

LIVRE HUITIEME

Leçon 1

#1538. — Après avoir traité des vertus morales et intellectuelles, et de la continence, quelque chose d'imparfait dans le genre de la vertu, le Philosophe traite ensuite de l'amitié, fondée sur la vertu, et comme un effet de la vertu.

En premier, il dit, à titre de proème, sur quoi porte son intention. En second (1155b17), il comence à traiter de l'amitié.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre qu'il appartient au moraliste de traiter de l'amitié. En second (1155a32), il montre ce qu'il y a à traiter à propos de l'amitié.

Sur le premier [point], il apporte six raisons pour montrer que l'on doit porter attention à l'amitié. Il dit donc, en premier, qu'après ce dont on a parlé, on doit porter attention à parcourir l'amitié, tenant compte de ce qui relève de la considération de la philosophie morale, mais laissant de côté ce qui relève de la considération du philosophe naturel. La première raison pour laquelle on doit traiter de l'amitié est que la considération de la vertu relève de la philosophie morale. Or l'amitié est une espèce de vertu, en tant qu'elle est un habitus électif, comme on le dira plus loin (#1559, 1602-1604, 1645, 1831); de plus, elle se ramène au genre de la justice, en tant qu'elle manifeste quelque chose de proportionnel, comme on le dira plus loin; au moins, elle s'accompagne de vertu, dans la mesure où la vertu est la cause de l'amitié véritable.

#1539. — Il présente ensuite la seconde raison (1155a4).

La philosophie morale, en effet, tient une considération sur tout ce qui est nécessaire à la vie humaine, entre quoi le plus nécessaire est l'amitié, dans la mesure où personne de bien disposé ne choisirait de vivre dans cette [condition], qu'il aurait tous les autres biens extérieurs, mais sans amis. C'est, en effet, à ceux qui possèdent le plus les biens extérieurs, à savoir, aux riches et aux chefs et aux puissants, que paraissent le plus nécessaires des amis. En premier, certes, pour l'usage de ces biens: il n'y a aucune utilité dans les biens de la fortune, en effet, si on n'en fait bénéficier personne. Or le bénéfice s'en tire le plus et le plus louablement pour les amis. En second, pour la conservation de tels biens, que l'on ne peut conserver sans amis. Car la bonne fortune, plus elle est grande, moins elle est sûre, car elle suscite plus de cupidités. De plus, ce n'est pas seulement dans la bonne fortune que les amis sont utiles, mais aussi dans les contrariétés.

#1540. — Car, dans la pauvreté, les gens pensent que les amis sont un singulier refuge. Ainsi donc, en toute fortune, les amis sont nécessaires. Pareillement, l'amitié est nécessaire aux jeunes, pour que leurs amis les empêchent de commettre des fautes. En effet, ils sont d'eux-mêmes enclins aux désirs des plaisirs, comme on l'a dit au septième [livre] (#1531). Aux plus âgés, par ailleurs, les amis sont utiles pour se maintenir, à cause des défauts corporels. Comme ils défont dans leurs actions, à cause de leur faiblesse, leurs amis leur sont utiles comme aide. Quant à ceux qui sont au plus haut, c'est-à-dire, dans la perfection de l'âge, [les amis] leur sont utiles pour exécuter leurs bonnes actions. En effet, quand deux s'entendent, ils sont plus puissants. À la fois dans l'œuvre intellectuelle de la spéculation, dans la mesure où l'un voit ce que l'autre ne peut pas voir; et pour l'œuvre de l'action extérieure, dans laquelle on sert le plus d'aide à l'autre. Ainsi appert-il que l'on doit porter attention à l'amitié comme à une chose nécessaire à tous.

#1541. — Il présente ensuite la troisième raison (1155a16).

Il dit que l'amitié se développe par nature chez le géniteur envers sa progéniture. Ceci, non seulement chez les hommes, mais aussi chez les volatiles, qui, manifestement, s'appliquent très longtemps à l'éducation de leur progéniture. Il en va pareillement aussi chez les autres animaux. L'amitié se développe encore par nature entre ceux qui appartiennent à une seule nation, en tant qu'ils ont en commun les mœurs et la vie. De plus, cette amitié est la plus naturelle qui a lieu entre tous les hommes, à cause de la ressemblance de nature de leur espèce. C'est pourquoi nous louons

les philanthropes, c'est-à-dire, les amants de l'humanité, comme accomplissant ce qui est naturel à l'homme, comme il appert le plus dans les erreurs de chemin. En effet, n'importe qui sort de l'erreur l'autre même qu'il ne connaît pas, comme si tout homme lui était naturellement familier, et qu'il soit un ami pour tout homme. Or ce qui est naturellement bon relève de la considération du moraliste. Ainsi doit-il porter attention à l'amitié.

#1542. — Il présente ensuite la quatrième raison (1155a22).

Il dit que c'est par l'amitié que paraissent se conserver les cités. Aussi les législateurs s'efforcent davantage de conserver l'amitié entre les citoyens que même la justice, qu'ils omettent parfois, par exemple, pour les châtiments à infliger, pour que ne surgisse pas de dissension. Ceci appert du fait que la concorde s'assimile à l'amitié. C'est elle, certes, la concorde, que les législateurs désirent le plus, et c'est la dissension¹ des citoyens qu'ils repoussent le plus, comme ennemie du salut de la cité. Comme, donc, toute la philosophie morale est manifestement ordonnée au bien civil, comme on l'a dit au début (#25), il relève du moraliste de porter attention à l'amitié.

#1543. — Il présente ensuite la cinquième raison (1155a26).

Il dit que si des gens sont amis, ils n'auront en rien besoin de la justice proprement dite, parce qu'ils auront toutes choses quasi en commun, puisque l'ami est un autre soi-même; or il n'y a pas de justice envers soi-même. Tandis que s'ils sont justes, ils auront néanmoins besoin de l'amitié entre eux. Même que ce qui est le plus juste paraît être conservateur et réparateur de l'amitié. Il relève donc beaucoup plus du moraliste de porter attention à l'amitié qu'à la justice.

#1544. — Il présente ensuite la sixième raison (1155a28).

Il dit que l'on ne doit pas seulement porter attention à l'amitié du fait qu'elle est quelque chose de nécessaire à la vie humaine, mais aussi parce qu'elle est un bien, c'est-à-dire, louable et honorable. Nous louons les *philophiles*, en effet, c'est-à-dire, les amateurs d'amis, et la *polyphilie*, c'est-à-dire, l'amitié de plusieurs, paraît être quelque chose de bon, dans la mesure où l'on pense que ce sont les mêmes, les hommes bons et les amis.

#1545. — Ensuite (1155a32), il montre ce qu'il y a à considérer à propos de l'amitié.

En premier, il met de côté une difficulté, qui surgit à propos de l'amitié. En second (1155b8), il montre quelles difficultés sont à traiter à propos de l'amitié. En troisième (1155b13), il exclut l'erreur de certains.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente différentes opinions de certains dans les choses humaines à propos de l'amitié. En second (1155b1), dans les choses naturelles.

Il dit donc, en premier, que pas peu de choses font difficulté à propos de l'amitié. En premier, cela devient manifeste à partir de différentes opinions. En effet, certains veulent que l'amitié soit une certaine ressemblance, et que les semblables soient amis entre eux. À cela ils appliquent le proverbe où l'on dit que le semblable va avec son semblable, le choucas avec le choucas — ce sont des espèces d'oiseaux grégaires, comme les étourneaux. Ils allèguent aussi tout proverbe semblable. D'autres, par contre, disent le contraire, que tous les potiers s'opposent entre eux, dans la mesure où l'un fait obstacle au profit de l'autre. Mais la vérité, en cela, est que le semblable est aimable, à parler par soi. Mais on le tient en haine par accident, dans la mesure où il est un empêchement à son propre bien.

#1546. — Ensuite (1155b1), il présente, sur le même [sujet], des opinions contraires, dans les choses naturelles. Il dit que, sur la même question, certains cherchent avant, c'est-à-dire, plus haut et de manière plus naturelle, comme Euripide, qui a dit que la terre desséchée désire la pluie comme l'amant son contraire, et que le ciel, vénérable pour sa dignité, désire, quand il est plein de pluie, tomber sur la terre, c'est-à-dire, jeter sa pluie sur la terre, ce qui est contraire à sa hauteur et à sa plénitude. Héraclite aussi a dit que le contraire est utile à son contraire, comme à l'homme en fièvre est utile le froid, en tant que du différent et du contraire sort la meilleure harmonie, c'est-à-dire, le

¹Contentio, στάσις.

mélange complet. Il a dit, par ailleurs, que le contraire était utile, du fait que toutes choses sont constituées par la haine, par laquelle les éléments d'abord confus se trouvent distingués. Mais certains autres ont dit le contraire, et principalement Empédocle, qui a dit que le semblable désire ce qui lui est semblable.

#1547. — Cette difficulté se résout, par ailleurs, de la même manière, du fait que le semblable, à parler par soi, est naturellement désirable, tandis que c'est par accident que l'on désire le contraire, en tant qu'il est utile et médicinal, comme on l'a dit plus haut, à propos des plaisirs corporels.

#1548. — Ensuite (1155b8), il montre quelles difficultés sont à déterminer à propos de l'amitié. Il dit que les questions naturelles sont à laisser de côté, parce qu'elles n'appartiennent pas proprement à l'intention présente. Mais vers toutes celles qui sont humaines, en tant que pertinentes aux mœurs et aux passions humaines, nous tournons notre intention, comme s'il peut y avoir amitié chez tous les hommes, ou s'il ne peut y en avoir chez les méchants; et s'il y a une seule espèce d'amitié, ou plusieurs.

#1549. — Ensuite (1155b13), il exclut l'erreur de certains, qui pensaient qu'il n'y aurait qu'une seule espèce d'amitié, du fait que toutes les espèces d'amitié sont comparables selon le plus et le moins. Par exemple, lorsque nous disons qu'elle est plus grande l'amitié d'honorabilité que d'utilité. Mais lui, il dit qu'ils ne se sont pas fiés à un signe suffisant, car même ce qui diffère d'espèce admet le plus et le moins, en tant qu'ils conviennent en un genre. Par exemple, si nous disons que le blanc est plus coloré que le noir; ou par analogie, par exemple, si nous disons que l'acte est meilleur que la puissance, et la substance que l'accident.

#1550. — Enfin, il dit que, pour ce dont on vient de parler, ce qui relève des choses humaines à propos de l'amitié, on l'a dit plus haut, c'est-à-dire, en commençant par les premières.

Leçon 2

#1551. — Après avoir montré, en guise de proème, qu'il faut traiter de l'amitié, et ce qu'il y a lieu de traiter à son sujet, le Philosophe commence ici à traiter de l'amitié.

En premier, il montre ce qu'est l'amitié. En second (1156a6), il distingue ses espèces. En troisième (1163b29), il présente les propriétés des espèces de l'amitié, au début du neuvième livre.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il investigate quatre parties de la définition de l'amitié. En second (1156a3), il conclut la définition de l'amitié.

En premier, par ailleurs, il investigate la partie qui concerne l'objet. À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il détermine l'objet de l'amitié. En second (1155b21), il soulève une difficulté. En troisième (1155b23), il en présente la solution.

Il dit donc, en premier, qu'à propos des questions qui précèdent, peut-être quelque chose deviendra-t-il manifeste, si nous connaissons quel objet aimable est celui de l'amour qui fait parler d'amitié.

#1552. — Ce n'est pas n'importe quoi indifféremment que l'on aime, en effet, car on n'aime pas le mal en tant que tel. On aime ce qui est aimable, et cela, certes, c'est ou bien ce qui est bon par soi, c'est-à-dire, l'honorable, ou ce qui est plaisant, ou l'utile. Ce troisième [objet], l'utile, est manifestement ce par quoi l'on parvient au bien honorable et plaisant, lesquels sont aimables pour eux-mêmes, comme des fins. L'utile, quant à lui, est aimable pour autre chose, comme [tout] ce qui sert une fin. Par ailleurs, le bien et le plaisant, si on les prenait communément, ne se distingueraient pas entre eux quant à leur sujet, mais seulement quant à leur notion. En effet, on dit bonne une chose selon qu'elle est parfaite en elle-même et désirable. Et plaisante, par ailleurs, selon que l'appétit s'y repose. Mais ici, ce n'est pas ainsi qu'on le prend. On appelle plutôt, ici, vrai bien de l'homme ce qui lui convient d'après la raison, et plaisant, ce qui lui convient d'après le sens.

#1553. — Ensuite (1155b21), il soulève une difficulté à ce sujet, à savoir, si les gens aiment ce qui est bon de manière absolue ou ce qui est bon pour eux. Car il y a parfois différence entre les deux. Par exemple, philosopher est bon de manière absolue, mais ce n'est pas bon pour qui manque du nécessaire. La même difficulté vaut pour le bien plaisant. En effet, une chose est plaisante de manière absolue, comme le doux, qui n'est pas plaisante pour un tel, à savoir, pour celui qui a le goût dérangé.

#1554. — Ensuite (1155b23), il résout la question qui précède. En premier, il présente la solution. Il dit que chacun paraît aimer ce qui est bon pour lui, parce que toute puissance se porte vers l'objet proportionné à elle; ainsi, la vue de chacun voit ce qui est visible pour elle. De même que ce qui aimable de manière absolue, c'est ce qui est bon de manière absolue, de même, ce qui est aimable pour chacun, c'est ce qui est bon pour lui.

#1555. — En second (1155b25), il objecte en sens contraire. Il dit que chacun aime non ce qui est bon pour lui, mais ce qui lui paraît bon. L'appétit, en effet, ne se porte vers un [objet] que pour autant qu'on l'appréhende. Aussi paraît-il faux que soit aimable pour chacun ce qui est bon pour lui.

#1556. — En troisième (1155b26), il résout, en disant que cela ne fait aucune différence pour le propos. Car lorsque l'on aime un bien apparent, on l'aime en tant que bon pour soi. Aussi peut-on dire encore que l'aimable, c'est le bien apparent.

#1557. — La seconde partie touche à la qualité de l'amour, et c'est elle qu'il présente ensuite (1155b27).

Il dit qu'alors qu'il y a trois [motifs] pour lesquels les gens aiment, à savoir, le bien, le plaisant et l'utile, dans cet amour dont on dit que l'on aime des [êtres] inanimés, par exemple, du vin ou de l'or, on ne dit pas qu'il y a de l'amitié. Il montre cela de deux manières. En premier, certes, parce que, dans un pareil amour, il ne peut y avoir l'amour en retour qui est requis pour l'amitié. En effet, le vin n'aime pas l'homme comme l'homme aime le vin. En second, parce que nous n'aimons pas des [êtres] inanimés de manière à leur vouloir du bien. Il serait ridicule, en effet, de dire que l'on voudrait du bien au vin; au contraire, ce bien qu'est le vin, on le veut pour soi. Aussi, du fait d'aimer le vin, ce n'est manifestement pas pour le vin qu'on a de la bienveillance, mais pour soi-même.

#1558. — Si, d'ailleurs, on dit que l'on veut du bien au vin, parce qu'on veut qu'il se conserve, on doit tenir compte que l'on veut conserver le vin pour l'avoir; et on ne veut pas le salut du vin en tant qu'il est un vin bon, mais en tant qu'il est bon pour soi-même. Or, cela va contre la définition de l'amitié. On dit, en effet, qu'il faut vouloir du bien à son ami en vue de son bien à lui et non en vue du bien de celui qui l'aime.

#1559. — La troisième partie touche à l'échange dans l'acte d'aimer, et c'est elle qu'il présente ensuite (1155b32).

Il dit que si des gens veulent du bien à quelqu'un pour lui-même, nous les appelons bienveillants; mais nous ne les appelons pas amis, si cela ne vient pas aussi de lui, à savoir, que l'aimé veuille du bien pour lui-même à celui qui l'aime. Car nous disons que l'amitié est une bienveillance réciproque, en sorte que l'amant soit aimé. Il y a [là], en effet, une espèce d'échange à la manière de la justice commutative.

#1560. — La quatrième partie se prend d'après la condition de l'amour mutuel, et c'est elle qu'il présente ensuite (1155b34).

Il dit que l'on doit ajouter à cela, pour compléter la définition de l'amitié, qu'elle est une bienveillance mutuelle non cachée; en effet, bien des gens sont bienveillants envers d'autres qu'ils n'ont jamais vus, du fait de penser, par ouï-dire, qu'ils sont honnêtes, c'est-à-dire, vertueux, ou utiles pour eux. Et il se peut que l'un d'entre eux ressente la même chose envers celui qui est ainsi bienveillant [envers lui]. Des gens de cette sorte sont certes bienveillants entre eux, mais ils ne peuvent s'appeler des amis, puisque leur échappe quelle relation ils entretiennent.

#1561. — Ensuite (1156a3), il conclut, de ce qui précède, la définition de l'amitié. Il dit qu'il faut, pour la définition de l'amitié, que, par elle, des gens se veillent du bien entre eux, et que cela ne

leur soit pas caché, et que cela soit pour l'un des [motifs] mentionnés, à savoir, pour le bien, le plaisant, ou l'utile.

Leçon 3

#1562. — Après avoir montré ce qu'est l'amitié, le Philosophe distingue ici les espèces de l'amitié. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il distingue les espèces de l'amitié. En second (1162a34), il montre dans quelles espèces de l'amitié surgissent des accusations ou des plaintes.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue les espèces de l'amitié qui commandent égalité des personnes. En second (1158b11), il distingue les espèces de l'amitié qui a lieu entre personnes inégales.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue les espèces de l'amitié. En second (1158b1), il montre qu'elles consistent en une égalité.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il distingue les espèces de l'amitié. En second (1157b5), il traite d'elles en comparaison de leur acte. En troisième (1158a1), en comparaison de leur sujet.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la distinction des espèces. En second (1156a10), il traite des espèces une à une.

#1563. — Il dit donc, en premier, qu'alors qu'il y a trois objets d'amour, ainsi qu'on l'a dit, à savoir, le bien absolu, le plaisir et l'utilité, ceux-ci diffèrent spécifiquement entre eux; non pas, certes, à la manière de trois espèces qui divisent un genre sur un pied d'égalité; plutôt, ils entretiennent une relation d'antérieur à postérieur. Puisque les actes se différencient d'après la différence de leurs objets, il s'ensuit que les formes d'amour diffèrent spécifiquement en regard de ces trois [objets]. En conséquence, autre est l'espèce d'amour dont on aime une chose parce que bonne, autre, celle dont on aime une chose parce que plaisante, et autre, celle dont [on aime une chose] parce qu'utile. Puisqu'en plus, l'acte de l'amitié est une forme d'amour, il s'ensuit aussi qu'il y ait trois espèces d'amitié, égales en nombre aux objets d'amour. L'une en est l'amitié pour l'honorable, qui est le bien absolu; l'autre, pour le plaisir; et la troisième, pour l'utilité.

#1564. — En effet, dans chacune d'elles, on satisfait à la définition de l'amitié présentée plus haut, puisqu'en chacune des trois, on peut trouver une forme d'amour réciproque non caché entre des personnes. De plus, pour les trois, des gens peuvent se vouloir du bien entre eux en rapport à ce qu'ils aiment. Par exemple, s'ils s'aiment pour la vertu, ils se veulent les uns aux autres le bien de la vertu, tandis que si [c'est] pour l'utilité, ils se veulent les uns aux autres des biens utiles, et que si [c'est] pour le plaisir, [ils se veulent] des plaisirs.

#1565. — Ensuite (1156a10), il traite des espèces mentionnées de l'amitié, lesquelles, bien sûr, ne sont pas contenues sous l'amitié de manière égale, mais comme un antérieur et un postérieur.

Ainsi donc, il fait trois [considérations]. En premier, il traite de l'amitié fondée sur l'utilité, et de celle qui est fondée sur le plaisir, car elles participent par après² de la définition de l'amitié. En second (1156b7), il traite de l'amitié fondée sur l'honorabilité, qui est le bien absolument, à quoi, en premier et par soi, convient la définition de l'amitié. En troisième (1156b35), il compare les autres amitiés à celle-là.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre quelles sont les espèces d'amitié imparfaite. En second (1156a24), à qui elles conviennent.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que l'amitié fondée sur l'utile et sur le plaisir sont des amitiés par accident. En second (1156a19), il montre qu'elles sont faciles à dissoudre.

²*Per posterius.*

#1566. — Il dit donc, en premier, que, [chez] ceux qui s'aiment réciproquement pour l'utilité, l'un n'aime pas l'autre pour lui-même, mais pour autant qu'il reçoit de l'autre quelque bien pour soi-même. Il en va pareillement chez ceux qui s'aiment pour le plaisir. En effet, l'un n'aime pas l'autre pour le fait qu'il est disposé de telle manière, par exemple, qu'il est enjoué, c'est-à-dire, disposé de manière vertueuse en rapport aux jeux, mais seulement pour autant qu'il est plaisant pour lui. Ainsi appert-il qu'à la fois ceux qui aiment pour l'utilité aiment à cause d'un bien qui leur advient et que ceux qui aiment pour le plaisir aiment à cause d'un plaisir qu'ils ressentent. De la sorte, ils n'aiment pas leur ami d'après ce qu'il est en lui-même, mais d'après un caractère qu'il se trouve avoir, dans la mesure où il est utile ou plaisant. Aussi appert-il que des amitiés de la sorte ne sont pas des amitiés par soi, mais par accident; car on n'y est pas aimé selon ce que l'on est soi-même, mais selon l'utilité ou le plaisir [que l'on procure].

#1567. — Ensuite (1156a19), il montre que les amitiés de la sorte sont faciles à dissoudre. Elles existent, en effet, à cause d'une chose que se trouvent avoir les gens qui sont aimés, et en quoi les gens ne restent pas toujours semblables à eux-mêmes; par exemple, le même homme n'est pas toujours plaisant ou utile. Quand, donc, ceux que l'on aime cessent d'être plaisants ou utiles, leurs amis cessent de les aimer. Cela est le plus manifeste dans l'amitié pour l'utilité. En effet, ce n'est pas toujours la même [chose] qui est utile à quelqu'un, mais autre chose et autre chose, selon des temps et des lieux différents. Par exemple, dans la maladie, c'est le médecin qui est utile, et pour naviguer, le marin, et ainsi du reste. Parce que, donc, l'amitié n'était pas tenue pour la personne en elle-même, mais pour l'utilité qu'on en tirait, il s'ensuit qu'une fois dissoute la cause de l'amitié, l'amitié aussi se dissout. Pareille [chose] se produit avec l'amitié pour le plaisir.

#1568. — Ensuite (1156a24), il montre à qui conviennent les amitiés de la sorte.

En premier, il montre à qui convient l'amitié pour l'utilité. En second (1156a31), à qui convient l'amitié pour le plaisir.

Il présente, par ailleurs, trois genres d'hommes auxquels convient l'amitié pour l'utilité. En premier, il dit que pareille amitié se produit manifestement le plus chez les vieillards, qui ne recherchent plus le plaisir, à cause de la faiblesse de leur corps et de leurs sens, mais recherchent l'utilité, pour autant qu'ils ont besoin que l'on subvienne à leur nature désormais déficiente.

#1569. — En second (1156a26), il dit que cette amitié convient aux adultes³ et aux jeunes⁴, qui, précisément, recherchent l'utilité. Ceux-là, bien sûr, ne sont pas tout à fait de nature à s'aimer mutuellement, ni non plus à vivre ensemble, car parfois ils ne sont pas plaisants les uns pour les autres, et l'un n'a besoin de la compagnie de l'autre qu'à cause de son utilité. Leur compagnie mutuelle leur est plaisante, en effet, dans la mesure où ils ont l'espoir d'atteindre quelque bien pour lequel pareille compagnie leur soit utile.

#1570. — En troisième (1156a30), il dit que certains réduisent aussi aux amitiés qui se développent pour l'utilité l'amitié des voyageurs, qui paraissent s'aimer entre eux pour l'utilité que l'un tire de l'autre en son voyage.

#1571. — Ensuite (1156a31), il montre à qui convient l'amitié pour le plaisir.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre à qui convient une amitié de la sorte: il dit que l'amitié qui se développe pour le plaisir appartient manifestement surtout aux jeunes. C'est qu'ils vivent ainsi que les mènent leurs passions, car en eux le jugement de la raison, par lequel les passions sont ordonnées, n'est pas encore raffermi. Et puisque toutes les passions se terminent au plaisir et à la tristesse, comme on en a traité au second [livre] (#296, 441), il s'ensuit qu'ils recherchent surtout ce qui leur est plaisant pour le temps présent. En effet, les passions relèvent de la partie sensible, qui regarde surtout le présent. D'ailleurs, aimer telle [chose] parce que productrice de plaisir dans le futur, cela accède déjà à la raison d'utile.

³Adolescentes, οἱ ἐν ἄκμῃ, ceux qui ont grandi, qui ont atteint la force de l'âge.

⁴Juvenes. On ferait un contresens, ici, en interprétant *jeune* avec une mentalité trop contemporaine. Le jeune, dans le monde gréco-romain, c'est déjà un homme fait, avec des intérêts d'adulte.

#1572. — En second (1156a33), il montre que les amitiés de ces [gens] sont faciles à changer, de deux manières. En premier, bien sûr, du côté des plaisirs, parce qu'une fois l'âge passé, c'est d'autres [choses] qui leur deviennent plaisantes. Ce ne sont pas les mêmes [choses], en effet, dans lesquelles prennent plaisir les enfants et les adultes et les jeunes, et c'est pourquoi de pareilles [gens] se font facilement amis, et cessent facilement de l'être, car en même temps que le plaisir change, passe l'amitié. La transformation du plaisir du jeune est rapide, par ailleurs, du fait que toute sa nature consiste en une transformation.

#1573. — En second (1156b1), il montre la même [chose] du côté des amis. Il dit que les jeunes sont portés sur l'amour⁵, c'est-à-dire, prompts et véhéments en amour, parce qu'ils n'aiment pas par choix, mais par passion, et parce qu'ils désirent le plaisir. C'est pourquoi ils aiment de manière véhémement et intense. Mais comme la passion passe facilement, comme aussi elle survient facilement, il s'ensuit que de pareilles [gens] commencent facilement à aimer, mais cessent tout d'un coup d'aimer, et souvent le même jour entreprennent et dissolvent une amitié. Mais tout le temps que l'amitié dure, de pareilles [gens] veulent demeurer ensemble tout le jour et vivre les uns avec les autres, du fait qu'ils se plaisent mutuellement. C'est de cette manière, en effet, que l'amitié est disposée en eux.

#1574. — Ensuite (1156b7), il traite de l'amitié principale, qui existe pour le bien de la vertu. En premier, il affirme que l'amitié de cette sorte est parfaite. Il dit que cette amitié, qui se développe pour des biens et des ressemblances réciproques en rapport à la vertu, est une amitié parfaite.

#1575. — En second (1156b8), il prouve ce qu'il avait dit, en montrant les conditions d'une amitié de la sorte.

Il montre, en premier, qu'une amitié de la sorte est par soi et non par accident. En second (1156b12), il montre que rien ne lui manque. En troisième (1156b24), qu'elle est rare.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que l'amitié dont on vient de parler est par soi et non par accident. En effet, ceux qui sont semblables entre eux en vertu se veulent du bien l'un à l'autre en tant qu'ils sont bons. Or ils sont bons en eux-mêmes. En effet, la vertu est une perfection qui rend bons l'homme et son action. Donc, il appert que de pareilles [gens] se veulent du bien pour eux-mêmes. Aussi leur amitié est-elle par soi.

#1576. — En second (1156b9), il en conclut que pareille amitié en soit une au plus haut point. Toujours, en effet, ce qui est par soi est plus fort que ce qui est par accident. Comme, donc, cette amitié est par soi, et les autres, par accident, il s'ensuit que les vertueux qui veulent du bien à leurs amis pour eux-mêmes et non pour quelque chose qui leur en provient sont le plus des amis.

#1577. — En troisième (1156b11), il conclut davantage: du fait que de pareilles [gens] s'aiment eux-mêmes pour le fait qu'ils sont bons, il s'ensuit que leur amitié dure tant qu'ils sont bons en rapport à la vertu. Or la vertu est un habitus permanent et ne passe pas facilement, comme il appert de ce que l'on a dit au second [livre] (#305). Donc, pareille amitié est durable.

#1578. — Ensuite (1156b12), il montre qu'à cette amitié, rien ne manque qui touche à la définition de parfait, comme il appert au troisième [livre] de la *Physique* (ch. 6; lect. 9).

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que cette amitié comprend ce qu'il y a dans les autres amitiés. Il dit que, dans cette amitié, l'un et l'autre ami est bon non seulement absolument, à savoir, en lui-même, mais aussi par comparaison avec son ami. C'est que ceux qui sont vertueux sont à la fois bons absolument, et utiles entre eux et plaisants absolument. La raison en est qu'à chacun sont plaisantes ses propres actions, et de pareilles, c'est-à-dire, des actions semblables aux siennes. Or, chez les [gens] vertueux, il y a, bien sûr, des actions qui sont le fait de l'un, propres à lui, et d'autres, le fait d'un autre, mais semblables aux siennes propres. En effet, les actions qui se conforment à la vertu ne se contrarient pas entre elles; au contraire, toutes se conforment à la raison droite. Ainsi donc, il est manifeste que l'amitié des [gens] vertueux comporte non seulement du bien, absolument, mais aussi plaisir et utilité.

⁵Amativi.

#1579. — En second (1156b17), il conclut encore que pareille amitié, raisonnablement, est longtemps permanente et ne passe pas facilement, car, en elle, s'unit tout ce qui est requis à des amis. En effet, toute amitié existe pour le bien ou pour le plaisir; et cela, soit absolument, par exemple, lorsque ce que l'on aime est bon et plaisant absolument, soit parce que c'est bon ou plaisant pour l'ami. Mais cela est être bon et plaisant non pas absolument et proprement, mais par ressemblance à ce qui est vraiment et proprement bon et plaisant. Dans cette amitié, en effet, tout ce qui précède existe non pas par accident, mais par soi. En effet, ceux qui sont semblables par cette amitié pour la vertu ont aussi le reste des biens, car ce qui est bon absolument est aussi plaisant. Et ainsi, parce qu'une amitié de la sorte comporte tout ce qui est requis à l'amitié, elle ne se dissout pas facilement. En effet, ce qui a coutume de passer, c'est ce en quoi se trouve un défaut.

#1580. — En troisième (1156b23), il conclut encore que cette amitié est la plus grande, parce que les [objets] en lesquels s'unissent toutes les raisons d'aimer sont le plus aimables. Et ce sont les biens honorables qui sont de cette nature, car ils sont à la fois bons absolument, et plaisants et utiles. Aussi, par conséquent, il faut qu'aimer se trouve le plus en eux, et que l'amitié pour eux soit la plus grande.

#1581. — Ensuite (1156b24), il montre que l'amitié dont on vient de parler est rare, ce qui est le signe de la perfection. En effet, la perfection, en tout genre, se trouve rarement.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre son propos. En second (1156b29), il exclut l'opposé. En troisième (1156b33), il conclut.

Il montre son propos, par ailleurs, avec deux raisons. La première en est que cette amitié est le fait de [gens] vertueux. Or il y a peu de pareilles gens, à cause de la difficulté d'atteindre le milieu, comme on l'a dit au second [livre] (#370). Aussi, il est vraisemblable que de pareilles amitiés soient rares.

#1582. — Il présente ensuite la seconde raison (1156b25).

L'amitié pour de pareils [biens] a besoin de beaucoup de temps et d'une accoutumance mutuelle, pour que l'on puisse se connaître réciproquement comme vertueux et amis. Car, comme on le dit en proverbe, il ne se peut pas que des gens se connaissent entre eux avant d'avoir mangé ensemble leur mesure de sel. Or il ne faut pas que l'un accepte l'autre pour être son ami avant que l'un apparaisse à l'autre digne d'amour et soit cru tel; et cela arrive rarement. Aussi, de pareilles amitiés sont rares.

#1583. — En second (1156b29), il exclut l'objection de ceux qui paraissent devenir vite des amis. Il dit que ceux qui se montrent vite réciproquement des actes d'amitié manifestent qu'ils veulent être amis, mais ils ne le sont pas encore, jusqu'à ce qu'ils sachent qu'ils sont aimables l'un par l'autre. Ainsi appert-il que se produit vite chez l'homme la volonté de l'amitié, mais que, cependant, il n'en va pas ainsi de l'amitié.

#1584. — En troisième (1156b33), il conclut en épilogueant que l'amitié dont on vient de parler est parfaite, à la fois quant au temps, puisqu'elle est durable, et quant au reste de ce que l'on a dit. En outre, elle est rendue parfaite quant à tout ce qu'il y a dans les autres amitiés. Enfin, pareille [chose] se passe pour l'un et l'autre des amis, de la part de l'autre, ce qui est requis à l'amitié, pour le fait qu'ils sont semblables en vertu.

Leçon 4

#1585. — Après avoir traité des trois espèces de l'amitié, le Philosophe les compare ici entre elles. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il montre en quoi les autres amitiés sont semblables à la parfaite. En second (1157a16), en quoi elles en diffèrent. En troisième (1157a30), il conclut ce qu'il a dit.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre la ressemblance des autres amitiés avec la parfaite quant à la cause de l'amour. Il dit que l'amitié qui se développe pour le plaisir présente une ressemblance avec l'amitié parfaite du fait que les [gens] vertueux sont plai-

sants les uns pour les autres. Pareillement, l'amitié qui se développe pour l'utilité ressemble à l'amitié parfaite du fait que les [gens] vertueux sont utiles les uns pour les autres.

#1586. — En second (1157a3), il montre leur ressemblance quant à la durée de l'amitié.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre comment les amitiés fondées sur l'utilité et le plaisir sont durables. En second (1157a14), laquelle d'entre elles est la plus durable.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente deux modes selon lesquels les deux amitiés mentionnées sont permanentes, et ont en cela de la ressemblance avec l'amitié parfaite. En second (1157a12), il présente des modes dans lesquels elles manquent de permanence.

En premier, donc, il présente un premier mode de permanence. Il dit que, même chez ceux qui sont amis pour l'utilité et pour le plaisir, les amitiés sont très permanentes, lorsqu'ils s'échangent entre eux du même et de l'égal, par exemple, plaisir pour plaisir. Comme, en rapport à des objets de plaisir différents, il y a des plaisirs différents en espèce et en quantité, il faut que, pour la permanence de l'amitié, non seulement on s'échange du plaisir, mais [que ce soit] aussi en partant d'un même objet de plaisir, comme il se trouve chez les [gens] enjoués, dont l'un prend plaisir au jeu de l'autre. Cela n'a pas à se passer comme entre deux personnes qui s'aiment en rapport au sexe, car, parfois, de pareilles gens ne prennent pas plaisir aux mêmes [choses].

#1587. — Plutôt, l'amoureux prend plaisir à voir la beauté de celui qu'il aime, tandis que celui qu'il aime, c'est dans le fait de recevoir les attentions de son amoureux. Cela cessant, l'amitié pour le plaisir cesse aussi parfois, quand, d'un côté, la vision cesse et, de l'autre, cessent les attentions.

#1588. — Il présente ensuite un second mode de permanence (1157a10).

Il dit que, même dans l'amitié d'utilité et de plaisir, beaucoup demeurent en amitié si l'un aime les mœurs de l'autre, comme un luxurieux aime les mœurs d'un autre luxurieux, ou un avide de profit aime les mœurs d'un autre; non pas que de pareilles mœurs soient aimables en elles-mêmes; mais par conformité à la coutume, du fait que les deux relèvent d'une coutume semblable. La ressemblance, en effet, est par soi cause d'amitié, sauf si, par accident, elle fait obstacle au bien propre, comme on l'a dit plus haut (#1566). Aussi, comme les mauvaises mœurs, une fois acquises par l'accoutumance, sont permanentes, il s'ensuit que pareille amitié soit durable.

#1589. — Ensuite (1157a12), il présente un mode d'après lequel l'amitié manque de permanence. Il dit que ceux qui, dans leurs [actions] aimables, ne rendent pas plaisir pour plaisir, mais utilité pour plaisir, sont moins des amis, à cause de leur plus petite ressemblance. Aussi demeurent-ils moins en amitié.

#1590. — Ensuite (1157a14), il compare la permanence de l'une et l'autre amitié. Il dit que ceux qui sont amis pour l'utile s'écartent pareillement de l'amitié, une fois que cesse l'utilité, parce qu'ils n'étaient pas entre eux des amis d'eux-mêmes, mais de l'utilité. Toutefois, le plaisir provient davantage de celui-là même que l'on aime en lui-même que l'utilité, qui est parfois en rapport à une chose extérieure.

#1591. — Ensuite (1157a16), il présente deux différences de ces [deux] amitiés avec la parfaite. En premier, donc, il conclut, de ce qui a été dit auparavant, que, pour le plaisir et l'utilité, des gens de n'importe quelle condition peuvent devenir entre eux des amis: des bons avec des bons, et des méchants avec des méchants, et même ceux qui ne sont ni vertueux ni vicieux, à la fois avec n'importe qui et entre eux. Mais quant à l'amitié parfaite, par laquelle les gens s'aiment pour eux-mêmes, ne peuvent devenir des amis que des bons. C'est que, chez les méchants, on ne trouve rien d'où ils pourraient s'aimer entre eux ou se plaire en eux-mêmes, sauf pour une utilité.

#1592. — Il présente ensuite une seconde différence (1157a20).

Il dit que seule l'amitié des bons, qui est parfaite, ne se prête pas d'elle-même au changement. En effet, l'amitié change surtout du fait que l'un des amis trouve dans l'autre quelque chose qui contrarie l'amitié. Mais cela ne peut se produire dans l'amitié des bons, car on ne croit pas facilement à du mal chez celui que l'on a éprouvé longtemps, sans jamais le trouver à faire quelque

chose d'injuste, et en y trouvant tout ce qui est réputé digne d'une amitié véritable. Aussi, pareille amitié ne se dissout pas, tant parce qu'elle est par soi et non par accident, que parce qu'elle est parfaite, contenant en elle tout ce qui est requis à l'amitié — raisons que l'on a présentées plus haut (#1578-1582) —, qu'aussi parce qu'elle ne souffre pas d'empêchement à l'amitié — ce que l'on apporte maintenant comme raison.

#1593. — Mais dans les autres amitiés, rien n'empêche que l'un croie du mal de l'autre, et que l'un fasse une injustice à l'autre. Aussi, il n'y aurait pas lieu, en regard de ces amitiés, de dire des gens amis. Mais les gens ont pris l'habitude d'appeler de pareilles [gens] des amis, tant ceux qui s'aiment pour l'utilité — par exemple, on dit qu'il y a de l'amitié entre les citoyens, pour l'utilité du combat commun contre les ennemis —, que ceux qui s'aiment entre eux pour le plaisir — comme il appert chez les enfants. C'est pourquoi il faut que nous aussi, nous conformant à la manière commune habituelle de parler, nommions de pareilles [gens] des amis.

#1594. — Ensuite (1157a30), il conclut ce qui a été dit des espèces de l'amitié. Il dit qu'il y a plusieurs espèces de l'amitié. En premier, certes, et principalement, il y a l'amitié des bons en tant qu'ils sont bons. Le reste des amitiés, ensuite, on en parle en raison d'une ressemblance avec celle-là. En effet, on parlera d'amis, en rapport à ces amitiés, dans la mesure où il s'y trouve une ressemblance avec l'amitié véritable. En effet, il est manifeste que ce qui est plaisant paraît être un bien pour les amateurs de plaisirs. Par là, cette amitié a une certaine ressemblance avec ce qui est bon absolument. La même raison vaut pour l'amitié fondée sur l'utilité.

#1595. — Cependant, ces deux amitiés ne vont pas toujours ensemble, de façon que ce seraient les mêmes [qui seraient] des amis pour l'utilité et pour le plaisir. C'est que ce qui est par accident ne va pas ensemble universellement: par exemple, le musicien et le blanc. Or les amitiés mentionnées en sont par accident, comme on l'a dit plus haut (#1566); aussi, elles ne vont pas toujours ensemble. Ainsi donc, étant donné que l'amitié se divise en les espèces dont on a parlé, les méchants peuvent être des amis entre eux, du fait d'être semblables l'un à l'autre en l'un de ces [objets]. Mais ce sont les bons seuls qui sont des amis absolument. Les autres, eux, sont des amis par ressemblance, dans la mesure où on les assimile à des bons.

Leçon 5

#1596. — Après avoir distingué les espèces de l'amitié, le Philosophe, ici, en traite par comparaison à l'acte propre de l'amitié. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il distingue l'amitié en habitus et acte. En second (1157b28), il prouve ce qu'il avait supposé.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il distingue les amitiés en habitus et acte. En second (1157b11), il montre que certains perdent l'amitié par défaut de l'exercer. En troisième (1157b25), il montre que c'est l'amitié des bons qui procède le plus de la notion de l'acte même d'amitié.

Il dit donc, en premier, que, dans les autres vertus, on appelle des personnes bonnes, c'est-à-dire, vertueuses, par habitus, courageuses, par exemple, ou libérales, même quand elles n'exercent pas l'acte de la vertu; tandis qu'on en appelle d'autres vertueuses du fait d'exercer en acte l'action de la vertu. De même en va-t-il aussi dans l'amitié, dit-il, de sorte que l'on appelle des personnes des amis en acte, dans la mesure où elles trouvent du plaisir à vivre ensemble l'une avec l'autre et où elles se font du bien l'un à l'autre, deux [comportements] qui ont manifestement rapport à l'acte de l'amitié, alors que d'autres, sans exercer en acte les œuvres de l'amitié, sont cependant ainsi disposées, selon leur habitus, à se sentir inclinées à opérer ce type d'actions, comme il appert des amis quand ils dorment, ou quand ils sont séparés l'un de l'autre par le lieu. En effet, ce n'est pas l'amitié, de manière absolue, qui se dissout à cause de la distance des lieux, mais seulement l'action de l'amitié. Ainsi appert-il que l'amitié demeure comme habitus, même si l'action cesse.

#1597. — Ensuite (1157b11), il montre comment, chez certains, l'amitié vient à faire défaut, par manque à l'exercer.

En premier, il montre son propos. En second (1157b19), il prouve ce qu'il avait supposé.

Il montre son propos, par ailleurs, en regard de trois genres d'hommes. En premier, certes, en regard de ceux qui sont séparés longtemps l'un de l'autre. Aussi dit-il que si l'absence des amis dure, elle paraît entraîner l'oubli de l'amitié qui a précédé. De même aussi, les autres habitus, par désaccoutumance d'agir, s'affaiblissent et finalement font défaut, car il faut, puisque les habitus s'acquièrent par l'habitude de leurs actes, qu'ils trouvent leur conservation là-même. Car chaque chose se conserve grâce à sa cause. C'est pourquoi il est dit en proverbe que beaucoup d'amitiés se dissolvent du fait que l'un n'appelle pas l'autre et ne s'entretient ni ne vit avec lui.

#1598. — En second (1157b13), il montre la même chose en regard des vieillards et des [gens] moroses⁶. Il dit que ni les vieillards non plus, ni les gens moroses, c'est-à-dire, austères en mots et dans la vie commune, ne paraissent être enclins à l'amour, c'est-à-dire, aptes à l'amitié, à cause du fait qu'ils ne sont pas aptes à l'acte de l'amitié, qui est de vivre ensemble. En effet, on trouve peu de plaisir chez eux. C'est pourquoi ils ne peuvent pas facilement vivre ensemble, parce que personne ne peut demeurer jour après jour, c'est-à-dire, pour longtemps, avec une personne qui le contriste, ou avec quelqu'un qui ne lui procure aucun plaisir. Il est manifestement naturel, en effet, de fuir la tristesse et de chercher le plaisir, qui n'est manifestement rien d'autre que le repos de l'appétit dans le bien désiré.

#1599. — En troisième (1157b17), il montre la même [chose] en regard d'un troisième genre d'hommes, ceux qui s'acceptent entre eux en ceci que chacun accepte les mœurs et la conversation de l'autre, mais pourtant, pour quelque raison, ne vivent jamais ensemble. Il dit que pareilles [gens] sont plus semblables à des [gens] bienveillants qu'à des amis, parce que l'amitié requiert la vie commune pour quelque temps.

#1600. — Ensuite (1157b19), il prouve ce qu'il avait supposé, à savoir, que de vivre ensemble est requis à l'amitié comme son acte propre. Il dit que rien n'est le propre des amis comme de vivre ensemble. En effet, il a présenté plus haut deux choses comme appartenant à l'acte de l'amitié, à savoir, vivre ensemble et se procurer entre eux des biens, ce qui est apporter une utilité à son ami; toutefois, cette utilité, tous ne la cherchent pas de leurs amis, mais seuls les [gens] en besoin. Mais demeurer ensemble jour après jour, c'est-à-dire, pour longtemps, avec ses amis, même les [gens] heureux le désirent, c'est-à-dire, les gens qui abondent en biens, car il ne leur convient pas d'être solitaires. Or les gens ne peuvent pas converser ensemble, s'ils ne sont pas mutuellement plaisants et ne tirent pas leur joie des mêmes [choses]; or ces deux [choses] se retrouvent dans l'amitié de ceux qui se nourrissent ensemble. Ainsi donc, il appert que le principal acte de l'amitié, c'est de vivre avec son ami.

#1601. — Ensuite (1157b25), il conclut, de ce qui a été dit, que celle-là est le plus une amitié, qui appartient aux bons, comme on l'a déjà dit plusieurs fois (#1574-1579, 1592). Cela, en effet, paraît être aimable et objet de choix en soi-même et absolument, qui est bon ou plaisant absolument. Mais pour chacun, est aimable et objet de choix, ce qui est de cette nature, à savoir, bon ou plaisant pour lui-même. Or un vertueux est aimable et objet de choix pour un autre pour les deux [motifs] ensemble, car l'un et l'autre est bon et plaisant absolument, et l'un et l'autre est bon et plaisant pour l'autre. Aussi, ce sont surtout les vertueux qui peuvent vivre ensemble avec plaisir.

#1602. — Ensuite (1157b28), il prouve ce qu'il avait présenté plus haut, que l'amitié ne se dit pas seulement d'après l'acte, mais aussi d'après l'habitus.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention: il dit que l'amour implique manifestement passion, tandis que l'amitié implique manifestement habitus, et ressemble aux autres habitus.

⁶*Severi*, στρυφνοί. L'idée de base est, en grec, le goût âpre, en latin, l'inflexibilité; pour le français *morose*, qui origine du latin *morosus*, c'est la mauvaise humeur.

#1603. — En second (1157b29), il prouve son propos avec deux raisons. La première en est que l'amour simple peut viser aussi l'inanimé, comme on dit aimer le vin ou l'or. Mais rendre l'amour, ce qui appartient à la notion de l'amitié, comme on l'a dit plus haut (#1557), s'accompagne de choix; en effet, cela n'appartient qu'aux [êtres] raisonnables entre eux. Or ce qui se fait par choix ne se fait pas par passion, mais plutôt par habitus. Donc, l'amitié est un habitus.

#1604. — Il présente ensuite une seconde raison (1157b31).

Il dit que les gens veulent, par amitié, du bien à leurs amis pour leurs amis eux-mêmes. En effet, s'ils leur voulaient du bien pour eux-mêmes, cela serait plus s'aimer qu'[aimer] les autres. Or aimer les autres pour eux ne tient pas de la passion, car la passion, comme elle relève de l'appétit sensible, ne dépasse pas le bien propre de celui qui aime. Aussi en découle-t-il que ce soit par habitus; et ainsi, l'amitié est un habitus.

#1605. — En troisième (1157b33), il répond à une objection tacite. Il a été dit plus haut (#1601), en effet, que, pour chacun, ce qui est aimable, c'est ce qui est bon pour lui. Il paraît aller à l'encontre de cela que l'on aime un ami pour lui-même. Il répond qu'au contraire, en aimant un ami, on aime ce qui est bon pour soi. En effet, quand celui qui est bon en lui-même devient un ami pour quelqu'un, il devient aussi bon pour son ami. Et ainsi, l'un et l'autre, pendant qu'ils aiment leur ami, aiment ce qui est bon pour eux; et l'un et l'autre rendent de l'égal à leur ami, déjà en voulant — ils lui veulent du bien —, et en voulant de telle manière — ils lui veulent du bien non pour eux mais pour lui-même; c'est que l'amitié est une espèce d'égalité: elle requiert une forme d'amour mutuel. Cela ajoute manifestement au mode de la vertu. En effet, en toute vertu, l'acte du vertueux suffit. Tandis qu'en amitié, l'acte d'un seul ne suffit pas, mais il faut le concours des actes de deux [personnes] qui s'aiment mutuellement. C'est pourquoi le Philosophe n'a pas dit, de manière absolue, qu'elle est une vertu, mais a ajouté: *ou avec vertu*, car elle ajoute manifestement quelque chose à la notion de la vertu.

#1606. — Par ailleurs, ce que l'on a dit de l'amitié se trouve manifestement le plus dans l'amitié des bons.

Leçon 6

#1607. — Après avoir distingué les différentes espèces de l'amitié, le Philosophe traite ici de ces amitiés en comparaison de leur sujet, les amis eux-mêmes. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, en effet, il traite de l'aptitude et de l'inaptitude des gens à l'amitié. En second (1158a10), il traite du nombre des amis. En troisième (1158a27), de leur distinction.

Il dit donc, en premier, que, chez les gens moroses et les vieillards, l'amitié se développe d'autant moins qu'ils sont plus difficiles, à savoir, que, se fiant à eux-mêmes, ils suivent leur sentiment. Aussi est-ce pourquoi ils ne peuvent s'accorder avec d'autres. Par ailleurs, ils tirent moins de joie des entretiens des autres, tant parce qu'ils regardent à eux-mêmes, que pour le soupçon qu'ils entretiennent face aux autres. Or manifestement c'est là, surtout, que résident les actes de l'amitié et leur cause: la concorde et l'entretien avec les amis.

#1608. — De là vient que les jeunes, qui retirent beaucoup de joie des entretiens et sont facilement d'accord avec les autres, deviennent vite des amis. Il n'en va pas ainsi des vieillards. En effet, ils ne peuvent devenir amis avec ceux avec qui la vie commune et l'entretien ne leur procure pas de plaisir. La même raison vaut pour les [gens] moroses, qui sont chicaniers⁷ et mordants à l'endroit de ce que font les autres. De pareilles [gens], cependant, à savoir, les vieillards et les [gens] moroses, peuvent se montrer bienveillants, en ce qu'ils veulent du bien aux autres, de cœur, et subviennent aussi de fait à leurs besoins; mais ils ne deviennent pas véritablement des amis, parce qu'ils ne

⁷*Litigiosi.*

vivent pas avec [les autres], ni ne retirent de joie dans la société d'amis, alors que ce sont manifestement là les principaux actes de l'amitié.

#1609. — Ensuite (1158a10), il traite du nombre des amis.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre qu'en regard de l'amitié parfaite, celle entre les bons, il ne se peut pas que l'on ait beaucoup d'amis. En second (1158a16), il montre que cela se peut dans les deux autres amitiés, celles pour l'utilité et le plaisir. En troisième (1158a18), il compare l'une et l'autre amitiés entre elles.

Il montre donc, en premier, qu'en regard de l'amitié parfaite, celle pour le bien de la vertu, il ne se peut pas qu'il y ait beaucoup d'amis, pour trois raisons. La première en est que, comme pareille amitié est parfaite et la plus grande, elle ressemble à quelque chose d'excessif en amour, si l'on regarde la quantité de l'amour [impliqué] — alors que si l'on regarde la notion de l'amour, il ne peut y avoir excès; en effet, il ne se peut pas que la vertu et le vertueux reçoivent trop d'amour d'un autre vertueux, qui ordonne ses affections selon la raison. Or un amour excessif n'est pas de nature à se développer envers beaucoup, mais envers un seul, comme il appert dans l'amour à caractère sexuel, quant auquel il ne se peut pas qu'un homme aime à l'excès plusieurs femmes en même temps. Donc, la parfaite amitié des bons ne peut s'entretenir avec beaucoup.

#1610. — Il présente ensuite la seconde raison (1158a13), qui va comme suit. Selon l'amitié parfaite, les amis se plaisent énormément l'un à l'autre. Or il n'est pas facile que beaucoup plaisent énormément au même en même temps. C'est que l'on n'en trouve pas beaucoup en qui l'on ne trouve pas quelque chose qui déplaît de quelque manière, à cause des nombreux défauts des gens et de leurs contrariétés entre eux. D'où il se fait que, pendant que l'un plaît beaucoup, l'autre ne peut pas plaire beaucoup. Peut-être aussi ne serait-il pas bon et commode que beaucoup plaisent énormément à un seul⁸, puisque, pendant qu'il vivrait avec beaucoup, il ne pourrait pas regarder à lui-même. Il n'y a donc pas, quant à l'amitié parfaite, beaucoup d'amis.

#1611. — Il présente ensuite la troisième raison (1158a14), qui va comme suit. Dans l'amitié parfaite, il faut, en le fréquentant, mettre son ami à l'épreuve. Or cela est très difficile; aussi cela ne peut-il pas se faire avec beaucoup. Il n'y a donc pas, quant à l'amitié parfaite, plusieurs amis.

#1612. — Ensuite (1158a16), il montre que, dans les deux autres amitiés, celles pour l'utilité et le plaisir, il se peut que l'on ait beaucoup d'amis à qui on plaise, et cela pour deux [raisons]. En premier, certes, parce qu'il se trouve beaucoup de [gens] de nature à pouvoir se montrer utiles et plaisants. En second, parce que cela ne requiert pas l'épreuve d'un long temps; mais il suffit à pareilles amitiés, que l'on se soit, même peu de temps, apporté réciproquement du plaisir ou de l'utilité.

#1613. — Ensuite (1158a18), il compare les amis des deux amitiés entre eux.

En premier, il propose son intention. Il dit que, parmi les amis dont on a parlé, qui peuvent être plusieurs, l'amitié de ceux qui sont amis pour le plaisir l'est manifestement davantage. Si, toutefois, c'est la même [chose] qui se rend des deux parts, à savoir, que l'un et l'autre procurent à l'autre du plaisir. Ainsi, en effet, ils se font plaisir réciproquement dans les mêmes [choses], ce qui est le propre de l'amitié. Mais il n'en va pas ainsi quand, d'un côté, on procure du plaisir et de l'autre, de l'utilité. De pareilles amitiés, toutefois, appartiennent aux jeunes, qui s'aiment des deux côtés pour le plaisir.

#1614. — En second (1158a20), il prouve son propos avec deux raisons. La première en est que, dans l'amitié pour le plaisir, les amis s'aiment plus libéralement que dans l'amitié pour l'utilité, dans laquelle on requiert compensation de gain. De cette façon, l'amitié de ce type paraît être comme une espèce de commerce. Aussi l'amitié pour le plaisir est-elle plus forte, en tant que plus

⁸La traduction latine induit ici saint Thomas à entendre autre chose que ce que dit Aristote, qui émet un doute quant à l'existence de nombreux gens de bien: ἴσως δ' οὐδ' ἄγαθούς εἶναι, *peut-être d'ailleurs n'y a-t-il pas [tant de] gens de bien* — forte autem neque bonum esset, *peut-être d'ailleurs ne serait-ce pas bon*.

semblable à l'amitié parfaite, qui est la plus libérale, du fait que, à son regard, les amis s'aiment pour eux-mêmes.

#1615. — Il présente ensuite la seconde raison (1158a22), qui va comme suit. Les gens heureux, c'est-à-dire, les gens dans l'abondance, n'ont pas besoin d'amis utiles, car heureux, on se suffit. Cependant, ils ont besoin d'amis plaisants, puisqu'il faut qu'ils vivent avec d'autres, ce qui ne peut se faire, sans plaisir. En effet, les gens supportent quelque chose de triste pour un temps limité, mais personne ne pourrait supporter de manière continue une chose qui comporte tristesse, pas même le bien honorable, s'il était triste pour soi. En conséquence, les gens qui ne prennent pas plaisir aux actions de la vertu ne peuvent persévérer en elles. Ainsi donc, il appert que l'amitié pour le plaisir est plus puissante que l'amitié pour l'utilité, en tant que nécessaire à plus de gens et à de meilleurs.

#1616. — En troisième (1158a25), il infère un corollaire de ce qui a été dit. En effet, parce que le bien honorable, s'il est triste, on ne peut le supporter de manière continue, il s'ensuit aussi qu'il faut que ceux qui sont amis à cause des vertus se plaisent entre eux. Il faut même en plus que, comme ils sont bons en eux-mêmes, de même aussi ils soient bons entre eux. C'est ainsi, en effet, qu'ils auront ce qui est requis dans l'amitié.

#1617. — Ensuite (1158a27), il traite de la distinction des amis.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention, à savoir, que les gens qui sont constitués en pouvoirs usent d'amis différents, de sorte que d'autres de leurs amis leur sont utiles et d'autres plaisants. Il n'arrive pas facilement, d'ailleurs, que les mêmes gens leur soient des amis de l'une et l'autre manière.

#1618. — En second (1158a30), il prouve son propos. C'est que des puissants de cette sorte ne recherchent pas des [amis] plaisants en rapport à la vertu — ce plaisir-là, en effet, comporte une utilité annexée. Ils ne recherchent pas non plus des [amis] utiles pour les biens honorables — laquelle utilité, certes, comporte un plaisir adjoint. Mais pour le plaisir, ils désirent des [gens] enjoués, c'est-à-dire, portés sur les jeux, par exemple, des comédiens. Tandis qu'en vue de l'utilité, ils désirent des amis habiles, c'est-à-dire, zélés à exécuter tout ce qu'ils ont commandé, que ce soit bon ou mauvais. Or ces deux [choses] ne se retrouvent pas chez le même, à savoir, le zèle et l'humeur gaie, car les gens zélés ne s'adonnent pas aux plaisanteries, mais aux [choses] sérieuses. Aussi appert-il que les puissants ont différents amis.

#1619. — En troisième (1158a33), il répond à une objection. On pourrait dire, en effet, que, pour les puissants, ce sont les mêmes amis, les plaisants et les utiles, car, comme on l'a dit plus haut (#1585), l'honnête homme, c'est-à-dire, le vertueux, est en même temps à la fois plaisant et utile. Mais il répond que le vertueux ne se fait pas ami avec un homme éminent en pouvoir ou en richesses, à moins que le vertueux ne soit dépassé par le puissant en vertu aussi. Mais si cela ne se trouve pas, le plus puissant qui est dépassé en vertu ne se compare pas à un analogue à lui, c'est-à-dire, ne récompense pas le vertueux en proportion, de façon que, de même que le vertueux s'incline devant lui comme devant un plus puissant, de même lui il s'incline devant le vertueux comme devant un meilleur.

#1620. — Généralement, en effet, les gens, autant ils excellent en puissance et en richesses, autant ils s'estiment meilleurs. Par ailleurs, on n'a pas coutume de trouver des puissants de nature à dépasser aussi en vertu ou à s'incliner devant les vertueux comme devant de meilleurs.

#1621. — Ensuite (1158a34), il montre que les espèces d'amitiés dont on a parlé consistent en une égalité.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre son propos, en concluant de ce qui a été dit que les amitiés dont on a parlé consistent en une égalité. Comme, ensuite, concernant l'amitié pour le bien, cela est manifeste, il prouve son propos dans l'amitié d'utilité et de plaisir, parce qu'ou bien ils veulent et se font entre eux la même chose, compensant un plaisir par un plaisir ou une utilité par une utilité; ou bien ils échangent l'un pour l'autre, à savoir, l'utilité pour le plaisir, ou inversement.

#1622. — En second (1158b4), il montre comment les deux espèces se comportent en regard de la notion d'amitié; il dit qu'il est manifeste, à partir de ce que l'on a dit, que celles qui sont moins des amitiés durent moins que l'amitié parfaite, celle entre les bons, en ressemblance et en dissemblance avec quoi on paraît être des amis, mais n'en est pas. En tant, en effet, qu'elles comportent une ressemblance avec l'amitié parfaite, elles paraissent des amitiés, en tant que l'une d'elles comporte du plaisant et l'autre, de l'utile. Mais l'amitié parfaite comporte l'un et l'autre à la fois.

#1623. — Mais quant à autre chose, elles sont dissemblables, pour autant que l'amitié parfaite est immuable et durable, tandis que les autres se transforment rapidement. Elles diffèrent aussi sous beaucoup d'autres [aspects], comme il appert de ce que l'on a dit (#1594-1595). À cause de cette dissemblance, elles ne paraissent pas être de véritables amitiés.

Leçon 7

#1624. — Après avoir distingué les espèces des amitiés qui consistent en une égalité, le Philosophe distingue ici les espèces de l'amitié qui ont lieu entre personnes inégales. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il traite de ce qui appartient en commun à la distinction de pareilles amitiés. En second (1159b25), il traite de la distinction des amitiés d'après leurs définitions spéciales.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il traite des amitiés des supérieurs envers les inférieurs, comme du parent envers son enfant, du mari envers sa femme. En second (1159b12), il traite des amitiés qui se développent entre [gens] contraires, comme entre pauvre et riche, et autres de la sorte.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il distingue le genre d'une amitié de la sorte des amitiés précédentes. En second (1158b14), il distingue les amitiés de la sorte entre elles. En troisième (1158b20), il montre comment se conservent des amitiés de la sorte.

#1625. — Il dit donc, en premier, qu'en dehors des amitiés mentionnées, dont nous avons dit qu'elles consistent en une égalité, du fait qu'elles se développent entre des [gens] semblables en rapport à la vertu, à l'utilité ou au plaisir, il existe une autre espèce d'amitié, qui comporte dépassement, en ce qu'une personne dépasse l'autre, comme l'amitié que développe un parent pour son enfant et, d'une manière universelle, un plus vieux pour un plus jeune, et un mari pour sa femme, et, d'une manière universelle, tout détenteur d'un pouvoir sur quelqu'un pour celui sur qui il a pouvoir.

#1626. — Ensuite (1158b14), il présente la différence entre ces amitiés.

En premier, il présente son intention. Il dit que des amitiés de la sorte diffèrent spécifiquement entre elles. Il assigne deux différences. L'une, bien sûr, d'après des relations différentes de supériorité. Autre, en effet, est l'espèce d'amitié d'un parent pour ses enfants, et autre [celle] de qui commande pour les sujets auxquels il commande. L'autre différence, elle, vient de la relation différente de supérieur à inférieur. Ce n'est pas la même, en effet, l'amitié du parent pour son enfant, et de l'enfant pour son parent; ni n'est la même, celle du mari pour sa femme, et celle de la femme pour son mari.

#1627. — En second (1158b17), il montre son propos, avec deux raisons. La première en est qu'étant donné que l'amitié se dit d'après l'habitus et d'après l'acte, il faut qu'à tout ami appartienne une vertu habituelle pour exécuter ce qui relève de l'amitié, et aussi la [façon d']agir même de l'amitié. Il est manifeste, par ailleurs, en chacune des [amitiés] mentionnées, que la [façon d']agir n'est pas la même, par exemple, [celle] du parent envers son enfant, et du mari envers sa femme, ou même de l'enfant envers son parent; et par conséquent, ce n'est pas la même vertu. Donc, les amitiés aussi sont différentes.

#1628. — Il présente ensuite la seconde raison (1158b18), qui va comme suit. Dans les amitiés mentionnées, on trouve des raisons différentes pour lesquelles on aime. En effet, c'est pour une autre raison que le parent aime son enfant, et l'enfant, son parent, et le mari, sa femme. Or d'après des

raisons différentes d'aimer, il se développe des façons différentes d'aimer, et par conséquent, des amitiés différentes.

#1629. — Ensuite (1158b20), il montre comment se conservent les amitiés dont on a parlé.

En premier, il montre qu'elles se conservent par le fait que l'on se rend l'un à l'autre ce qu'il faut, en ce qui a trait à aimer et à être aimé. En second (1159a12), il montre quelle relation aimer et être aimé entretiennent avec l'amitié.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre comment les amitiés mentionnées se conservent par le fait que l'on se rend l'un à l'autre ce qu'il faut. En second (1158b23), il montre que cela se regarde selon une proportion. En troisième (1158b29), il montre comment cela touche de manière différente à la justice et à l'amitié.

Il dit donc, en premier, que, dans ces amitiés, ce n'est pas la même [chose] qui se fait de part et d'autre par les amis; et il ne faut pas non plus requérir que l'on fasse la même [chose] — par exemple, l'enfant ne doit pas requérir de son parent le respect qu'il lui montre —, alors que, dans les amitiés dont on a parlé avant, pour le plaisir on requérait du plaisir, et pour l'utilité, de l'utilité. Mais quand ils rendent à leurs parents ce qu'il faut rendre aux principes de sa génération, et que les parents rendent à leurs enfants ce qu'il faut rendre à ceux que l'on a engendrés, [alors] l'amitié entre tels sera durable et équitable, c'est-à-dire, vertueuse.

#1630. — Ensuite (1158b23), il montre de quelle manière on rend ce qu'il faut dans ces amitiés. Il dit que, dans toutes les amitiés qui comportent supériorité d'une personne sur une autre, il faut que l'amour se rende selon une proportion, de façon que le meilleur soit plus aimé qu'il n'aime; pareille raison vaut du plus utile et du plus plaisant, ou de n'importe quelle autre manière [dont on serait] plus excellent: en effet, lorsque l'un et l'autre est aimé selon sa dignité, alors se fait l'égalité, celle de proportion, qui paraît appartenir à l'amitié.

#1631. — Ensuite (1158b29), il montre comment cela convient de manière différente à la justice et à l'amitié.

En premier, il présente la différence. En second (1158b33), il la manifeste par un signe. En troisième (1159a5), il résout une difficulté.

Il dit donc, en premier, que l'égalité et la proportion que l'on attend selon la dignité n'a pas lieu de la même manière en justice et en amitié. En effet, comme on l'a dit plus haut, au cinquième [livre] (#935), à propos de la justice, il faut d'abord que l'on regarde ou apprécie la dignité selon une proportion; alors se fera l'échange selon l'égalité. Mais en amitié, il faut, à l'inverse, que l'on regarde d'abord à l'égalité entre les personnes qui s'aiment mutuellement, et en second que l'on rende à l'une et à l'autre ce qui s'accorde avec sa dignité.

#1632. — La raison de cette différence est que l'amitié est une espèce d'union ou de société d'amis qui ne peut avoir lieu entre des gens trop distants; il faut, au contraire, qu'ils accèdent à l'égalité. Aussi, il appartient à l'amitié d'user de manière égale d'une égalité déjà constituée; tandis qu'il appartient à la justice de ramener les inégaux à l'égalité. L'égalité une fois en place, s'arrête l'œuvre de la justice. C'est pourquoi l'égalité est le [terme] ultime en justice, mais le principe en amitié.

#1633. — Ensuite (1158b33), il manifeste ce qu'il avait dit par un signe.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente le signe. Il dit que cela que l'on a dit, à savoir, que l'égalité est requise dès l'abord en amitié, est manifeste du fait que s'il y a trop de distance, soit de vertu, soit de malice, soit de n'importe quoi d'autre, les gens ne restent pas amis; on ne juge pas non plus qu'il vaille la peine d'entretenir une amitié, pour ceux entre qui il y a trop de distance.

#1634. — En second (1158b35), il présente un triple exemple. En premier, certes, [celui] de ceux qui dépassent énormément les hommes en tous biens. Aussi n'entretiennent-ils pas avec les hommes d'amitié qui les fassent converser et vivre avec eux. Il appelle dieux, par ailleurs, à la manière des gentils, les substances séparées. Il présente comme second exemple [celui] des rois, de l'amitié de qui ne se jugent pas dignes ceux qui leur font trop défaut. Il apporte comme troisième exemple

[celui] des gens les meilleurs et les plus sages, avec qui ne se font pas amis ceux qui en sont tout à fait indignes.

#1635. — En troisième (1159a3), il répond à une question tacite. On pourrait demander, en effet, jusqu'à quelle distance pourrait se conserver l'amitié, et jusqu'à laquelle non. Mais il répond lui-même qu'en pareille [matière], on ne peut fixer une limite certaine. Il suffit, plutôt, de savoir en général que, même quand bien des [choses] manquent à l'un qui appartiennent à l'autre, l'amitié demeure encore. Mais que s'ils sont trop distants, par exemple, comme les hommes par rapport à Dieu, l'amitié dont nous parlons ne demeure plus.

#1636. — Ensuite (1159a5), il résout une difficulté incidente. En premier, il la soulève. Il dit qu'en ce qui précède, on doute si les amis veulent pour leurs amis les plus grands biens, par exemple, qu'ils soient dieux, ou rois, ou très vertueux. Et il semble que non; car alors ils ne resteront pas pour eux des amis, et ils perdront ainsi eux-mêmes de grands biens, à savoir, leurs amis.

#1637. — En second (1159a8), il résout la difficulté qui précède, de deux manières. En premier, certes, parce que, comme on a dit, plus haut (#1604), que l'ami veut des biens à son ami pour lui-même, il faut supposer qu'en possession de ces biens, il reste lui-même tout ce qu'il est. L'ami veut pour son ami les plus grands biens, en effet, en tant qu'il est un homme, non en tant que transporté chez les dieux.

#1638. — Il présente ensuite la seconde solution (1159a11).

Il dit que l'ami veut du bien à son ami, mais pas plus qu'à tout autre. Car c'est à soi que chacun veut du bien le plus. Aussi n'y a-t-il pas nécessité qu'il veuille pour son ami les biens par lesquels il perdra son ami, qui est un grand bien.

Leçon 8

#1639. — Après avoir affirmé que l'amitié entre personnes inégales se conserve pour autant qu'on aime et est aimé en proportion, le Philosophe montre ici quelle relation être aimé et aimer entretiennent avec l'amitié. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre qu'aimer est davantage propre à l'amitié qu'être aimé. En second (1159a33), il montre que c'est du fait qu'on aime en conformité avec la dignité, ou en proportion, que l'amitié se conserve.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre pourquoi les gens veulent plus être aimés qu'aimer. En second (1159a17), il compare ce qui concerne être aimé à ce qui concerne être honoré. En troisième (1159a27), il montre qu'aimer est davantage propre à l'amitié qu'être aimé.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que la plupart paraissent vouloir davantage être aimés qu'aimer. Cela, c'est qu'ils aiment l'honneur. En effet, il revient aux plus excellents, à qui l'honneur est dû, d'être aimés plus qu'ils n'aiment.

#1640. — En second (1159a14), il prouve ce qu'il a dit par un signe. En effet, du fait que la plupart veulent davantage être aimés qu'aimer, il s'ensuit que la plupart aiment la flatterie, c'est-à-dire, qu'ils prennent plaisir à ce qu'on les flatte. Le flatteur, en effet, ou bien est en réalité un ami d'ordre inférieur, car il appartient aux plus petits de flatter, ou bien, en flattant, on feint d'être tel, et d'aimer plus que l'on est aimé.

#1641. — En troisième (1159a16), il explique quelque chose qu'il a dit (#1639), à savoir, que c'est pour l'amour de l'honneur que l'on veut davantage être aimé qu'aimer. Il dit qu'être aimé paraît bien proche d'être honoré, que la plupart désirent. En effet, l'honneur est un signe de la bonté de celui qui est honoré; or on aime tout ce qui est bon, ou apparemment bon.

#1642. — Ensuite (1159a17), il compare ce qu'il en est d'être aimé à ce qu'il en est d'être honoré.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre pourquoi les gens veulent être honorés. Il dit que les gens désirent manifestement l'honneur non pour l'honneur même, mais par accident. Car c'est par deux genres d'hommes que l'on cherche le plus à être honoré.

#1643. — La plupart, en effet, se réjouissent à être honorés par des puissants, non pour l'honneur même, mais pour l'espoir qu'ils conçoivent à partir de là. En effet, ils estiment qu'ils vont obtenir ce dont ils manquent de ceux par qui ils sont honorés. C'est pourquoi ils se réjouissent de l'honneur comme d'un signe de bon sentiment, c'est-à-dire, de bonne affection envers eux de la part de ceux qui les honorent. Il y en a d'autres, par ailleurs, qui désirent l'honneur qui vient des gens honnêtes, c'est-à-dire, des vertueux et des sages, parce qu'ils désirent confirmer par là leur propre opinion de leur bonté. Aussi, ils se réjouissent par soi de ce qu'ils sont bons, croyant presque le tenir du jugement des gens honnêtes, qui, du fait même de les honorer, paraissent dire qu'ils sont bons.

#1644. — En second (1159a25), il dit que les gens se réjouissent du fait d'être aimés, même par soi, car cela même, d'avoir des amis, paraît être le principal parmi les biens extérieurs.

#1645. — En troisième (1159a25), il conclut son propos. C'est pourquoi, comme ce qui est par soi est plus fort que ce qui est par accident, il s'ensuit de ce qui précède qu'être aimé soit mieux qu'être honoré, dans la mesure où l'amitié est par soi préférable.

#1646. — Ensuite (1159a27), il montre en quoi consiste davantage la vertu d'amitié, si [c'est] à aimer ou à être aimé. Il dit qu'elle consiste plus à aimer. En effet, l'amitié se dit par manière d'habitus, comme il a été montré plus haut (#1596, 1602, 1627). Or l'habitus prépare à agir. Par ailleurs, aimer est agir bien, tandis qu'être aimé est plutôt comme subir bien. Aussi, il est davantage propre à l'amitié d'aimer que d'être aimé.

#1647. — Il manifeste cela par un signe. Les mères, en effet, chez qui on trouve une amitié véhémente envers leurs enfants, prennent plus plaisir à aimer leurs enfants qu'à en être aimées. Certaines mères, en effet, confient leurs enfants à d'autres pour les nourrir. Elles aiment leurs enfants du seul fait de savoir qu'ils le sont, mais ne cherchent pas beaucoup à être aimées d'eux en retour, comme cela ne peut se faire; il semble bien, plutôt, qu'il leur suffise de voir qu'ils agissent bien et se comportent bien. Ainsi, elles aiment leurs enfants, bien qu'eux ne puissent rendre à leur mère l'amour qui convient, par ignorance, car ils ignorent qu'elles sont leurs mères.

#1648. — Ensuite (1159a33), il montre comment c'est du fait qu'on aime en conformité avec la dignité, ou en proportion, que l'amitié se conserve.

En premier, il montre comment l'amitié est durable selon que l'on aime en proportion. En second (1159b3), il compare différentes espèces d'amitiés en regard de ce dont il a parlé.

Il dit donc, en premier, que, comme l'amitié consiste plus à aimer qu'à être aimé, on loue les amis du fait d'aimer, non du fait d'être aimés. C'est là, en effet, la louange de ceux qui aiment.

#1649. — Parce qu'on loue chacun selon sa vertu propre, il s'ensuit que la vertu de qui aime se prend selon qu'il aime. C'est pourquoi, chez tous ceux qui se trouvent à aimer leurs amis en proportion de leur dignité, de pareilles [gens] demeurent amis, et leur amitié persévère. Ainsi, en effet, pour autant qu'ils s'aiment mutuellement en conformité à leur dignité, même ceux qui sont de condition inégale pourront être amis, parce qu'ils deviendront égaux tant que l'un aime d'autant plus qu'il manque en bonté, ou en n'importe quelle excellence; et ainsi, l'abondance de l'amour compense le défaut de condition. Cela reste donc par l'égalité et la ressemblance, qui appartient proprement à l'amitié, que se font et persévèrent les amis.

#1650. — Ensuite (1159b3), il compare différentes espèces d'amitié en regard de ce dont on a parlé.

En premier, il montre quelle amitié est la plus durable. Il dit que la ressemblance productrice et conservatrice de l'amitié se produit manifestement surtout entre [gens] vertueux. Eux, en effet, à la fois demeurent semblables à eux-mêmes, du fait qu'ils ne changent pas facilement d'un état à un autre, et demeurent aussi en amitié entre eux. C'est que l'un n'a pas besoin que l'autre fasse pour lui quelque chose de mauvais, ce qui irait contre la vertu de celui qui le ferait. De plus, ni l'un ni l'autre ne sert à l'autre pour quoi que ce soit de mauvais. Mais s'il peut être dit que quelque chose de mau-

vais intervient entre [gens] vertueux, c'est plutôt que l'un empêche l'autre d'agir mal. Il appartient aux bons, en effet, qu'eux-mêmes ne se rendent pas fautifs et qu'ils ne supportent pas non plus que leurs amis se rendent fautifs.

#1651. — En second (1159b7), il montre quelle amitié est le moins durable. Il dit que les gens mauvais n'ont rien de ferme et de stable en eux-mêmes. Car la malice, sur laquelle ils se fondent, est en elle-même haïssable; ainsi, leur affection change, comme ils ne trouvent rien en quoi leur volonté puisse se reposer, tellement qu'ils ne restent pas même longtemps semblables à eux-mêmes. Mais ils veulent le contraire de ce qu'ils voulaient avant; ainsi, c'est pour peu de temps qu'ils deviennent amis, tant qu'ils se réjouissent de la malice en laquelle ils concordent.

#1652. — En troisième (1159b10), il montre quelles amitiés tiennent le milieu à ce regard. Il dit que les amis utiles et plaisants demeurent davantage en amitié entre eux que les méchants. En effet, l'utilité et le plaisir ont en eux de quoi être aimés. Aussi, l'amitié entre tels dure tant qu'ils se rendent mutuellement des plaisirs ou des utilités. Il en va autrement de ceux qui sont amis pour leur malice, car ils n'ont rien d'aimable en eux-mêmes.

#1653. — Ensuite (1159b12), il traite de l'amitié des [gens] contraires entre eux.

En premier, il montre en quelle espèce d'amitié cela se produit qu'il semble y avoir amitié entre [gens] contraires. En second (1159b19), il montre comment le contraire désire son contraire.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que cette espèce de contrariété des amis se voit surtout pour l'utilité, en tant que l'un des amis désire de l'autre ce dont il a lui-même besoin, et lui rend quelque chose d'autre; comme le pauvre désire obtenir des richesses du riche, pour lesquelles il rend un service.

#1654. — En second (1159b15), il montre comment cela peut appartenir aussi à l'amitié plaisante. Il dit que l'on peut ramener aussi à ce mode de l'amitié l'amour sexuel, dont l'amant aime l'aimé. Il y a parfois là de la contrariété, en effet, comme entre le beau et le laid. Mais dans l'amitié qui se développe pour la vertu, on ne trouve d'aucune manière de la contrariété, parce que c'est en pareille amitié que l'on trouve le plus de ressemblance, comme on l'a dit (#1580).

#1655. — En troisième (1159b16), il infère un corollaire de ce qu'il a dit. Il dit que, du fait qu'il y ait parfois de la contrariété entre amant et aimé, comme entre le laid et le beau, il s'ensuit que parfois les amants ont l'air ridicules, quand ils se pensent dignes d'être aussi aimés qu'ils aiment. Car cela ne convient que s'ils sont aimables de manière égale. Mais s'ils n'ont rien de nature à se trouver dignes d'être aimés autant, il leur est ridicule de le chercher.

#1656. — Ensuite (1159b19), il montre comment le contraire désire son contraire. Il dit que cela ne va pas par soi, mais par accident. Par soi, en effet, il désire le milieu, qui est bon pour le sujet affligé à l'excès par un contraire. Par exemple, si le corps d'un homme est très sec, il ne lui est pas bon et désirable de devenir humide à parler par soi, mais d'en venir entre deux, ce qui se produit avec l'intervention de l'humide. La même raison vaut du chaud et des contraires de la sorte. Mais comme cela appartient davantage à la considération naturelle, il dit que l'on doit l'omettre ici.

Leçon 9

#1657. — Après avoir touché les différentes espèces d'amitiés qui se développent entre personnes inégales, le Philosophe distingue ici ces espèces selon leurs définitions propres. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il montre que les espèces des amitiés de cette sorte suivent dans leurs distinctions les relations⁹ politiques. En second (1160a31), il distingue les espèces des amitiés d'après les distinctions entre les relations politiques.

⁹*Communicationes.*

Sur le premier [point], il présente une raison [qui va] comme suit. Toute amitié consiste en une relation. Toute relation se ramène à une [relation] politique. Donc, toutes les amitiés sont à prendre en regard de relations politiques.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il prouve la première [proposition]. En second (1160a8), la seconde. En troisième (1160a28), il infère la conclusion.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que toute amitié consiste en une relation. En second (1159b32), il montre que l'amitié se diversifie d'après la variété des relations.

Il montre le premier [point] de trois manières.

#1658. — En premier, certes, avec une raison qui va comme suit. Comme on l'a dit plus haut (#1632), c'est sur la même [matière] que portent la justice et l'amitié. Or la justice consiste en une relation. En effet, toute justice s'exerce envers autrui, comme on l'a dit au cinquième [livre] (#885, 886, 906, 909, 934). Donc, l'amitié aussi consiste en une relation.

#1659. — En second (1159b27), il montre la même [chose] à partir de la manière usuelle de parler. En effet, les gens ont l'habitude d'appeler leurs amis ceux qui ont une relation de quelque forme avec eux; par exemple, leurs compagnons de navigation, avec qui ils ont comme relation le fait de naviguer ensemble, et leurs compagnons d'arme, avec qui ils ont comme relation de se trouver ensemble dans l'armée. La même raison vaut dans les autres relations, car il paraît y avoir de l'amitié entre les gens en autant qu'ils ont des relations entre eux. En effet, c'est aussi sous ce regard qu'il y a entre eux de la justice.

#1660. — En troisième (1159b31), il prouve la même [chose] avec un proverbe commun. On dit communément, en effet, que pour les amis tout est commun. Donc, l'amitié consiste en une relation.

#1661. — Ensuite (1159b32), il montre qu'en regard de relations différentes les amitiés sont différentes.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre la diversité des amitiés, suivant la diversité des relations. Nous voyons, en effet, que, pour les frères et autres personnes ainsi unies, tout est commun, par exemple, la maison, la table et ainsi de suite. Pour les autres amis, par contre, des [choses] sont séparées. Pour certains plus et pour d'autres moins. Sous ce regard aussi, certaines amitiés sont plus grandes, à savoir, entre ceux qui ont plus en commun; et certaines amitiés sont moindres, comme celles qui ont cours entre ceux qui ont moins de choses en commun. C'est de là qu'apparaît le plus que s'il n'y avait aucune relation il ne pourrait y avoir d'amitié.

#1662. — En second (1159b35), il montre que la justice est différente, selon que les relations sont différentes. En effet, ce n'est pas la même [chose] qui est juste en toute forme de relation, mais une différente; ainsi, il est évident que ce n'est pas la même [chose] qui est juste entre parent et enfants, et entre frères. Pareillement encore, c'est autre chose qui est juste entre compagnons, c'est-à-dire, d'âge¹⁰ et d'éducation¹¹, et entre citoyens, car ce sont d'autres [choses] qu'ils se rendent mutuellement en se les devant. La même raison vaut dans les différentes amitiés. Ainsi appert-il que ce sont d'autres choses qui sont justes dans chacun des [cas] mentionnés.

#1663. — En troisième (1160a3), il montre comment la justice comporte les mêmes différences que l'amitié. Il dit que la justice et l'injustice croissent du fait de s'exercer envers des [personnes] davantage amies. Car agir mieux envers un ami est certes plus juste, et lui nuire, plus injuste. Par exemple, dépouiller de son argent, par vol ou rapine, un homme qui nous est familier et avec qui on vit est plus dur et plus injuste, que dépouiller un citoyen [quelconque]. Pareillement, priver d'aide un frère, [plus injuste] que d'en priver un étranger; et frapper son parent, que frapper n'importe qui.

¹⁰*Coaetanei*.

¹¹*Connutriti*, littéralement: *nourris ensemble*. En latin, la nutrition sert de patronyme à tous les services par lesquels des parents aident leurs enfants à devenir des adultes accomplis; ainsi, des gens nourris ensemble sont des gens éduqués ensemble. Voir, *infra*, #1691: «Educando est sibi causa nutrimenti.»

#1664. — Par ailleurs, que l'amitié et le juste croissent ensemble, cela vient de ce qu'ils existent chez les mêmes [personnes], et que l'un et l'autre concernent une égalité de relation. Par ce signe se confirme ce que l'on a dit plus haut (#1361).

#1665. — Ensuite (1160a8), il montre que toutes les relations se ramènent à une [relation] politique.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre que toutes les relations ont de la ressemblance avec la relation politique. En second (1160a14), il montre que toutes les autres relations sont contenues sous la [relation] politique.

Il dit donc, en premier, que toutes les relations ont de la ressemblance avec des parties de la relation politique. Nous voyons bien, en effet, que tous ceux qui ont des relations se retrouvent en quelque chose d'utile, à savoir, pour acquérir quelque chose de nécessaire à la vie. La relation politique a aussi manifestement de cela, car c'est pour l'utilité commune que, manifestement, les citoyens se retrouvent ensemble dès le début, et persévèrent en cela. Et cela appert à partir de deux [sources].

#1666. — En premier, certes, parce que les législateurs paraissent tendre surtout à procurer l'utilité commune. En second, parce que les gens disent que cela est juste dans une cité, qui est communément utile aux citoyens.

#1667. — Ensuite (1160a14), il montre que les autres relations sont contenues sous la politique.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre comment certaines des autres relations visent à une utilité particulière. Il dit que les autres relations, à part la [relation] politique, cherchent une utilité particulière; par exemple, les compagnons de navigation cherchent à acquérir de l'argent, s'ils sont des marchands, ou quelque autre chose de la sorte. Par ailleurs, s'ils sont des guerriers, ils se retrouvent ensemble pour la [fin] pour laquelle se fait la guerre; que ce soit de l'argent, ou la seule victoire, ou la maîtrise de quelque cité. Ainsi aussi, ceux qui sont d'une tribu ou d'un peuple se retrouvent pour une commodité particulière.

#1668. — En second (1160a19), il montre que même les relations qui paraissent se faire pour le plaisir se font pour quelque chose d'utile. Il dit que certaines relations paraissent se faire pour le plaisir, par exemple, pour les compagnons de chœur, c'est-à-dire, pour ceux qui chantent ensemble dans un chœur ou une chorale; et pour les *airainistes*¹², c'est-à-dire, pour ceux qui se servent des sons d'instruments d'airain, par exemple, de trompette ou de cymbales. Des relations de la sorte ont eu coutume de se faire en vue d'un sacrifice, pour que les gens y restent avec plus de plaisir, et en vue du mariage, c'est-à-dire, des noces, pour que le mari et la femme aient plus de plaisir, en se mettant en relation dans tant d'agrément.

#1669. — En troisième (1160a21), il montre, à partir de ce qu'il a dit, que toutes les autres relations mentionnées sont contenues sous la politique. Il dit que toutes ont coutume de se trouver sous la politique, dans la mesure où il est de coutume que toutes soient ordonnées par la politique. Il en assigne la raison, que les autres relations, comme on l'a dit (#1667), visent à une utilité particulière. La politique, elle, ne vise pas à une commodité particulière et présente, mais elle vise ce qui est utile pour la vie totale. Cela, il le montre spécialement pour les relations d'agrément, et surtout à propos des sacrifices, où cela appert le moins.

#1670. — Il dit que ceux qui font des sacrifices dans des réunions de la sorte, visent à rendre honneur à Dieu, et à acquérir pour eux-mêmes du repos avec du plaisir, ce qui vise à l'utilité de la vie. Aussi, même chez les anciens, après la moisson des fruits, à savoir, en automne, se faisaient des sacrifices et des réunions de gens, par exemple, pour offrir les prémices. En effet, c'était là le temps adéquat pour que les gens vaquent, tant pour se reposer des travaux précédents, que parce que l'abondance des victuailles le leur permettait. Ainsi appert-il que tout cela est soumis à l'ordonnance politique, comme pertinent à l'utilité de la vie.

¹²*Aerenistae*.

#1671. — Ensuite (1160a28), il induit la conclusion cherchée, à savoir, que toutes les relations sont contenues sous la politique, comme de ses parties, en tant que les autres visent à des commodités particulières, tandis que la politique [vise] à l'utilité commune. Puisque les amitiés s'ensuivent de pareilles relations, il s'ensuit aussi que la distinction des amitiés est à attendre d'après [celle de] la politique.

Leçon 10

#1672. — Après avoir montré que les espèces de l'amitié se ramènent à une relation politique, le Philosophe les distingue ici d'après la distinction entre les relations politiques. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il distingue les espèces d'amitiés d'après les différences entre les relations politiques¹³. En second (1161b11), il subdivise les espèces de ces amitiés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue entre elles les relations politiques. En second (1161a10), il distingue, d'après elles, les espèces d'amitiés.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue les espèces de relations politiques. En second (1160b22), il assigne à leur ressemblance les espèces de relations économiques.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il assigne les espèces de [relations] politiques. En second (1160a35), il les compare entre elles. En troisième (1160a36), il montre comment elles se corrompent.

#1673. — Il dit donc, en premier, qu'il y a trois espèces de la relation politique, et autant de corruptions ou de déviations pour elles. Il y a, bien sûr, trois [relations] politiques correctes, à savoir, la royauté¹⁴, qui est le gouvernement d'un seul, l'aristocratie, qui est le pouvoir des meilleurs, du fait qu'une organisation civile¹⁵ de la sorte est gouvernée par les [gens] vertueux. Il semble bien convenable, toutefois, qu'il y ait une autre espèce, bien qu'on ne la présente pas, comme il appert au quatrième [livre] de la *Politique* (c. 4; lect. 7), et on la nomme avec convenance timocratie, de *timos*. *Timos* signifie prix¹⁶, car dans cette [relation] politique, on donne des primes aux pauvres, et on impose des amendes aux riches, s'ils ne viennent pas aux réunions politiques, comme il appert au quatrième [livre] de la *Politique* (c. 7; lect. 8). Certains, cependant, ont pris coutume de l'appeler du nom commun de politique¹⁷, du fait qu'elle est commune aux riches et aux pauvres, comme il appert au quatrième [livre] de la *Politique* (c. 3; lect. 2).

#1674. — Ensuite (1160a35), il compare ces [relations] politiques entre elles. Il dit qu'entre elles, la meilleure est la royauté, dans laquelle un seul et le meilleur commande, tandis que la pire, c'est-à-dire, la moins bonne, est la timocratie, où plusieurs médiocres commandent; est, par ailleurs, intermédiaire l'aristocratie, dans laquelle peu parmi les meilleurs commandent, dont cependant le pouvoir à bien faire n'est pas aussi grand que celui du seul et meilleur agent, qui a plénitude de pouvoir.

¹³*Politicae communicationes*. À cause de la traduction sur laquelle il s'appuie, saint Thomas garde le même vocabulaire et continue à parler de *relation politique*, alors qu'Aristote, lui, qui parlait de *κοινωνία πολιτική* dans le chapitre précédent, parle ici de *πολιτεῖαι*, de *constitutions*. Cela a l'intérêt de nous faire regarder la constitution comme la définition de la relation, ou communauté, politique.

¹⁴*Regnum*.

¹⁵*Civilitas*.

¹⁶*Pretium*. S. Thomas confond ici deux aspects de la troisième constitution. Aristote caractérise celle-ci par le cens, c'est-à-dire, par l'égalité politique reconnue à tous les citoyens qui s'acquittent du cens, espèce d'impôt fixé de façon qu'on prouve son aptitude à servir la cité. S. Thomas confond ici ce cens avec une mesure qui devient nécessaire dans ce régime, si l'on veut assurer que tous les censitaires puissent participer au gouvernement: que l'on récompense la présence des pauvres par un salaire et que l'on punisse l'absence des riches par une amende.

¹⁷*Politica*. De fait, on dit plus communément *politia*, de *πολιτεῖα*, ou l'on traduit *respublica*, *république*.

#1675. — Ensuite (1160a36), il traite de la corruption ou de la déviation des [relations] politiques mentionnées.

En premier, de la corruption de la royauté. En second (1160b12), de la corruption de l'aristocratie. En troisième (1160b16), de la corruption de la timocratie.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que la déviation ou corruption de la royauté s'appelle tyrannie. Il manifeste cela, en premier du fait qu'elles conviennent quant au genre. En effet, les deux sont des monarchies, c'est-à-dire, commandements d'un seul; de même, en effet, que, dans la royauté, un seul commande, de même aussi dans la tyrannie.

#1676. — En second, il assigne leur différence entre elles. Il dit qu'elles diffèrent au plus haut point. Il en appert qu'elles sont contraires. En effet, les contraires sont ce qui diffère le plus dans le même genre. Il manifeste cette différence, par ailleurs, en disant que le tyran cherche, dans son gouvernement, ce qui lui est utile à lui-même, tandis que le roi cherche ce qui est utile à ses sujets.

#1677. — Il prouve cela du fait que l'on ne peut pas avec vérité appeler roi celui qui ne se suffit pas par soi pour régner, de sorte qu'il abonde extrêmement en tous biens, et d'âme et de corps, et de choses extérieures, de façon à obtenir dignité et puissance pour commander. Lorsque l'on est tel, on n'a pas besoin d'autre chose, et c'est pourquoi on ne cherche pas son utilité propre, ce qui est le cas des indigents, mais à faire du bien à ses sujets, ce qui est le cas de ceux qui vivent dans l'abondance. En effet, celui qui n'est pas tel, à savoir, avec surabondance en tous biens, on peut davantage le dire tiré au sort, comme choisi par le sort pour gouverner, que roi. Le tyran, lui, entretient une relation de contrariété avec le roi, parce qu'il cherche son bien à lui. Aussi appert-il que cette corruption-là est la pire. Le pire, en effet, c'est le contraire du meilleur. Or on dévie de la royauté, qui est ce qu'il y a de mieux, comme on l'a dit (#1676), à la tyrannie, qui n'est rien d'autre que la malice de la monarchie et du gouvernement d'un seul, et le roi, quand il devient mauvais, on le dit tyran. Aussi appert-il que le tyran est ce qu'il y a de pire.

#1678. — Ensuite (1160b12), il traite de la corruption de l'aristocratie. Il dit que de l'aristocratie, on dévie à l'oligarchie, qui signifie commandement de peu. Et cela, à cause de la malice de ceux qui commandent, lesquels ne distribuent pas les biens de la cité selon la dignité [des citoyens], mais usurpent tous les biens de la cité ou la plupart d'entre eux pour eux-mêmes, et confèrent toujours le gouvernement aux mêmes, cherchant surtout à s'enrichir eux-mêmes et leurs amis. Par là, il se trouve qu'au lieu des plus vertueux, qui président à l'aristocratie, commandent peu de gens et de méchants.

#1679. — Ensuite (1160b16), il traite de la corruption de la timocratie. Il dit qu'elle se corrompt en la démocratie, qui est le pouvoir du peuple. Ces deux [relations] politiques, en effet, sont contiguës, c'est-à-dire, voisines. Elles s'assimilent sur deux [points]. En premier, certes, parce que la timocratie aussi, qui est le pouvoir de [ceux qui payent le] cens, est le gouvernement de la multitude, comme la démocratie. En second, parce qu'en l'une et l'autre *politie*¹⁸, tous ceux qui sont constitués dans les honneurs sont égaux. Cependant, elles diffèrent, parce que, dans la timocratie, on cherche le bien commun des riches et des pauvres, tandis que, dans la démocratie, on cherche seulement le bien des pauvres. Aussi la perversité de la démocratie est-elle la moins grande. Elle s'écarte peu, en effet, de la timocratie, qui est une espèce de politique correcte.

#1680. — Il conclut donc que les [relations] politiques passent beaucoup de l'une à l'autre, et ainsi se corrompent facilement, comme il a été dit (#1675-1679).

#1681. — Ensuite (1160b22), il distingue, à la ressemblance de ce dont il vient de parler, entre les [relations] politiques et économiques.

En premier, il montre ce qui, en elles, correspond à la royauté et à la tyrannie. En second (1160b32), ce qui [correspond] à l'aristocratie et à l'oligarchie. En troisième (1161a3), ce qui [correspond] à la timocratie et à la démocratie.

¹⁸*Politia*, πολιτεία, *constitution*.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. Il dit que l'on peut trouver, dans les choses domestiques, une ressemblance et un exemple des [relations] politiques dont on a parlé.

#1682. — En second (1160b24), il montre ce qui, en cela, correspond à la royauté. Il dit que la relation qui existe entre père et enfants ressemble à la royauté, car le père a soin de ses enfants, comme le roi de ses sujets. C'est pour cela qu'Homère a appelé Jupiter, à cause de son pouvoir royal, père. En effet, le gouvernement du père en sa maison est comme une royauté.

#1683. — En troisième (1160b27), il montre ce qui correspond, dans les maisons, à la tyrannie. Il en présente deux modes. L'un est la relation que, chez les Perses, les pères entretiennent avec leurs enfants, eux qui usent de leurs enfants comme d'esclaves. Le second mode, lui, est la relation que les maîtres entretiennent avec leurs esclaves, car les maîtres usent de leurs esclaves en cherchant leur propre utilité. Toutefois, ces deux modes diffèrent: en effet, l'un paraît plus correct, celui dont les maîtres usent de leurs esclaves pour leur utilité, tandis que l'autre paraît pervers, dont les pères usent de leurs enfants comme d'esclaves. En effet, il faut qu'à des [sujets] différents on commande de manière différente. Aussi est-il pervers que l'on commande de façon pareille aux [hommes] libres et aux esclaves.

#1684. — Ensuite (1160b32), il montre ce qui, dans les maisons, correspond à l'aristocratie et à son opposé.

À ce [sujet], il fait deux [considérations]. En premier, il montre ce qui correspond à l'aristocratie. Il dit que le gouvernement selon lequel mari et femme sont maîtres dans la maison est aristocratique; car le mari a maîtrise et soin de ce qui appartient au mari selon sa dignité, et laisse à sa femme ce qui lui appartient.

#1685. — En second (1160b35), il présente deux modes qui correspondent à l'oligarchie. L'un d'eux, c'est quand le mari veut tout disposer et ne laisse maîtrise de rien à sa femme. Car cela ne va pas selon la dignité ni selon ce qui est le mieux. L'autre mode, c'est quand les femmes commandent complètement du fait d'être héritières; le gouvernement, alors, ne se fait pas selon la vertu, mais à cause des richesses et de la puissance, comme il arrive dans les oligarchies.

#1686. — Ensuite (1161a3), il montre ce qui correspond à la timocratie et à son opposé.

En premier, ce qui correspond à la timocratie. Il dit que le gouvernement par lequel des frères sont maîtres dans la maison paraît être timocratique, du fait que les frères sont égaux, sauf pour autant qu'ils diffèrent d'âge; et en cela, s'ils diffèrent beaucoup, il ne semble pas y avoir amitié fraternelle, mais quasi paternelle.

#1687. — En second (1161a6), il montre ce qui correspond à la démocratie. Il dit que l'on trouve une certaine ressemblance avec la démocratie dans les habitations qui n'ont pas de maître, comme quand des compagnons demeurent dans un hôtel. Là, en effet, tous sont égaux; et si quelqu'un commande, il détient un gouvernement faible, comme celui que l'on assigne pour faire les dépenses. Chacun des compagnons a pouvoir dans la maison, comme dans les démocraties n'importe qui du peuple a pouvoir, quasi à égalité, et les chefs ont peu de pouvoir.

Leçon 11

#1688. — Après avoir distingué les différentes espèces de relation politique et économique, le Philosophe distingue ici à leur regard les espèces d'amitiés. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il présente son intention. Il dit qu'en rapport à chaque modèle urbain, c'est-à-dire, chaque ordre de [relation] politique, on doit manifestement s'attendre à une [autre] espèce d'amitié, du fait qu'en chaque constitution, on reconnaît autre chose comme juste. Or l'amitié et la justice portent d'une certaine manière sur le même [objet], comme on l'a dit plus haut (#1658, 1664).

#1689. — En second (1161a11), il manifeste son propos.

En premier, certes, quant aux constitutions¹⁹ correctes. En second (1161a30), quand aux constitutions perverses.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il montre de quelle manière une amitié se conforme à la royauté. En second (1161a22), de quelle manière elle se conforme à l'aristocratie. En troisième (1161a25), de quelle manière elle se conforme à la timocratie.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il montre de quelle manière il y a amitié entre roi et sujets. En second (1161a15), il compare l'amitié parentale à l'amitié royale.

Il dit donc, en premier, qu'entre roi et sujets, il y a amitié d'inégalité²⁰, en rapport à la notion de bienfait, comme il y en a de bienfaiteur à bénéficiaire. Il appartient au roi, en effet, de faire du bien à ses sujets. Car s'il est bon, il a soin de ses sujets pour qu'ils agissent bien; en effet, il vise à rendre ses sujets vertueux. Aussi est-il nommé du fait qu'il dirige ses sujets comme un pasteur ses brebis. C'est pourquoi Homère a nommé le roi Agamemnon pasteur de peuples.

#1690. — Ensuite (1161a15), il compare l'amitié parentale à la royale.

À ce [sujet], il fait quatre [considérations]. En premier, il compare l'amitié parentale à la royale. Il dit que l'amitié parentale est ainsi, à savoir, semblable à la royale.

#1691. — En second (1161a16), il montre la différence entre les deux amitiés. Il dit que les deux amitiés mentionnées diffèrent quant à la grandeur des bienfaits. En effet, quoique le bienfait du roi soit absolument le plus grand, en tant qu'il regarde toute la multitude, cependant, en regard d'une seule personne, le bienfait du parent est plus grand. En effet, le parent est cause, pour son enfant, des trois biens les plus grands. En premier, en effet, en l'engendrant, il est pour lui cause de son être, ce que l'on répute pour [le bien] le plus grand. En second, en l'éduquant, il est pour lui cause de son alimentation. En troisième, il est pour lui cause de son instruction²¹. Toutefois, ces trois [biens] sont attribués non seulement aux parents en regard de leurs enfants, mais aussi aux ancêtres, c'est-à-dire, aux grands-parents et aux arrière-grands-parents en regard de leurs petits-enfants et de leurs arrière-petits-enfants.

#1692. — En troisième (1161a18), il prouve ce qu'il avait dit, à savoir, que l'amitié parentale est de la nature de la royale. Par nature, en effet, le parent sert de principe à son enfant, et les arrière-grands-parents à leurs arrière-petits-enfants, comme aussi le roi à ses sujets. Aussi, les enfants sont au pouvoir de leur parent, et les petits-enfants au pouvoir de leur grand-parent, comme aussi les sujets au pouvoir du roi.

#1693. — En quatrième (1161a20), il montre en quoi se retrouvent toutes les amitiés de la sorte. Il présente deux [points]. Le premier en est que toutes les amitiés de la sorte consistent en une espèce de supériorité²² de l'un sur l'autre. Comme cela est manifeste entre le roi et ses sujets, il le manifeste quant aux parents et aux enfants. Du fait, en effet, que le parent est supérieur, il s'ensuit que les parents sont honorés par leurs enfants. En effet, c'est au supérieur que l'honneur est dû, comme on en a traité au premier [livre] (#214); on doit dire la même [chose] concernant les arrière-grands-parents. L'autre, par ailleurs, c'est qu'en des amitiés de la sorte, ce n'est pas la même [chose] qui est juste des deux parts, de façon que le roi agirait envers son sujet de la même manière que le sujet envers son roi, ou le parent envers son enfant de la même manière que l'enfant envers son parent. Plutôt, on doit s'attendre aux deux endroits à ce qui est juste en rapport à la dignité, de sorte que l'un agisse envers l'autre comme il est digne de le faire; car c'est aussi ainsi que l'amitié se considère entre eux, de façon que l'un aime l'autre comme il en est digne.

#1694. — Ensuite (1161a22), il montre de quelle manière l'amitié se conforme à l'aristocratie. Il dit que l'amitié qui existe entre mari et femme est de même nature que celle qu'il y a en aristocratie, où

¹⁹*Politia*, πολιτεία.

²⁰*Surabondantia*.

²¹*Disciplina*.

²²*Superexcessus*.

les gens ont priorité selon leur vertu et se font aimer à cause d'elle. Comme ceux qui ont priorité sont les meilleurs, pour cette raison, on leur attribue davantage de bien, dans la mesure où on les préfère à d'autres, et à chacun, toutefois, on attribue ce qui lui convient. En effet, les [gens] vertueux constitués en commandement ne soustraient pas à leurs sujets le bien qui leur revient. C'est de cette manière aussi que se conserve la justice, en aristocratie, et il en va aussi ainsi dans l'amitié entre mari et femme. Le mari, en effet, comme il est meilleur, a priorité sur sa femme; cependant, le mari ne s'empare pas de ce qui est à sa femme.

#1695. — Ensuite (1161a25), il montre de quelle manière l'amitié se conforme à la timocratie. Il dit que l'amitié qu'il y a entre frères s'assimile à une camaraderie²³, c'est-à-dire, à l'amitié entre gens de même âge. Les frères, en effet, sont égaux et contemporains. De pareilles [gens] sont manifestement d'une seule instruction, et le plus souvent d'un seul [type de] mœurs, du fait que les mœurs découlent de la façon coutumière de vivre, comme on en a traité au second [livre] (#248, 315). De là, il appert que s'assimile à pareille amitié l'amitié qui se conforme à la timocratie, dans laquelle les citoyens qui ont priorité restent égaux, et honnêtes, c'est-à-dire, vertueux. Aussi est-il juste qu'ils commandent en partie, de manière que l'un n'ait pas le commandement total, mais un particulier, de sorte qu'ils soient égaux jusque dans le commandement. Ainsi en va-t-il aussi de l'amitié entre eux. Cela s'observe manifestement aussi dans l'amitié des frères et des gens de même âge ou de même éducation.

#1696. — Ensuite (1161a30), il montre de quelle manière l'amitié se conforme aux constitutions corrompues.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il montre que, dans des constitutions de la sorte, il y a peu d'amitié. En second (1161a31), il montre dans laquelle d'entre elles il y a le moins d'amitié. En troisième (1161b9), dans laquelle d'entre elles il y en a le plus.

Il dit donc, en premier, que, dans les déviations, c'est-à-dire, dans les constitutions corrompues, de même qu'il y a peu de justice, de même aussi il y a là peu d'amitié, puisqu'elle porte d'une certaine manière sur le même [objet] que la justice.

#1697. — Ensuite (1161a31), il montre dans laquelle des constitutions corrompues il y a le moins d'amitié.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il présente son intention. En second (1161a32), il prouve son propos. En troisième (1161b5), il montre de quelle manière on doit comprendre ce qu'il a dit.

Il dit donc, en premier, que, comme il y a peu d'amitié dans les constitutions corrompues, il s'ensuit qu'il y ait le moins d'amitié dans la pire des constitutions corrompues, à savoir, dans la tyrannie, en laquelle ou il n'y a pas ou il y a très peu d'amitié.

#1698. — Ensuite (1161a32), il prouve son propos. Puisqu'en effet, l'amitié consiste en une relation, comme on l'a montré plus haut (#1656-1661), il est manifeste que, s'il n'y a rien de commun entre le commandant et le commandé, par exemple, lorsque le commandant vise à son propre bien, l'amitié non plus ne pourra se développer entre eux, de même qu'il n'y a pas non plus de justice entre eux, pour autant que le commandant se réserve tout le bien qui est dû au commandé. C'est par ailleurs ce qui arrive dans la tyrannie, parce que le tyran ne vise pas au bien commun, mais au sien propre; aussi entretient-il avec ses sujets la relation d'artisan à instrument, et d'âme à corps, et de maître à esclave. Le tyran use en effet de ses sujets comme d'esclaves.

#1699. — Les trois [entités] mentionnées reçoivent de l'aide de celui qui en use en ce qu'elles sont mues par lui, l'esclave par le maître, le corps par l'âme, l'instrument par l'artisan. Cependant, il n'y a pas d'amitié de ce qui use à ce dont il use; car même s'il lui est utile en quelque chose, il ne vise pas en cela son bien, sauf pour autant que cela renvoie à son propre bien. C'est surtout manifeste chez l'artisan en comparaison avec ses instruments inanimés, envers lesquels il n'y a ni amitié ni justice, puisqu'ils n'ont pas de relation en termes d'action de vie humaine. Pareillement, il n'y a pas d'amitié

²³*Etairicia*, ἑταιρικὴ, de camarade.

envers le cheval et le bœuf, même s'ils sont animés. De même encore, il n'y a pas d'amitié du maître pour son esclave, en tant qu'il est esclave, car il n'a rien de commun; au contraire, tout le bien de l'esclave appartient au maître, comme tout le bien de l'instrument appartient à l'artisan. En effet, l'esclave est comme un instrument animé, de même qu'inversement, l'instrument est comme un esclave inanimé.

#1700. — Ensuite (1161b5), il montre de quelle manière on doit comprendre ce qu'il a dit. Il dit que, d'après ce qui précède, il n'y a pas d'amitié du maître pour l'esclave en tant qu'il est esclave; cependant, il y a amitié envers lui en tant qu'il est homme. Il peut, en effet, y avoir de l'amitié de n'importe quel homme pour tout homme, en tant qu'ils peuvent entretenir une relation par une loi et dans un arrangement, c'est-à-dire, dans un contrat ou une promesse. De cette manière, il peut y avoir amitié du maître pour l'esclave en tant qu'il est homme. Ainsi appert-il que, dans la tyrannie, où les chefs usent des sujets comme d'esclaves, il y a un peu d'amitié et de justice.

#1701. — Ensuite (1161b9), il montre dans laquelle des constitutions corrompues il y a le plus d'amitié. Il dit que [c'est] dans la démocratie. C'est que, dans cette [relation] politique, ceux qui commandent visent en beaucoup de [choses] au bien commun, dans la mesure où ils veulent égaliser les gens du peuple aux [citoyens] insignes, cherchant principalement le bien des gens du peuple. Par ailleurs, l'oligarchie tient un moyen terme, car elle ne vise ni au bien de la multitude, comme la démocratie, ni au bien d'un seul, comme la tyrannie, mais au bien de quelques-uns.

Leçon 12

#1702. — Après avoir distingué les espèces de l'amitié en regard des espèces de relation politique et économique, le Philosophe subdivise ici les espèces d'amitiés dont il a parlé. À ce [sujet], il fait deux [considérations].

En premier, il présente un principe commun pour diviser et subdiviser les amitiés. En second (1161b16), il traite spécialement de certaines amitiés.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente un principe commun pour distinguer les amitiés, concluant, à partir de ce qui précède, que, comme on l'a dit plus haut (#1698), toute amitié consiste en une relation.

#1703. — En second (1161b12), il distingue, en regard de la relation, les espèces de l'amitié pour lesquelles c'est moins évident. Il dit que l'on peut, d'après la différence de relation, distinguer entre elles et des autres l'amitié congénitale²⁴, c'est-à-dire, qui a lieu entre consanguins, et de camaraderie, c'est-à-dire, qui a lieu entre compagnons d'éducation. Les enfants de mêmes parents, en effet, se relient dans leur origine, et les camarades, dans leur éducation.

#1704. — En troisième (1161b13), il distingue à ce regard les amitiés pour lesquelles c'est plus évident. Il dit que les amitiés politiques, c'est-à-dire, qui se développent entre concitoyens, et qui se développent entre compagnons de tribu, c'est-à-dire, entre gens de la même tribu, et qui se développent entre compagnons de navigation, c'est-à-dire, entre ceux qui naviguent ensemble, et toutes autres de la sorte, par exemple, entre compagnons d'armes ou d'études, ont encore plus l'air d'une relation que l'[amitié] congénitale et celle de camaraderie. Dans ces amitiés, en effet, il faut manifestement admettre que la notion d'amitié tient à une relation. C'est avec elles aussi que l'on peut ranger l'amitié qui se développent entre ceux qui voyagent ensemble. Mais dans l'amitié congénitale et de camaraderie, il n'y a rien de présent et de permanent en quoi on se relie. Aussi cela échappe-t-il davantage.

#1705. — Ensuite (1161b16), il traite en particulier de certaines amitiés.

En premier, de l'amitié congénitale. En second (1162a16), de l'amitié qu'il y a entre mari et femme.

²⁴*Cognata*, συγγενικής.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il distingue l'amitié congénitale. En second (1162a4), il assigne les propriétés des parties singulières.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il traite de l'amitié du parent pour son enfant. En second (1161b30), de l'amitié des frères entre eux. En troisième (1162a1), de l'amitié entre les autres consanguins.

Sur le premier [point], il fait trois [considérations]. En premier, il présente la relation qu'entretient l'amitié parentale avec les autres amitiés entre consanguins. Il dit que, alors que l'amitié entre consanguins paraît être variée, c'est-à-dire, divisée en plusieurs espèces, à cause des différents degrés de consanguinité, toutes les amitiés de la sorte, cependant, dépendent de la parentale comme de leur principe, comme ce deviendra manifeste par la suite.

#1706. — En second (1161b18), il assigne la définition de cette amitié. Il dit que les parents aiment leurs enfants en ce qu'ils sont quelque chose d'eux-mêmes. En effet, les enfants sont procréés à partir de la semence de leurs parents. Aussi, l'enfant est d'une certaine manière une partie de son parent, séparée de lui. Aussi cette amitié est-elle très près de l'affection dont quelqu'un s'aime lui-même, de laquelle toute amitié est dérivée, comme on le dira au neuvième [livre] (#1797). Aussi, c'est de manière raisonnable que l'on place l'amitié parentale au principe. Les enfants, quant à eux, aiment leurs parents en tant qu'ils tiennent l'être d'eux, comme une partie séparée qui aimerait le tout dont elle serait séparée.

#1707. — En troisième (1161b19), il compare l'amitié parentale à la filiale.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il fait passer l'amitié parentale avant la filiale. En second (1161b26), il fait passer l'amitié maternelle avant la paternelle. En troisième (1162b27), il manifeste quelque chose qu'il avait dit.

Sur le premier [point], il présente trois raisons. La première en va comme suit. Il est d'autant plus raisonnable d'aimer davantage que l'on connaît plus les causes de l'affection. Or, comme il a été dit (#1076), la cause pour laquelle les parents aiment leurs enfants est qu'ils sont quelque chose d'eux-mêmes, tandis que la cause pour laquelle les enfants aiment leurs parents est qu'ils proviennent d'eux. Cependant, les parents peuvent bien plus savoir qui sont ceux qui sont nés d'eux que les enfants [ne peuvent savoir] de quels parents ils sont issus. En effet, les parents ont eu connaissance de la génération, mais pas les enfants, qui n'étaient pas encore. Aussi est-il raisonnable que les parents aiment plus leurs enfants que l'inverse.

#1708. — Il apporte ensuite la seconde raison (1161b21), qui va comme suit. La raison de l'affection, en toute amitié parentale, est la proximité de l'un à l'autre. Mais celui de qui, à savoir, le géniteur, est plus proche de sa progéniture que le fait [ne l'est] de l'agent, et que la progéniture de son géniteur. La progéniture, en effet, comme on l'a dit (#1707, 1707), est comme une partie séparée de son géniteur. Aussi paraît-elle se comparer à son géniteur, comme les parties séparables à leur tout, par exemple, la dent, ou le cheveu, ou toute autre de la sorte. Or, de pareilles parties qui sont séparées du tout ont une proximité au tout, parce que le tout les contient en lui-même, mais non pas l'inverse. C'est pourquoi, pour les parties, rien ne paraît toucher le tout, ou moins que l'inverse. La partie, en effet, même si elle est quelque chose du tout, n'est cependant pas la même chose que le tout lui-même, de la façon dont toute partie est enfermée dans le tout. Aussi est-il raisonnable que les parents aiment plus leurs enfants que l'inverse.

#1709. — Il apporte ensuite la troisième raison (1161b24).

Il est manifeste, en effet, que l'amitié se confirme par la durée du temps. Il est encore manifeste que les parents aiment leurs enfants sur une plus grande quantité de temps que l'inverse. Les parents, en effet, aiment leurs enfants dès qu'ils sont nés. Mais les enfants aiment leurs parents avec le passage du temps, quand ils reçoivent l'intelligence, c'est-à-dire, l'usage de l'intelligence, ou au moins le sens de discerner leurs parents des autres. En effet, au début, ils appellent tous les hommes pères et les femmes mères, comme il est dit au premier [livre] de la *Physique* (c. 1; lect. 1). Aussi est-il raisonnable que les parents aiment plus leurs enfants que l'inverse.

#1710. — Ensuite (1161b26), il compare l'affection maternelle à la paternelle. Il dit que peut devenir manifeste, par les raisons qui précèdent, pourquoi les mères aiment plus leurs enfants que même les

pères. Cela, bien sûr, est manifeste quant à la première raison. En effet, les mères peuvent davantage savoir qui sont leurs enfants que les pères. Pareillement aussi, quant au temps. En effet, c'est avant les pères, dans le temps, que les mères, à cause de leur communauté de vie, conçoivent l'affection de l'amour pour leurs enfants. Mais quant à la seconde raison, il en va en partie ainsi, certes, mais en partie autrement. En effet, le père donne à l'enfant sa partie principale, à savoir, sa forme, tandis que la mère lui donne sa matière, comme il est dit au livre *De la génération des animaux* (II, c. 1).

#1711. — Ensuite (1162b27), il manifeste ce qu'il avait dit dans la seconde raison, à savoir, que les enfants sont plus proches des parents que l'inverse. En effet, cela arrive parce que les parents aiment leurs enfants comme [d'autres] eux-mêmes. En effet, les enfants qui sont engendrés à partir de parents sont presque leurs parents eux-mêmes, se trouvant autres et à part d'eux, en cela seulement qu'ils sont séparés d'eux. Mais les enfants aiment leurs parents non parce qu'ils se trouvent quelque chose d'eux-mêmes, mais en tant qu'ils en sont nés.

#1712. — Ensuite (1661b30), il traite de l'amitié fraternelle.

En premier, il présente la définition de cette amitié. En second (1161b33), il montre par quoi une amitié de la sorte se confirme.

Il dit donc, en premier, que les frères s'aiment entre eux du fait qu'ils sont nés du même [générateur]. En effet, ceux qui sont les mêmes qu'un et seul même autre sont d'une certaine manière les mêmes entre eux. Aussi, comme les enfants sont d'une certaine manière les mêmes que leurs parents, comme on l'a dit, l'identité des enfants à ceux-là, c'est-à-dire, à leurs parents, fait que, d'une certaine manière, les enfants eux-mêmes sont les mêmes. Il s'ensuit que nous disons que les frères sont les mêmes, selon le sang, et selon la racine, et selon d'autres [critères] de la sorte. Et quoique le sang des parents (qui sert de racine commune) soit le même absolument, cette identité reste d'une certaine manière aussi dans les enfants, qui sont divisés des parents et entre eux.

#1713. — Ensuite (1161b33), il montre par quoi une amitié de la sorte se confirme. Il dit que cela contribue beaucoup à l'amitié fraternelle que les frères soient éduqués ensemble et proches d'âge, parce que les gens de même âge s'aiment naturellement entre eux. De plus, les compagnons d'éducation, c'est-à-dire, éduqués ensemble, ont coutume d'être d'une seule coutume, ce qui est cause d'affection mutuelle. De là, il s'ensuit que l'amitié fraternelle est semblable à celle des compagnons d'éducation, c'est-à-dire, de coéducation.

#1714. — Ensuite (1162a1), il traite de l'amitié entre les autres consanguins. Il dit que les petits-enfants et les autres consanguins sont proches entre eux de la proximité de la génération et de l'amitié, en tant qu'ils proviennent d'eux, c'est-à-dire, en tant qu'ils viennent de frères qui sont les enfants des mêmes parents. C'est pour cela, en effet, qu'on les appelle consanguins, parce qu'ils proviennent des mêmes. Des gens de la sorte, on les dit, par ailleurs, plus ou moins proches, en tant qu'ils sont plus proches ou plus éloignés de leur producteur, c'est-à-dire, de la première racine de leur consanguinité. En effet, en tout il faut prendre le premier comme mesure.

#1715. — Ensuite (1162a4), il présente les propriétés des amitiés dont on a parlé.

En premier, de la parentale. En second (1162a9), de la fraternelle. En troisième (1162a15), de celle qui se développe entre les autres consanguins.

Sur le premier [point], il présente deux propriétés. La première en est que les enfants ont de l'amitié pour leurs parents, comme pour quelque bien supérieur, car ce sont eux qui le leur font le plus de bien, étant causes, pour leurs enfants, d'être, et d'être éduqués, et d'instruction. Telle est aussi l'amitié de l'homme pour Dieu.

#1716. — Il présente ensuite la seconde propriété (1162a7).

Il dit que l'amitié qu'il y a entre enfants et parents comporte aussi du plaisir et de l'utilité d'autant plus que l'amitié entre étrangers qu'ils mènent plus une vie commune. De là provient qu'ils sont entre eux le plus utiles et plaisants.

#1717. — Ensuite (1162a9), il présente la propriété de l'amitié fraternelle. Il dit que, dans l'amitié fraternelle, on trouve les mêmes [éléments] que l'on trouve dans l'amitié d'éducation, c'est-à-dire, entre gens éduqués ensemble. Si, de plus, les frères sont honnêtes, c'est-à-dire, vertueux et totalement semblables entre eux dans leurs mœurs, il y a d'autant plus d'amitié entre eux en raison de l'éducation commune qu'ils sont plus proches les uns des autres. Et ceci, bien sûr, en rapport à trois [aspects]. En premier, bien sûr, selon la durée du temps, puisque, aussitôt nés, ils se sont aimés entre eux. En second, par ailleurs, selon la ressemblance plus parfaite. En effet, sont manifestement davantage d'un même comportement, des frères qui sont issus des mêmes géniteurs, et ont ainsi manifestement la même disposition naturelle et sont éduqués ensemble et instruits de façon semblable par leurs parents. En troisième, selon l'expérience de l'amitié, puisque l'un a testé l'autre pour beaucoup de temps, et c'est pourquoi leur amitié est la plus grande et la plus ferme.

#1718. — Ensuite (1162a15), il présente la propriété de l'amitié qui a lieu entre les autres consanguins. Il dit que ce qui touche à l'amitié entre les autres consanguins, il faut le prendre en proportion avec l'amitié fraternelle, parce que les autres consanguins sont issus de frères, comme on l'a dit plus haut (#1714).

#1719. — Ensuite (1162a16), il traite de l'amitié du mari et de la femme.

À ce [sujet], il fait trois [considérations]. En premier, il assigne des définitions de cette amitié. En second (1162a27), il montre par quoi une amitié de la sorte se confirme. En troisième (1162a29), il répond à une question.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente les définitions propres de cette amitié. En second (1162a24), il montre quelle relation cette amitié entretient avec les définitions communes de l'amitié.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la définition propre de cette amitié qui convient tant aux hommes qu'aux autres animaux. En second (1162a19), il présente une autre définition qui touche proprement les hommes.

Il dit donc, en premier, qu'il y a manifestement une amitié naturelle entre mari et femme. Il le prouve par le lieu du plus. En effet, l'homme est un animal naturellement politique; or il est beaucoup plus dans la nature de l'homme qu'il soit un animal conjugal. Il le prouve avec deux raisons.

#1720. — La première en est que ce qui est antérieur et nécessaire appartient manifestement plus à la nature. Or, la société domestique, à laquelle appartient l'union du mari et de la femme, est antérieure à la société civile. La partie, en effet, est antérieure au tout. Elle est aussi plus nécessaire, car la société domestique vise à des actes nécessaires à la vie, à savoir, la génération et l'alimentation. Aussi appert-il que l'homme est plus naturellement un animal conjugal que politique. La seconde raison est que, comme la procréation des enfants, à laquelle vise l'union du mari et de la femme, est commune aux autres animaux, elle suit ainsi la nature du genre. Ainsi appert-il que l'homme est plus par nature un animal conjugal que politique.

#1721. — Ensuite (1162a19), il assigne la définition propre de l'amitié conjugale qui convient seulement aux hommes, concluant de ce qui précède que, chez les autres animaux, il y a union entre mâle et femelle seulement comme on l'a dit, c'est-à-dire, seulement pour la procréation des petits, tandis que, chez les hommes, le mâle et la femelle ont des relations non seulement en vue de la procréation des enfants, mais aussi à cause de ce qui est nécessaire à la vie humaine. En effet, il apparaît tout de suite que les actions humaines qui sont nécessaires à la vie sont distinctes entre mâle et femelle, en sorte que certaines conviennent au mari, par exemple, ce qu'il y a à faire à l'extérieur, et certaines à la femme, comme donner naissance et le reste de ce qu'il y a à faire à la maison. C'est ainsi, donc, qu'ils se suffisent entre eux, tant que l'un et l'autre met en commun ses actions propres.

#1722. — De là il appert que l'amitié conjugale, chez les hommes, n'est pas seulement naturelle, comme chez les autres animaux, en tant que visant à l'acte de la nature qu'est la génération, mais est aussi économique, en tant que visant à la suffisance de la vie domestique.

#1723. — Ensuite (1162a24), il montre quelle relation entretient cette amitié avec les définitions communes de l'amitié. Il dit qu'il apparaît, de ce qui a été dit, que l'amitié conjugale comporte une utilité, en tant que, par elle, se réalise la suffisance de la vie domestique. Elle comporte aussi du plaisir, dans l'acte de la génération, comme aussi chez les autres animaux. De plus, si le mari et la femme sont honnêtes, c'est-à-dire, vertueux, leur amitié pourra se développer pour la vertu. Il y a, en effet, une vertu propre à l'un et à l'autre, à savoir, au mari et à la femme, à cause de laquelle l'amitié est rendue agréable à l'un et à l'autre. Ainsi appert-il qu'une amitié de la sorte peut être à la fois pour la vertu, pour l'utilité et pour le plaisir.

#1724. — Ensuite (1162a27), il montre par quoi une amitié de la sorte se confirme. Il dit que la cause de l'union stable et ferme, ce sont manifestement les enfants. De là, il s'ensuit que les stériles, ceux qui sont privés de progéniture, se séparent plus vite l'un de l'autre. Il existait chez les anciens, en effet, une dissolution du mariage pour raison de stérilité. La raison en est que les enfants sont un bien commun aux deux, à savoir, au mari et à la femme, dont l'union se fait en vue de la progéniture. Or ce qui est commun contient et conserve l'amitié, qui, même, comme on l'a dit plus haut (#1702), consiste en une relation.

#1725. — Ensuite (1162a29), il répond à une question: de quelle manière mari et femme doivent-ils mener vie commune? Il répond lui-même que chercher cela n'est rien d'autre que chercher de quelle nature se trouve ce qui est juste entre mari et femme. En effet, ils doivent mener vie commune l'un avec l'autre de manière que l'un et l'autre procure à l'autre ce qui est juste. Et cela se différencie en regard de différents [aspects]. En effet, ce n'est pas la même justice qui paraît être à observer envers l'ami, envers l'étranger, envers le compagnon d'éducation, envers le disciple; c'est pourquoi une considération de la sorte appartient à l'économique, ou à la politique.

Leçon 13

#1726. — Après avoir distingué les espèces de l'amitié, le Philosophe montre ici de quelle manière, en elles, se produisent des accusations ou des réclamations. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il montre ce qu'il faut observer, dans les amitiés, pour éviter les plaintes. En second (1162b5), il montre en quelles amitiés se produisent des plaintes. En troisième (1162b21), il montre quelle est la définition de la plainte.

Il dit donc, en premier, qu'il y a trois espèces d'amitié, comme on l'a dit plus haut (#1561, 1563, 1579, 1594), à savoir, pour la vertu, pour le plaisir et pour l'utilité. Selon chacune d'elles, les amis peuvent entretenir une relation d'égalité ou d'inégalité. Il manifeste cela pour chaque espèce.

#1727. — En effet, dans l'amitié qui se développe en rapport à la vertu, peuvent devenir des amis à la fois ceux qui sont également bons, et aussi le meilleur avec le pire. Pareillement, dans l'amitié de plaisir, [les amis] peuvent être également plaisants, ou, en cela, entretenir une relation d'excès à défaut. Encore, dans l'amitié qui se développe pour l'utilité, [les amis] peuvent être égaux, en rapport aux utilités, et aussi différer du plus au moins. Si, donc, des amis sont égaux, en rapport à n'importe quelle espèce de l'amitié, il faut qu'ils soient égaux à la fois quant au fait de l'amour, de sorte que l'un se trouve aimé également par l'autre, et quant au reste, comme, par exemple, pour les services entre les amis; tandis que, s'ils se trouvent inégaux, il faut qu'à l'un et à l'autre la chose se remette d'après la proportion de leur excès et de leur défaut.

#1728. — Ensuite (1162b5), il montre en quelles amitiés se produisent des plaintes.

En premier, il présente son intention. En second (1162b6), il manifeste son propos.

Il dit donc, en premier, qu'il arrive raisonnablement que des accusations et des plaintes, au sens qu'un ami accuse l'autre ou se plaint de l'autre, se produisent, soit dans la seule amitié qui se développe pour l'utile, soit surtout en elle.

#1729. — Ensuite (1162b6), il manifeste son propos.

En premier, il montre que, dans l'amitié qui se développe pour la vertu, il ne se produit pas d'accusation ou de plainte. En second (1162b13), que [cela] ne se produit pas beaucoup non plus dans l'amitié qui se développe pour le plaisir. En troisième (1162b16), il montre que c'est surtout dans l'amitié qui se développe pour l'utilité que se produisent accusation et plainte.

Il dit donc, en premier, que ceux qui deviennent des amis pour la vertu sont prompts à se faire du bien l'un à l'autre. C'est là, en effet, l'action propre de la vertu et de l'amitié: agir bien envers son ami. Et comme il en va ainsi que l'un et l'autre tendent à cela, à servir leur ami, il ne peut se produire que de là proviennent des accusations et des affrontements.

#1730. — Personne, en effet, ne veut contrister celui qui l'aime et lui fait du bien; au contraire, si celui qui se fait faire du bien est reconnaissant, il s'efforce de le rendre en procurant un autre bien. Et s'il se trouve que l'un d'eux l'emporte et ne reçoive pas autant qu'il dépense, cependant, comme il retire ce qu'il désire, il n'accusera pas son ami. Or ce que désirent l'un et l'autre, c'est le bien, c'est-à-dire, le convenable et l'honorable; et cela ne dépasse pas la capacité de l'ami.

#1731. — Ensuite (1162b13), il montre comment cela se passe avec l'amitié de plaisir. Il dit que, dans les amitiés qui se développent pour le plaisir, ne se produisent pas non plus à tout moment des accusations et des plaintes, même s'il en arrive quelquefois. Si, en effet, on prend plaisir à sa société mutuelle, chacun a ce qu'il veut, à savoir, du plaisir. C'est pourquoi il n'y a aucune occasion de plainte. Si, par ailleurs, l'un ne reçoit pas de plaisir de l'autre, il se rendrait ridicule en accusant celui qui ne lui donne pas de plaisir, puisqu'il a en son pouvoir de ne pas rester avec lui.

#1732. — Ensuite (1162b16), il montre comment il en va dans l'amitié d'utilité. Il dit que c'est l'amitié qui se développe pour l'utilité qui souffre le plus les accusations et les plaintes. En effet, ceux qui usent l'un de l'autre pour une utilité ont toujours besoin de plus que ce qu'on leur donne, et pensent qu'ils reçoivent moins qu'il ne leur convient. C'est pourquoi ils se plaignent qu'ils ne reçoivent pas autant qu'ils ont besoin, surtout quand ils méritent tant. Inversement, ceux qui font du bien disent qu'ils ne peuvent suffire à donner tant qu'ont besoin ceux à qui ils font du bien.

#1733. — Ensuite (1162b21), il assigne la raison pour laquelle surgit une plainte dans l'amitié d'utilité.

En premier, quant aux égaux. En second (1163a24), quant aux inégaux.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il assigne la raison. En second (1163a9), il soulève une difficulté.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison des plaintes qui se produisent dans l'amitié d'utilité. En second (1163a1), il enseigne à éviter les plaintes de la sorte.

Sur le premier [point], il fait deux [considérations]. En premier, il présente la raison. En second (1162b25), il explique ce qu'il avait dit.

Il dit donc, en premier, qu'il y a deux objets de justice. L'un n'est pas écrit, mais il est empreint dans la raison; c'est celui que, plus haut (#1081), on a nommé *naturellement juste*. L'autre, par ailleurs, est juste en rapport à la loi écrite: c'est celui que, plus haut, au cinquième [livre] (#1081), on a nommé *légalement juste*.

#1734. — Pareillement, il y a double utilité à poursuivre dans les amitiés. L'une est morale: elle a lieu quand l'un procure à l'autre une utilité en ce qui touche aux bonnes mœurs; cette utilité correspond au juste non écrit. L'autre est l'utilité légale: elle a lieu dans la mesure où l'un procure à l'autre une utilité en rapport à ce qui est statué par une loi. C'est surtout, donc, quand l'échange d'utilité ne se fait pas sous le même rapport que se produisent des accusations dans l'amitié d'utilité; par exemple, quand l'un procure une utilité en rapport à une exigence de loi, tandis que l'autre la requiert en rapport à la convenance des bonnes mœurs. Ainsi se produit la dissolution de l'amitié.

#1735. — Ensuite (1162b25), il manifeste ce qu'il avait dit.

En premier, quant à l'utilité légale. En second (1162b31), quant à la morale.

Il dit donc, en premier, que l'utilité légale consiste en accords, c'est-à-dire, en conventions qui se font par contrat de l'un avec l'autre. Et celle-ci est double. L'une, en effet, est tout à fait formelle,

c'est-à-dire, sous mode d'achat et de vente faits de main à main, lorsque l'on reçoit aussitôt ce qui est promis pour un service rendu. L'autre, elle, est plus libérale, et elle comporte un temps pour la remise; cependant, on a fixé quoi doit être rendu pour quoi. Ainsi, il n'y a pas doute, mais évidence, sur ce qui est dû. Il y a, en effet, une espèce de remise amicale de ce qui est dû. C'est pourquoi, chez certaines [gens], en [matières] de cette nature, il n'y a pas lieu que l'on procure la justice par jugement, mais ils restent fiables dans les échanges et on estime pour cela devoir les aimer.

#1736. — Ensuite (1162b31), il explique quelle est l'utilité morale. Il dit que l'utilité morale ne consiste pas en accords, à savoir, en conventions faites par contrat, mais, comme on a coutume de donner gratuitement quelque chose à un ami, de même l'un donne à n'importe qui sans contrat exprimé extérieurement; cependant, dans son intention, le donneur croit mériter qu'on lui rapporte quelque chose d'égal, ou même plus, comme s'il ne donnait pas gratuitement, mais à titre de prêt. Si, d'ailleurs, l'échange ne se fait pas de cette manière, que le récipiendaire rende et paye l'égal ou plus, le donneur accusera le récipiendaire et s'en plaindra.

#1737. — Par suite, il donne la cause de ce dont il vient de parler. Il dit que cela que l'on a dit, que celui qui donne gratuitement attend une rétribution, cela se produit parce que tous ou la plupart veulent, c'est-à-dire, approuvent extérieurement, l'honorable, mais choisissent cependant dans leurs actes ce qui leur est utile. Or, que l'on fasse du bien à un autre sans intention d'en recevoir en retour restitution du bien fait, c'est honorable. C'est pourquoi, pour ce que l'on est reçu par les autres, on veut avoir l'air de faire du bien de cette manière. Mais se faire faire du bien est utile. C'est pourquoi on choisit l'utile, quoi que ce soit qu'on prétende d'autre.

#1738. — Ensuite (1163a1), il montre comment éviter des plaintes de la sorte. Il dit que celui qui reçoit un bienfait, s'il le peut, doit rendre selon la valeur de ce qu'il reçoit, et cela très spontanément, car on ne doit se faire de personne un ami malgré lui, en voulant recevoir gratuitement de qui n'a pas voulu donner gratuitement. Mais en cela, s'est rendu fautif dès le début celui qui a accepté l'avantage, car il l'a accepté de qui il ne fallait pas. En effet, il ne l'a pas accepté d'un ami véritable, ni d'un homme qui lui faisait du bien pour son bien à lui, à qui il le faisait, mais pour l'utilité qu'il en attendait. Celui, donc, qui se fait faire du bien, doit payer à celui qui le lui fait, comme cela se fait dans les accords, c'est-à-dire, dans les conventions faites par contrat. S'il peut rendre à égalité ce qu'il a reçu, il doit affirmer, et ouvertement, qu'il a tout rendu. Si, toutefois, il ne peut pas rendre, ni celui qui a fait du bien, ni non plus celui qui s'en est fait faire ne croit valable qu'on exige de lui.

#1739. — On doit donc respecter cela, qu'un tel bienfaiteur, qui vise une rétribution, on doit le rétribuer, si le récipiendaire le peut. Mais dès le début, quand on accepte du bien, on doit faire attention de qui on le reçoit: si c'est d'un ami qui donne gratuitement, ou de qui attend une rétribution. Pareillement, on doit faire attention en quelle matière on reçoit un bienfait: si on peut restituer ou non, de manière à accepter ou non de se faire faire du bien ainsi.

#1740. — Ensuite (1163a9), il soulève une difficulté sur ce qui précède. En premier, il présente la difficulté. Il dit qu'il y a difficulté de savoir si, pour faire la rétribution, on doit mesurer en regard de l'utilité de qui se fait faire du bien, ou en regard de l'action de qui a fait du bien.

#1741. — En second (1163a12), il assigne la raison de la difficulté. Ceux, en effet, qui se font faire du bien, pour atténuer le bien qu'on leur a fait, disent qu'ils ont reçu de leurs bienfaiteurs des choses qui n'étaient pas grand chose pour eux à donner et qu'ils auraient facilement pu les recevoir d'autres. Inversement, par ailleurs, les bienfaiteurs, en voulant magnifier le bien qu'ils ont fait, disent qu'ils ont fourni le mieux de ce qu'ils avaient, même des [choses] que l'on ne pouvait attendre d'eux, et qu'ils les ont fournies en souffrant grands dangers et indigences.

#1742. — En troisième (1163a16), il résout la difficulté. Il dit que la mesure de la rétribution doit se prendre d'après l'utilité perçue par qui s'est fait faire du bien. C'est lui, en effet, qui a eu besoin qu'on lui fasse du bien. Il suffit qu'on essaie de rendre une rétribution égale, et que l'on ait été autant en aide à son bienfaiteur qu'on a reçu d'aide de lui. Mais si on fait plus, c'est mieux. Dans les amitiés, par ailleurs, qui sont en rapport à la vertu, il n'y a pas d'accusations, comme on l'a dit plus haut (#1729-1730).

#1743. — Cependant, il y a, en elles, une restitution à faire. En cela, le choix ou la volonté de celui qui fait le bien tient lieu d'espèce de mesure. Car la mesure de chaque genre est ce qui est principal en ce genre. Or le principal, dans la vertu et les mœurs, réside dans le choix. C'est pourquoi, dans l'amitié qui se développe en rapport à la vertu, la restitution doit se faire selon la volonté de celui qui a fait du bien, même si peu ou aucune aide en a résulté.

Leçon 14

#1744. — Après avoir montré de quelle manière se font les accusations dans l'amitié d'utilité en situation d'égalité, le Philosophe montre ici comment se font les accusations dans les amitiés en situation d'inégalité. À ce [sujet], il fait trois [considérations].

En premier, il présente la discussion qui a coutume de se produire en pareilles amitiés. En second (1163a26), il assigne la raison de cette discussion. En troisième (1163b1), il établit la vérité.

Il dit donc, en premier, que, dans les amitiés en situation d'inégalité aussi, il se produit différence et discorde entre amis, quand l'un et l'autre, à savoir, le plus grand comme le plus petit, jugent mériter plus. Puis, si on n'en vient pas là, l'amitié se dissout à cause de cela.

#1745. — Ensuite (1163a26), il assigne la raison de la discorde mentionnée.

En premier, il présente la raison qui meut les plus grands. En second (1163a32), la raison qu'apportent les plus petits.

Il dit donc, en premier, que, pour ce qui est de l'amitié qui se développe en rapport à la vertu, celui qui est meilleur estime mériter plus. Si, en effet, c'est au bon qu'on doit le bien, il convient qu'au meilleur on attribue plus de bien. Pareillement, dans l'amitié qui se développe en rapport à l'utilité, celui qui est plus utile estime devoir avoir plus.

#1746. — Il ne faut pas, en effet, comme on dit, que celui qui est moins utile reçoive en égalité avec celui qui est plus utile. Car il y aurait comme un service, c'est-à-dire, un esclavage, et non de l'amitié, si on ne distribuait pas les accommodements qui proviennent de l'amitié en se référant à la valeur des actions, de façon que celui qui agit mieux ait plus. On pense, en effet, que, de même qu'en achat et vente, en général, ceux qui ont investi plus reçoivent plus d'argent, de même, en amitié aussi, il doit se faire que qui a investi plus pour l'amitié reçoive plus.

#1747. — Ensuite (1163a32), il présente les raisons qu'apportent les inférieurs. C'est à l'inverse, en effet, que parlent l'indigent, dans l'amitié utile, et le pire, dans l'amitié pour la vertu. Ils disent, en effet, qu'il appartient à l'ami qui abonde en bien de pourvoir avec suffisance à ses amis indigents. Car il n'y aurait manifestement aucune utilité à ce qu'étant inférieur, on se fasse ami avec quelqu'un de vertueux ou de puissant, si on n'en devait rien recevoir.

#1748. — Ensuite (1163b1), il établit la vérité.

En premier, il présente la vérité. En second (1163b3), il la manifeste. En troisième (1163b18), il infère un corollaire de ce que l'on a dit.

Il dit donc, en premier, que l'un et l'autre, à savoir, le supérieur et l'inférieur, paraissent estimer correctement ce qui convient, parce qu'à l'un et à l'autre il faut donner quelque chose de plus; cependant, [ce n'est] pas en même [matière]; plutôt, à celui qui excelle davantage, on doit donner plus d'honneur, tandis qu'à celui qui a plus besoin, on doit donner plus de gain.

#1749. — Ensuite (1163b3), il manifeste ce qu'il a dit.

En premier, avec une raison. En second (1163b5), avec un exemple. En troisième (1163b15), il prouve quelque chose qu'il avait dit.

Il dit donc, en premier, que la raison pour laquelle on doit donner plus d'honneur au plus excellent, c'est que l'honneur est la rétribution propre pour les actes de vertu et pour le bien que l'on a fait à autrui, [choses] en lesquelles les plus grands dépassent [les autres]. Tandis que, par le gain, on prête de l'aide contre l'indigence dont souffrent les inférieurs.

#1750. — Ensuite (1163b5), il manifeste la même [chose] avec un exemple. En effet, c'est ainsi que nous voyons que [les choses] se passent, dans les organisations civiles. En effet, on n'y honore pas celui qui n'a contribué aucun bien à la communauté, tandis qu'à celui qui a fait quelque bien à la communauté, on donne de ce bien commun qu'est l'honneur. Il n'arrive pas facilement, en effet, que l'on reçoive en même temps de la communauté richesses et honneurs. Car on ne supporterait pas d'avoir moins sur tous les [plans], à savoir, à la fois quant aux richesses et quant aux honneurs. Plutôt, celui qui a diminué en argent, à cause des dépenses qu'il a faites dans le service de la communauté, la cité le rétribue en honneur, tandis que celui qui, à cause de ses services, attend des dons, on le rétribue en argent.

#1751. — On a dit plus haut (#1693), en effet, que ce que l'on respecte et procure au mérite réalise l'égalité en proportion entre amis, et ainsi conserve les amitiés. Comme, donc, les cités procurent des honneurs à certains, et à d'autres de l'argent, selon leur mérite, ainsi faut-il faire, quand des amis sont inégaux, de sorte qu'à celui qui, en faisant du bien, s'est rendu utile en fournissant de l'argent, ou bien qui a exécuté des actions vertueuses, on rend de l'honneur, de sorte qu'une rétribution se fait, même si elle ne porte pas sur l'équivalent, mais sur ce qui peut se faire.

#1752. — Ensuite (1163b15), il prouve qu'il suffit de rendre ce que l'on peut, car l'amitié requiert ce qui est possible à l'ami, et non toujours ce qui serait mérité, parce que ce serait parfois tout à fait impossible. En effet, on ne peut pas rétribuer en tous les biens que l'on nous fait un honneur de mérite égal, comme il appert dans les honneurs que l'on montre à Dieu et aux parents, où personne ne peut jamais rétribuer en valeur égale. Cependant, si on sert Dieu et ses parents selon sa puissance, on est manifestement honnête, c'est-à-dire, vertueux.

#1753. — Ensuite (1163b18), il infère un corollaire de ce qu'il a dit. En premier, il conclut de ce qu'il a dit qu'il n'est pas permis à un enfant de renier son parent, bien qu'il soit parfois permis à un parent de renier son enfant.

#1754. — En second (1163b20), il manifeste ce qu'il a dit, avec deux raisons. La première en va comme suit: l'enfant, comme il est constitué débiteur de son parent à cause du bien qu'il lui a fait, doit le rétribuer et ne peut rien faire de valeur égale au bien qu'on lui a fait. Aussi reste-t-il toujours débiteur. C'est pourquoi il ne lui est pas permis de renier son parent. Mais ceux à qui on doit ont le pouvoir de remettre à ceux qui leur doivent. Ainsi le parent a-t-il le pouvoir de remettre à son enfant.

#1755. — Il présente ensuite la seconde raison (1163b22).

Il dit que, manifestement, aucun enfant ne sera abandonné ni renié par son parent, sauf peut-être pour une malice suréminente, parce qu'à part de l'amitié naturelle qui se développe entre parent et enfant, il est humain que l'on ne repousse pas celui qui nous vient en aide. Aussi est-ce ce qu'il y a de plus inique, qu'un enfant chasse son parent. Mais si un enfant est mauvais, son parent doit le chasser, ou au moins ne pas faire grand effort à pourvoir pour lui en suffisance, parce qu'avec cela, il croîtrait en malice. Il y en a beaucoup, en effet, qui veulent se faire faire du bien par les autres, mais évitent d'en faire [à d'autres], comme si cela était inutile.

#1756. — Enfin, il conclut, en épilognant, que l'on a assez parlé de ce qui appartient aux espèces de l'amitié. Voilà, pour la pensée du huitième livre.