chose].

#1836. — Ensuite (1167b2), il montre quelle relation entretient la concorde avec l'amitié politique. Il dit que l'amitié politique, tant entre citoyens d'une même cité qu'entre cités différentes, paraît être la même [chose] que la concorde. C'est ainsi, d'ailleurs, que les gens ont coutume de dire que les cités ou que les citoyens entre qui il y a concorde ont de l'amitié entre eux. L'amitié politique, en effet, porte sur l'utile, et sur ce qui sert à la vie humaine, sur quoi nous avons dit que porte la concorde.

#1837. — Ensuite (1167b4), il montre à qui convient la concorde.

En premier, il montre qu'on la trouve chez les bons. En second (1167b9), il montre qu'on ne la trouve pas chez les mauvais.

Il dit donc, en premier, que la concorde, telle qu'on l'a définie, on la trouve chez ceux qui sont vertueux. En effet, des gens de la sorte se comportent de telle façon que, pour n'importe lequel d'entre eux, il y a à la fois concorde avec lui-même, et aussi concorde avec les autres, pour autant qu'ils restent en toute immobilité au même [endroit], en termes de choix et d'actes, car, comme on l'a dit plus haut (#1592), les bons sont presque inaccessibles au regret. Mais il ajoute: *pour ainsi dire*, parce qu'il n'est pas possible que des gens, dans cette vie, jouissent d'une immuabilité à tout point de vue.

#1838. — Pour l'explication de ce qu'il a dit, il ajoute que la raison pour laquelle on les dit rester dans le même [endroit], c'est que la volonté de tels hommes demeure fixe dans le bien, et ne passe pas d'une chose à une autre, comme l'Euripe⁶, c'est-à-dire, un lieu maritime en Grèce, où l'eau flue et reflue. De pareilles gens de vertu veulent du juste et de l'utile, et les désirent en commun.

#1839. — Ensuite (1167b9), il montre que, chez les dépravés, il n'y a pas de concorde. Il dit que les dépravés ne peuvent pas s'entendre, sauf peut-être un peu, comme aussi ils peuvent un peu être des amis. La raison, par ailleurs, pour laquelle ils ne peuvent pas s'entendre, c'est parce qu'ils veulent avoir à l'excès en tout ce qui est utile, mais faire défaut, c'est-à-dire, avoir moins, dans les travaux qui se font en commun et qu'il presse de réaliser, ou dans des ministères, c'est-à-dire, dans n'importe quel tributs ou services à assurer. Or tant que chacun veut cela pour soi, à savoir, avoir à l'excès en biens et faire défaut en maux, il surveille son prochain et l'empêche d'obtenir ce qu'il désire. Et ainsi, tant qu'on ne sert pas le bien commun qui est la justice, on détruit entre eux la

⁶Εὐρίπτος, détroit entre l'Eubée et la Béotie, renommé pour l'agitation de ses flots.

communauté de concorde. Ainsi se produit entre eux de la lutte, pendant que l'un force l'autre à lui servir ce qui est juste, tandis que lui-même ne veut pas rendre justice à l'autre, mais veut avoir à l'excès les biens et faire défaut en maux, ce qui va contre l'égalité de la justice.

Leçon 7

#1840. — Après avoir traité de la bienveillance et de la concorde, le Philosophe traite ici de la bienfaisance.

En premier, il présente ce qui arrive à son sujet. Il dit que ceux qui font du bien paraissent davantage aimer ceux à qui ils font du bien que ceux qui se font faire du bien par eux n'aiment ceux qui leur font du bien.

#1841. — En second (1167b18), il soulève sur cela une question. Il dit que ce que l'on a dit amène une question, parce que cela paraît aller contre raison. Ce sont les bénéficiaires, en effet, qui sont dûment obligés d'aimer leur bienfaiteurs, et non l'inverse.

#1842. — En troisième (1167b19), il résout la question précédente, en assignant la raison de l'accident mentionné.

En premier, il présente une raison apparente. En second (1167b28), il assigne des raisons véritables.

Il dit donc, en premier, que, pour la plupart, la raison de l'accident mentionné paraît être que les bénéficiaires doivent quelque chose à leurs bienfaiteurs, et qu'à des bienfaiteurs, on doit quelque chose comme en matière de prêts. Or nous voyons qu'il arrive ceci, dans les prêts, que les débiteurs souhaitent que ceux à qui ils doivent n'existent plus, de manière à être exemptés de leur dette, tandis que les prêteurs, à qui on doit, ont soin du salut de leurs débiteurs, pour ne pas perdre ce qui leur est dû. C'est ainsi aussi que les bienfaiteurs veulent que soient et vivent ceux qui ont reçu du bien d'eux, de manière à acquérir d'eux action de grâces, tandis que ceux qui ont reçu des biens ne se préoccupent pas tant de rendre grâces que d'être absous de leur dette. C'est pourquoi ils n'aiment pas beaucoup leurs bienfaiteurs.

#1843. — À regarder cette raison, Épicharme, philosophe ou poète, dira peut-être que certains ont apporté cette raison en regard de la malice des hommes. Car on assimile à la coutume humaine ce que l'on trouve chez la plupart. En effet, beaucoup sont oublieux des bien reçus et désirent plus recevoir du bien des autres que de leur en faire.

#1844. — Ensuite (1167b28), il assigne quatre raisons véritables.

Sur la première d'entre elles, il fait deux [considérations]. En premier, il donne à cette raison la préférence sur celle qu'il a présentée plus haut. Il dit qu'en rapport à ce que l'on vient de dire, ce que l'on va dire maintenant paraît plus naturel, du fait que c'est tiré de la nature même du bien fait, et que cela ne ressemble pas à la raison assignée plus haut, qui est tirée des prêteurs. Les prêteurs, en effet, n'aiment pas ceux à qui ils prêtent; ce n'est pas par amour qu'ils veulent les conserver dans l'être, mais pour le profit. Tandis que les bienfaiteurs aiment, en leur appétit sensible, et ont de l'affection, par choix, pour ceux qui reçoivent des biens d'eux, même s'ils ne leur sont utiles en rien pour le présent, ni ne laissent attendre aucune utilité pour le futur.

#1845. — En second (1167b33), il présente la première raison. Il dit que la même chose arrive chez les bienfaiteurs, envers les bénéficiaires, qui arrive chez les artisans, en regard de leurs œuvres. En effet, tout artisan aime son œuvre propre plus qu'il n'en est aimé, même s'il était possible que son œuvre devienne animée. Cela semble arriver surtout chez les poètes, qui aiment à l'excès leurs propres poèmes, comme les parents aiment leurs enfants. Les poèmes, en effet, appartiennent plus que les autres œuvres mécaniques à la raison, selon laquelle l'homme est homme. On assimile à cela ce qui arrive aux bienfaiteurs, en ce qu'ils aiment ceux à qui ils font du bien. Parce que celui qui se fait

faire du bien par quelqu'un est comme son œuvre. C'est pourquoi les bienfaiteurs aiment plus leur œuvre, c'est-à-dire, leurs bénéficiaires, que l'inverse.

#1846. — Une fois présentés les exemples, il ajoute la raison commune. Il dit que la cause de ce qui précède, c'est que, pour tous les hommes, c'est leur être qui est objet de choix et d'amour. Chaque [être], en effet, c'est dans la mesure où il est qu'il est bon. Et le bien est objet de choix et d'amour. Or notre être consiste en un acte. Notre être, en effet, c'est de vivre, et par conséquent d'agir. Il n'y a pas de vie, en effet, sans opération vitale quelconque. Aussi est-il aimable pour chacun de pratiquer les œuvres de la vie. Par ailleurs, l'agent est en acte, d'une certaine manière, l'œuvre même qu'il fait, car l'acte de celui qui meut et agit est en ce qu'il meut et qui reçoit son action. Aussi, la raison pour laquelle les artisans, et les poètes, et les bienfaiteurs aiment leur œuvre, c'est qu'ils aiment leur être. Or cela est naturel, que chacun aime son être.

#1847. — Par ailleurs, la raison de cette conséquence, qu'ils aiment leur œuvre parce qu'ils aiment leur être, il la manifeste en ajoutant que «ce qui est en puissance tel, son œuvre le manifeste en acte». L'homme, en effet, existe dans la mesure où il a une âme rationnelle; or l'âme est l'acte premier d'un corps naturel qui a en puissance la vie, c'est-à-dire, qui est en puissance aux œuvres de la vie. Ainsi donc, le premier être de l'homme consiste en ce qu'il ait puissance pour les œuvres de la vie. Ce qui exprime la réduction en acte d'une puissance de la sorte, c'est l'œuvre que l'homme fait en exerçant en acte les œuvres de la vie.

#1848. — Il présente ensuite la seconde raison (1168a9).

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison, et dit que chacun aime son propre bien. Or le bien du bienfaiteur consiste en son acte, par lequel il attribue des biens, car c'est l'acte de sa vertu. C'est pourquoi le bienfaiteur trouve un plaisir dans son bénéficiaire, comme là où se trouve son bien. Mais son patient, c'est-à-dire, celui qui reçoit un bien de lui, n'a pas de bien honorable en celui qui le fait, c'est-à-dire, en son bienfaiteur. Ce n'est pas, en effet, un acte de vertu que de recevoir des biens d'un autre. S'il a quelque bien, toutefois, c'est un bien utile, moins plaisant et moins aimable qu'un bien honorable. Ainsi appert-il que le bienfaiteur soit moins aimable pour le bénéficiaire que l'inverse.

#1849. — En second (1168a13), il prouve ce qu'il avait supposé, de deux manières.

En premier, certes, universellement. Parce que ce qui est plaisant, dans le présent, c'est l'acte même, l'action; dans le futur, c'est l'espoir; dans le déjà fait, dans le passé, c'est le souvenir. Entre les trois, le plus plaisant, c'est l'acte, qui, pareillement, se prête plus à l'amour que l'espoir ou la mémoire. Or l'honorabilité de sa propre action reste au bienfaiteur, car le bien honorable ne passe pas vite, mais dure; et ainsi il tire du plaisir de celui à qui il a fait du bien, comme de son bien présent. Par contre, l'utilité qu'on reçoit passe facilement, de sorte qu'un bénéficiaire tire du plaisir de son bienfaiteur par le souvenir de [choses] passées. Donc, le bien honorable qu'un bienfaiteur tire de son bénéficiaire est plus plaisant et aimable que ne l'est, pour un bénéficiaire, le bien utile qu'il tire de son bienfaiteur.

#1850. — En second (1168a17), il prouve la même [chose] en disant que le souvenir de biens, c'est-à-dire, de [biens] honorables, que l'on a faits dans le passé, comporte du plaisir. Mais le souvenir de biens utiles que l'on a eus autrefois ou bien ne comporte aucun plaisir, par exemple, lorsque l'on est attristé de leur perte, ou en comporte moins que le souvenir des honorables, entre autres parce que quelque chose en reste. Pour l'attente de [biens] futurs, néanmoins, il semble en aller au contraire: il est plus plaisant d'en attendre d'utiles que d'en attendre d'honorables.

#1851. — La raison de cette différence est qu'un bien inconnu ne donne pas de plaisir, mais seulement un bien connu. Or personne ne connaît des biens honorables, sauf celui qui les a. Aussi sont-ils connus s'ils sont passés, mais non s'ils sont seulement futurs, tandis que les biens utiles sont connus, autant passés que futurs. Toutefois, l'aide passée est déjà périmée, tandis que l'aide attendue dans le futur donne du plaisir, comme remède contre les besoins futurs. Aussi, on prend plus plaisir à espérer des [biens] utiles qu'à s'en souvenir, plus aussi qu'à en espérer des honorables. Par contre, on a davantage de plaisir au souvenir de [biens] honorables qu'à celui de [biens] utiles. Or un bienfaiteur trouve en son bénéficiaire le souvenir d'un bien honorable, et un bénéficiaire, par

ailleurs, [trouve] en son bienfaiteur le souvenir d'un bien utile. Donc, le bénéficiaire donne plus de plaisir et prête plus à l'amour pour le bienfaiteur, que l'inverse.

#1852. — Il présente ensuite la troisième raison (1168a19).

Il dit qu'aimer s'assimile à ce qui concerne faire. En effet, il relève de qui aime de vouloir et de réaliser pour lui le bien qu'il aime. Réciproquement, être aimé s'assimile à ce qui concerne pâtir. Or l'agent surpasse le patient. C'est pourquoi, comme conséquence raisonnable, ceux agissent avec excellence, à savoir, les bienfaiteurs, et les artisans, et les poètes, aiment et ont ce qui suit l'amour.

#1853. — Il présente ensuite la quatrième raison (1168a21).

Ce qui leur a demandé de la peine, en effet, tous l'aiment davantage. Ainsi, ceux qui possèdent des richesses en suite de leur propre effort et peine les aiment plus que ceux qui les reçoivent par succession de leurs parents, ou par le don gratuit de quelqu'un; aussi, quand on les reçoit de cette façon, on est plus libéral, comme on l'a dit au quatrième [livre] (#674). Or recevoir un bien de quelqu'un ne demande aucune peine propre, tandis que faire du bien à un autre est de l'ouvrage, c'est-à-dire, requiert travail et peine. En conséquence, il est raisonnable que des bienfaiteurs aiment plus leurs bénéficiaires, que l'inverse.

#1854. — Il confirme cette raison avec l'exemple des mères, qui aiment plus leurs enfants que les pères. Tant parce qu'elles se donnent plus de peine que les pères à les engendrer, en les portant et en les accouchant; tant aussi parce que les mères peuvent plus que les pères savoir qu'ils sont leurs enfants. Cela aussi est manifestement propre aux bienfaiteurs, d'aimer leurs bénéficiaires pour autant qu'ils se donnent de la peine pour eux.

Leçon 8

#1855. — Après avoir traité de l'entretien et de la rupture de l'amitié, et aussi des actes de l'amitié, le philosophe soulève ici quelques difficultés sur l'amitié.

En premier, du côté de celui qui aime. En second (1170b20), [du côté] de ceux que l'on aime.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il résout une difficulté sur l'amour que celui qui aime a pour lui-même. En second (1169b3), sur l'amour que celui qui aime a pour un autre.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente la difficulté. En second (1168a29), il montre qu'elle est raisonnable. En troisième (1168b12), il la résout.

Il dit donc, en premier, qu'il y a difficulté de savoir si l'on doit s'aimer soi-même le plus, ou quelqu'un d'autre plus que soi.

#1856. — Ensuite (1168a29), il montre que la difficulté est raisonnable.

En premier, il argumente dans un sens. En second (1168a35), dans l'autre. En troisième (1168b10), il conclut à la réelle difficulté de la question.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il signale ceci, que les gens blâment ceux qui s'aiment surtout eux-mêmes. Et ceci, que des gens soient en amour avec eux-mêmes, est pratiquement considéré comme mauvais.

#1857. — En second (1168a30), il signale que l'homme dépravé fait tout pour sa propre utilité, et qu'il se conforme d'autant plus à ceci qu'il est pire. En outre, plus il le fait, plus il est accusé par les gens, du fait de ne rien faire en dehors de lui, c'est-à-dire, qui soit pour le bien d'autrui, mais tout pour le sien. Au contraire, les hommes vertueux n'agissent pas seulement pour eux-mêmes; au contraire, ils réalisent surtout le bien honorable, tant pour eux-mêmes que pour leurs amis. À cause de cela, très souvent ils en oublient leurs avantages.

#1858. — Ensuite (1168a35), il argumente dans le sens contraire. Il dit que les actions sont en discordance avec les raisons qui précèdent, car on y voit les gens s'aimer eux-mêmes le plus. Et ceci, non déraisonnablement.

En premier, certes, parce que, comme les gens le disent communément, on doit aimer le plus son meilleur ami. Or celui-là est le meilleur ami de quelqu'un, qui veut le plus son bien, [et qui le veut] pour l'amour de lui, même si personne d'autre ne le savait. Cela, certes, on le trouve surtout, chez un homme, envers lui-même. En effet, c'est son bien que chacun veut le plus pour soi. Ainsi donc, il appert que c'est soi-même que l'on doit aimer le plus.

#1859. — En second (1168b4), il signale, en ce sens, ce que l'on a dit plus haut (#1858). Il dit que tout le reste de ce par quoi on fixe et définit ce qu'est un ami se retrouve le plus, chez un homme, envers lui-même, comme on l'a dit plus haut; car toutes les [affections] amicales que l'on considère en rapport à d'autres proviennent d'[affections] amicales que l'on ressent envers soi-même.

#1860. — En troisième (1168b6), il signale dans le même sens des proverbes. Il dit que tous les proverbes que l'on dit populairement s'entendent avec ce sens, que l'on s'aime le plus soi-même. Comme ce que l'on dit, que deux amis n'ont qu'une âme. Et que les [biens] des amis leur sont communs. Et que l'amitié est une égalité. Et que l'ami entretient avec son ami la relation du genou à la jambe, qui ont la plus grande proximité⁷. Par tout cela, on donne à comprendre que l'amitié consiste en une certaine unité, que l'on retrouve le plus entre quelqu'un et lui-même. Ainsi, tous les proverbes qui précèdent se vérifient le plus de quelqu'un en rapport à soi. La raison en est que l'homme est le plus ami avec soi-même; ainsi on doit s'aimer le plus soi-même.

#1861. — Ensuite (1168b10), il conclut à la difficulté de la question. Il dit que l'on doute avec convenance quelles raisons on est tenu de suivre, puisque les deux ont quelque chose de crédible.

#1862. — Ensuite (1168b12), il résout la difficulté qui précède.

En premier, il établit la manière de résoudre. En second (1168b15), il résout.

Il dit donc, en premier, qu'avec des raisonnements de cette nature, qui comportent des raisons probables dans les deux sens, il faut distinguer et regarder ce que l'on dit de vrai dans l'un et l'autre sens, et en quoi. Ainsi, si nous regardons de quelle manière on est dit *en amour avec soi* dans les deux sens des arguments, la vérité que l'on cherche ressortira.

#1863. — Ensuite (1168b15), il résout, en apportant des distinctions à la précédente difficulté.

En premier, il montre de quelle manière on est dit *en amour avec soi*, quand on le blâme. En second (1168b28), de quelle manière on le dit, quand on le loue.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il manifeste son propos. En second (1168b23), il prouve ce qu'il avait dit.

Il dit donc, en premier, que ceux qui jugent digne d'opprobre que l'on soit en amour avec soi, disent en amour avec soi ceux qui s'attribuent plus à eux-mêmes en biens corporels, à savoir, en argent, et en honneurs, et en plaisirs corporels, à savoir, ceux de la nourriture et du sexe. Ce sont des biens de la sorte, en effet, que la multitude des gens désire, et les gens les regardent comme si c'étaient les meilleurs.

#1864. — Comme beaucoup recherchent en ces [biens] une extrême abondance que tous ne peuvent avoir ensemble, il s'ensuit que des combats et des luttes se font à propos de tels biens. Par ailleurs, ceux qui abondent le plus en de tels [biens] tournent leur abondance à la satisfaction de leurs désirs et, universellement, de leurs autres passions; et, par conséquent, de la partie irrationnelle de leur âme, à laquelle appartiennent les passions. Et ainsi, ceux qui désirent des biens de cette nature s'aiment eux-mêmes selon la partie irrationnelle, à savoir, sensible, de leur âme. En somme, la multitude des gens est de nature à suivre plus le sens que l'intelligence. C'est pourquoi l'appellation même de celui qui est en amour avec lui-même est empruntée à ce qui est dépravé, qui

⁷Le proverbe cité par Aristote (1168b8) — γόνυ κνήμης ἔγγιον — dit plutôt que «le genou est plus près que la jambe». «Ce proverbe signifie qu'il faut d'abord aller au plus près. Or le plus près de moi, c'est moi.» (Tricot, 476, note 8)

convient à beaucoup. Ainsi, *égoïste*⁸, c'est-à-dire, en amour avec soi-même, dans cette acception où cela convient au grand nombre, est blâmé avec justice.

#1865. — Ensuite (1168b23), il prouve ce qu'il avait dit. Il dit qu'il est manifeste que beaucoup ont coutume d'appeler *égoïstes*, c'est-à-dire, en amour avec eux-mêmes, ceux qui s'attribuent plus à eux-mêmes des biens dont on a parlé, qui relèvent de la partie irrationnelle; car si on veut abonder à l'extrême dans les biens de la raison, qui sont les actes des vertus, par exemple, si on veut poser le plus, entre tous les autres, les actes de la justice, ou de la tempérance, ou n'importe quels autres actes d'une vertu, de sorte que l'on veuille toujours acquérir pour soi le bien honorable, personne de la multitude dont on a parlé ne l'appellera *égoïste*, c'est-à-dire, en amour avec soi; et si un sage l'appelle *égoïste*, il ne le dira pas pour le blâmer.

Leçon 9

#1866. — Après avoir montré de quelle manière on est dit en amour avec soi en un sens vitupérable, le Philosophe montre ici de quelle manière on est dit en amour avec soi en un sens louable. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre qu'il y a une manière dont on est en amour avec soi, différente de celle dont on a parlé. En second (1169a6), il montre que, de cette manière, être en amour avec soi est louable.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que celui-là est en amour avec soi, qui s'attribue en abondance les biens de raison. En second (1169a2), il montre que le vertueux est tel. En troisième (1169a4), il montre que cette manière de s'aimer est différente de la précédente.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que celui qui est de nature à s'efforcer d'exceller dans les actions de vertu est manifestement davantage *égoïste*, c'est-à-dire, en amour avec soi, que celui qui s'attribue en extrême abondance les biens sensibles.

#1867. — En second (1168b29), il prouve son propos avec deux raisons. La première en est que l'on s'aime d'autant plus soi-même que l'on s'attribue des biens meilleurs. Or celui qui s'efforce d'exceller dans les actions de vertu s'attribue les meilleurs, les biens qui sont les meilleurs, à savoir, les biens honorables. Donc, c'est quelqu'un de tel qui s'aime lui-même le plus.

#1868. — Il présente ensuite la seconde raison (1168b30), que quelqu'un de cette nature prodigue des biens à ce qui est le principal en lui-même, à savoir, à son intelligence. Il fait que toutes les parties de son âme obéissent à son intelligence. Or on aime d'autant plus une chose que l'on aime plus ce qui est le principal en elle. Ainsi appert-il que celui qui veut exceller à l'extrême dans les actes de vertu s'aime le plus lui-même.

#1869. — En troisième (1168b31), il prouve ce qu'il avait supposé, à savoir, que celui qui aime ce qui est le principal en lui-même, à savoir, son intelligence ou sa raison, s'aime le plus lui-même. Et il le montre avec trois raisons. La première en est que la cité est manifestement le plus ce qui est le principal en elle. Aussi, ce que font en elle les gouvernants de la cité, on dit que toute la cité le fait. La même raison vaut de toute autre chose constituée de plusieurs [éléments]. Aussi, même l'homme est le plus ce qui est principal en lui, à savoir, sa raison ou son intelligence. Ainsi, celui qui aime son intelligence ou sa raison et lui prodigue les biens est manifestement le plus *égoïste*, c'est-à-dire, le plus en amour avec soi.

#1870. — Il présente ensuite la seconde raison (1168b34).

⁸*Philautus*, φιλαύτος.

On appelle quelqu'un continent, en effet, en ceci qu'il se tient, et incontinent, en ceci qu'il ne se tient pas. Et cela dans la mesure où l'on retient l'intelligence, en en restant à son jugement, ou qu'on ne [la] retient pas, par incontinence, en ceci que chacun est cela, c'est-à-dire, son intelligence. De sorte qu'il semble bien que cet homme-là s'aime vraiment, qui aime son intelligence.

#1871. — Il présente ensuite la troisième raison (1168b35).

Il dit que ce que les gens font par raison, c'est cela surtout qu'ils ont fait eux-mêmes et qui a été fait volontairement, tandis que ce que l'on fait par désir ou colère, on a presque l'air de ne pas l'avoir fait soi-même, de sa propre volonté; on paraît plutôt avoir été mené par un mouvement étranger. Ainsi appert-il que l'on est principalement ce qui va en conformité avec son intelligence et sa raison. Aussi, on s'aime le plus quand on aime son intelligence et sa raison.

#1872. — Ensuite (1169a2), il montre à qui il appartient, de la manière dont on vient de parler, d'être en amour avec soi. Il dit qu'il est manifeste, à partir de ce que l'on a dit, que chacun est cela, à savoir, son intelligence ou sa raison. Ou bien, comme d'autres choses concourent à l'être de l'homme, on peut dire que l'homme est surtout cela, c'est-à-dire, son intelligence ou sa raison, parce que cela forme et complète la nature humaine. Il est manifeste, aussi, que le vertueux aime le plus cela, à savoir, l'intelligence et la raison, parce qu'il la conserve totalement et lui obéit en tout. Aussi est-il manifeste que le vertueux est égoïste, c'est-à-dire, en amour avec soi.

#1873. — Ensuite (1169a4), il montre que cette manière de s'aimer diffère en espèce de la précédente. Il dit que le vertueux est en amour avec soi d'après une espèce de s'aimer soi-même qui est différente de celle selon laquelle on est réprouvé, comme on l'a dit plus haut (#1863-1865). Il assigne deux différences, dont l'une vient du côté de l'action. En effet, le vertueux s'aime lui-même en tant qu'il vit en conformité avec la raison, tandis que celui que l'on blâme vit en conformité avec la passion, car il suit les passions de l'âme irrationnelle, comme on l'a dit plus haut (#1864). Il y a une autre différence, par ailleurs, du côté de la fin. En effet, le vertueux s'aime soi-même en tant qu'il désire pour lui ce qui est bon absolument, tandis que celui que l'on blâme s'aime lui-même en tant qu'il désire pour lui ce qui lui paraît bon sur le plan de l'utilité.

#1874. — Ensuite (1169a6), il montre que s'aimer soi-même de cette seconde manière est louable.

En premier, il montre son propos. En second (1169a18), il exclut de celui qui s'aime lui-même de la seconde manière ce pourquoi, en amour avec soi, on est blâmé.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que celui qui s'aime lui-même en conformité avec la raison est à louer. En effet, quelqu'un de tel, comme on l'a dit (#1867), s'efforce d'exceller à l'extrême dans les actes des vertus. Or il est manifeste que tous acceptent et louent ceux qui s'efforcent aux bonnes actions différemment des autres, c'est-à-dire, en plus extrême abondance que les autres; et ainsi, il appert que celui qui s'aime en conformité avec la vertu est louable.

#1875. — En second (1169a8), il montre qu'en plus, il est utile et à soi et aux autres. On a dit, en effet, que celui qui s'aime lui-même en conformité avec la vertu s'efforce de bien agir en extrême excellence. Or si tous luttent pour le bien, de manière que chacun cherche à dépasser l'autre en agissant avec la plus grande bonté, il s'ensuivrait que tous auraient communément ce dont ils ont besoin, car l'un subviendrait à l'autre et les biens propres de chacun deviendraient ceux qui sont le plus des biens, à savoir, les vertus.

#1876. — En troisième (1169a11), il infère deux corollaires de ce qui a été dit. Le premier en est qu'il est très bien que l'homme bon s'aime lui-même, parce qu'en réalisant des biens, il aidera et soi et d'autres. Mais il ne faut pas que le mauvais s'aime lui-même, parce qu'en poursuivant ses passions dépravées, il se fera du mal à lui-même, en se privant des vertus, et [en fera] à ses proches, en les privant des biens sensibles.

#1877. — Il présente ensuite le second (1169a15).

Il dit que, chez un homme mauvais, c'est le contraire qu'il agit et qu'il doit agir. En effet, il agit contre son intelligence et sa raison. Or toute intelligence choisit ce qui est le mieux pour soi. Ainsi,

le mauvais ne fait pas ce qu'il doit faire. Mais cela convient au vertueux, qui en tout, obéit à son intelligence.

#1878. — Ensuite (1169a18), il exclut de celui qui s'aime en conformité à la vertu ce qui a été mentionné plus haut (#1855-1865), dans l'accusation de celui qui s'aime lui-même, à savoir, qu'il ne fait rien pour autrui.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. En second (1169a22), il manifeste son propos. En troisième (1169b1), il conclut, sous forme d'épilogue, la vérité de la question.

Il dit donc, en premier, que c'est vrai, ce qui est dit du vertueux, qu'il fera bien des [choses] en vue de ses amis et de sa patrie, c'est-à-dire, le plus parmi tous les autres. Même s'il faut qu'il meure, il n'abandonnera pas un ami. Son argent, par ailleurs, et ses honneurs, et tous les autres biens extérieurs pour lesquels les gens se battent, il les rejettera presque et les méprisera pour un ami; et par tout cela, il se procure un bien, à savoir, l'honorable, qui est le plus éminent. Aussi, même en cela, il s'aime plus soi-même, et se procure le plus le bien.

#1879. — Ensuite (1169a22), il manifeste ce qu'il avait dit.

En premier, quant à la mort que le vertueux supporte pour un ami. En second (1169a26), quant à ce que, pour un ami, il méprise les biens extérieurs. En troisième (1169a32), quant à des actions vertueuses que, parfois, le vertueux concède à un ami.

Il dit donc, en premier, que la raison pour laquelle il se procure à lui-même un bien en mourant pour son ami, c'est qu'il choisit de prendre beaucoup de plaisir pour peu de temps à un grand acte de vertu, plutôt que de prendre pour beaucoup de temps un plaisir tranquille, c'est-à-dire, ordinaire, dans des actes ordinaires de vertu.

#1880. — De plus, il choisira plutôt de vivre de manière excellente pendant une année, qu'ordinairement pendant bien des années. Pareillement aussi, il choisira plutôt une action bonne et grande que beaucoup de bonnes et petites. Or c'est cela qui arrive chez ceux qui meurent pour la vertu, car, bien qu'ils vivent moins, cependant, dans une seule action, par laquelle ils s'exposent pour un ami, ils font un bien plus grand que dans beaucoup d'autres actions. Ainsi, en ce qu'ils s'exposent à la mort pour des amis, en agissant avec vertu, ils choisissent pour eux-mêmes un grand bien. Et en cela, il est manifeste qu'ils s'aiment le plus.

#1881. — Ensuite (1169a26), il manifeste la même [chose] quant au mépris des biens extérieurs.

En premier, quant à l'argent. Il dit que les vertueux renoncent, pour leurs amis, c'est-à-dire, méprisent ou dissipent leur argent, de sorte que leurs amis reçoivent plus en matière d'argent. En cela aussi, ils s'aiment plus en vérité. En effet, pendant que l'on concède de l'argent à un ami et que l'on acquière pour soi un bien honorable, il est manifeste que l'on s'attribue plus de bien à soi-même, et qu'on s'aime plus.

#1882. — En second (1169a29), il montre la même [chose], quant aux honneurs et quant aux dignités. Il dit qu'il en va de la même manière pour les honneurs et les commandements: en effet, tout cela, le vertueux l'abandonne facilement pour un ami, parce que cela même est une bonne action de vertu et louable. Ainsi, il appert que le vertueux agit avec convenance, en choisissant, au lieu de tous les biens extérieurs, le bien de la vertu, qui est grand; et ainsi, il s'aime le plus.

#1883. — Ensuite (1169a32), il montre la même [chose], quant aux actions mêmes de vertu. Il dit qu'il arrive parfois que le vertueux concède même des actions vertueuses à un ami. Par exemple, s'il faut faire une action de vertu pour lui ou pour autrui, il concède qu'elle soit faite par un ami, de façon qu'il en profite et en soit loué. Cependant, en cela aussi, il prend pour lui ce qui est mieux. Il est mieux, en effet, et plus vertueux, que l'on soit cause pour un ami qu'il fasse des [choses] de cette nature, plutôt que de les faire soi-même; surtout quand reste l'opportunité de faire d'autres [actions] de cette nature ou de plus grandes. Ainsi donc, il appert que le vertueux s'attribue plus de bien quant à tout ce qui est louable, et qu'ainsi il s'aime lui-même le plus.

#1884. — En dernier, il conclut, sous forme d'épilogue, qu'il faut être en amour avec soi de cette manière, comme on l'a dit du vertueux; mais non comme la plupart des gens, qui ne sont pas vertueux, s'aiment eux-mêmes.

Leçon 10

#1885. — Après avoir examiné et résolu la question soulevée du côté de celui qui aime, en regard de lui-même, le Philosophe résout ici la difficulté soulevée du côté de celui qui aime, en regard d'autrui.

En premier, il présente la difficulté. En second (1169b4), il montre que la difficulté est raisonnable. En troisième (1169b22), il la résout.

Il dit donc, en premier, qu'il y a difficulté [de savoir], à propos de l'[homme] heureux, s'il a besoin d'amis ou non.

#1886. — Ensuite (1169b4), il montre que la difficulté est raisonnable, en argumentant dans les deux sens.

En premier, il argumente dans le sens négatif. En second (1169b8), dans le sens affirmatif.

Sur le premier [point], il argumente de deux manières. En premier, certes, avec une raison, car certains disent que les [gens] heureux, comme ils se suffisent à eux-mêmes, n'ont pas besoin d'amis. Comme, en effet, ils ont par eux-mêmes de tous les biens, et en suffisance, ils paraissent bien n'avoir besoin de rien d'autre. Et de fait, un ami paraît nécessaire pour autant que, comme il est un autre soi-même, il fournit ce que l'on ne peut pas avoir par soi-même. Ainsi semble-t-il que l'[homme] heureux n'ait pas besoin d'amis.

#1887. — En second (1169b7), il apporte à l'appui de la même [chose] un *pro* verbe qui se disait, au temps des gentils: «Quand le génie est généreux, il n'y a pas besoin d'amis.»⁹ En effet, les gentils prétendaient, et surtout les Platoniciens, que l'ordre de la providence était de nature à ce que les choses humaines fussent gouvernées par la divine providence par l'intermédiaire de démons; parmi les démons, cependant, on disait qu'il y en avait de bons et de mauvais.

#1888. — Ensuite (1169b8), il argumente en sens contraire, avec trois raisons. [Il présente la première raison.] Il est manifestement inconvenant, en effet, que l'on accorde tous les biens extérieurs à l'[homme] heureux, et qu'on ne lui accorde pas d'amis, quand, pourtant, un ami est ce qu'il y a de plus grand parmi les biens extérieurs.

#1889. — Il présente ensuite la seconde raison (1169b10).

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison. En effet, on l'a dit, plus haut (#1840), il appartient plus à l'ami de faire du bien que de s'en faire faire. Par ailleurs, le propre de la vertu est de faire le bien. De plus, le bonheur consiste en une action de vertu, comme on l'a dit au premier [livre] (#127-128). Ainsi est-il nécessaire que l'[homme] heureux soit vertueux et, par conséquent, fasse du bien. Or il est mieux de faire du bien à des amis qu'à des étrangers, le reste se trouvant pareil, car on le fait avec plus de plaisir et de promptitude. Donc, l'[homme] heureux, comme il est vertueux, a besoin d'amis à qui faire du bien.

#1890. — En second (1169b13), il conclut de ce qui précède une difficulté: est-ce que l'on a davantage besoin d'amis dans la bonne fortune que dans l'infortune? En effet, dans l'une et l'autre

⁹«Cum daemon aliquid boni dat, non est opus amicis.» *Aliquid boni dat* paraît faible, en regard de la traduction *est généreux*, mais la formule de saint Thomas affaiblit de fait la lettre aristotélicienne — ὅταν ὁ δαίμων εὖ διδῶ, τί δεῖ φίλων; *quand le démon donne bien, à quoi bon des amis?* —, même dans la traduction latine dont disposait saint Thomas: *bene det*. Le jeu de mots est à noter ici. Le bonheur se dit εὐδαιμονία, comme si on le comprenait comme dépassant les forces de l'homme et, par conséquent, comme le don, la bonne action d'un démon, d'un génie plus puissant que l'homme. Ainsi, dire: *si le démon donne bien*, c'est dire, sous une forme étymologique: *si on est heureux*.

fortune, on paraît avoir besoin d'amis; car l'infortuné a besoin d'amis qui lui fassent du bien, mais le fortuné, d'amis à qui lui-même fasse du bien. On poursuivra sur cette difficulté plus bas (#1925-1943).

#1891. — Il présente ensuite la troisième raison (1169b16).

Il dit que cela est manifestement inconvenant, que l'[homme] heureux soit solitaire. En effet, cela va contre tout choix de tous. Car personne ne choisirait de toujours vivre par lui-même, c'est-à-dire, tout seul, même une fois qu'il aurait tous les autres biens, parce que l'homme est naturellement un animal politique et apte de nature à vivre avec d'autres. Comme, donc, l'[homme] heureux possède ce qui est naturellement bon à l'homme, il s'ensuit qu'il ait des [gens] avec qui vivre. Or il est manifeste qu'il est mieux de vivre avec des amis et des [gens] vertueux qu'avec des étrangers et des [gens] quelconques. Ainsi donc, il est manifeste que l'[homme] heureux a besoin d'amis.

#1892. — Ensuite (1169b22), il résout la difficulté annoncée.

En premier, il montre de quelle manière disent vrai ceux qui nient que l'[homme] heureux ait besoin d'amis. En second (1169b28), de quelle manière ils disent faux.

Il dit donc, en premier, que, comme on a prouvé (#1888-1891) que l'[homme] heureux a besoin d'amis, il faut regarder qu'est-ce que c'est que les premiers disent, en niant que l'[homme] heureux a besoin d'amis, et en rapport à quoi de vrai ils le disent.

#1893. — À ce [sujet], on doit tenir compte que beaucoup pensent que ceux-là sont leurs amis, qui leur sont utiles, surtout dans la cueillette des biens extérieurs, les seuls que les gens du peuple connaissent. De tels amis, donc, l'[homme] heureux n'en a pas besoin, parce qu'il se suffit à lui-même avec les biens qu'il a. Pareillement aussi, il n'a pas besoin d'amis pour le plaisir, sauf un peu, en tant qu'il est nécessaire, dans les rencontres humaines, d'user de jeux pour le repos, comme on l'a dit au quatrième [livre] (#844-845). En effet, la vie heureuse, puisqu'elle est plaisante en elle-même, comme on l'a dit au premier [livre] (#145), n'a pas besoin de plaisir surajouté, pour lequel seraient absolument nécessaires des amis. Comme [l'homme heureux] n'a pas besoin d'amis de cette nature, à savoir, d'utilité et de plaisir, il semble bien ne pas avoir besoin d'amis.

#1894. — Ensuite (1169b28), il montre que ce qui est dit n'est pas tout à fait vrai.

En premier, il montre cela avec des raisons morales. En second (1170a13), avec une raison plus naturelle.

Sur le premier [point], il présente trois raisons. En premier, que ce que l'on a dit n'est pas vrai, à savoir, que si l'[homme] heureux n'a pas besoin d'amis d'utilité et de plaisir, pour cette [raison], il n'a pas besoin d'amis. Ce sont, en effet, d'amis pour la vertu dont il a besoin. La première raison en est que, comme on l'a dit au premier [livre] (#144, 145, 180, 1267), le bonheur est une action.

#1895. — Or il est manifeste qu'une action consiste en un mouvement et n'est pas quelque chose qui existe à la manière des choses permanentes, comme s'il s'agissait d'une possession grâce à laquelle, une fois qu'on l'aurait, on serait heureux, de sorte qu'il n'y aurait plus à faire quelque chose. Au contraire, être heureux consiste à vivre et à agir continuellement. Or il faut que l'action d'un homme bon soit bonne et plaisante en elle-même, parce qu'elle est bonne par soi, comme on l'a dit au premier [livre] (#156). Par ailleurs, l'action bonne est, parmi les plaisirs, le plaisir propre de l'[homme] vertueux. En effet, il ne serait pas vertueux, s'il ne se plaisait pas à l'action de vertu, comme on l'a dit au premier [livre] (#158). Il est donc requis au bonheur que l'[homme] heureux prenne plaisir à l'action de vertu.

#1896. — Par ailleurs, nous ne pouvons prendre plaisir qu'à ce que nous connaissons. Or nous pouvons davantage regarder nos proches que nous-mêmes, et leurs actions que les nôtres, parce que le jugement de chacun sur ses propres [choses] fait plus défaut, à cause de l'affection privée que l'on a envers soi-même. Ainsi donc appert-il que, pour les hommes bons, sont plaisantes les actions de bonnes [gens] et d'amis, où on trouve les deux [éléments] de ce qui plaît par nature, à savoir, que ce soit bon et qu'on l'aime. Ainsi donc, l'[homme] heureux aura besoin de tels amis vertueux, pour autant qu'il cherche à voir des actions bonnes, d'un homme bon qui soit un ami. Comme, en effet, l'ami d'un homme est comme un autre soi-même, les actions de son ami sont comme les siennes propres.

#1897. — Il présente ensuite la seconde raison (1170a4).

Il dit que l'on pense communément que l'[homme] heureux doit vivre avec plaisir. En effet, le plaisir est l'une des [choses] requises au bonheur, comme on l'a dit au premier [livre] (#158). Par contre, celui qui vit solitaire souffre une vie difficile, c'est-à-dire, pénible. Il doit, en effet, interrompre son plaisir, lequel suit l'action. En effet, il n'est pas facile à un homme, par lui-même, c'est-à-dire, se trouvant solitaire, d'agir continuellement. Mais cela est facile, s'il vit avec autrui. Il se produit, en effet, une continuité d'actions, pendant qu'entre eux ils se font du bien. Et ainsi se continue le plaisir.

#1898. — Si donc on reste avec des amis, son action, qui est plaisante en elle-même, à savoir, vertueuse, sera plus continue. Et il faut qu'il en soit ainsi pour l'[homme] heureux, qu'il ait continuellement du plaisir dans les actions de vertu. En effet, le vertueux, en tant que tel, se réjouit dans des actions vertueuses, faites ou bien par lui, ou bien par d'autres. Et il s'attriste dans des actions contraires, qui procèdent de la malice d'un autre, comme le musicien prend plaisir aux bonnes mélodies et est incommodé par les mauvaises.

#1899. — Il présente ensuite la troisième raison (1170a11).

Il dit que de ce fait, que le vertueux vive amicalement avec des hommes bons, procède l'entraînement, c'est-à-dire, une association dans la vertu, comme dit Théognis, un poète. Or une société de cette nature est opportune pour n'importe quel vertueux, de même que les autres actions humaines se réalisent mieux en société.

Leçon 11

#1900. — Après avoir assigné des raisons morales par lesquelles il apparaît que l'[homme] heureux a besoin d'amis, le Philosophe montre maintenant la même [chose] avec une raison plus naturelle.

En premier, il montre qu'il est désirable¹⁰, pour l'[homme] heureux, d'avoir un ami. En second (1170b17), il conclut par la suite que l'[homme] heureux a besoin d'amis.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que si l'on veut y regarder avec une raison plus naturelle, il apparaîtra manifestement que, pour l'[homme] vertueux et heureux, un ami vertueux est naturellement désirable, plus même que les autres biens extérieurs.

#1901. — En second (1170a14), il prouve son propos.

En premier, il montre qu'est-ce qui est naturellement désirable et plaisant pour l'[homme] vertueux, en rapport à lui-même. En second (1170b5), il montre qu'est-ce qui est désirable et plaisant pour lui, en rapport à l'ami.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que ce qui est naturellement désirable, pour l'[homme] vertueux, c'est d'être et de vivre. En second (1170a29), il montre qu'il est plaisant et désirable pour lui de le sentir.

Sur le premier [point], il présente une raison qui va comme suit. Tout ce qui est bon naturellement est bon et plaisant par soi pour l'[homme] vertueux, comme il appert en ce que l'on a dit, plus haut, au septième [livre] (#1533). Or, être et vivre est naturellement bon et plaisant pour les vivants. Donc, être et vivre est à la fois bon et plaisant pour l'[homme] vertueux.

#1902. — La majeure est évidente d'elle-même littéralement.

Il présente ensuite la mineure (1170a16).

À son [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, en effet, il manifeste en quoi consiste vivre. Il dit que, chez tous les animaux, on définit communément le fait de vivre en rapport à la

¹⁰*Eligible*, αἰρετόν. Littéralement, c'est l'objet de son choix normal, donc, ce qu'il y a de mieux, de plus désirable.

puissance sensible. Chez les hommes, par ailleurs, on le définit en rapport à la puissance sensible, quant à ce qu'il a de commun avec les autres animaux, ou en rapport à la puissance intellectuelle, quant à ce qui lui est propre. Or toute puissance se réduit à son opération comme à sa perfection propre. Aussi, le principal consiste en l'opération, non en la puissance nue. En effet, l'acte est plus fort que la puissance, comme on le prouve au neuvième [livre] de la *Métaphysique* (lect. 7-8, #1844-1866). De là appert que vivre, pour l'animal ou pour l'homme, c'est principalement sentir ou intelliger. En dormant, en effet, parce qu'on ne sent ni n'intellige pas en acte, on ne vit pas parfaitement, mais on vit à moitié, comme on l'a dit au premier [livre] (#234-235).

#1903. — En second (1170a19), il montre que vivre est naturellement bon et plaisant. Il dit que le fait même de vivre compte au nombre de ce qui est par soi bon et plaisant. Il le prouve en se rapportant à ce qui est déterminé. Or ce qui est déterminé appartient à la nature du bien.

#1904. — Pour en avoir l'évidence, on doit tenir compte que la puissance, en tant que telle, est indéterminée, car elle a relation à beaucoup [de choses]; or c'est l'acte qui la détermine, comme il appert avec la matière et la forme. En outre, la puissance sans l'acte est une puissance avec privation, et elle produit la notion de mal, comme la perfection qui a lieu par l'acte produit la notion de bien. C'est pourquoi, de même qu'une chose, en tant qu'elle est indéterminée, est mauvaise, de même, déterminée, en tant que telle, elle est bonne.

#1905. — Or vivre est déterminé, surtout du fait que cela consiste principalement en une opération, comme on l'a dit (#1902). Aussi appert-il que vivre est naturellement bon. Ensuite, ce qui est naturellement bon est bon aussi pour l'[homme] vertueux, puisque le vertueux est mesure, dans le genre humain, comme on l'a dit (#1898). C'est pourquoi, comme vivre est naturellement bon, nous voyons que c'est plaisant pour tous.

#1906. — En troisième (1170a22), il enlève un doute, précisant qu'en ce que l'on a dit (#1901, 1903-1905), que vivre est naturellement bon et plaisant, il ne faut pas entendre une vie mauvaise, c'est-à-dire, vicieuse et corrompue, c'est-à-dire, à l'écart de l'ordre véritable; ni non plus une vie qui se passe en tristesses. Pareille vie, en effet, n'est pas naturellement bonne, parce qu'elle reste indéterminée, c'est-à-dire, manque de la perfection due, comme aussi tout ce qui a rapport à elle. En effet, chaque chose est déterminée par ce qu'il y a en elle; aussi, si cela se trouvait indéterminé, elle-même sera indéterminée: par exemple, si la maladie est indéterminée, le corps malade aussi sera indéterminé et mauvais, comme aussi la malice elle-même et la corruption ou la tristesse. Cela deviendra plus manifeste dans les traités à venir où on traitera de la tristesse (#2048-2049).

#1907. — Ensuite (1170a25), il infère la conclusion de la raison précédente. Il dit que si le fait même de vivre est naturellement bon et plaisant — ce qui apparaît non seulement par la raison précédente, mais aussi du fait que tous le désirent —, il s'ensuit qu'il soit surtout bon et plaisant de vivre pour les [gens] vertueux et heureux; parce qu'en effet, leur vie est la plus parfaite et heureuse, elle est encore plus désirable pour eux.

#1908. — Ensuite (1170a29), il montre que sentir qu'il vit est désirable et plaisant pour le vertueux. Celui qui voit qu'il voit, en effet, sent sa vision, et il en va pareillement de celui qui entend qu'il entend; et il en va pareillement dans les autres [actes] où l'on sent qu'on est en opération. Dans le fait, d'ailleurs, de nous sentir sentir et de nous intelliger intelliger, nous sentons et nous intelligeons que nous sommes, car on a dit, plus haut (#1902), qu'être et vivre, c'est, pour l'homme, principalement sentir ou intelliger. En outre, de sentir que l'on vit compte au nombre de ce qui est par soi-même plaisant, parce que, comme on l'a prouvé plus haut (#1093-1905), vivre est naturellement bon. Or, sentir qu'il y a du bien en soi, c'est plaisant. Ainsi appert-il que, de même que vivre est désirable, surtout pour les bons, pour qui il est bon et plaisant d'être, de même percevoir que l'on sent et intellige est plaisant pour eux; c'est qu'avec cela, ils sentent en même temps ce qui est par soi bon pour eux, être et vivre, et ils y prennent plaisir.

#1909. — Ensuite (1170b5), il montre, à partir de ce qui précède, qu'est-ce qui est désirable et plaisant pour l'[homme] vertueux et heureux, en rapport à l'ami. Il dit que l'[homme] vertueux entretient avec son ami la même relation qu'avec lui-même, parce que l'ami est d'une certaine

manière un autre soi-même. Comme, donc, il est désirable et plaisant à tout [homme] vertueux que lui-même soit, de même il lui est désirable et plaisant que son ami soit. Sinon à égalité, presque cependant. L'unité naturelle, en effet, entre soi et soi-même, est plus grande que l'unité d'affection entre soi et son ami. On a dit plus haut (#1907, 1908), par ailleurs, qu'il est désirable, pour l'[homme] vertueux, d'être et de vivre, à cause de ce qu'il sent qu'il lui est bon d'être et de vivre. Pareille sensation est plaisante en elle-même, par laquelle on sent qu'un bien inhère à soi. De la même manière, donc, qu'on prend plaisir à être et à vivre soi-même, et à le sentir, de même, à ce que l'on trouve du plaisir dans son ami, il on doit absolument avoir sensation qu'il est.

#1910. — Or cela se produira en vivant avec lui dans la relation de parole et le regard de l'esprit. C'est de cette manière, en effet, qu'on dit que des gens vivent proprement ensemble avec eux-mêmes, de la vie qui est propre à l'homme, et non à paître ensemble, comme cela se passe pour le bétail.

#1911. — Ainsi donc, de tout ce qui précède, il conclut ce qu'il avait proposé, en disant que si, pour l'[homme] heureux, son être est par soi désirable, en tant que naturellement bon et plaisant, comme l'être et la vie de son ami sont, quant à son affection, proches de sa propre vie, il s'ensuit que son ami aussi soit désirable, pour l'[homme] vertueux et heureux.

#1912. — Ensuite (1170b17), il montre qu'aux [gens] heureux, des amis sont nécessaires. En effet, ce qui est désirable pour l'[homme] heureux doit lui appartenir; autrement, il lui restera un besoin, ce qui va contre la définition du bonheur, qui requiert suffisance. Il reste donc requis que celui qui est dans l'état de bonheur ait besoin d'amis vertueux. Il parle, par ailleurs, ici, du bonheur tel qu'il peut exister dans cette vie, comme on l'a dit au premier [livre] (#113).

Leçon 12

#1913. — Après avoir examiné quelques difficultés sur l'amitié en rapport à ceux qui aiment, le Philosophe examine ici des difficultés en rapport à ceux que l'on aime. Il présente à ce [sujet] trois difficultés.

La première porte sur le nombre des amis. La seconde (1171a21), sur leur nécessité. La troisième (1171b29), sur leur vie commune.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la difficulté, si, à savoir, on doit se faire le plus d'amis possible ou non. Ou s'il en va comme il semble bien qu'on le dise avec prudence à propos des voyages, dans le proverbe où quelqu'un dit: «Que l'on ne m'appelle ni grand voyageur, ni casanier!»¹¹ C'est-à-dire, qu'on ne dise de moi ni que je parcours un trop grand nombre de pays inutilement, ni non plus que je ne sors jamais de chez moi pour un voyage. De même aussi convient-il qu'il en aille pour l'amitié, qu'on ne soit ni l'ami de personne, ni non plus l'ami de beaucoup à l'excès.

#1914. — En second (1170b23), il résout la question annoncée. En premier, quant à l'amitié utile. Il dit que ce que l'on a dit, d'éviter la multitude superflue des amis, convient manifestement tout à fait pour les amis que l'on a pour l'opportunité, c'est-à-dire, pour l'utilité. Car si on a beaucoup de tels amis, de qui on reçoit des services, on doit aussi réciproquement servir beaucoup [de gens]. Cela devient très pénible, de sorte que le temps de la vie ne suffit plus à qui veut agir ainsi.

#1915. — Si donc les amis utiles sont plus nombreux que ce qui est nécessaire à sa propre vie, ils distraient trop et font obstacle à ces biens de la vie qui consiste dans l'action de vertu. Car pendant que l'on s'occupe de manière superflue des affaires des autres, il s'ensuit qu'il ne soit plus possible

¹¹Saint Thomas prend à rebours l'exemple présenté par Aristote. «Μήτε πολύξεινος μήτ' ὄξεινος», cela signifie *Ni très hospitalier, ni inhospitalier*, et constitue un exemple plus approprié: de même qu'il ne faut pas recevoir trop d'hôtes, pour rester à même de bien s'en occuper, de même il ne faut pas non plus avoir trop d'amis.

de se donner à soi le soin que l'on se doit. Ainsi appert-il qu'il ne convient pas que l'on ait plusieurs amis utiles.

#1916. — En second (1170b28), il montre la même [chose] dans l'amitié de plaisir.

Il dit qu'au plaisir aussi peu d'amis suffisent. En effet, le plaisir extérieur que l'on se procure avec pareils amis est à rechercher, dans la vie humaine, comme les condiments dans la nourriture, où cela suffit, même s'il y en a peu. Aussi, peu d'amis suffisent pour le plaisir, de manière à se récréer quelque temps avec eux.

#1917. — En troisième (1170b29), il résout la question, quant aux amis en rapport à la vertu.

En premier, il montre son propos avec une raison. En second (1171a13), avec l'expérience.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il reprend la question. Il dit qu'il reste à regarder si l'on doit se faire des amis vertueux en grand nombre, de sorte que plus on en ait mieux ce soit; ou s'il faut mettre une certaine mesure au nombre de ses amis, comme il appert du nombre des citoyens, qui ne réside pas en dix hommes seulement, ni ne réside en dix myriades, c'est-à-dire, en cent milles — car une myriade, c'est la même chose que dix mille; en effet, au-delà de ce nombre, on n'aura désormais plus une cité, mais un pays. Mais quel nombre est nécessaire pour la cité, ce n'est pas déterminé à l'unité près; parce qu'une cité peut être plus grande ou plus petite. Mais on peut prendre deux extrêmes, entre lesquels tout ce que l'on trouve peut se déterminer comme convenant au nombre d'une cité.

#1918. — En second (1170b34), il résout la question, en disant que le nombre des amis ne doit pas être immense, mais qu'il doit y en avoir un nombre déterminé. Il prouve cela avec trois raisons. La première en est que les amis [ne] peuvent [pas] être plus nombreux que ceux avec qui on pourrait vivre. C'est cela, en effet, entre autres [choses], qui semble le plus amical, c'est-à-dire, convenable à l'amitié en rapport à la vertu. Or il est manifeste qu'il n'est pas possible que l'on vive avec un nombre illimité de gens, et que l'on se distribue de quelque manière à beaucoup. Ainsi appert-il qu'il ne peut pas y avoir beaucoup d'amis en rapport à la vertu.

#1919. — Il présente ensuite la seconde raison (1171a4).

Il est manifeste, en effet, que des amis doivent vivre ensemble. Aussi, si on a beaucoup d'amis, tous doivent aussi être amis entre eux. Autrement, en effet, il n'y a pas moyen de passer du temps ensemble, ni, par conséquent, de vivre avec son ami. Or cela est difficile, avec beaucoup, d'assurer qu'ils soient amis entre eux. Ainsi, il ne semble pas possible qu'un homme ait plusieurs amis.

#1920. — Il présente ensuite la troisième raison (1171a6).

On a dit plus haut (#1894-1898), en effet, qu'un ami participe à la joie de son ami. Or il est difficile de se réjouir et de s'attrister ensemble familièrement à beaucoup. Vraisemblablement, en effet, il arrivera qu'il faille se réjouir avec l'un et s'attrister avec l'autre, ce qui est impossible. Ainsi, il n'est pas possible d'avoir plusieurs amis.

#1921. — En troisième (1171a8), il conclut son propos à partir de ce que l'on a dit, qu'il ne convient pas bien que l'on cherche à devenir très ami avec beaucoup, mais avec autant avec qui on puisse assurer la vie commune; d'autant plus que cela ne paraît pas pouvoir se faire que l'on soit très ami avec beaucoup. Aussi, même en rapport à l'amour sexuel, un homme n'aime pas plusieurs femmes d'un amour intense, parce que l'amitié parfaite consiste en une extrême abondance de l'amour, laquelle ne peut se développer qu'envers un seul, ou envers très peu. Toujours, en effet, le très abondant convient à peu, parce qu'il ne peut se faire qu'on parvienne en beaucoup à la plus haute perfection, à cause de multiples défauts et empêchements.

#1922. — Ensuite (1171a13), il montre son propos avec l'expérience. Car c'est ainsi que nous voyons qu'il en arrive dans les faits, qu'un seul a de l'amitié envers peu. On ne trouve pas, en effet, que le même ait beaucoup d'amis en rapport à l'amitié de camaraderie, c'est-à-dire, entre camarades ou

compagnons d'éducation. Ce qu'il prouve avec un proverbe selon lequel on dit que c'est à deux que l'on chante des hymnes¹².

#1923. — Car il est de coutume que les jeunes, la plupart du temps, commencent deux par deux à chanter en société. Tandis que les *polyphiles*, c'est-à-dire, les amis de beaucoup, qui, à savoir, s'accaparent familièrement de tous, ne paraissent pas être vraiment les amis de quelqu'un en particulier, parce qu'il ne vivent longtemps avec personne, mais ont de la familiarité avec chacun comme en passant. Néanmoins, de pareilles [gens] sont appelés des amis par politesse, c'est-à-dire, selon qu'il est de coutume dans les cités, où l'amitié se juge à pareils frottements et familiarités. Ces [gens], qui sont ainsi les amis de beaucoup, on les appelle des gens complaisants, ce qui sonne comme un vice par excès de complaisance, comme il a été dit plus haut, au quatrième [livre] (816-828).

#1924. — Ensuite (1171a17), il montre en rapport à quelle amitié on dit que des [gens] sont les amis de beaucoup. Il dit que cela peut être en rapport à l'amitié politique, non seulement en cette manière où un complaisant est l'ami de beaucoup, mais aussi cela peut convenir à quelqu'un de vraiment vertueux. Il a été dit plus haut (#1836), en effet, que l'amitié politique paraît être la même [chose] que la concorde. Or l'[homme] vertueux s'entend avec beaucoup en ce qui touche à la vie politique. Il ne se peut pas, cependant, que le vertueux ait de l'amitié envers plusieurs pour la vertu, de sorte qu'il les aime pour eux-mêmes, et non seulement pour l'utilité ou pour le plaisir. D'ailleurs, ce doit être très aimable et cher à chacun, si on peut trouver peu d'amis de cette nature, à savoir, pour la vertu et [aimables] pour eux-mêmes.

Leçon 13

#1925. — Après avoir résolu la difficulté sur le nombre des amis, le Philosophe présente la difficulté sur leur nécessité. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il présente la difficulté. En second (1171a24), il la résout. En troisième (1171a27), il prouve quelque chose qu'il avait supposé.

Il dit donc, en premier, que l'on peut se demander si l'on a davantage besoin d'amis dans la bonne fortune ou dans la mauvaise. Il est manifeste, en effet, que dans l'une et l'autre fortune on a besoin d'amis. Dans les infortunes, en effet, on a besoin d'amis qui apportent de l'aide contre ces infortunes. Dans la bonne fortune, par ailleurs, on a besoin d'amis avec qui vivre et à qui faire du bien. Car si l'on est vertueux, on veut faire du bien.

#1926. — Ensuite (1171a24), il présente la solution de la question, concluant, à partir de ce qui précède, qu'il est davantage nécessaire d'avoir des amis dans les infortunes, où on a besoin de l'aide que des amis apportent, comme on l'a dit (#1925). Il s'ensuit qu'en pareille situation, on a besoin d'amis utiles qui apportent de l'aide. Mais dans la bonne fortune, il est meilleur, c'est-à-dire, plus honorable, d'avoir des amis. Il s'ensuit qu'en cette situation, les gens recherchent des amis vertueux. Car il est plus désirable de faire du bien à des [gens] de cette nature, et d'entretenir des relations avec eux.

#1927. — Ensuite (1171a27), il prouve ce qu'il avait supposé, à savoir, que l'on a besoin d'amis dans l'une et l'autre fortune.

En premier, il présente son intention. Il dit que la présence même d'amis est plaisante, tant dans la bonne fortune que dans la mauvaise.

#1928. — En second (1171a29), il prouve son propos.

En premier, quant aux infortunes. En second (1171b12), quant à la bonne fortune. En troisième (1171b15), il infère un corollaire de ce que l'on a dit.

¹²Un contresens, apparemment. Aristote dit plutôt que ce sont les amitiés à deux sur lesquelles on chante des hymnes.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il manifeste son propos. Il dit que les gens qui sont dans la tristesse sentent un soulagement de la présence d'amis qui ont de la peine avec eux.

#1929. — En second (1171a30), il cherche quelle est la cause de que l'on a dit. Il présente deux causes, avec un doute sur laquelle est la plus forte. Il en tire la première de l'exemple des [gens] qui portent un poids lourd, dont l'un est soulagé de la compagnie de l'autre qui assume avec lui ce labour. Il en va manifestement pareil en ce qu'un ami porte mieux le poids de sa tristesse si l'autre ami porte avec lui le même poids de tristesse.

#1930. — Mais cette similitude ne paraît pas convenir quant à la tristesse elle-même. Ce n'est pas de la même tristesse numériquement, en effet, que l'un souffre et dont l'autre assume pour lui une partie, de sorte que la tristesse de l'autre en soit diminuée. Cependant, elle peut convenir quant à la cause de la tristesse; par exemple, si l'on est triste d'un dommage que l'on a subi, pour autant que son ami subit une partie du dommage, le dommage de l'autre diminue, et par conséquent sa tristesse.

#1931. — La seconde cause est meilleure, et convient quant à la tristesse même. Il est manifeste, en effet, que tout plaisir qui arrive diminue la tristesse; or l'ami présent qui a de la peine avec [son ami] entraîne du plaisir de deux manières. D'une manière, parce que la présence même d'un ami est plaisante; de l'autre, parce qu'en prenant conscience qu'il a de la peine avec soi, on prend plaisir dans son amitié, et ainsi la tristesse diminue.

#1932. — Comme cela est en dehors de son propos principal, il ajoute que, pour le moment, on va laisser faire pour ce qui est d'examiner si c'est pour ce que l'on a dit (#1929-1931), ou pour autre chose que les gens tristes se sentent soulagés de la présence d'amis qui ont de la peine avec eux. Cependant, manifestement, ce que l'on a dit paraît bien se produire.

#1933. — En troisième (1171a34), il montre que la présence d'un ami qui a de la peine avec soi comporte un mélange de tristesse.

En premier, il montre son propos. En second (1171b6), il infère un corollaire de ce que l'on a dit.

Il dit donc, en premier, que la présence d'amis qui ont de la peine avec soi semble bien comporter un mélange de plaisir et de peine. En effet, la fait de voir des amis est plaisant, à la fois pour une autre raison commune, et spécialement pour l'homme infortuné, qui est aidé par son ami à ne pas s'attrister, en ceci qu'un ami console son ami à la fois par le fait qu'on le voit, et aussi par sa parole, s'il est adroit, c'est-à-dire, habile à consoler. En effet, un ami connaît la mentalité de l'autre, et en quoi son ami prend plaisir et peine; et ainsi, il peut lui procurer le remède qui lui convient contre la tristesse. De cette manière, donc, la présence d'un ami qui a de la peine avec soi est plaisante. Mais d'un autre côté, elle est triste, en tant que l'on sent son ami s'attrister de ses infortunes. Tout homme bien disposé, en effet, refuse autant qu'il peut d'être une cause de tristesse pour ses amis.

#1934. — Ensuite (1171b6), il conclut, de ce qui précède, que les gens qui ont l'esprit viril se font naturellement du scrupule et évitent que leurs amis, à cause d'eux, ne s'attristent. Car il est de la nature de l'amitié de vouloir faire du bien à son ami et de ne pas lui être cause de quelque mal. Aussi, les gens virils ne supportent d'aucune manière que leurs amis, à cause d'eux, ne s'attristent, à moins que l'aide qui leur soit apportée par leurs amis pour ne pas s'attrister ne dépasse la tristesse de leurs amis. Ils supportent, en effet, que leur tristesse soit soulagée par une tristesse modérée de leurs amis. Et universellement, il ne plaît pas aux gens virils d'avoir des compagnons de lamentations, parce que les gens virils ne sont pas portés eux-mêmes à se lamenter.

#1935. — Il y a toutefois des hommes de disposition efféminée, qui prennent plaisir à avoir avec eux des gens inquiets, et qui aiment comme des amis ceux qui se lamentent avec eux. Mais dans cette diversité entre les hommes, il faut imiter en tout les meilleurs, à savoir, les virils.

#1936. — Ensuite (1171b12), il montre la seconde partie de son propos, à savoir, que la présence des amis est louable dans la bonne fortune. Il dit que, dans la bonne fortune, la présence des amis

comporte deux [éléments] de plaisir. En premier, certes, la relation avec des amis. Car il est plaisant d'entretenir des relations avec des amis. En second, en ceci que l'on prend conscience que ses amis prennent plaisir à ses propres biens. En effet, chacun cherche à être pour ses amis une cause de plaisir.

#1937. — Ensuite (1171b15), il infère un corollaire de ce que l'on a dit, contenant en lui des leçons morales.

En premier, quant au fait d'appeler ses amis à soi. En second, quant au fait d'aller spontanément à ses amis.

Sur le premier [point], il présente trois leçons morales. En premier, certes, en concluant à partir de ce qui précède que, parce qu'il est plaisant de prendre conscience que ses amis prennent plaisir à ses propres biens, il faut que l'on appelle promptement ses amis à [participer à] sa bonne fortune, pour la communiquer à ses amis. Car il faut que l'homme bon fasse du bien à son ami.

#1938. — La seconde leçon, c'est que l'on appelle lentement et avec paresse son ami à [participer à] ses infortunes. On doit, en effet, entretenir son ami de ses maux aussi peu qu'on le peut. À ce [sujet], il apporte le proverbe de quelqu'un qui dit: «C'est assez de ma propre infortune», comme s'il disait: il suffit que moi je souffre de cette infortune, il ne faut pas que mes amis aussi en souffrent.

#1939. — La troisième leçon est que c'est alors surtout que les amis doivent être appelés à [participer à] ses infortunes, quand, avec peu de dérangement pour eux, ils peuvent procurer à leur ami une grande assistance, etc.

#1940. — Ensuite (1171b20), il présente trois leçons du côté du fait d'aller de soi-même à ses amis. La première en est qu'il faut parfois aller promptement à ses amis, lorsqu'ils se trouvent en des infortunes, même sans y être appelé, parce que c'est le propre d'un ami de faire du bien à ses amis, et surtout à ceux qui sont dans le besoin, et qui ne croient pas que cela en vaille la peine, c'est-à-dire, ne jugent pas digne de le demander de leur ami. Ainsi, en effet, quand on offre de l'aide à qui n'en requiert pas, c'est pour les deux, à savoir, pour qui en offre et pour qui en est offert, que cela se passe pour le mieux, c'est-à-dire, de la manière la plus honorable. Parce que à la fois celui qui donne paraît donner de meilleur gré et celui qui reçoit agit de manière plus vertueuse, en ne voulant pas incommoder son ami. C'est aussi plus plaisant pour les deux, car à la fois celui qui reçoit ne souffre pas de la pudeur que l'on ressent en demandant à un ami, et aussi celui qui donne a plus de plaisir, comme faisant de lui-même une action de vertu sans y être poussé.

#1941. — La seconde leçon est que l'on doit s'offrir promptement à coopérer à la bonne fortune de son ami, quand cela est nécessaire, parce que c'est pour cela que l'on a besoin d'amis, qu'ils coopèrent avec soi.

#1942. — La troisième leçon est que, pour ce qui est d'avoir du plaisir avec son ami pour sa bonne fortune, on doit y aller tranquillement, c'est-à-dire, avec réticence, et non facilement. En effet, il n'est pas bon de se mettre promptement en situation de recevoir de l'aide d'un ami; au contraire, on doit y avoir du scrupule, et éviter la réputation de profiteur, c'est-à-dire, d'encourir cette réputation de ne pas être plaisant pour son ami dans le fait d'être onéreux, c'est-à-dire, pour le fait que l'on se rende soi-même onéreux à son ami. Et il est manifeste que cela arrive parfois. En effet, pour autant que des gens se mêlent trop de recevoir des biens, ils se rendent onéreux et désagréables à leurs amis. Ou, selon une autre lettre, on doit avoir du scrupule, c'est-à-dire, éviter la réputation de profiteur dans le fait de coller, c'est-à-dire, que son ami ne pense de soi que l'on a plaisir à se tenir près de lui pour en tirer des biens.

#1943. — En dernier, il conclut, à partir de ce qui précède, que la présence des amis paraît désirable en toutes [choses].

Leçon 14

#1944. — Une fois traitées les questions qui portent sur le nombre et la nécessité des amis, il enquête ici sur leur vie commune. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il présente la question. En second (1171b32), il manifeste la vérité. En troisième (1172a8), il infère un corollaire à partir de ce qu'il a dit.

Il dit donc que la vie commune se fonde sur une certaine ressemblance de l'amitié avec l'amour sexuel; c'est là, certes, que nous voyons que ce qu'il y a de plus désirable pour les amants, c'est de voir celles qu'ils aiment. Et ils ont une préférence pour ce sens, la vue, sur les autres sens extérieurs, parce que, comme on l'a dit plus haut (#1822-1823), c'est par la vision surtout que commence à se développer la passion de l'amour, et c'est par ce sens qu'elle se conserve. L'amour de cette nature, en effet, est incité principalement par la beauté que la vue perçoit.

#1945. — Il y a donc cette question de ce qui est proportionnel à la vision dans l'amitié: si c'est le fait même de vivre ensemble, de façon que, somme les amants ont leur plus grand plaisir à se voir mutuellement, de même les amis [l'auraient] à vivre ensemble. Selon une autre lettre, toutefois, cela n'est pas amené sous forme de question, mais sous forme de conclusion; cette lettre se lit ainsi: «Il faut donc admettre, désormais, que...» Cela peut se conclure de ce que l'on a prouvé plus haut (#1936, 1943), que la présence des amis plaît en toutes [circonstances].

#1946. — Ensuite (1171b32), il manifeste la vérité de ce qui précède, soit question, soit conclusion, avec une triple raison. La première en est que l'amitié consiste en une relation¹³, comme il appert de ce qui a été dit au huitième [livre] (#1698, 1702, 1724). Or c'est surtout dans la vie commune que s'entretient une relation entre des personnes. Aussi, vivre ensemble est-il le plus manifestement propre et plaisant en amitié.

#1947. — Il présente ensuite la seconde raison (1171b33).

On entretient avec son ami la même relation que l'on entretient avec soi-même, comme il appert de ce que l'on a dit plus haut (#1797). Or, en rapport à soi, certes, il se trouve qu'il est désirable et plaisant de se percevoir soi-même. Donc, cela est plaisant aussi en rapport à son ami. Or cela se fait à vivre ensemble. Car à travers les actions mutuelles qu'ils se voient poser, les amis se perçoivent entre eux. Il y a donc convenance à ce que les amis désirent vivre ensemble.

#1948. — Il présente ensuite la troisième raison (1172a1), qui se tire de l'expérience. Nous voyons, en effet, que les gens veulent se tenir avec leurs amis pour l'action dans laquelle ils prennent principalement plaisir, qu'ils prennent pour leur être, et dont ils font la fin de leur vie, y subordonnant pratiquement toute leur vie.

#1949. — De là, il suit que certains veulent boire avec leurs amis; d'autres, par ailleurs, jouer ensemble aux dés; d'autres, par ailleurs, s'exercer, par exemple, dans les tournois, à la lutte et en d'autres choses de la sorte, ou même chasser ensemble, ou philosopher ensemble, de sorte que chacun veut passer son temps avec ses amis à cette action qu'il affectionne le plus parmi toutes les [choses] de cette vie. En effet, c'est pour autant qu'ils veulent vivre avec leurs amis qu'ils font avec eux des actions de la sorte, celles auxquelles ils prennent le plus de plaisir, et en lesquelles ils pensent que consiste toute leur vie. Ils entretiennent avec leurs amis une relation dans des actions de nature à ce qu'ils pensent que la vie commune réside en pareille relation. Ainsi, il appert que vivre ensemble est très désirable en amitié.

#1950. — Ensuite (1172a8), il conclut, à partir de ce qui précède concernant l'amitié des bons et des dépravés.

¹³*Communicatio*.

En premier, certes, à propos des dépravés, que leur amitié est mauvaise. En effet, ils prennent le plus de plaisir à des actions dépravées. C'est en elles qu'ils entretiennent entre eux une relation. Et comme ils sont instables, ils vont toujours de mal en pis, parce que l'un devient mauvais, en prenant la ressemblance de l'autre.

#1951. — En second (1172a10), il conclut, quant aux bons, que l'amitié des vertueux est bonne, et s'augmente toujours en vertu par de bons entretiens. Les amis eux-mêmes deviennent meilleurs, en ce qu'ils agissent ensemble et s'aiment entre eux. En effet, l'un reçoit de l'autre l'exemple d'une action vertueuse dans laquelle il se complâit. Aussi est-il dit en proverbe que l'on tire le bien des bons.

#1952. — Enfin, il conclut, sous forme d'épilogue, que l'on a assez parlé de l'amitié, et que l'on doit parler maintenant du plaisir (#1953-2064). Ainsi se termine la pensée du neuvième livre.